

Rückkehr im zeitgenössischen Migrationsroman der Karibik

Susan Brähler



University
of Bamberg
Press

9 Bamberger Studien zu Literatur, Kultur und Medien

Band 9

Bamberger Studien zu Literatur,
Kultur und Medien

hg. von Andrea, Bartl, Hans-Peter Ecker, Jörn Glasenapp,
Iris Hermann, Friedhelm Marx.

Verantwortlicher Herausgeber für diesen Band:
Christoph Houswitschka.

Rückkehr im zeitgenössischen Migrationsroman der Karibik

von Susan Brähler

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität als Dissertation vorgelegen

1. Gutachter: Prof. Dr. Christoph Houswitschka

2. Gutachter: Prof. Dr. Dina De Rentiis

Tag der mündlichen Prüfung: 22. März 2011

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg

Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Andra Brandhofer

Abbildung auf dem Einband: Deborah Jack „Face“ (2004)

© University of Bamberg Press Bamberg 2013

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2192-7901

ISBN: 978-3-86309-172-9 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-173-6 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-43307

Nothing is real in the end, not until it's reported.
Nobody is real unless they have a witness to their lives.
We exist only in the imagination.
We may inhabit the physical world,
we may be flesh-and-blood creatures in this material place,
but it is along the axis of imagination that we come to life.

(Hugo Hamilton, *Disguise*)

Herzlichen Dank

... meinem Doktorvater Prof. Dr. Christoph Houswitschka für seine allzeit engagierte Betreuung, seinen wertvollen fachlichen Rat und die interessierte Begleitung meiner Arbeit: Zahlreiche Gespräche, in denen ich Anteil an seinem beeindruckenden Fachwissen haben durfte, gaben dieser Arbeit richtungsweisende Impulse.

... Prof. Dr. Dina De Rentiis für ihre Bereitschaft, sich als Zweitgutachterin für meine Dissertation und als Prüferin für meine Disputation zur Verfügung zu stellen.

... Prof. Dr. Christine Gerhardt, die sich spontan bereit erklärte, mich im Rahmen meiner Disputation zu prüfen.

... dem Präsidenten der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Prof. Dr. Dr. Godehard Ruppert, für die Unterstützung meiner Bewerbung um ein Promotionsstipendium nach dem Bayerischen Eliteförderungsgesetz bei der Universität Bayern e. V. Dessen Gewährung nahm den finanziellen Druck von meiner Arbeit.

... Prof. Dr. Manfred Krug und Prof. Dr. Christoph Houswitschka dafür, dass sie mir in den letzten Jahren die Möglichkeit gaben, durch Lehraufträge wertvolle erste Lehrerfahrungen zu sammeln.

... allen Mitarbeiter(inne)n des Lehrstuhls für Englische Literaturwissenschaft für ihre kontinuierliche Hilfsbereitschaft.

... meiner Familie, besonders meinen Eltern, meiner Schwester sowie meinem Mann für den unbedingten Rückhalt, den sie mir – nicht erst seit Beginn meines Promotionsvorhabens – geben.

Michelau, im Juli 2013

Susan Brähler

Inhaltsverzeichnis

1	Die Karibik: <i>Exemplar of the new global order</i>	11
2	Migrationsliteratur: Nationale Diskurstraditionen und deren transnationale Öffnung	20
2.1	Vom sogenannten Paradigmenwechsel von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur	21
2.2	<i>Black British Literature</i>	25
2.3	<i>Littératures francophones</i> und das Postulat einer <i>Littérature-monde en français</i>	33
2.4	Condé, Dracius, Pineau: Identitätsfiktionen jenseits der <i>Créolité</i>	41
2.5	Multikulturelle Literatur in Kanada: Ein Land, zwei Nationalliteraturen	46
2.5.1	<i>Migrant writing</i> im anglophonen Kanada	46
2.5.2	<i>Écritures migrantes</i> in Québec	52
2.6	<i>Latino/a Literature</i> in den USA	58
3	Identität(en)	73
3.1	Individualisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts	73
3.2	Grundthesen der aktuellen Identitätsforschung	75
3.3	Postmoderne sozialwissenschaftliche Identitätsmodelle	78
3.4	Individualisierung ist sozial: Von der Zwangsgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft	83
3.5	Traditionelle Migrationsforschung: Integration als Assimilation	87
3.6	Jenseits des Assimilationsdiskurses: Transkulturelle Identitäten	89
3.7	Die Kontroverse des Hybriditätsbegriffs	93
4	Raum	97
4.1.	Der <i>Spatial Turn</i> und die transdisziplinäre Rekonzeption des Raumbegriffs	97
4.2	Vom nationalen Containerraum zum <i>non-lieu</i>	99

4.3	(K)ein Zuhause oder mehrere? Von der nationalen Zugehörigkeit zur postnationalen Wahlheimat	104
4.3.1	„Zuhause“ als Performanzbegriff	104
4.3.2	Konstruktionen von „Zuhause“ in der Exil-, ethnischen Minderheiten- und post-diasporischen Literatur	109
5	Nostalgie: <i>Nostalgia is memory with the pain removed</i>	115
5.1	Zur Geschichte eines jungen Begriffes	115
5.2	Nostalgie im postkolonialen Diskurs	118
6	<i>Retour au pays non natal</i>: Eine Typologie der Rückkehrthematik im karibischen Migrationsroman	122
6.1	Die Rückkehr: <i>Return to origins</i>	125
6.1.1	<i>You should go back to the jungle where you come from</i> : Rassismus, strukturelle und soziale Exklusion	126
6.1.2	<i>Exil par procuration</i> versus nostalgisch verklärte Heimat: Im Niemandsland zwischen räumlichen und kulturellen Dichotomien	128
6.1.3	<i>It was awful being different</i> : Die Aufwertung ethnischer Identität	131
6.1.4	<i>This was not the place she remembered</i> : Die gescheiterte Rückkehr	134
6.2	Die Reise: <i>Reinventing a culture</i>	139
6.2.1	<i>And there's only my imagination where our history should be</i> : Fehlendes Wissen um die kulturelle und familiäre Vergangenheit	142
6.2.2	<i>From relative invisibility to becoming-black</i> : Die zunehmende Sensibilisierung der Protagonistinnen für ihre Alterität	146
6.2.3	<i>All the familiarities made everything more strange</i> : Ambivalente Zugehörigkeitsbotschaften in der Karibik und revidierte Raumvorstellungen	157
6.2.3.1	Wechselnde Inklusions- und Exklusionserfahrungen	159
6.2.3.2	Revidierte Raum- und Kulturauffassungen	163
6.2.3.3	Das Verschwimmen räumlicher Grenzen durch narratologische Mittel	166

6.2.4	<i>It's a kind of place in itself isn't it – the story I mean – like home, a good place to be?</i> Die kreative Reise in die Vergangenheit durch Erinnerungsarbeit und kulturelle Partizipation	169
6.2.5	Die Heimreise und Schlussgebung der Romane: <i>Voicing of identity</i>	177
6.3	Die Rückkehr durch kulturelle Partizipation und Erinnerungsarbeit	186
6.3.1	<i>Harriet's Daughter</i> : Die kreativ-spielerische Auseinandersetzung mit der Sklavenbefreiung im <i>Underground Railroad Game</i>	188
6.3.2	<i>La dot de Sara: Grand-maman, raconte-moi là-bas au temps longtemps</i>	195
6.3.3	<i>Cuba 15</i> : Ein transkultureller <i>quinceañero</i>	201
6.3.4	<i>Memory Mambo: Why do I want so bad to believe?</i>	208
6.4	Die Überwindung der Alternative von Assimilation versus ethnischem Rückzug: Transnationales Pendeln als Ausdruck von Transkulturalität	219
6.4.1	Narratologische Vorüberlegungen	222
6.4.2	<i>How the García Girls Lost Their Accents: She wants to be called Yolanda now</i>	229
6.4.3	<i>¡Yo!: She wanted you to call her Yolanda or Yo or whatever you liked</i>	234
6.5	Die Kontrastierung kultureller Identitätsentwürfe in Schwes-ternpaaren: Transkulturalität versus ethnischer Rückzug	242
6.5.1	Die Ausgangssituation: <i>How can two sisters be so different?</i>	244
6.5.1.1	Verona versus Desiree in <i>Romance</i>	244
6.5.1.2	Olive versus Vivien in <i>Never Far from Nowhere</i>	248
6.5.1.3	Joy versus Esmine in <i>Going Back Home</i>	255
6.5.1.4	Rehvana versus Matildana in <i>L'autre qui danse</i>	259
6.5.2	Rückkehr oder Transkulturalität? – <i>Elle voudrait leur crier qu'elle n'est pas à sa place</i>	262
6.5.2.1	<i>Romance</i> : Rückkehr durch Erinnerungsarbeit	263
6.5.2.2	<i>Never Far from Nowhere</i> : Rückkehr versus Transkulturalität ..	266
6.5.2.3	<i>Going Back Home</i> : Rückkehr versus Transkulturalität	268
6.5.2.4	<i>L'autre qui danse</i> : Rückkehr versus transnationales Pendeln und kulturelle Partizipation	270

6.6	Die Überwindung der essentialistischen Identitätskonstruktion auf Basis biologischer, ethnischer und nationaler Zugehörigkeiten: Die <i>identité errante</i> als Individualisierungschance	281
6.6.1	<i>White Teeth</i> : Irie has seen a time, a time not far from now, when roots won't matter any more	288
6.6.2	<i>Loving Che</i> : This endless pining for the past seemed to me a kind of madness	294
6.6.3	<i>Desirada</i> : Je ne possède ni nationalité ni pays ni langue	300
7	Die Rückkehrthematik: Indikator für die Konzeption nationaler Identitäten	316
8	Siglenverzeichnis	326
9	Bibliographie	328
9.1	Primärliteratur	328
9.2	Sekundärliteratur	330

1 Die Karibik: *Exemplar of the new global order*¹

„Pour un Caribéen, la globalisation a commencé au seizième siècle“ (Condé, „Respecter l'étrangeté de l'autre“ 152). Mit dieser Feststellung vertritt die renommierte Autorin und Literaturwissenschaftlerin Maryse Condé eine Auffassung von ‚Globalisierung‘ als einem transhistorischen Prozess des „widening, intensifying, speeding up and growing impact of worldwide interconnectedness“ (Held 29)² und trägt der Tatsache Rechnung, dass die karibische *contact zone*³ seit Beginn der europäischen Kolonisierung als ‚global‘ und ‚transkulturell‘ gelten muss, „linking as it did Europe and the Americas, Africa and Asia“ (Chamberlain 4). (vgl. Collinicos 62) Die gleichzeitige politische, wirtschaftliche und kulturelle Einflussnahme aller großen Kolonialmächte auf die karibischen Inseln über einen Zeitraum von nunmehr 500 Jahren – die Karibik wurde als erste Region der Neuen Welt kolonisiert und in Teilen bis heute noch nicht in die Unabhängigkeit entlassen (vgl. Grosfoguel/Cervantes-Rodríguez/Meilants 2) – sowie die Deportation afrikanischer Sklaven⁴ und die Verpflichtung asiatischer Zwangsarbeiter erlauben mit Philip W. Scher den Rückschluss, dass es sich bei diesen Prozessen um „the earliest examples of globalization“ (2) handelt: „The Caribbean region was formed by the kinds of processes we might now call globalization. It is a region not merely marked by migration, diaspora and the movement of global economic forces, but truly created by them“ (245).

Auch an den Globalisierungsprozessen neueren Datums, die seit etwa 1990 so großes wissenschaftliches Interesse auf sich gezogen haben,

¹ Mardorossian 4.

² Für Spezifizierungen dieser Definition siehe Held 29.

Für die vorliegende Arbeit wird – entgegen den Globalisierungskritiken, die eine „yankisation, cocacolisation, hollywoodisation de l'univers“ (Confiant im Gespräch mit Ludwig und Poulet 155) befürchten – eine Definition von kultureller Globalisierung vertreten, die neben der „weltweiten Vereinheitlichung von Symbolen, Konsum- und Identitätsmustern“ (Eickelpasch/Rademacher 58) auch die Wiederbelebung lokaler Identitäten und Kulturen sowie vor allem die Entstehung von „Mischkulturen“ (58) mit sich bringt.

Zur Kritik an der zunehmenden Aushöhlung des Globalisierungsbegriffs vgl. Appiah, *Cosmopolitanism* xiii und vgl. Held 28.

³ Der Begriff der *contact zone* sei wie bei Marie-Louise Pratt (8) verstanden.

⁴ Auf eine explizite Nennung der jeweiligen femininen Form soll hier aus Gründen der besseren Lesbarkeit verzichtet werden. Selbstverständlich sind Autorinnen, Migrantinnen, Protagonistinnen etc. immer mit impliziert.

dass David Held von Globalisierung als „the ‚big idea‘ of our times“ (28) schreibt, ist die Karibik unübersehbar beteiligt: Durch massenhafte Emigration infolge des Unabhängigwerdens der karibischen Kolonien und durch die gleichzeitige Aufrechterhaltung transnationaler Netzwerke tragen karibische (Trans-)Migranten (vgl. Kap. 2.6) zum Anstieg globaler Vernetzung, zur Infragestellung des Nationalstaatsprinzips und zur Transkulturalisierung vor allem nordamerikanischer und westeuropäischer Kulturen bei. Die Karibik ist heute nicht mehr nur das zwischen dem Karibischen Meer, dem Nordatlantik und dem Golf von Mexiko gelegene Archipel, sondern ist im Sinne eines transnationalen Sozialraums (vgl. Kap. 4.1) überall auf der Welt zu finden. Dabei ist die Karibik diejenige Region, die laut UN-Zahlen von 2005 die weltweit höchste Migrationsrate aufweist. In den fünf Jahrzehnten zwischen 1953 und 2003 sank die Zahl der karibischen Gesamtbevölkerung von 37 Millionen Menschen um ganze fünf Millionen. (vgl. United Nations 2; vgl. Segal 44–45)

Während historisch betrachtet die ehemaligen Weltreiche Großbritannien, Frankreich oder Spanien für die ethnische Heterogenität und kulturelle Diversität der Karibik verantwortlich sind, verhält es sich spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts umgekehrt: Die karibischen Emigranten und Kulturen wirken nun – im Zeitalter einer Globalisierung im engeren Sinne – auf die ehemaligen Kolonialmächte, jedoch auch auf Einwanderungsländer wie Kanada und die USA, zurück. Sie haben die ethnische Zusammensetzung westeuropäischer wie nordamerikanischer Gesellschaften nachhaltig diversifiziert und tragen mittlerweile in der zweiten und dritten Generation zu Rekonzeptualisierungen nationaler Kultur und Identität bei.

Karibische Emigranten können dabei im doppelten Sinne als Mitglieder einer Diaspora (vgl. Kap. 6.6) gelten. Aufgrund der beinahe totalen Auslöschung von Arawaks und Kariben, d. h. der indigenen Karibikbevölkerung, sind die aktuellen Bewohner der Karibik als Nachkommen afrikanischer Sklaven, asiatischer Zwangsarbeiter und weißer Kreolen mit Robin Cohen allesamt bereits Teil einer Diaspora – „notably the African victim diaspora, the Indian labour diaspora and the European imperial diasporas“ (137). (vgl. Childs/Weber/Williams 169; vgl. Alexander 2) Karibische Migranten und deren Nachkommen in Nordamerika

und Westeuropa sind wiederum Mitglieder einer *karibischen* Diaspora und können sich demzufolge zweifach als von ihren kulturellen Ursprüngen abgeschnitten fühlen.

Die Unmöglichkeit einer Rückkehr zu einem nostalgisch idealisierten Zuhause und einer authentischen Ursprungskultur (*myth of return*) zählt zwar zu den Topoi der postkolonialen Literatur, doch durchzieht er die karibische Migrationsliteratur aufgrund der soeben skizzierten Zusammenhänge viel stärker als beispielsweise die südasiatische Migrationsliteratur. (vgl. Korte, „Generationsbewußtsein“ 338) Die tatsächliche Vielfalt der Umsetzungsmöglichkeiten der Rückkehrthematik erschließt sich jedoch erst, wenn man einen supranationalen Blick auf die karibischen Migrationsliteraturen in Großbritannien, Frankreich, den USA und Kanada einnimmt und – entgegen der bisher vorherrschenden wissenschaftlichen Meinung – Rückkehrwunsch und Nostalgie nicht nur als Elemente einer Exil-, sondern gerade auch als Themen einer ethnischen Minderheitenliteratur (vgl. Kap. 2.1) anerkennt, die sich als integraler Bestandteil der Kultur des jeweiligen ‚Zentrums‘ versteht.

Der Rückkehrwunsch kann dabei von einer Generation, die keine eigenen Erinnerungen an die Karibik oder die Emigration hat, sogar noch dringlicher verspürt werden als von deren Elterngeneration. In diesem Zusammenhang erscheint der von Marianne Hirsch eingeführte Begriff der *postmemorial generation*⁵ daher der Unterscheidung von erster und zweiter Migrantengeneration überlegen. Mit Hirsch vereint die *postmemorial generation* eine spezielle Form der Erinnerung, das *postmemory*,

[whose] object or source is mediated not through recollection but through an imaginative investment and creation. [...] Postmemory characterizes the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generation shaped by trau-

⁵ Obwohl Hirsch ihr Konzept ursprünglich für die Kinder von Holocaust-Überlebenden entwickelte, denkt sie selbst bereits die Anschlussfähigkeit ihres Konzeptes an, wenn sie schreibt: „I believe it may usefully describe other second-generation memories of cultural or collective traumatic events and experiences“ (Hirsch, *Family Frames* 22). Da die Mütter der Protagonistinnen in der Karibik vielfach Opfer von Vergewaltigungen oder misogynen Jungfräulichkeitskulten waren, politisch verfolgt wurden oder dunkle Familiengeheimnisse bewahren, trifft Hirschs Einschränkung auf die Weitergabe von Erinnerungen an „traumatic events“ (s. o.) auf die meisten der ausgewählten Romane zu.

matic events that can be neither understood nor recreated. (*Family Frames* 22)

Erinnerung im Sinne des *postmemory* erfolgt demnach immer intergenerationell über den Umweg der Erinnerung einer Person, die das Erinnerte selbst erlebt hat. Diese mittelbaren Erinnerungen sind für die nachfolgende Generation jedoch so prägend, „as to seem to constitute memories in their own right“ (Hirsch, „The Generation of Postmemory“ 103). (vgl. Hirsch, „Projected Memory“ 8) Da sich in der vorliegenden Romanauswahl die Rückkehrmotivation stets daraus erklärt, dass die Protagonistinnen ausschließlich mittelbare, meist nostalgisch verklärte oder ideologisch überformte Erinnerungen an die Karibik haben, nimmt die vorliegende Arbeit nicht die im Migrationskontext gängige Unterscheidung einer ersten und zweiten Migrantengeneration vor, für die der jeweilige Emigrationszeitpunkt bestimmend ist, sondern nimmt eine Generation in den Blick, die das Fehlen eigener Erinnerungen an die Karibik vereint.

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, die volle Heterogenität des Rückkehrthemas in der karibischen Exil- und Minderheitenliteratur innerhalb der *Black British Literature*, der *littératures francophones*, der multikulturellen Literatur Québecks und des anglophonen Kanada sowie der *Latina*-Literatur der USA seit 1985⁶ in einer Typologie zu systematisieren, die insgesamt sechs Formen der Rückkehr bzw. Rückkehrromane unterscheidet. Mit Hilfe einer Rückkehr, so lautet eine zentrale These dieser Arbeit, überdenken und revidieren die Protagonistinnen der *postmemorial generation* ihre bis dahin meist unreflektierten persönlichen wie kulturellen Zugehörigkeiten und wandelt sich in ihrer Identitätsauffassung das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft.

Die Länderauswahl sei damit begründet, dass es sich bei Großbritannien, Frankreich, den USA und Kanada um die primären Auswanderungsziele karibischer Emigranten handelt. Die Aufnahme der *Latina*-Literatur erklärt sich aus der Tatsache heraus, dass hispanophone Migranten aus Puerto Rico, Kuba oder der Dominikanischen Republik sich vornehmlich in den USA und nicht im ‚Mutterland‘ Spanien niederlie-

⁶ Im Jahr 1985 veröffentlichte Joan Riley mit *The Unbelonging* den ersten Roman, in dem eine Protagonistin eine Rückkehr in die Karibik antritt, die kaum eigene bzw. nur kindlich verklärte Erinnerungen an die Karibik hat.

ßen. Frauke Gewecke („Del Caribe a las (antiguas) metrópolis“ 99–101) bestätigt zwar, dass auch Spanien sich im Laufe der 1990er Jahre durch große Einwandererströme aus lateinamerikanischen Staaten zum Einwanderungsland entwickelte. Doch handelt es sich bei der großen Mehrheit der Migranten um Angehörige bildungsferner Schichten, die nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt entweder in die Heimat zurückkehren oder nach Erhalt der spanischen Staatsbürgerschaft in die USA auswandern möchten. Spanien ist mit Gewecke daher nicht mehr als eine Durchgangsstation, „una estación circunstancial en un viaje circular, o accidental para los que fracasaron pero siguen empeñados en su migración hacia su verdadero destino, que son los Estados Unidos“ (102).⁷

Trotz des enormen wissenschaftlichen Interesses für postkoloniale Literaturen und die karibische Migrationsliteratur im Speziellen stellt ein detaillierter Überblick über die Umsetzungsmöglichkeiten der Rückkehrthematik, der einerseits textnah vorgeht und zugleich supranational ausgerichtet ist, noch immer ein Forschungsdesiderat dar. Mit *The Daughter's Return: African-American and Caribbean Women's Fictions of History* (2001) hat Caroline Rody die bislang einzige Einzelstudie zum Thema der Rückkehr vorgelegt. Allerdings nimmt sie in einem von zwei Hauptteilen nur karibische Migrationsromane der 1970er bis 1990er Jahre in den Blick und beschränkt sich auf die Untersuchung der „mother-daughter-relation as the site of transhistorical contact“ (ebd., 3).⁸

Mit ihrer supranationalen Perspektive reiht sich die vorliegende Arbeit in eine relativ junge Tradition der *Caribbean Studies* ein, die wie Carine M. Mardorossians *Reclaiming Difference: Caribbean Women Rewri-*

⁷ Die wenigen lateinamerikanischen Schriftsteller, die in den 1970ern und 1980ern aus politischen Gründen ihre Heimat verließen, um sich in Spanien niederzulassen, thematisieren bislang noch nicht „ese espacio vivencial inexplorado que conforma la presencia – inestable, pero altamente visible – de los latinoamericanos y caribeños en la antigua metrópoli“ (Gewecke, „Del Caribe a las (antiguas) metrópolis“ 102).

⁸ Rodys Studie ließe sich m. E. inzwischen um weitere fünf Romane erweitern, die ebenfalls die Mutter-Tochter-Beziehung mit Hilfe einer Rückkehr der Tochter verhandeln, und ggf. durch neue Kategorien ergänzen. Konkret handelt es sich dabei um Angie Cruz' *Soledad* (2001), Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory* (1994), Marie-Elena Johns' *Unburnable* (2006), Gisèle Pineaus *Fleur de Barbarie* (2005) und Audrey Pulvars *L'enfant-bois* (2004).

te *Postcolonialism* (2005), Meredith M. Gadsbys *Sucking Salt: Caribbean Women Writers, Migration, and Survival* (2006), Bénédicte Ledents *Bridges Across Chasms: Towards a Transcultural Future in Caribbean Literature* (2004) oder zuletzt der von Kristian Van Haesendonck herausgegebene Sammelband *Going Caribbean: New Perspectives on Caribbean Literature and Art* (2012)⁹ die Grenzen von Nationalphilologien überwindet und damit der transnationalen Thematik der Romane weiblicher karibischer Migrationsautoren¹⁰ gerecht wird. Damit trägt sie einem Komparatistikbegriff Rechnung, „[which] is not attached to a national concept“ (Thorlby, zit. in Corbineau-Hoffmann 48)¹¹ und der im supranationalen Vergleich literarischer Texte die Möglichkeit sieht, die Besonderheit des jeweiligen Einzeltextes hervorzuheben:

Das eine, die Individualität des Textes, schließt das andere, den Vergleich mit anderen Texten, nicht aus; im Gegenteil soll durch den Vergleich nicht zuletzt die Besonderheit des Einzeltextes hervortreten. Auch ein in sich singuläres Werk ist auf bestimmten Ebenen, etwa unter dem Aspekt der Gattung, der Thematik, der Stilistik, der Zugehörigkeit zu einer Epoche durchaus anderen Werken vergleichbar. Gerade durch den Vergleich kann sich im gegebenen Falle sogar die Individualität des einzelnen Werkes weitaus deutlicher herauskristallisieren als in werkimmanenter Betrachtung. (53)¹²

⁹ In seinem Vorwort mahnt der Herausgeber an, dass die *Caribbean Studies* sich vor allem in Europa noch immer nicht als eigenständiges Forschungsgebiet etabliert hätten. Dies gelte vor allem „for scholars who adopt a comparative perspective on the region“ (Van Haesendonck 9).

¹⁰ Die Entscheidung für die Beschränkung auf weibliche karibische Migrationsautoren geht zunächst auf rein quantitative Erwägungen zurück. Vor allem seit Beginn der 1990er Jahre hat sich eine steigende Zahl karibischer Migrationsautorinnen weltweit etablieren können und haben deren Veröffentlichungen großes wissenschaftliches, Medien- und Leserinteresse nach sich gezogen. (vgl. Kap. 2) Von ihren meist männlichen Vorgängern heben sie sich nicht nur thematisch ab, sondern distanzieren sich im Falle der frankophonen Autorinnen auch von deren literaturtheoretischen Schriften. (vgl. Kap. 2.4) Das einende Moment der Romanauswahl ist jedoch letztlich nicht das Geschlecht der Autoren, sondern vielmehr das der Protagonistinnen: Als Frauen in der Diaspora weisen ihre Lebensentwürfe eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die in der Rückkehrtypologie noch zur Sprache kommen werden.

¹¹ Zum Unterschied zwischen Nationalphilologen und Komparatisten vgl. Corbineau-Hoffmann 49–50.

¹² Auf die Notwendigkeit einer komparatistisch angelegten Studie weist auch Frauke Gewecke („Del Caribe a las (antiguas) metrópolis“) hin: „[E]n el contexto de la

Neben der Grundthese, dass mit Hilfe der Rückkehrthematik im Migrationsroman kulturelle Identitäten reflektiert und neu ausgehandelt werden, geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass das Rückkehrthema nicht nur als konservatives Element der Exilliteratur im Sinne einer Rückkehr zu Authentizität und Essenz konzipiert werden kann. Vielmehr kann es darüber hinaus als kreatives und an gegenwärtigen ebenso wie künftigen Bedürfnissen orientiertes Element einer karibischen Minderheitenliteratur gedacht werden, das, wie die Romanauswahl bezeugt, bis in die Aktualität hinein nicht an Bedeutung verloren hat. Ausgehend von einem relativ weit gefassten Rückkehrbegriff ist es nicht zwingend nötig, dass die jeweilige Protagonistin sich tatsächlich physisch auf eine Reise begibt. Auch durch kulturelle Partizipation, über Erinnerungsarbeit und das kreative Mit-Erschaffen von Kultur kann eine Rückkehr im Sinne einer intellektuellen und kreativen Beschäftigung mit der Familiengeschichte und deren Verbindung zur kolonialen Vergangenheit erfolgen. Dabei ist die Rückkehr in Anbetracht ihrer vielfältigen Ausprägungen und der Tatsache, dass eine Reihe von Protagonistinnen sich dezidiert von einer Rückkehroption distanziert und vielmehr im Aufnahmeland selbst die transkulturelle Öffnung nationaler Identität vorantreibt (vgl. Kap. 6.5), nicht im Sinne einer generationentypischen Erfahrung zu werten. Vielmehr erklärt sie sich aus den jeweiligen Lebensumständen der Protagonistinnen heraus.

Des Weiteren lässt sich mit Hilfe der verschiedenen Rückkehrformen eine Exilliteratur von einer ethnischen Minderheitenliteratur und diese wiederum von einer postdiasporischen Literatur abgrenzen, in der nationale und ethnische Zugehörigkeiten für die Identitätsentwürfe der Protagonistinnen keine Rolle mehr spielen. (vgl. Kap. 6.6) Zugleich wird der – bislang im literaturwissenschaftlichen Diskurs dominierenden – dichotomischen Abgrenzung von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur dadurch entgegengewirkt, dass die analysierten Rückkehrromane sich entweder genau an der Schnittstelle beider Literaturen verorten lassen oder gerade die Befreiung aus den kollektiv konstruier-

inmigración europea existe, por cierto, abundante material para la 'Black British Literature', pero *falta un estudio comparativo* de las diversas metrópolis – diversas tanto por su política migratoria como por la vivencia de los migrantes y las manifestaciones literarias que pueden resultar de ella –“ (100; meine Hervorhebung, S. B.).

ten Binarismen der Exilliteratur zugunsten von Transkulturalität und Transnationalität aufzeigen. Vielfach ermöglicht die Rückkehr der Protagonistin die Erkenntnis in den Konstruktcharakter kollektiver Identitäten. Sie verhilft ihr dazu, sich aus der Scheinalternative von ethnischem Rückzug und kultureller Assimilation zu befreien und in der Annahme ihrer je individuellen Transkulturalität die Chance zu sehen, ihre kulturellen Zugehörigkeiten fortan frei wählen zu können.

Um eine fundierte Typologie des Rückkehrthemas zu erzielen, seien im Folgenden zunächst die Migrations(literatur)diskurse sowie die Kultur- und Identitätspolitik Kanadas, Großbritanniens, Frankreichs und der USA seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts skizziert. Dieser Überblick ermöglicht Aussagen über den Kanonisierungsgrad und Forschungsstand in Bezug auf die jeweiligen Migrationsliteraturen und dient der späteren Verortung der zu analysierenden Romane in bzw. jenseits nationaler Diskurstraditionen. Im Anschluss daran werden die Konstrukte ‚Identität‘, ‚Raum‘, ‚Zuhause‘ und ‚Nostalgie‘ erläutert, die die Basis für die spätere Ausdifferenzierung der verschiedenen Rückkehrformen darstellen. Im Kapitel „Identität(en)“ liegt das Hauptaugenmerk auf dem Verhältnis von personaler und sozialer Identität und wird die Transkulturalität als Identitätskonzept vorgestellt, das den Individualisierungsprozessen der letzten vier Jahrzehnte gerecht wird. Die anschließenden Erläuterungen zur Rekonzeptualisierung des Raumbegriffs im Zuge des *Spatial Turn* dienen als Grundlage für die Unterscheidung nationaler, transnationaler und postnationaler Räume. Die darauffolgende Diskussion des ‚Zuhause‘-Begriffs speist sich aus diesen raumsoziologischen Erkenntnissen und trägt der Tatsache Rechnung, dass sich ‚Zuhause‘ nicht auf die Vorstellung eines vertrauten Nahraums oder nationaler Zugehörigkeit beschränken darf, sondern vielmehr als fortwährender, dynamischer Prozess des Aushandelns von Gefühlen der Vertrautheit und Zugehörigkeit konzipiert werden muss. Die Unterscheidung einer restaurativen von einer reflektierten Nostalgieform dient darüber hinaus der Abgrenzung von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur innerhalb der sich anschließenden Typologie der Rückkehrthematik.

Da sich eine Vielzahl der hier besprochenen Migrationsautorinnen – darunter Julia Alvarez, Maryse Condé, Suzanne Dracius und Charlotte

Williams – als Literatur- und Sozialwissenschaftlerinnen nicht nur in fiktionalen Texten, sondern auch in theoretischen Schriften mit postkolonialer Literatur ebenso wie mit den soziopolitischen Debatten um kulturelle Diversität, Migration und Transkulturalität auseinandersetzt, sind Literatur und Literaturtheorie im migrationsliterarischen Diskurs aufs Engste miteinander verknüpft. Geht man mit Jonathan Culler davon aus, dass literarische Texte in ihrer Darstellung individueller, konkreter Lebensentwürfe über das Singuläre hinaus auf ein von ihnen nicht festgelegtes Exemplarisches verweisen, so lassen sich fiktionale Texte als eines von mehreren Medien interpretieren, die am soziokulturellen Migrationsdiskurs – wenn auch über die Schilderung des Singulären, die die Ableitung verallgemeinerbarer Aussagen der Literaturtheorie überlässt – mitschreiben, diesen kommentieren und vorantreiben:

The power of literary representations depends on their special combination of singularity and exemplarity: readers encounter concrete portrayals of Prince Hamlet or Jane Eyre or Huckleberry Finn, and with them the presumption that these characters' problems are exemplary. But exemplary of what? The novels don't tell. It's the critics and theorists who have to take up the question of exemplarity and tell us what group or class of people the character instantiates [...]. (282)¹³

Aus den verschiedenen Rückkehrformen und daraus ableitbaren Kultur- und Identitätsentwürfen sowie Raumkonzepten der einzelnen Protagonistinnen lassen sich mit Cullers Argumentation am Ende der Arbeit verallgemeinernde Aussagen darüber ableiten, ob und wann sich für jedes der Einwanderungsländer der Übergang von der Exilliteratur zur ethnischen Minderheitenliteratur und gegebenenfalls zu einer postnationalen Literatur vollzogen hat, wie offen nationale Kultur und Identität diskutiert werden und durch welche utopischen kulturellen Identitätsentwürfe die Romane über den derzeitigen *Status quo* hinausweisen.

¹³ Indem er feststellt, dass literarische Repräsentationen nicht determinieren, welche verallgemeinerbaren Aussagen aus ihnen abgeleitet werden können, umgeht Culler die sogenannte *burden of representation*. Demnach müssen die Protagonistinnen der vorliegenden Romanauswahl nicht notwendigerweise als typische Repräsentantinnen ihrer ethnischen Gruppe angesehen werden, eine Vorstellung, die den Romanautorinnen sehr gelegen kommt, da sie selbst sich dagegen wehren, von einem rein ethnischen Standpunkt aus zu schreiben und interpretiert zu werden. (vgl. García, „At Home on the Page“ 76)

2 Migrationsliteratur: Nationale Diskurstraditionen und deren transnationale Öffnung

Ultimately, one could ask why a Latino or Latina author could not write a novel
about the interwoven lives of two brothers and two sisters
who make up a Norwegian string quartet,
with the entire narrative taking place in Oslo.
(West-Durán 22)

Da die zeitgenössische Migrationsliteratur „inextricably tied to recent or current social history“ (Reichl 4) ist, seien nachfolgend in einem ersten Schritt für Großbritannien, Frankreich, Kanada und die USA die jeweiligen karibischen Einwanderungswellen sowie die Entwicklung nationaler Migrations(literatur)diskurse seit Mitte des 20. Jahrhunderts skizziert. Zu Beginn dieses Zeitraums wurden die meisten karibischen Kolonialgebiete in die Unabhängigkeit entlassen und prägen seither infolge beträchtlicher Auswanderungsströme nicht nur nachhaltig die ethnische Zusammensetzung nordamerikanischer und westeuropäischer Gesellschaften. (vgl. Gewecke, „Del Caribe a las (antiguas) metrópolis“ 99) Durch ihr literarisches Schaffen leisten karibische Migranten und deren Nachkommen auch einen mittlerweile unübersehbaren Beitrag zur Kulturproduktion dieser Länder, der in seiner Weiterentwicklung zum Beispiel von Gattungstraditionen einerseits an Konventionen der jeweiligen Nationalliteraturen anknüpft, andererseits mit seiner transkulturellen Thematik jedoch über nationale Grenzen hinausweist und Parallelen zur Literaturproduktion anderer Diasporas aufweist. (vgl. ebd., 5; vgl. Reichl 5; vgl. Sesay 101) Die Migrationsliteratur illustriert und reflektiert mit ihrem Fokus auf individuelle Lebensentwürfe in der Diaspora zum einen den jeweiligen Stand nationaler Integrations- oder Multikulturalitätsdiskurse, wirkt dank des spezifischen Verhältnisses von Individualität und Exemplarität in literarischen Texten (vgl. Culler 282–83; vgl. Kap. 1) bzw. durch ihre „performative function“ (Stein, *Black British Literature* xvi; vgl. Kap. 6.2.5) jedoch auch auf diese zurück und trägt somit zu Rekonzeptualisierungen nationaler Kultur und Identität bei.

Für die vier genannten Nationen werden im Folgenden die jeweils dominanten *labels*, d. h. die mit gruppenspezifischen Merkmalszuschreibungen einhergehenden Selbst- und Fremdbezeichnungen, für ihre

Migrationsliteraturen benannt. Zudem wird für den Einzelfall festgestellt, ob und wann sich der Übergang von einer Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur vollzog und welchen aktuellen Kanonisierungsgrad die Migrationsliteraturen der einzelnen Nationen erreicht haben. Die Frage, wie stark die zunehmende Etablierung der Migrationsliteraturen ihren Beitrag zur transkulturellen Öffnung von Nationalkultur und nationaler Identität geleistet hat, bildet einen weiteren Schwerpunkt der einzelnen Kapitel.

2.1 Vom sogenannten Paradigmenwechsel von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur

Bevor auf die Migrationsliteraturen einzelner Länder eingegangen werden kann, seien vorab die Begriffe ‚Exilliteratur‘ und ‚ethnische Minderheitenliteratur‘ als Subkategorien der Migrationsliteratur kontextunabhängig voneinander unterschieden.

Ausgehend von einem weitgefassten Postkolonialismusbegriff,¹⁴ der das literarische Schaffen von Autoren der Diaspora mit einschließt (vgl. Loomba 16; vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 16), lässt sich die Migrationsliteratur mit Roy Sommer (*Fictions of Migration*) als derjenige Teil der postkolonialen Literatur auffassen, der „die Auswirkungen der weltweiten Migrationsbewegungen zum Thema“ (7) hat.¹⁵ Innerhalb der Migrationsliteratur kann wiederum, der Terminologie von Marta Caminero-Santangelo (507) folgend, die Exilliteratur von einer ethnischen

¹⁴ In den vergangenen Jahren wurde und wird zunehmend nach die kritische Frage nach den „limits of postcolonialism“ (McLeod, *Beginning Postcolonialism* 276) gestellt, die postkoloniale Theorie als „exhausted paradigm“ (Wilson/Sandru/Lawson Welsh 1) betitelt und die Ablösung der *Postcolonial Studies* durch die *Globalization Studies* und den Kosmopolitismuskurs postuliert. (vgl. ebd. 1–2; vgl. Walder 3–4) Die vorliegende Arbeit schließt sich jedoch jenen Kritikern an, die die Überlappungen und Anknüpfungspunkte zwischen Postkolonialismus, Globalisierungs- und Kosmopolitismuskurs betonen, und von der Annahme ausgehen, dass der Postkolonialismus – verstanden als eine ästhetische Praxis – die anderen Diskurse in sich aufnehmen kann.

¹⁵ Roy Sommers offene und rein themenbezogene Definition trifft erfreulicherweise keine Aussagen über die Biographie der Migrationsautoren. Tatsächlich wäre die Aussage, nur Autoren mit eigenem Migrationshintergrund verfassten Migrationsliteratur, eine unzulässige Verallgemeinerung: „Prinzipiell [...] können also durchaus auch Werke von Autoren europäischer Herkunft zum Textkorpus zählen“ (Sommer, *Fictions of Migration* 7).

Minderheitenliteratur unterschieden werden. Was Caminero-Santangelo in ihrem Aufsatz „Contesting the Boundaries of Exile: Latino/a Literature“ (2000) für die wissenschaftliche Rezeption der Literatur lateinamerikanischer und damit auch karibisch-hispanophoner Migrationsliteratur in den USA postuliert, lässt sich dabei durchaus für die vorliegende Länderauswahl verallgemeinern: Tendenziell wurden bislang die Exil- und ethnische Minderheitenliteratur im Hinblick auf Themenauswahl und Autorenschaft unzulässigerweise als binäre Kategorien behandelt.

Dem Binarismus von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur folgend, gründet die Exilliteratur stets auf einer „binary logic between an alienating ‚here‘ and a romanticized ‚homeland‘“ (Mardorossian 16). (vgl. Caminero-Santangelo 507; vgl. Childs/Weber/Williams 136) Das Leben im Exil, verstanden als „separation and distancing from either a literal homeland or from a cultural and ethnic origin“ (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 92), impliziert die unfreiwillige Abwesenheit von einer nostalgisch idealisierten Heimat und generiert Gefühle des „cultural or geographic displacement“ (Stein, *Black British Literature* 62) oder der Entwurzelung, die wiederum den Wunsch nach einer Rückkehr in die Heimat bzw. in die vermeintlich homogene ethnische Gemeinschaft verstärken. So leben die Protagonisten von Samuel Selvon's *Exilroman The Lonely Londoners* (1956) oder George Lammings *The Emigrants* (1954) und *Water with Berries* (1972) – teils vorübergehend – am Rande einer rassistischen englischen Gesellschaft und identifizieren sich aufgrund anhaltender Exklusionserfahrungen primär kollektiv über die Zugehörigkeit zu ihrer ethnischen Gemeinschaft, die ein Gegengewicht zur weißen Mehrheitsgesellschaft bilden soll. Die Exilliteraten selbst gehören – laut bisheriger literaturtheoretischer Darstellungen – der ersten Migrantengeneration an und greifen zumeist im Sinne eines antagonistischen *writing back* lediglich von außen bzw. vom Rande her in den gesellschaftlichen Diskurs ein. (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 9)

Demgegenüber verstehen sich Autoren der zweiten und dritten Migrantengeneration – noch immer gemäß einer strengen Dichotomie von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur – als „integraler Bestandteil der multikulturellen Gesellschaft“ (Sommer, *Fictions of Migration* 9) und thematisieren in ihren Romanen transkulturelle Lebensentwürfe innerhalb multiethnischer Gesellschaften. Ihre Protagonisten sind nicht län-

ger der Alternative von Assimilation und ethnischem Rückzug (vgl. Kap. 3.5) ausgeliefert, sondern erkennen in der individuellen kulturellen Fragmentierung ihrer Identität (vgl. Kap. 3.2) einen Weg, den kollektiv konstruierten Antagonismen der Exilliteratur und einem letztlich essentialisierenden Multikulturalismuskurs (vgl. Kap. 3.6) zu entgehen:

[T]he opposition between the country of origin and the adopted country [...] is now invoked and exposed as an ideologically motivated configuration rather than as a representation of the ‚real.‘ In its stead, migrant art offers a transnational, cosmopolitan, multilingual and hybrid map of the world that redraws boundaries by building bridges between Third and First Worlds. (Mardorossian 16–17)

Dass die „exile/ethnic dichotomy“ (Caminero-Santangelo 508) nicht mehr als ein übersimplifizierendes wissenschaftliches Konstrukt ist, das der Heterogenität der Exilliteratur und der in ihr selbst bereits angelegten Nostalgie-Kritik nicht gerecht wird, weist Caminero-Santangelo (2000) anhand der literarischen Werke von *Latina*-Autorinnen wie Achy Obejas, Julia Alvarez und Cristina García nach, deren Romane auch in der vorliegenden Typologie Berücksichtigung finden werden:

Literature by these authors is often strongly backward looking, even though it is also about ‚biculturalism and cultural transformation‘ – that is, it willfully and self-consciously occupies the expected position of ‚nostalgia‘ in order to say something about the way that nostalgia has been constructed in previous texts, both literary and critical. (511–12)

Die Romane von Autoren der *postmemorial generation* (vgl. Kap. 1), deren Protagonisten ebenfalls dieser Generation angehören, knüpfen demnach zunächst an die nostalgische Rückwärtsgewandtheit und das binäre Denken der Exilliteratur an, nur um die Nostalgie ihrer Protagonisten im Romanverlauf als einen verzerrenden Erinnerungsmechanismus zu dekonstruieren. (vgl. Kap. 5) Den oben genannten Charakteristika der ethnischen Minderheitenliteratur entsprechend, lernen die Protagonisten infolgedessen, ihre Transkulturalität als Möglichkeit der Überwindung kultureller und räumlicher Binarismen wertzuschätzen. Migrationsromane sollten demnach keinesfalls pauschal auf Basis der Biogra-

phie bzw. des Auswanderungszeitpunkts ihrer Autoren – García, Obejas und Alvarez emigrierten im frühen Alter von zwei, sechs bzw. zehn Jahren mit ihren Familien in die USA – der ethnischen Minderheitenliteratur zugerechnet werden: „To categorize this literature as ‚ethnic‘ rather than ‚exile‘ is to preempt serious consideration of the contribution it makes to a larger body of exile literature, or to the critical conversation about exile” (Caminero-Santangelo 514). (vgl. Mardorossian 16; vgl. Reichl 31)

Wie im Rahmen der Rückkehrtypologie noch aufzuzeigen sein wird, inszeniert die Mehrzahl der ausgewählten Romane gerade den Übergang von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur oder liegt exakt an der Schnittstelle beider Kategorien und zeugt so von einem „more complex relationship between the two categories“ (Caminero-Santangelo 515). Erst die vergleichende Untersuchung von Romanen, die konventionell eher der ethnischen Minderheitenliteratur zugerechnet wurden, eröffnet die tatsächliche Vielfalt der Umsetzungsmöglichkeiten einer Thematik, die traditionell – und verkürzend – als konservatives Element der Exilliteratur angesehen wurde.

Von der Exil- und ethnischen Minderheitenliteratur lässt sich mit Hilfe der Rückkehrthematik inzwischen auch eine dritte Kategorie, die von mir so bezeichnete ‚postdiasporische Literatur,‘ abgrenzen, deren Zurechnung zur Migrationsliteratur noch einer ausführlichen Begründung bedarf (vgl. Kap. 6.6): Die Protagonistinnen von Zadie Smiths *White Teeth* (2000), Ana Menéndez’ *Loving Che* (2004) und Maryse Condés *Desirada* (1997) identifizieren sich nicht länger über die Zugehörigkeit zu einer Ethnie, einer Diaspora sowie einer oder mehrerer Nationen und bereisen die Welt in einer anhaltenden, individuellen Wanderbewegung, in deren Verlauf den beiden Polen ‚Herkunfts-‘ und ‚Einwanderungsland‘ keinerlei Bedeutung mehr beigemessen wird. Mit dieser radikalen transkulturellen Individualisierung ihrer Protagonistinnen weist die letzte Romangruppe der Rückkehrtypologie ganz eindeutig über nationale Diskursgrenzen hinaus, wie sie im Folgenden für Großbritannien, Frankreich, die USA und Kanada skizziert werden.

2.2 *Black British Literature*

Any history book will show that England has never been an exclusive club,
but rather a hybrid nation.
(Levy, „This is my England“ o. S.)

Als Zeitraum stärkster Immigrationsbewegungen von der Karibik nach Großbritannien gelten die Jahre 1948 bis 1962. Dank des *British Nationality Act* von 1948, „which [...] granted to all Commonwealth citizens the same legal rights accorded to all British citizens“ (M. E. Thompson 41), stand einer Einreise von Migranten aus *Commonwealth*-Staaten rechtlich nichts im Wege. Während in den Jahren 1955 bis 1959 pro Jahr durchschnittlich nur 20.000 bis 33.000 Migranten aus der Karibik eintrafen, waren es von 1960 bis 1962 beträchtliche 168.000. (vgl. Marshall 26–27) Dieser Anstieg und der verzerrte Eindruck, den die Bevölkerung aus symbolträchtigen Ereignissen wie dem Einlaufen der *Empire Windrush* im Jahr 1948 – mit den ersten 430 jamaikanischen Immigranten an Bord – im Hinblick auf die tatsächliche Höhe der Einwanderungszahlen gewann, führte zum *Commonwealth Immigration Act* von 1962, der die Immigration aus *Commonwealth*-Staaten weitestgehend einschränkte. (vgl. ebd., 27; vgl. James 262) Eine Lockerung der Einreisebestimmungen hat seitdem nicht mehr stattgefunden. (vgl. Reichl 16–17)¹⁶ Vielmehr machten in den 1960ern und 1970ern konservative Politiker wie Enoch Powell in seiner berüchtigten *Rivers of Blood*-Rede Stimmung gegen „nichtweiße Einwanderer, die das Land angeblich zu überschwemmen drohten“ (Korte, „Söhne und Töchter des *Empire*“ 52). Die 1967 gegründete radikale *National-Front*-Partei propagierte die Repatriierung der Einwanderer und in den 1980er Jahren formulierte Margaret Thatcher „in ‚seriöser‘ Sprache Überfremdungsängste“ (ebd., 52).

In den 1990ern gehörten Diskriminierungen zwar noch nicht endgültig der Vergangenheit an, doch trugen ab diesem Jahrzehnt „die schwarzen Briten [...] zur Konstitution der britischen Gegenwartsgesell-

¹⁶ Erst in jüngster Zeit sorgte der 2007 eingeführte, obligatorische *Life in the UK Test* zur Gewährung einer unbefristeten Aufenthaltserlaubnis bzw. zur Einbürgerung als britischer Staatsbürger für Diskussionsstoff, da er – ähnlich wie der seit 2008 in Deutschland durchgeführte Einbürgerungstest – als unverhältnismäßig anspruchsvoll gilt: Laut Pressestimmen könnte er selbst von der Mehrzahl der in Großbritannien geborenen Staatsbürger nicht erfolgreich beantwortet werden.

schaft, -kultur und -identität unübersehbar bei“ (Korte, „Söhne und Töchter des *Empire*“ 53). In der aktuellsten Volkszählung des *Office for National Statistics* aus dem Jahr 2011 gaben über neunzehn Prozent der Bevölkerung an, einer „minority ethnic [group]“ („Video Summary“ o. S.) anzugehören.¹⁷ Der Anteil der „Black Caribbean[s]“ („Census 2001“ o. S.) veränderte sich laut Regierungsangaben zwischen 2001 und 2011 nicht und macht einen Bevölkerungsanteil von 1,1 Prozent aus.¹⁸

Strenggenommen wurden einzelne der *Black British Literature* zuzurechnende Texte bereits im 18. Jahrhundert verfasst,¹⁹ doch etablierte sich die *Black British Literature* erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts infolge von Dekolonisation und erhöhten Einwanderungszahlen. In den 1950ern und 1960ern dominierten zunächst männliche Autoren der sogenannten *Windrush*-Generation wie Samuel Selvon und George Lamming und schrieben mit Themen wie „Isolation, Diskriminierung, Heimweh nach dem Ursprungsland, Probleme beim Finden eines menschenwürdigen Zuhauses“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 336) im Sinne der Exilliteratur gegen eine rassistische weiße Mehrheit an. Zunehmend meldeten sich in den 1970ern und 1980ern mit Joan Riley oder Beryl Gilroy die ersten weiblichen Autoren zu Wort und verfassten *Dub* und *Performance Poets* ihre anklagende Protestliteratur. Ab den späten 1980ern erfuhr die *Black British Literature* einen beträchtlichen Aufschwung, da sich die inzwischen zu Klassikern avancierten Werke von Salman Rushdie und Hanif Kureishi einer zunehmend breiteren Leserschaft erfreuten. Die 1990er Jahre lagen fest in der Hand einer zweiten Generation von in Großbritannien geborenen oder als Kinder eingewanderten, meist weiblichen Romanautoren, die – wie Andrea Levy, Zadie Smith, Monica Ali, Bernardine Evaristo, Meera Syal oder

¹⁷ In der Volkszählung von 1991 lag ihr Anteil noch bei sechs Prozent, in der des Jahres 2001 bei neun Prozent. (vgl. *Office for National Statistics*, „Census 2001“ o. S.)

¹⁸ Diese 1,1 Prozent verteilen sich im Hinblick auf ihren Wohnort allerdings nicht gleichmäßig über das englische Staatsgebiet: Der Anteil an *Black Caribbeans* liegt in den Londoner Stadtbezirken Lewisham, Lambeth, Brent und Hackney beispielsweise bei über zehn Prozent. (vgl. *Office for National Statistics*, „Census 2001“ o. S.)

¹⁹ Susanne Reichl (21) und John McLeod („Postcolonial Writing in Britain“ 574–75) nennen in diesem Zusammenhang Texte wie *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African* (1789) oder *Letters of the Late Ignatius Sancho, an African* (1782), die in den 1990ern neu aufgelegt wurden und gesteigertes wissenschaftliches Interesse erfuhren.

Jackie Kay – zur „vivid segmentation and diversification of Black British writing“ (Reichl 23) beitrugen und die breitgefächerten Erfahrungen und Identitätsentwürfe der zweiten Migrantengeneration innerhalb einer multiethnischen britischen Gesellschaft – teils im Kontrast zu einer überassimilierten Elterngeneration – verarbeiteten. (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 15) Insbesondere seit der Einrichtung des Saga Prizes für Schriftsteller mit ‚afrikanischem‘ Migrationshintergrund im Jahr 1995 profitieren diese Autoren auch von verbesserten Publikationsmöglichkeiten, was sich wiederum auf die Bandbreite an Gattungen auswirkt, die seither von Autoren der *Black British Literature* aufgenommen und innoviert werden (vgl. Reichl 22–23; vgl. Korte, „Generationsbewußtsein“ 333–35): Sie reicht inzwischen vom Bildungsroman, von Familiensagas, historischen Romanen wie Andrea Levys aktuellstem Roman *The Long Song* (2010) und Bernardine Evaristos Umkehrroman *Blonde Roots* (2008) über Kriminalromane und Reiseromane bis hin zu Helen Oyeyemis Schauerroman *White is for Witching* (2009). Barbara Korte fasst die Entwicklung der *Black British Literature* prägnant zusammen und weist darauf hin, dass das gesamtbritische Interesse an Identitätsfiktionen – vor dem Hintergrund von Globalisierung und *Devolution* (vgl. Kenny o. S.) – entscheidend zu den boomenden Leserzahlen beigetragen hat:

Nach der Phase des Protestes gegen Diskriminierung bildet derzeit das Entwickeln komplexerer Fiktionen von schwarzer und britischer Identität ein zentrales inhaltliches Interesse dieser Literatur [...]. Mit dieser Entwicklung fügt sich die neue Generation schwarzer Romane und Filme in einen gesamtbritischen Trend literarischer und cineastischer Identitätssuche ein, so daß schwarze Literatur eine immer breitere Leserschaft findet. („Generationsbewußtsein“ 333–34)

Das label *Black British Literature* scheint sich in den letzten Jahren besonders in der deutschsprachigen Anglistik gegenüber anderen Bezeichnungen²⁰ für die in Großbritannien verfasste Migrationsliteratur

²⁰ Neben *Black British Literature* finden sich Bezeichnungen wie *ethnic literature*, *(im)migrant writing*, *transcultural British literature*, *fictions of (in)betweenness*, *black fiction* oder ‚Identitätsfiktion,‘ die Roy Sommer (*Fictions of Migration* 3–4) jedoch allesamt für problematisch hält.

durchzusetzen, was Buchtitel wie Susanne Reichls *Cultures in the Contact Zone: Ethnic Semiosis in Black British Literature* (2002) oder Mark Steins *Black British Literature: Novels of Transformation* (2004) und zuletzt Tobias Franks *Identitätsbildung in ausgewählten Romanen der ‚Black British Literature‘* (2010) und Jan Rupps *Genre and Cultural Memory in Black British Literature* (2010) belegen.

Die Gruppenbezeichnung als ‚black‘ wurde in Großbritannien erstmalig in den späten 1960ern im Umfeld des *Caribbean Artists Movement* propagiert und hat seither markante Bedeutungsveränderungen erfahren: Zu Anfang wurde ‚black‘ als Bezeichnung für eine kollektive Gegenidentität, als „defensive collective identity against the practices of racist society“ (Hall, „Old and New Identities“ 52), gebraucht.

Unter Berufung auf eine gemeinsame ‚schwarze‘ Identität und eine ‚schwarze‘ Erfahrung führten Migranten [...] ihren antirassistischen Kampf. ‚Schwarzsein‘ war in dieser Phase des Befreiungskampfes der entscheidende identitätsstiftende Faktor. (Eickelpasch/Rademacher 92; vgl. Brah 194; vgl. Schiffauer 92)

Unterschiede in der ethnischen und nationalen Zugehörigkeit der Migranten wurden zugunsten einer homogenisierenden ‚blackness‘ vernachlässigt, um ein möglichst starkes Gegengewicht zu der rassistischen weißen Mehrheit bilden zu können. (vgl. Stein, *Black British Literature* 11) In seinem programmatischen Aufsatz „New Ethnicities“ (2005) fasst Stuart Hall diese erste Phase der sogenannten *Black Experience* für das Großbritannien der 1960er Jahre wie folgt zusammen:

Politically, this is a moment when the term ‚black‘ was coined as a way of referencing the common experience of racism and marginalization in Britain and came to provide the *organizing category of a new politics of resistance*, among groups and communities with, in fact, very different histories, traditions and ethnic identities. (441; meine Hervorhebung, S. B.)

Während sich in dieser von Hall so bezeichneten ersten Phase der *Black Experience* ethnische Minderheiten als Kollektiv für Representation und Partizipation im Nationalstaat einsetzten, läutet deren zweite Phase „the

end of the essential black subject“ (Hall, „New Ethnicities“ 444) ein.²¹ Mit Beginn der 1990er Jahre sind sich Kulturschaffende und Vertreter der *Black Cultural Studies* der historischen wie politischen Konstruiertheit einer homogenisierenden Auffassung von ‚black‘ bewusst und tragen dazu bei, dass ‚black‘ als pluralistisches Konzept umgewertet wird:

What is at issue here is the recognition of the extraordinary diversity of subjective positions, social experiences and cultural identities which compose the category ‚black‘; that is, the recognition that ‚black‘ is essentially [sic] a politically and culturally constructed category, which cannot be grounded in a set of fixed trans-cultural or transcendental racial categories and which therefore has no guarantees in nature. What this brings into play is the recognition of the immense diversity and differentiation of the historical and cultural experience of black subjects. (ebd., 443)

In dieser reflektierten und nicht länger rassenbasierten Auffassung von Ethnizität wird die je individuelle Ausprägung einer schwarzen ethnischen Identität erst in der Kombination mit weiteren sozialen Kategorien wie ‚Klasse‘ oder ‚Gender‘ verständlich. Im Einvernehmen mit postmodernen Identitätsentwürfen setzt sich nun nämlich die Erkenntnis durch, dass jeder Mensch gleichzeitig mehreren sozialen Identitäten angehört, deren jeweils unterschiedliche Gewichtung die Individualität eines Menschen ausmacht. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 93; vgl. Hall, „Old and New Identities“ 59; vgl. Kap. 3.4)²² Gerade in der Pluralität des *labels* ‚black‘²³ sieht Mark Stein (*Black British Literature*) in Anlehnung

²¹ In „New Ethnicities“ (2005) betont Stuart Hall eingangs jedoch, dass die zweite Phase nicht einfach die erste Phase der ‚Black Experience‘ ablöst. Vielmehr seien beide „two phases of the same movement“ (ebd., 441), die sich überschneiden und miteinander verwoben sind. In dieser Aussage lässt sich eine Parallele zu Marta Caminero-Santangelos Feststellung sehen, dass sich der Übergang von einer Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur ebenfalls nicht als Paradigmenwechsel vollzogen hat. (vgl. Kap. 2.1)

²² Wenn Andrea Levy in ihrer vielzitierten Aussage „If Englishness doesn’t define me, then redefine Englishness.“ (zit. in Stein, *Black British Literature* 17) von sich im Singular spricht („me“), so verortet sie sich explizit in dieser zweiten Phase der ‚Black Experience‘ und beansprucht nicht, für ein ganzes Kollektiv zu sprechen.

²³ In „Frontlines and Backyards: The Terms of Change“ (2000) beschreibt Stuart Hall eine „new Black British identity“ (127), die der Heterogenität von ‚black‘ gerecht wird und inzwischen eigene interne Hierarchien („frontlines“) aufgebaut hat: „One of the key differences is that had I been speaking to you a decade ago I would not have entered this caveat. Afro-Caribbeans and Asians were treated by the dominant society so much alike that they

an Stuart Hall eine wichtige Quelle für das kreative Potential der Migrationsautoren: „[T]hese pluralist spaces feed on their diversity (instead of a self-inflicted homogeneity) and it is from this that they derive their energy“ (12). (vgl. Hall, „Old and New Identities“ 59)

Die Kombination der Adjektive *black* und *British* ist für die Bezeichnung der Migrationsliteratur Großbritanniens überaus entscheidend, denn im Gegensatz zur dichotomischen Unterscheidung von französischer und frankophoner Literatur (vgl. Kap. 2.3) stehen beide Adjektive hier in einem wechselseitigen Reibungs- bzw. Spannungsverhältnis: „,[B]lackness‘ redefines ‚Britishness‘ and ‚Britishness‘ redefines ‚blackness‘“ (Stein, *Black British Literature* 8). Auf die in Großbritannien verfasste Literatur bezogen bedeutet dies, dass Migrationsautoren einerseits an britische Literaturtraditionen anknüpfen, dass umgekehrt die kreative Weiterentwicklung dieser Traditionen und ihre individuelle Neukombination mit beispielsweise jamaikanischen, trinidadischen, indischen oder nigerianischen Gattungskonventionen wiederum zu einer transkulturellen Öffnung britischer Nationalliteratur führen. (vgl. Bromley 125) Das *label* ‚Black British‘ ist mit Mark Stein (*Black British Literature*) demnach nicht als Perpetuierung nationaler Denkkategorien zu verstehen, „since the second adjective is kept in check by the first, and because of its [Black British Literature’s] reference to crosscultural and transnational cultural contexts“ (12). (vgl. Reichl 21) Daher kommt Mark Stein in seiner Studie zur *Novel of Transformation* zur folgenden abschließenden Definition von *Black British Literature*, in der er die britische Migrationsliteratur als einen imaginären Raum bezeichnet, in dem sich Kulturtraditionen in immer neuen transkulturellen Kombinationen wechselseitig beeinflussen und bereichern:

The term *black British literature* does not necessarily claim to represent a singular experience. Rather, I use it as a collective term that covers an imagined experiential field of overlapping territories. [...] Britain, then, is being constructed as part of, say, the Caribbean, if and when a writer chooses to fashion such an alliance, and the text draws on these distinct cultural traditions, thereby forging a new

could be subsumed and mobilized under a single political category. But today that is no longer the case. Today we have to recognize that complex internal cultural segmentation, the internal frontlines which cut through so-called Black British identity“ (127). (vgl. Owusu 11–12)

imaginary space. This new space denoted by the label *black British literature* is far from homogenous [sic]; on the contrary, its heterogeneity is one of its defining features. (17–18)

Indem Mark Stein in seiner Definition die Heterogenität der *Black British Literature* zu einem ihrer zentralen Definitionskriterien erhebt, schiebt er einer rigiden Klassifikation auf Basis essentialistischer Kriterien den Riegel vor. Da die Kategorisierung von Texten immer auch als politischer Akt zu sehen ist, der über die Art und Weise bestimmt, wie Texte letztlich vermarktet und rezipiert werden, befürwortet Stein die Einordnung eines literarischen Werkes als ‚Black British‘ zudem nur unter der Voraussetzung, „that the same texts could be grouped differently, according to distinct parameters such as gender or genre, theme or style“ (8). Die Werke eines Samuel Selvon könnten demnach im Bezugsrahmen der *Black British Literature*, einer *West Indian Literature*, aber auch der kanadischen Literatur besprochen werden.

Abschließend lässt sich für die aktuell in Großbritannien verfasste Migrationsliteratur mit Patrick Parrinder festhalten: „The novel of immigration [is] now recognized as the most vital form of English fiction at the beginning of the twenty-first century“ (380).²⁴ Die Kanonisierung einer Reihe von Migrationsautoren ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass nach Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiong’o und Arundhati Roy im Jahr 2006 auch die junge Zadie Smith mit *White Teeth* im gleichen

²⁴ Nicht zuletzt lässt sich diese Aussage mit der Vielzahl an Studien und Sammelbänden untermauern, die in den vergangenen Jahren zur *Black British Literature* publiziert wurden: In der deutschsprachigen Anglistik legt neben Roy Sommers Gattungstypologie (2001) und den bereits genannten Studien von Susanne Reichl (2002) und Mark Stein (2004), dem von Stein und Reichl gemeinsam herausgegebenen Sammelband *Cheeky Fictions: Laughter and the Postcolonial* (2005), Monika Fluderniks Sammelband *Diaspora and Multiculturalism* (2003) und dem von Peter Childs und Koautoren herausgegebenen *Postcolonial Theory and Literatures* (2006) auch eine Ausgabe von *Anglistik: International Journal of English Studies* im Jahr 2009 ihren Fokus auf die *Black British Literature*. Hinzu kommen zwei Studien aus dem Jahr 2010, Tobias Franks *Identitätsbildung in ausgewählten Romanen der ‚Black British Literature‘* und Jan Rupp’s *Genre and Cultural Memory in Black British Literature*.

In Großbritannien selbst nahmen in den vergangenen Jahren beispielsweise Roger Bromley in *Narratives for a New Belonging* (2000), Susheila Nasta in *Home Truths* (2002), Gail Ching-Liang Low in *A Black British Canon?* (2006) und Patrick Parrinder in *Nation and Novel: The English Novel from its Origins to the Present Day* (2006) die *Black British Literature* ins Blickfeld.

Atemzug mit Werken von Julian Barnes und Louis de Bernières in den Pflichtlektürekanon der *A-Levels* aufgenommen wurde. (vgl. Mullan o. S.)²⁵ Im Jahr 2010 erreichte Andrea Levy mit ihrem aktuellen Roman *The Long Song* die *Shortlist* des Man Booker Prize. Bereits im Jahr 2004 schrieb sie in „Made in Britain,“ einem für den *Guardian* verfassten Artikel, selbstbewusst: „[T]oday some of the bestselling books in this country have come from authors who would once have been seen as ‚minority interest‘ and have now become publishing gold“ (o. S.).

Gerade wegen des nachhaltigen Erfolgs seiner Migrationsliteratur muss sich Großbritannien inzwischen mit der kritischen Frage auseinandersetzen, ob nicht einzelne Autoren – wie um die Jahrtausendwende Zadie Smith (vgl. S. Thomas 1) – unverhältnismäßig und zulasten einer Vielzahl anderer Migrationsautoren öffentlichkeitswirksam mit Preisen bedacht und vermarktet würden und ob Großbritannien somit nicht „its own ‚official‘ multiculturalism“ (Stein, *Black British Literature* 183) zelebrierte:

The effect can be considered one of containment: By concentrating disproportionately on a small number of recognizable voices, post-colonial polyphony is in danger of being muffled (or transposed into homophony), with many writers being confined to the margin. Paradoxically, this is a marginalization that occurs under the sign of celebrating diversity. (ebd.,183)²⁶

Trotz dieser kritischen Mahnung vonseiten Mark Steins muss Susanne Reichls Aussage Recht gegeben werden, dass „Black British writing [...] more impressive in its range, variety and popularity“ (5) als etwa die türkisch-deutsche oder maghrebinische Literatur in Frankreich ist und

²⁵ Einschränkung bleibt hier jedoch festzuhalten dass eine solche Öffnung des schulischen Lektürekanons an britischen Universitäten noch nicht ihre Entsprechung gefunden hat. Während an *English Literature Departments* vornehmlich die englische Literatur bis 1945 gelehrt wird, hat ein genereller Vorbehalt gegenüber der zeitgenössischen Literatur dazu geführt, dass die *Black British Literature* – abgesehen von Klassikern wie Chinua Achebe oder Jean Rhys – heute vielmehr Lehrgegenstand der *Cultural Studies* ist.

²⁶ Zur kritischen Evaluation der Vermarktung von Migrationsliteratur in Großbritannien im Allgemeinen und zur Rolle des Booker Prize im Speziellen vgl. Graham Huggans Studie *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins* (2001) und Luke Strongmans *The Booker Prize and the Legacy of Empire* (2002).

Großbritannien zu denjenigen Industrieländern zählt, das die offenste Diskussion über eine Pluralisierung seiner nationalen Identität führt.

2.3 *Littératures francophones* und das Postulat einer *Littérature-monde en français*

Aussi peut-être ne suis-je pas une vraie écrivaine francophone.
(Condé, „Liaison dangereuse” 215)

Sans doute faut-il chercher en France, actuellement, non pas des écrivains remarquables
(toutes origines ethniques confondues), mais des écrivains influents et médiatisés.
(Moï 57)

Ebenso wie Großbritannien konnte sich Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg der Auflösung kolonialer Herrschaft nicht entziehen. Die in der Nachkriegszeit einsetzenden Migrationsbewegungen in Richtung Frankreich koordinierte ab dem Jahr 1945 das *Office national d'immigration*, wobei die Einreisebedingungen aufgrund eines Geburtenrückgangs in Festland-Frankreich und der Abnahme der Bevölkerungszahlen, bedingt durch den Zweiten Weltkrieg, zunächst relativ locker gehandhabt wurden. (vgl. Hargreaves, „Perceptions of Ethnic Difference“ 8) Mit dem Ende des wirtschaftlichen Aufschwungs der *Trente Glorieuses* (1945–75) wurde die Immigration in den 1970ern durch die restriktive Einwanderungspolitik eines Valéry Giscard d'Estaing nachhaltig eingeschränkt. (vgl. Freeman 188–90)

Zuletzt sorgte im Jahr 2006 das unter dem Schlagwort *immigration choisie* durchgesetzte Zuwanderungsgesetz des damaligen Innenministers und Präsidentschaftskandidaten Nicolas Sarkozy für Diskussionsstoff in der französischen Parteienlandschaft, da es sich an den Bedürfnissen des französischen Arbeitsmarktes orientiert und abhängig vom jeweils aktuellen wirtschaftlichen Bedarf die Einreise ausgebildeter, sozusagen ‚handverlesener‘ Arbeitnehmer begünstigt.²⁷ Auch die Entstehung eines *Ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire* im Zuge des Regierungswechsels

²⁷ Zugleich wurde der Familiennachzug erschwert und die Teilnahme an Sprachkursen und zivilgesellschaftlichen Schulungen obligatorisch gemacht.

im Jahr 2007 löste einen nachhaltigen Protest von Nichtregierungsorganisationen und Intellektuellen im In- und Ausland aus. Mit Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau meldeten sich noch im selben Jahr im Pamphlet *Quand les murs tombent : identité nationale hors-la-loi ?* empört zwei angesehene frankokaribische Intellektuelle zu Wort, die die Einrichtung eines Ministeriums für nationale Identität als Fortführung „kolonialen Hegemonialdenkens [...], als Errichtung einer symbolisch-institutionellen Mauer zum Zweck der Fixierung einer ‚identité racine‘²⁸“ (Ludwig, *Frankokaribische Literatur* 125) empfinden.²⁹

Wie keine andere ehemalige Kolonialmacht verfolgte Frankreich das Ziel, sich den Dekolonialisierungsprozess „zugunsten einer Erneuerung seines außenpolitischen Profils und seiner internationalen Stellung“ (von Krosigk 423) zunutze zu machen. Im Zuge einer „Dekolonisierung ohne Souveränitätstransfer“ (ebd., 423) wurden die ehemaligen Kolonien Martinique, Guadeloupe, Guyana und Réunion nicht in die Unabhängigkeit entlassen, sondern erhielten im Jahr 1946 den Status von *Départements d'outre-mer* (D.O.M.),³⁰ demzufolge sie bis heute Teil des französischen Staatsgebiets geblieben sind.³¹ In *The Imaginary Caribbe-*

²⁸ Zur Definition von ‚identité-racine‘ vgl. Kap. 6.6.

²⁹ Glissant und Chamoiseau betonen in ihrer Schrift den Prozesscharakter personaler wie sozialer Identitäten, die sich einer Kontrolle durch von außen oktroyierte Ministeriumsvorgaben unweigerlich entziehen: „Une des richesses les plus fragiles de l'identité, personnelle ou collective, et les plus précieuses aussi, est que, d'évidence, elle se développe et se renforce de manière continue – nulle part on ne rencontre de fixité identitaire –, mais aussi qu'elle ne saurait s'établir ni se rassurer à partir de règles, d'édits, de lois qui en fonderaient d'autorité la nature ou qui garantiraient par force la pérennité de celle-ci. [...] Un peuple ou un individu peuvent être attentifs au mouvement de leur identité, mais ne peuvent en décider par avance, au moyen de préceptes et de postulats. On ne saurait gérer un ministère de l'identité. Sinon la vie de la collectivité deviendrait une mécanique, son avenir aseptisé, rendu infertile par des régies fixes, comme dans une expérience de laboratoire“ (1).

³⁰ Seit der Verfassungsreform von 2003/04 lautet die korrekte Bezeichnung der *Départements d'outre mer* D.O.M.-R.O.M. oder D.R.O.M. (*Département et Région d'outre-mer*), da sie verwaltungstechnisch zugleich *Région* und *Département* sind. Im Zuge einer Verfassungsänderung im Jahr 2008 wurde den D.R.O.M. mehr Raum zur Selbstverwaltung zugestanden.

³¹ Dass die D.O.M. bis heute nicht auf ihre Unabhängigkeit bestanden haben, hat Guy Pervillé zufolge vor allem ökonomische Gründe: „A des degrés inégaux, les DOM et les TOM vivent très au-dessus de leurs moyens, grâce aux transferts de fonds publics métropolitains qui leur permettent d'importer beaucoup plus qu'ils n'exportent. Leur intégration économique a renforcé leur dépendance envers la métropole“ (236).

an and Caribbean Imaginary (2003) merkt Michèle Praeger daher kritisch an:

France, unlike England or Spain, for instance, looms large over its ex-colonies, over Caribbean writers and intellectuals. The Metropolitan French and the French Caribbean are [...] still interlocked in a relationship made up of mutual enchantment, distrust, and deception. (155)

Die Migration von Guadeloupe oder Martinique nach Festland-Frankreich ist als eine interne Form der Migration zu werten, die keinerlei Restriktionen unterliegt. H. Adlai Murdoch („Negotiating the Metropole“ 131) zufolge lebt daher derzeit einer von drei *domiens* in Festland-Frankreich und zählt dort zur 400.000 Mitglieder starken „third island“ (131), von der alleine 75 Prozent in Paris und Umgebung wohnen.³² Die frankokaribischen Migrationsautoren hingegen leben mehrheitlich außerhalb Frankreichs. Sie verlassen ihre Heimatinseln zwar für eine französische Universitätsausbildung oder für beruflich bedingte Parisaufenthalte, wandern – wie im Fall von Edwidge Danticat, Maryse Condé oder Marie-Célie Agnant – jedoch bevorzugt nach Kanada und in die USA aus.³³ (vgl. Cazenave 135) Da Odile Cazenave in ihrem Aufsatz

³² Laut aktuellen Zahlen des *Institut national de la statistique et des études économiques* (INSEE) liegt der Anteil derjenigen, die auf Guadeloupe oder Martinique geboren und in Frankreich wohnhaft sind, seit 1990 relativ konstant bei etwa 0,37 Prozent der Gesamtbevölkerung. (vgl. INSEE o. S.)

³³ Dies gilt auch für die drei Autorinnen, deren Romane innerhalb der Rückkehrtypologie untersucht werden: Gisèle Pineau ist zwar in Paris geboren, doch kehrte sie 1970 mit ihrer Familie zunächst nach Martinique und dann nach Guadeloupe zurück. Erst seit dem Jahr 2000 lebt sie wieder dauerhaft in Frankreich, kann sich für die Zukunft jedoch auch eine Übersiedlung nach Afrika vorstellen. (vgl. Pineau, „Paris est l’illustration de la créolité“ o. S.; vgl. Suárez 10) Suzanne Dracius kam in Fort-de-France zur Welt. Sie verbrachte ihre Kindheit und Jugend zwar in einem Pariser Vorort, doch lebt sie nun auf Martinique, das sie lediglich für Gastprofessuren in den USA und neuerdings in Schottland verlässt. Maryse Condé lebt – nach langjährigen Aufenthalten in Frankreich, Afrika, Guadeloupe und vor allem den USA – seit 2007 endgültig in den USA, wo sie bis zu ihrer Emeritierung bereits an einer Reihe von Universitäten lehrte. (vgl. Ludwig, *Frankokaribische Literatur* 128)

Im Erstlingswerk von Audrey Pulvar, die als erste farbige Nachrichtenmoderatorin Frankreichs Aufmerksamkeit auf sich zog, spielt Frankreich überhaupt keine Rolle. Protagonistin Éva wächst in *L’enfant-bois* (2004) unter traumatisierenden Bedingungen auf Haiti auf, lebt und arbeitet als erwachsene Frau jedoch in London und kehrt nach 20 Jahren nur

„Francophone Women Writers in France in the Nineties“ (2003) zudem eine „scarcity of new, young Caribbean female voices“ (136) konstatiert, stammt das Gros der in Frankreich verfassten Migrationsliteratur seit den 1980ern aus der Feder von den sogenannten *beurs*, d. h. von Nachkommen maghrebinischer Immigranten, oder von Migrationsautoren des subsaharischen Afrika. (vgl. Laronde 176) Erst im Laufe der 1990er Jahre thematisierten die wenigen frankokaribischen Autorinnen, die einen signifikanten Lebensabschnitt in Frankreich verbracht haben, die Lebensentwürfe von „Antillans living in the *métropole*“ (Cazenave 138), welche für die vorliegende Arbeit von Interesse sind. Häufig werden jedoch auch ihre Protagonisten nicht endgültig in Frankreich sesshaft, sondern wandern bzw. pendeln zwischen den Kulturräumen: „While the creators live outside of the Hexagon, their protagonists wander, mentally and physically, between Paris and the Antilles“ (ebd., 136).

Auch wenn ihr *D.R.O.M.*-Status auf den ersten Blick eine starke Bindung an Festland-Frankreich suggerieren mag, deutet doch Charles de Gaulles Bezeichnung der ehemaligen karibischen Kolonien als „poussière d'îles“ (zit. in Praeger 176) an, welch untergeordnete Rolle sie im Bewusstsein der Franzosen im Hexagon einnehmen. So kommt Françoise Vergès noch im Jahr 2006 zu folgendem Schluss:

Ces terres, ‚françaises‘ dans la loi, restent en dehors du récit national, des grands débats, et même très souvent de l'information. Ainsi, les statistiques nationales sur quelque sujet que ce soit (éducation, chômage, urbanisation, santé, racisme, salaires ...) n'incluent jamais les outre-mers. L'appellation ‚outre-mer‘ [...] a tout simplement remplacé le terme ‚colonial‘ dans le cours administratif [...]. (67–68)³⁴

Neben ihrer unzureichenden Repräsentation im öffentlichen Diskurs, in Statistiken und der Nachrichtenberichterstattung gestaltet sich das Verhältnis der in Frankreich lebenden *domiens* zu Frankreich auch dadurch als ambivalent, dass sie aufgrund phänotypischer Merkmale von der weißen Mehrheitsbevölkerung nicht als französische Staatsbürger, sondern vielfach als „étrangers‘ de l'intérieur“ (Boubeker 183) wahrgenom-

deshalb vorübergehend in die Karibik zurück, weil ihre Ersatzmutter, Großmutter Nou, im Sterben liegt.

³⁴ Ähnliche Kritik findet sich bei Pervillé (224) und Bernard (27).

men werden. (vgl. Gewecke, „Del Caribe a las (antiguas) metrópolis“ 103)

Als französische Regionen verfügen die *D.R.O.M.* zudem über kein eigenes Stimmrecht innerhalb der internationalen politischen Gemeinschaft der *Francophonie*³⁵ (vgl. Majumdar 10), d. h. der

international agierende[n], in einem multilateralen Netzwerk vereinigte[n] Gemeinschaft frankophoner oder partiell frankophoner, aber auch nichtfrankophoner Staaten und Regierungen, die sich seit 1997/1998 unter dem Namen Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) zusammengeschlossen haben. (Kolboom, „Die Internationale Frankophonie“ 11)

Dieses Netzwerk besteht derzeit aus 57 Teilnehmerstaaten sowie 20 Staaten mit Beobachterstatus und präsentiert sich auf seiner offiziellen Homepage als „La voix de la diversité.“ Tatsächlich jedoch wird der Frankophonie trotz ihrer 2004 in Burkina Faso formulierten Zielsetzung, „[de] promouvoir la langue française et la diversité culturelle et linguistique“ (OIF o. S.), vonseiten der anglophonen wie deutschsprachigen Romanistik und selbst von Kritikern innerhalb Frankreichs ein Kulturverständnis vorgeworfen, „das von der Zentralität des europäischen Hexagons und vor allem der Metropole Paris ausgeht und abweichende kulturelle Praxis in den weit um den Globus verstreuten (ehemaligen) Kolonien als peripher wahrnimmt“ (Kailuweit 67).³⁶ Margaret Majumdar merkt kritisch an, dass die von der Frankophonie propagierte kulturelle und sprachliche Diversität sich ausschließlich auf den franko-

³⁵ Nicht zu verwechseln mit der stets groß geschriebenen institutionellen *Francophonie* ist die *francophonie* als rein geolinguistische Gemeinschaft französischsprachiger Staaten oder als „Ensemble nationaler und internationaler, privater, öffentlicher oder halböffentlicher Assoziationen und Institutionen, die sich weltweit der Pflege und der Verteidigung der französischen Sprache und frankophonen Kultur(en) sowie der Kooperation auf diesem Feld verschrieben haben“ (Kolboom, „Die Internationale Frankophonie“ 10).

³⁶ Die in Vietnam geborene polyglotte Autorin Anne Moï charakterisiert in ihrem 2006 als Monographie erschienenen Aufsatz *Espéranto, désespéranto : la francophonie sans les Français* die Frankophonie polemisch als „un club cloisonné composé de membres de droit, les Français, et de membres extérieurs, les Autres“ (53). Nachdem sie ihre Romane bislang stets auf Französisch verfasste, plant sie, ihren nächsten Roman, der im Jahr 2011 veröffentlicht werden soll, auf Englisch zu schreiben.

Zur weiteren Kritik an Frankreichs Kulturbegriff vgl. Karimi, Kailuweit, Le Bris, „Manifeste, Pour une littérature-monde en français“ und „Pour une littérature-monde en français“, Mathis-Moser, Vergès, Mbembe, Boubeker, Majumdar, Spear und Killick, „Introduction.“

phonen, nicht aber auf den französischen Raum beziehe: „The principle of diversity, so in vogue on the global scale, is not normally extended to the heterogeneous population of metropolitan France“ (10).

Eine übersichtliche Momentaufnahme der aktuellen Frankophonie-Diskussion in der Romanistik liefert Kian-Harald Karimi in seinem 2009 erschienenen Aufsatz „La dernière ressource de notre grandeur“: Die Frankophonie zwischen imperialer Vergangenheit und postkolonialer Zukunft.“ Wie Rolf Kailuweit (67) geht er davon aus, dass ein geschlossenes Raumkonzept, das als Relikt der Kolonialzeit weiterhin von der Dichotomie eines französischen Zentrums als Überbringer universaler Werte einerseits und einer frankophonen Peripherie als „Quartier des Elends, der Konflikte und der Unterentwicklung“ (Karimi 24) andererseits ausgehe, die postkoloniale Theoriebildung in Frankreich bis in die Aktualität hinein behindere und Autoren aus ehemaligen Kolonien und den D.R.O.M. die Aufnahme in den französischen Literaturkanon verwehre.³⁷ In der dichotomischen Unterscheidung einer *littérature française*, die auf der Grundlage des spätaufklärerischen Prinzips „un peuple, une langue, une nation“ (Semujanga 57) folgerichtig ausschließlich innerhalb Frankreichs von weißen Autoren produziert werden kann, und der *littératures francophones* der ehemaligen kolonialen Peripherie ist eine Hierarchie angelegt, in der sich die frankophonen Literaturen als unwürdig erweisen, „in die Rolle eines Partners zu schlüpfen, der im Bereich der Literatur einen ähnlichen Rang einnehmen könnte wie die französische Literatur“ (Karimi 24). (vgl. Coursil/Perret 200–1)

Aus dem Festhalten an kolonialen Raum- und Kulturkonzepten heraus erklärt es sich, dass an französischen Universitäten die frankophonen Literaturen nur im Bereich der *littérature comparée* gelehrt wer-

³⁷ Im Interview mit Nadège Veldwachter („An Interview with Gisèle Pineau“) beklagt sich Gisèle Pineau mit klaren Worten über das fehlende wissenschaftliche Interesse an ihren Romanen in Frankreich und die überschaubare französische Leserschaft: „In the United States, they study my texts a lot. [...] In France, nothing at all – there’s a problem. [...] In the eyes of France, we are still considered a former colony, there is a form of condescension. The Antilles are fine when it’s *le boudin* (sausage) and *le zouk* (local music), but as far as our literature is concerned, they don’t believe in it. I would like to break this image of the always folkloric Antilles. I await young authors, young talents. Since 1987, there haven’t been a lot of them“ (185).

den³⁸ (vgl. Semujanga 59; vgl. Hargreaves, „Francophonie and Globalisation“ 52), während Romanistiklehrstühle in den USA und Kanada „ihre Existenz inzwischen dem alleinigen Umstand verdanken, dass sie die ‚frankophonen Literaturen‘ zu ihrem selbstverständlichen Lehr- und Forschungsgegenstand gemacht haben“ (Karimi 27). (vgl. Britton/Syrontinski, 2)³⁹ Diese Ausgrenzungspraxis findet auch in der Katalogisierungsweise der *Bibliothèque Nationale de France* ihre Entsprechung: Dort werden die Kategorien ‚Littérature française‘ und ‚Littérature d’expression française‘ voneinander unterschieden und finden sich Bücher belgischer und Schweizer Autoren gemeinsam mit Veröffentlichungen der französischen Staatsbürgerinnen Maryse Condé, Suzanne Dracius und Gisèle Pineau unter letztgenanntem Schlagwort. (vgl. Mathis-Moser 102; vgl. Brähler 119) Darüber hinaus fällt es Wissenschaftlern aus ehemaligen Kolonien schwer, in der französischen Akademie Gehör zu finden:

Der Wissenstransfer zwischen der einstigen französischen Metropole und den früheren Kolonien vermag kaum dem Vergleich mit jenem Austausch standzuhalten, wie er seit Anfang der 1990er Jahre in angelsächsischen Ländern längst Usus ist. Anders als im

³⁸ Ein – zugegeben sehr eklektischer – Blick auf die Homepage der Université Paris Sorbonne verrät, dass das *Centre International d’Études Francophones* der *Littérature française et comparée* unterstellt ist, dass es neben der *Littérature française et comparée* jedoch eine eigene Fakultät speziell für französische Literaturwissenschaft gibt. Das *Centre International d’Études Francophones* bietet derzeit keine eigenständigen Studiengänge an.

³⁹ Das Forschungsinteresse der deutschsprachigen Romanistik an den frankophonen Literaturen lässt sich nicht zuletzt an der Vielzahl aktueller Veröffentlichungen ablesen, zu denen beispielsweise der von Rachel Killick herausgegebene Sammelband *Uncertain Relations: Some Configurations of the ‚Third Space‘ in Francophone Writings of the Americas and of Europe* (2005), Ralph Ludwigs *Frankokaribische Literatur: Eine Einführung* (2008) und der von Gesine Müller und Susanne Stemmler herausgegebene Band *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen* (2009) zählen. In den USA wurden in den vergangenen Jahren von H. Adlai Murdoch und Anne Donadey der Sammelband *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies* (2005) herausgegeben, Dawn Fulton publizierte *Signs of Dissent: Maryse Condé and Postcolonial Criticism* (2008), Susan Ireland und Patrice J. Proulx gaben *Immigrant Narratives in Contemporary France* (2001) heraus und Mary Gallagher ist Herausgeberin von *Ici-Là: Place and Displacement in Caribbean Writing in French* (2003). Zu den kürzlich in Großbritannien veröffentlichten Texten zählen *Francophone Texts and Postcolonial Theory* (Celia Britton und Michael Syrontinski, Hgg., 2001), *The Sense of Community in French Caribbean Fiction* (Celia Britton 2008) und *The Cambridge Introduction to Francophone Literature* (Patrick Corcoran 2007), und im Jahr 2004 veröffentlichte Christiane Ndiaye in Kanada ihre *Introduction aux littératures francophones*.

Falle der afrikanischen Intellektuellen, die selbst an postkolonialen Forschungsprojekten der Hochschulen in Großbritannien und den USA partizipieren, ist diese Entwicklung in Frankreich erst in Ansätzen spürbar [...]. (Karimi 24)

Um ihrer Unzufriedenheit angesichts der Perpetuierung kolonialer Denkmuster eine Stimme zu verleihen, meldete sich vor wenigen Jahren eine Gruppe von 44 Autorinnen und Autoren unter Federführung von Michel Le Bris im Manifest „Pour une littérature-monde en français“ (2007) zu Wort.⁴⁰ Darin proklamieren neben Tahar Ben Jelloun, Édouard Glissant, JMG Le Clézio und Amin Malouf auch Maryse Condé und Gisèle Pineau eine französischsprachige Weltliteratur – „ouverte sur le monde, transnationale“ (ebd., o. S.) –, die keine Unterscheidung von Zentrum und Peripherie, von *littérature française* und *littératures francophones* mehr kennt (vgl. Karimi 17):

[L]e centre, ce point depuis lequel était supposée rayonner une littérature franco-française n'est plus le centre. Le centre jusqu'ici, même si de moins en moins, avait eu cette capacité d'absorption qui contraignait les auteurs venus d'ailleurs à se dépouiller de leurs bagages avant de se fondre dans le creuset de la langue et de son histoire nationale : le centre [...] est désormais partout, aux quatre coins du monde. Fin de la francophonie. Et naissance d'une littérature-monde en français. (Le Bris, „Manifeste ‚Pour une littérature-monde en français‘“ o. S.)

Frankreich, so die 44 Unterzeichner, müsse seine Rolle als „kulturelle Normierungsinstanz“ (Karimi 23) aufgeben, das Französische seinen „pacte exclusif avec la nation“ (Le Bris, „Manifeste ‚Pour une littérature-monde en français‘“ o. S.) lösen und eine Frankophonie, die sich als „dernier avatar du colonialisme“ (o. S.) der Verbreitung sogenannter

⁴⁰ Im selben Jahr war „Pour une littérature-monde en français“ auch Thema des internationalen Literatur- und Filmfestivals der *Étonnants voyageurs*, das im Jahr 1990 ebenfalls vom Stevenson-Experten und Romanautor Michel Le Bris ins Leben gerufen wurde und seither einmal jährlich ca. 200 Autoren mit und ohne Migrationshintergrund in Saint-Malo zusammenführt. Wie auch das Manifest entstand das Festival aus einem „gigantesque ras-le-bol devant l'état de la littérature française, devenue sourde et aveugle [...] à la course du monde, à force de se croire la seule, l'unique, l'ultime référence, à jamais admirable, modèle livré à l'humanité – [...] qui, hors de nos frontières, lisait encore les écrivains français ?“ (Le Bris, „Pour une littérature-monde en français“ 25)

universeller Werte verpflichtet sieht, habe endgültig ihre Daseinsberechtigung verloren. Bezeichnenderweise verweisen die Autoren in ihrem Manifest explizit auf die Vorbildwirkung Großbritanniens hinsichtlich seines Umgangs mit seiner inzwischen fest etablierten Migrationsliteratur:

Combien d'écrivains de langue française, pris eux aussi entre deux ou plusieurs cultures, se sont interrogés alors sur cette étrange disparité qui les reléguait sur les marges, eux ‚francophones‘, variante exotique tout juste tolérée, tandis que les enfants de l'ex-Empire britannique prenaient, en toute légitimité, possession des lettres anglaises ? (ebd., o. S.)

2.4 Condé, Dracius, Pineau: Identitätsfiktionen jenseits der *Créolité*

Moi, je crois que nous sommes tous des écrivains créoles, alors que les créolistes pensent qu'ils sont les seuls à l'être. Ce n'est pas vrai ! Il y a mille façons d'être créole et moi, j'ai ma façon à moi. (Condé, "J'ai toujours été une personne un peu à part" 115)

Angesichts ihres Engagements für eine *Littérature-monde en français* verwundert es kaum, dass Maryse Condé und Gisèle Pineau sich von frankokaribischen Literaturbewegungen wie der antikolonialen *Négritude* und zuletzt der *Créolité* distanzieren, deren Poetik und Identitätskonzepte den Binarismus mit Frankreich noch immer nicht überwunden haben.

In ihrem Manifest *Éloge de la Créolité* (1989) legen die *Créolité*-Begründer und Glissant-Schüler Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant sowie der Linguist Jean Bernabé die theoretischen Grundlagen für eine frankokaribische Literatur dar, die sich in vehementer Abgrenzung zur panafrikanischen und in ethnozentrischen Denkmustern verhafteten *Négritude* sowie zu einer universalistischen französischen Kultur und rigiden Sprachnorm der „Aufwertung und Bewahrung des mündlichen kollektiven Gedächtnisses“ (Ludwig, *Frankokaribische Literatur* 148) der Antillen verschreiben soll. (vgl. Semujanga 34) Zu diesem Zwecke

sollen die ‚authentische‘ kreolische,⁴¹ mündlich geprägte Alltagskultur, die das Ergebnis eines jahrhundertelangen erzwungenen Kulturkontakts von Afrikanern, Europäern, Indern, Chinesen, Libanesen etc. ist, als Thema und die Kreolsprachen als dessen wichtigstes Produkt und identitätsstiftender Faktor Eingang in die Literatur finden: „Nous n’avons plus peur [...] d’habiter la langue française de manière créole“ (Confiant, zit. in Ludwig, *Frankokaribische Literatur* 146). (vgl. Burton 153; vgl. Haigh, „Voix féminines“ 148) Näher spezifizieren die Koautoren die kreolische Alltagsrealität, die zur zentralen literarischen Thematik erhoben wird, in folgender Passage von *Éloge de la Créolité*:

Nous faisons corps avec notre monde. Nous voulons, en vraie créolité, y nommer chaque chose et dire qu’elle est belle. Voir la grandeur humaine des djoueurs. Saisir l’épaisseur de la vie du Morne Pichevin. Comprendre les marchés aux légumes. Élucider le fonctionnement des conteurs. Réadmettre sans jugement nos ‚dorlis‘, nos ‚zombi‘, nos ‚chouval-twa-pat‘, ‚soukliyan‘. [...]

Notre écriture doit accepter sans partage nos croyances populaires, nos pratiques magico-religieuses, notre réalisme merveilleux, les rituels liés aux ‚mitans‘. [...] Écouter notre musique et goûter à notre cuisine. Chercher comment nous vivons l’amour, la haine, la mort, l’esprit que nous avons de la mélancolie, notre façon dans la joie ou dans la tristesse, dans l’inquiétude et dans l’audace. (40–41)

Aussagen wie diese liefern wichtige Angriffspunkte für Maryse Condés teils harsche Kritik an der *Créolité*-Bewegung, die sie seit Anfang der 1990er Jahre in zahlreichen theoretischen Beiträgen und Interviews zum Ausdruck bringt: So lehnt Condé es als einen Rückschritt in die Essenz ab, dass es dem Zitat zufolge eine spezifisch kreolische Art geben soll, „l’amour, la haine, la mort“ (s. o.) zu erfahren.⁴² (vgl. Murdoch,

⁴¹ ‚Kreolisch‘ definieren die Koautoren stets negativ. Zu Beginn ihrer Gründungsschrift heißt es: „Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles“ (Bernabé/Confiant/Chamoiseau 13). Im Gegensatz zur *Négritude* wird demnach keiner Ethnie der Vorzug gegeben, sondern gerade die kulturelle wie sprachliche Heterogenität der französischsprachigen Antillen zum Hauptidentitätsmerkmal erhoben. Wenige Seiten später wird die *créolité* daher – wiederum negativ – als „annihilation de la fausse universalité, du monolinguisme et de la pureté“ (ebd., 28) definiert.

⁴² Édouard Glissant (*Introduction à une poétique du divers*) hält in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffs der ‚créolité‘ für bedenklich, da dessen Suffix ‚-ité‘ eine statische *identité-racine* (vgl. Kap. 6.6) implizieren könne (vgl. Schütze 112), und zieht ihm

Creole Identity in the French Caribbean Novel 15; vgl. Fulton, *Signs of Dissent* 19; vgl. Praeger 108 und 115; vgl. Ortner-Buchberger 195) Das kollektive ‚nous,‘ mit dessen Verwendung die Begründer der *Créolité* sich und ihre Literatur zum Sprachrohr einer kollektiven antillischen Identität, „based on multiracialism and emblemized in the ‚mixité‘ of the creole language“ (Britton 3), machen, weist Condé ebenfalls zurück. (vgl. Fairchild 97) Sie selbst, so unterstreicht sie mit Nachdruck im Interview mit Louise Hardwick („J’ai toujours été une personne un peu à part“), habe sich noch nie dem „sense de la collectivité, de l’importance de la langue créole, de l’origine commune“ (114) verpflichtet gefühlt, auch wenn sie sich, wie sie im selben Jahr Dawn Fulton gegenüber preisgibt, aus dieser „sorte d’obligation“ (149) in ihrem frühen literarischen Schaffen erst befreien musste. Condé weigert sich bis heute erfolgreich, sich einer literarischen Strömung zu- und damit in ihren Augen unterordnen zu lassen. (vgl. Fairchild 97; vgl. Corcoran 228; vgl. Fulton, *Signs of Dissent* 22) Ihre ablehnende Haltung gegenüber den Kreolisten begründet sie zuletzt in ihrem Beitrag zu Michel Le Bris’ *Pour une littérature-monde* (2007) mit: „[I]ls délimitèrent étroitement le champ de la littérature antillaise“ (Condé, „Liaison dangereuse“ 205). In dieser Einschätzung stimmt sie mit Gisèle Pineau überein, die im Interview mit Valérie Loichot (2007) ebenfalls kritisch äußert:

I also don’t want to write only about the Caribbean community and remain imprisoned in that community and on the island. Many authors stick to the island and cut themselves from other worlds. Other worlds intrigue me greatly. (330)

Als eine Absage an den übergeordneten Stellenwert einer kollektiven kreolischen Identität liest sich Condés Roman *Desirada* (1999; vgl. Kap. 6.6.3), in dem die Protagonistin Marie-Noëlle in „mobile, rootless, unbounded groupings“ (Britton 158) eingebunden ist, die sich nicht über eine gemeinsame Ethnizität, Herkunft oder Sprache definieren. Darüber hinaus fühlt sich Marie-Noëlle während einer vorübergehenden

den dynamischen Terminus der ‚créolisation‘ vor, den er wie folgt definiert: „La créolisation est un mouvement perpétuel d’interpénétrabilité culturelle et linguistique qui fait qu’on ne débouche pas sur une définition de l’être. Ce que je reprochais à la négritude, c’était de définir l’être : l’être nègre ... Je crois qu’il n’y a plus d’être‘. [...] Or, c’est ce que fait la créolité : définir un être créole. C’est une manière de régression“ (125).

Rückkehr auf ihre Geburtsinsel Guadeloupe dem Argwohn einer xenophoben, in Konventionen erstarrten Gesellschaft ausgesetzt, die in Armut und Verfall ihr Leben fristet. (vgl. D, 138–39) Eine derartige Beschreibung der Inselbevölkerung steht im direkten Widerspruch zur in *Éloge de la Créolité* dargestellten folkloristisch anmutenden Idylle der Gemüsemärkte, der kreolischen Musik- und Kochtraditionen, die bereits seit den 1940ern – ebenso wie die Figur des *djoueur* und des Geschichtenerzählers – einer fortschreitenden „decreolization“ (Burton 156) zum Opfer fallen. (vgl. Corcoran 193–94) Richard Burton resümiert:

Prospective and progressive in theory, *Créolité* is in practice often retrospective, even regressive, in character, falling back, in a last desperate recourse against decreolization, into the real or imagined creole plenitude of *an tan lontan* of Martinique and Guadeloupe as they were before the ‚fall‘ of departmentalization or the massive disruptions of the 1960s. There is a danger, in short, that *Créolité* may itself fall prey to the trap of universalism and essentialism so vigorously denounced in the *Eloge*. (156)

Die thematische Vergangenheitsorientierung der *Créolité* empfindet auch Gisèle Pineau als einengend. Im Interview mit Nadège Veldwachter („An Interview with Gisèle Pineau“) kommentiert die Autorin: „I think that what’s a bit hard with this movement is that its authors refer to a former period. As for me, I want to write about today’s Antilleans“ (184). Condé geht in ihrer Kritik bereits im Jahr 1993 noch einen Schritt weiter, wenn sie den Kreolisten vorwirft, der antillischen Leserschaft und sich selbst beruhigende Autostereotypen zur Selbstaffirmation zu liefern, die über die Schrecken einer kolonialen Vergangenheit und die Nöte der Gegenwart hinwegtäuschen helfen:

[I]n the West Indies, literature seems to exist to provide the reader with a few reassuring images of himself and his land. Although West Indian literature proclaims to be revolutionary and to be able to change the world, on the contrary, writer and reader implicitly agree about respecting a stereotypical portrayal of themselves and their society. In reality, does the writer wish to protect the reader and himself against the ugliness of the past, the hardships of the present, and the uncertainty of the future? Can we expect the liberation of the West Indian writer in the years to come?
Eloge de la Créolité gives a negative answer. (134)

Bei aller Betonung und Aufwertung ‚authentischer‘ kreolischer Traditionen machen sich die Kreolisten dennoch der androzentrischen Verzerrung historischer Tatsachen schuldig, indem sie die „ancêtre conteuse“ (Cottenet-Hage 13) nicht in ihr Figurenrepertoire aufnehmen, sondern dem männlichen *conteur* alleine die Aufgabe des Kulturvermittlers zuschreiben. Gerade diese Großmütter und Tanten spielen als „repositories of oral history, folk medicine, and stories“ (Arnold 30) in der kreolischen Gesellschaft eine signifikante Rolle, finden allerdings in *Éloge de la Créolité* keinerlei Erwähnung, was die *Créolité* in den Augen von A. James Arnold zum „latest avatar of the masculinist culture of the French West Indies“ (21) macht. (vgl. Stevens 154; vgl. Praeger 109–11) Der Bedeutung der weiblichen Geschichtenerzählerinnen wird erstmals im literarischen Schaffen von Simone Schwarz-Bart und Maryse Condé Rechnung getragen, die als Autorinnen ebenfalls aus dem Gründungstext der *Créolité* ausgeklammert werden.

Übereinstimmend und abschließend heben sich Maryse Condé, Suzanne Dracius (vgl. Vété-Congolo 3) und Gisèle Pineau in ihrem Wunsch nach einer stärkeren Berücksichtigung der frankokaribischen Diaspora, der *troisième île*, von den Kreolisten ab. Mit Condé sind die französischsprachigen Antillen als ein relationaler Sozialraum (vgl. Kap. 4.1), „sans contours définis, poreux“ („Chercher nos vérités“ 309), zu denken, dessen rein geographische Situierung in der Karibik eine unzulässige Verkürzung darstellt. Gisèle Pineau betont:

Antilleans travel, cross the world over, they are part of this world, I do not want to force them back into the corner of their island. ... For me, that's not reality. I myself have traveled a lot, I am a wanderer. [...] And even though I am Antillean, nobody locks me up, I want to be free to write, to describe characters that have the right to be in Paris, London, New York, even if Guadeloupe is always present in the novels. („An Interview with Gisèle Pineau“ 184)

Indem die drei Autorinnen darauf beharren, dass auch Paris eine „illustration de la créolité“ (Pineau, „Paris est l'illustration de la créolité“ o. S.) sei, und ihre Romanfiguren in wiederholten Grenzüberschreitungen ihre Transkulturalität zum Ausdruck bringen, überwinden sie in ihren literarischen Texten und Theoriebeiträgen den Binarismus von franko-

karibischer und französischer Literatur und Literaturtheorie und tragen zur Entstehung einer *Littérature-monde en français* bei.

2.5 Multikulturelle Literatur in Kanada: Ein Land, zwei Nationalliteraturen

[J]e me sens à la fois Haïtienne, Caribéenne,
Noire, femme, Québécoise, Canadienne.
Je suis aujourd'hui tout ce mélange, toutes ces identités.
(Agnant, „Breaking the Silence“ 48)

2.5.1 *Migrant writing* im anglophonen Kanada

Karibikbewohner, die seit der Aufhebung einer rassistischen Immigrationsgesetzgebung im Jahr 1962 nach Kanada auswanderten,⁴³ verließen eine ehemalige Wirtschaftskolonie zugunsten einer ursprünglichen Siedlerkolonie, die trotz weitgehender Selbstbestimmungsrechte ab dem Jahr 1931 offiziell erst 1982 per Verfassungsgesetz die vollständige Unabhängigkeit von Großbritannien erlangte. Da mit Großbritannien und Frankreich bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges (1763) zwei sogenannte Gründernationen das heutige Gebiet Kanadas kolonisierten, verstand Kanada sich bis in die 1960er Jahre hinein als bikulturelles und bilinguales Land. Als nach 1962 beträchtliche Einwanderungsströme aus Europa und vor allem aus Ländern der Dritten Welt (sog. „visible minorities“; Moss 15) nach Kanada einsetzten, sich die separatistischen Tendenzen der frankophonen Provinz Québec im Zuge der Stillen Revolution zuspitzten und die Bedürfnisse der kanadischen Ureinwohner, der *First Nations*, stärker ins Bewusstsein der Öffentlichkeit rückten, erklärte Premierminister Pierre Trudeau im Jahr 1971 den Multikulturalismus zur offiziellen Staatsideologie und zum Leitbegriff einer Kulturpolitik, die dem „ethnische[n] Mosaik“ (Lohse 392) der kanadischen Bevölkerung gerecht werden und zugleich dem Dualismus von anglophonem Kanada und frankophonem Québec ein Ende setzen sollte. (vgl.

⁴³ Vor 1962 war die Einwanderung nur Angehörigen der beiden Gründernationen, US-amerikanischen Staatsbürgern und – im Falle von Familienzusammenführungen – auch asiatischen Einwanderern vorbehalten.

Lutz 310; vgl. Banita 387) Im Jahr 1988 wurde im *Canadian Multiculturalism Act* auch in der kanadischen Verfassung verankert, „that multiculturalism reflects the cultural and racial diversity of Canadian society and acknowledges the freedom of all members of Canadian society to preserve, enhance and share their cultural heritage“ (CanLII o. S.).⁴⁴ (vgl. Hornung 536; vgl. Banita 387– 88; vgl. Wesselhöft 19– 20)

Da Kanada als weltweit erstes Land eine offizielle Multikulturalismus-Politik betrieb, wurde es trotz seiner vermeintlich peripheren Lage zunehmend den ‚Mutterländern‘ Frankreich und Großbritannien als Einwanderungsland vorgezogen.⁴⁵ (vgl. Howells/Kröller 4) Als zusätz-

⁴⁴ In Québec stieß der *Canadian Multiculturalism Act* besonders bei den nationalistischen Separatisten auf Widerstand. Sie befürchteten, die gesetzlich fixierte Wertschätzung aller ethnischen Minderheiten und Minderheitensprachen in Kanada könnte zum Verlust der privilegierten Stellung Québecks und des Französischen führen. (vgl. Lutz 310; vgl. Kortenaar 557; vgl. Wesselhöft 20)

⁴⁵ Das Ideal einer multikulturellen kanadischen Identität, die lediglich von zwei Nationalsprachen und der Einhaltung demokratischer Grundwerte zusammengehalten wird, hat in den vergangenen beiden Jahrzehnten allerdings auch seine Kritiker gefunden. Eine der lautesten Stimmen gehört Neil Bissoondath, dem aus Trinidad eingewanderten Romanautor mit indischen Vorfahren, der 1973 zunächst ins anglophone Kanada auswanderte, bevor er sich in Québec niederließ. Sein unter dem Titel *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism* (1994) erschienener buchlanger Essay wirft der kanadischen Multikulturalismus-Politik vor, sie münde in Folklorismus, Stereotypisierungen und ethnische Ghettoisierung und könne die Konsequenzen eines streng durchgehaltenen Kulturrelativismus nicht adäquat lösen. (vgl. Thorner, „The Very Essence of Canadian Identity“ 323) Vor allem wehrt Bissoondath sich gegen die weitverbreitete Auffassung, dass die Mehrzahl der Einwanderer ihre ethnische Identität und die Kulturtraditionen ihres Herkunftslandes tatsächlich aufrechterhalten kann und möchte: „Here [in Canada] you could – indeed, it was your obligation – remain what you were. None of this American melting-pot nonsense, none of this remaking yourself to fit your new circumstances: you did not have to adjust to the society, the society was obliged to accommodate itself to you.

An attractive proposal, then, a policy that excused much and required little effort. It was a picture of immigration at its most comfortable.

And yet I found myself not easily seduced.

The problem was that I had come in search of a new life and a new way of looking at the world [...]. I had no desire simply to transport here life as I had known it: this seemed to me particularly onerous baggage with which to burden one's shoulders“ (*Selling Illusions* 23).

Als paradoxen Effekt des Multikulturalismus denunziert Bissoondath die „simplification of culture“ (ebd., 75), wie sie beispielsweise bei verschiedenen Kulturfestivals praktiziert werde. Indem diese die ethnische Vielfalt der kanadischen Gesellschaft nur oberflächlich mit Hilfe von Stereotypisierungen feierten, seien sie lediglich „a means of pigeonholing immigrants by confining them to their predetermined identities“ (Banita 388). (vgl. Moss 13; vgl. Lohse 393; Lutz 312; vgl. Dupuis 499–500)

lich zur Lockerung der Immigrationsgesetzgebung im Jahr 1962 aufgrund eines gestiegenen Arbeitskräftebedarfs ab 1967 die Zuwanderung von Fachkräften und Akademikern unabhängig von deren Herkunft nach einem festgelegten Punkteplan forciert wurde, wanderten bis 1976 beispielsweise ganze 75 Prozent aller karibischen Emigranten nach Kanada aus. Im Jahr 1981 wurden ca. 211.000 karibische Migranten der ersten Generation und 50.000 an bereits in Kanada geborenen Nachkommen gezählt. (vgl. Richmond/Mendoza 86) Seit 1990 wandern jährlich etwa 200.000 Immigranten aus aller Welt nach Kanada ein, sodass dort aktuell mehr als 100 verschiedene ethnische Minderheiten leben und der im Ausland geborene Bevölkerungsanteil bei stolzen 19 Prozent liegt. (vgl. Banita 387)⁴⁶

Kanadas Selbstverständnis als multikulturelles Einwanderungsland, das sich selbst gerne aus der Abgrenzung vom assimilationistischen *Melting Pot*-Modell der USA (vgl. Kap. 2.6) heraus definiert, hat unweigerlich Auswirkungen auf die – vergleichsweise junge – Definition nationaler kanadischer Identität. (vgl. Kortenaar 556–57; vgl. Thorner, „The Very Essence of Canadian Identity“ 321) In seiner Einleitung zu *A Country Nourished on Self-Doubt* (2010) hält Mitherausgeber Thomas Thorner im Hinblick auf die Herausbildung einer kanadischen Identität kritisch fest:

Ours is a history of self-doubt. From the moment of Confederation Canada has often been threatened by disintegration. Part of this problem stems from the fact that neither cultural symbols, a shared heritage, nor even a common language united Canadians when the nation emerged in 1867. Because much of the nation's growth in the years that followed could be attributed to immigrants who often retained their hyphenated ethnic status and never felt totally at home here, ambiguity about the significance of Canada or what it meant to be a Canadian was hardly surprising. [...] It is also a rather strange quirk of history that Canada's inhibited national consciousness is now taken by many outsiders as a sign of our maturity in an increasingly post-national world. (xiv–xv)

⁴⁶ In den wirtschaftlichen und kulturellen Zentren Toronto und Vancouver stellen die *visible minorities* laut der Volkszählung von 2001 41 bzw. 31 Prozent der Stadtbewohner dar. (vgl. Moss 15)

Gerade das von Thorner beschriebene Fehlen eines nationalen Gründungsmythos, einer einheitlichen Nationalsprache und identitätsstiftenden Meta-Erzählung sowie die historisch bedingte ethnische Heterogenität der kanadischen Bevölkerung deutet der kanadische Schriftsteller Robert Kroetsch allerdings als positiv um und erhebt das Prinzip der „disunity as unity“ (zit. in Korte/Müller 18) zum zentralen Charakteristikum einer postmodernen kanadischen Identität: „If we can't be united we can't be disunited. [...] [A]ll is periphery and margin, against the hole in the middle. We are held together by that absence. There is no centre. This disunity is our unity“ (ebd., 19).

Der Leitgedanke einer „disunity as unity“ setzt sich seit den 1970ern auch in der Konzeption einer anglokanadischen Nationalliteratur fort: In einem dezidiert multikulturellen Land wird die Migrationsliteratur nicht getrennt von, sondern vielmehr als Teil der nationalen Literatur angesehen, die sich dann selbst durch ein hohes Maß an Heterogenität auszeichnet. Die *labels multicultural literature, ethnic writing* oder *migrant writing* zur Kategorisierung desjenigen Teils der kanadischen Nationalliteratur, der sich in englischer Sprache mit den Auswirkungen weltweiter Migrationsbewegungen beschäftigt, werden allerdings von einer Reihe von Migrationsautoren der unten näher spezifizierten *second wave*, aber auch von anglokanadischen Schriftstellern wie Margaret Atwood, als diskriminierend abgelehnt. Sie reduzierten die Migrationsautoren unzulässigerweise auf ihre ethnische Identität, „[which is] defined by their relation to another group presumed to be ‚non-ethnic‘“ (Kortenaar 566). (vgl. Moss 12)

In seinem Beitrag zur *Cambridge History of Canadian Literature* von 2009⁴⁷ teilt Neil Ten Kortenaar die Migrationsautoren des 20. und be-

⁴⁷ Bei der im Jahr 2005 im Metzler-Verlag erschienenen *Kanadischen Literaturgeschichte* handelt es sich um die erste in deutscher Sprache herausgegebene überhaupt. Sie beschäftigt sich in den Kapiteln „Multikulturalität als Stärke der zeitgenössischen kanadischen Literatur“ und „Transkulturalität und *écriture migrante*“ intensiv mit der anglokanadischen und frankophonen multikulturellen Literatur Kanadas. (vgl. Groß/Antor 310 und 392) Zu den aktuellsten Literaturgeschichten zählen darüber hinaus das Gemeinschaftswerk anglo- und frankokanadischer sowie deutscher Literaturwissenschaftler um Reingard Nischik, *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian* (2008), das sich unter anderem der Herausbildung von „Canons of Diversity“ (Banita 387) widmet, und Richard J. Lanes *The Routledge Concise History of Canadian Literature* (2011), deren letztes Kapitel sich mit den Themen „Diversity, difference and ethnicity“ beschäftigt.

ginnenden 21. Jahrhunderts in zwei Wellen ein, die zeitlich in etwa durch die Einführung der Multikulturalismus-Politik voneinander unterscheidbar sind. Zu einer ersten Welle fasst Kortenaar die Kinder und Enkelkinder derjenigen Einwanderer zusammen, die zwischen Ende des 19. Jahrhunderts und 1960 vor allem aus Süd- und Osteuropa, aber auch Nordeuropa, China und Japan nach Kanada immigrierten. Da die Einwanderergeneration aufgrund beträchtlicher Marginalisierung, einer nicht zu unterschätzenden Sprachbarriere und ihrer Zugehörigkeit zur literarisch wenig interessierten Arbeiterschicht selbst nicht schriftstellerisch aktiv wurde, brachten erst deren in Kanada geborene oder aufgewachsene Nachkommen die Migrations- und Rassismuserfahrungen der Eltern- und Großelterngeneration in englischer Sprache zu Papier. Als „first Canadian ethnic novel in English“ (Kortenaar 561) benennt Kortenaar den Roman *The Viking Heart* (1923) von Laura Goodman Salverson, der Tochter isländischer Einwanderer.

Die zweite Welle von Migranten ließ sich vor allem in den 1960ern und 1970ern in Kanada nieder und stammte infolge gelockerter Einreisebestimmungen nun mehrheitlich aus Asien und der Karibik, genauer gesagt aus ehemaligen britischen und französischen Kolonien. Während die asiatischen Einwanderer weiterhin zu bildungsfernen Bevölkerungsschichten zählten und mit einer koreanisch- oder vietnamesisch-kanadischen Literatur erst in der nächsten Generation zu rechnen ist, sind es die bei ihrer Einreise bereits anglo- oder frankophonen *visible minorities*, die in Kanada ein Studium oder eine Berufsausbildung aufnahmen, „who made literature in English Canada and Quebec so resoundingly multicultural“ (Kortenaar 561) und deren Werke unbestritten zur ‚Canadian Literature‘ gerechnet werden. Zu ihnen zählen neben Bharati Mukherjee, Michael Ondaatje, Dionne Brand, Cyril Dabydeen und Nalo Hopkinson auch Neil Bissoondath aus Trinidad und Marlene NourbeSe Philip aus Tobago, deren Romane im Rahmen der vorliegenden Rückkehrtypologie besprochen werden. Die zweite Welle an Migrationsautoren lebt mehrheitlich in Toronto, „the undisputed capital of English Canadian multicultural writing“ (Kortenaar 572), verarbeitet literarisch „ihre Erfahrungen vor allem aus einer positiven Perspektive“ (Wesselhöft 19) und findet dank ihrer transnationalen Themenauswahl eine sehr breite Leserschaft innerhalb wie außerhalb Kanadas.

Obwohl die Migrationsautoren der zweiten Welle im Schnitt erst ein Jahrzehnt später nach Kanada als die ersten Migrationsautoren nach Großbritannien kamen, erreichten ihre Werke ebenfalls in den 1990ern „a validity that had previously been denied to writers of non-Anglo-Saxon backgrounds“ (Banita 389): „All these writers born elsewhere are touted by the Canadian media, awarded government grants, and eligible for Canadian prizes“ (Kortenaar 564). So erhielt alleine der in Sri Lanka geborene Michael Ondaatje für *The English Patient* (1992) mit dem Governor General's Award die höchste literarische Auszeichnung Kanadas sowie als erster kanadischer Autor den Booker Prize. Neil Bissoondath gewann bereits zweimal den Hugh MacLennan Prize for Fiction und war für *The Worlds Within Her* (1999) für den Governor General's Award nominiert. Auch für seine kontrovers diskutierte Multikulturalismuskritik *Selling Illusions* (1994) erhielt er den Prix Spirale.

Angesichts dieses hohen Kanonisierungsgrades des kanadischen *migrant writing* verwundert es nicht, dass sich – ebenso wie in Großbritannien – inzwischen einzelne Autoren mit Migrationshintergrund, wie Evelyn Lau und André Alexis, entschieden vom *label* ‚ethnic‘ distanzieren und neuen Themen zuwenden. (vgl. Kortenaar 579)⁴⁸ Umgekehrt lassen sich seit den 1990ern kanadische Autoren ohne unmittelbaren Migrationshintergrund angesichts des großen Erfolgs der Migrationsautoren von deren transnationaler Themenauswahl beeinflussen „[and] seek their inspiration outside the national boundaries“ (Dupuis 507).

⁴⁸ Vgl. Evelyn Lau *Choose Me* (1999) und *Treble* (2005) oder André Alexis' aktuellen Roman *Asylum* (2008).

Für die Zukunft prognostiziert Neil Ten Kortenaar das Verschwimmen klar unterscheidbarer Wellen von Migrationsautoren, sobald junge, in Kanada geborene Autoren asiatischen, karibischen oder afrikanischen Ursprungs sich mit neuen Themen und neuen Identitätsentwürfen jenseits ethnischer Erwägungen zu Wort melden werden. (vgl. Kortenaar 579)

2.5.2 *Écritures migrantes* in Québec

De façon peut-être un peu trop brutale, disons que j'enseigne deux littératures – la française et la québécoise – qui ne se considèrent pas comme appartenant à la francophonie.
(Dion 2002, 98)

Am 27. November 2006 bewilligte das kanadische Parlament den von Premierminister Stephen Harper vorgeschlagenen *Québécois nation motion*, der besagt, „that this House [the Parliament of Canada] recognizes that the Québécois form a nation within a united Canada“ („House Passes Motion“ o. S.). Dieser offiziellen Anerkennung Québecks als Nation innerhalb der kanadischen Nation geht ein halbes Jahrhundert separatistischen Strebens nach politischer wie kultureller Unabhängigkeit vom anglophonen Kanada voran. Im Zuge der Stillen Revolution der 1960er Jahre, in der die Provinz Québec einen Säkularisierungs- und Modernisierungsprozess durchlief und zu mehr wirtschaftlicher Selbstbestimmung gelangte, wurde auch der Wunsch nach der Formulierung einer spezifischen Québécois Identität und einer vom anglophonen Kanada ebenso wie vom ehemaligen Kolonialherren Frankreich unabhängigen Québécois Kultur laut. (vgl. Brière 152) Unter dem 1968 gegründeten, rechtsgerichteten *Parti Québécois* wurde im Laufe der 1970er die „inhaltliche Fundierung einer Quebecer Nation“ (Wesselhöft 17) vorangetrieben, in deren Verlauf das Französische durch die *Loi 101* (1977) den Status als alleinige Amts- und Alltagssprache Québecks erhielt. Durch gezielte Kulturpolitik wurde zwischen 1960 und 1980 die Institutionalisierung einer *littérature québécoise*⁴⁹ forciert, „die größtenteils Unabhängigkeit vom dominanten französischen Literaturbetrieb“ (Oberhuber 403) gewährt.

Zwei Referenden unter dem *Parti Québécois* zur Frage, ob Québec die politische Souveränität von Kanada anstreben solle, scheiterten jedoch in den Jahren 1980 und 1995 an einer nur knapp verfehlten absoluten Mehrheit und damit vermeintlich an der mangelnden Unterstützung der sogenannten Allophonen, d. h. von Personen, deren Mutter-

⁴⁹ Das label *littérature québécoise* zur Benennung einer territorial begrenzten Québécois Nationalliteratur löst nun ältere Bezeichnungen wie *littérature française du Canada* oder *littérature francophone canadienne* ab, die bis dorthin die kulturelle Abhängigkeit von Frankreich und vom anglophonen Kanada implizierten. (vgl. de Diego 183; vgl. Wesselhöft 23)

sprache weder Englisch noch Französisch ist. (vgl. Grace 287)⁵⁰ Infolge der Erkenntnis, dass ein unabhängiges Québec „nicht ohne die Unterstützung der nicht-frankokanadischen Bevölkerung Quebecs erreicht werden“ (Wesselhöft 22) kann, entwickelte die Québecer Regierung Anfang der 1980er Jahre den *interculturalisme* als Gegenkonzept zum anglokanadischen Multikulturalismus, der

als Austausch zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen auf der Basis geteilter demokratischer Grundwerte konzipiert ist. Gleichzeitig zielt [er] jedoch auch auf eine Reformulierung einer Québecer Nation ab, in der die französische Sprache das zentrale identifikatorische Moment darstellt, kulturell kodiert ist und somit der Nexus von Nation, Sprache, Kultur und Geschichte präsent bleibt. (ebd., 22; vgl. Dupuis 497)

Québecs Wertschätzung der französischen Sprache bei gleichzeitiger Distanzierung von französischen Kulturtraditionen spiegelt sich in seinem widersprüchlichen Verhältnis zur Frankophonie wider. Einerseits setzte Québec sich nicht uneigennützig für die Etablierung einer institutionellen Frankophonie ein, um als Mitglied der Organisation ein politisches Gegengewicht zum restlichen Kanada bilden zu können, das ins *Commonwealth of Nations* eingebunden ist. (vgl. Dion 98) So wurde Québec bereits in der 1970 gegründeten *Agence de Coopération Culturelle et Technique* (ACCT), der Vorgängerorganisation der OIF (vgl. Kap. 2.3), der Status eines *gouvernement* zugesprochen. (vgl. Brière 153) Andererseits nimmt sich Québec vom literarischen Standpunkt aus betrachtet selbst nicht als Teil der Frankophonie wahr: „[L]a francophonie, c’est les autres“ (Dion 98). Als ‚frankophon‘ betitelt Québec vornehmlich die Literaturen derjenigen Länder und Regionen, die wie die *D.R.O.M.* weiterhin politisch an Frankreich gebunden sind oder es – wie Belgien und die Schweiz – als Nachbarländer nicht geschafft haben, sich von den französischen „puissantes institutions littéraires“ (ebd., 98) zu lösen. ‚Frankophonie‘ ist damit gleichbedeutend mit einer französischen Do-

⁵⁰ Im Zuge eines generellen Machttransfers an die kanadischen Provinzen steuert Québec seit 1966 auch seine eigene Einwanderungspolitik, die die Immigration von Fachkräften begünstigt. (vgl. Wesselhöft 21) Der Anteil an im Ausland geborenen Bewohnern Québecs stieg von 8,7 Prozent im Jahr 1991 auf 9,9 Prozent im Jahr 2001, sodass 2001 beinahe jeder Zehnte außerhalb des Landes geboren war. (vgl. Lohse 392)

minanz, die Québec dank der umfassenden, von der Provinzregierung forcierten Institutionalisierung seiner Literatur im Dienste des *nation-building* ab den 1960ern überwinden konnte. (vgl. ebd., 98)⁵¹

Da bis 1980 „Literatur und ‚Nation‘ [...] aufs engste miteinander verstrickt“ (Oberhuber 403) waren und Migrationsautoren sich bis dahin einer gewissen Assimilationserwartung beugen mussten, konnten sich *écritures migrantes* in Québec erst dann nachhaltig etablieren, als nach dem ersten gescheiterten Referendum die separatistische Bewegung einen vorübergehenden Niedergang erfuhr und unter dem Druck der öffentlichen Anfechtung einer einheitlichen Québecer Identität durch eine Reihe von Künstlern und Intellektuellen der *interculturalisme* verfolgt wurde (vgl. Wesselhöft 24): „The concept of *écritures migrantes*, or migrant literature, first appeared in Quebec during the 1980s“ (Dupuis 497). Wie bereits für das anglophone Kanada lassen sich für Québec mit Hilfe von Gilles Dupuis’ Aufsatz „Transculturalism and *écritures migrantes*“ (2008) zwei Wellen der Migrationsliteratur unterscheiden, auch wenn diese gegenüber dem anglophonen Kanada jeweils ein Jahrzehnt nach hinten versetzt Québec erreichten. Eine erste Generation von Migrationsautoren machte in den 1980ern auf sich aufmerksam. Sie stammt mehrheitlich aus ehemaligen französischen Kolonien und Protektoraten wie Haiti, den Maghrebstaaten oder dem Libanon und verfügte daher bereits zum Zeitpunkt ihrer Immigration über sehr gute Französischkenntnisse. Als Geburtsjahre der *écritures migrantes* gelten alternativ das Jahr 1983, in dem Régine Robin ihren Erfolgsroman *La Québécoise* veröffentlichte und die erste Ausgabe der transkulturellen Zeitschrift *Vice versa* erschien, oder das Jahr 1986, in dem der Terminus *écritures migrantes* erstmals vom Dichter Robert Berrouët-Oriol verwendet wurde. (vgl. ebd., 498–500)

Die Publikationen einer zweiten Generation von Migrationsautoren erlangten in den 1990ern ein bis dahin unerreichtes Maß an Aufmerk-

⁵¹ Dass die *littérature québécoise* schon lange über den Status einer Regionalliteratur hinausgewachsen ist, belegen nicht zuletzt die eigenständige Teilnahme Québecons an internationalen Buchmessen sowie die Ausrichtung eines *Salon international du livre de Québec*, der seit 2003 auch mit der Vergabe des Prix littéraire ville de Québec/Salon international du livre de Québec verbunden ist. An vielen Schulen und Universitäten wird die *littérature québécoise* inzwischen an zweiter Stelle nach der französischen Literatur gelehrt (vgl. Oberhuber 403; vgl. Grace 288)

samkeit bei Lesepublikum, Medien und Literaturkritikern. Wie im Falle der zweiten Welle der anglokanadischen Migrationsliteratur sind die Herkunftsländer dieser Schriftsteller nun viel breiter gestreut: Sie kommen ursprünglich aus Asien, Indien, Afrika, Südamerika und Osteuropa, waren der französischen Sprache daher nicht mächtig und mussten sich erst durch ein Studium oder den alltäglichen Gebrauch Sprachkenntnisse aneignen. Trotz dieser anfänglichen Sprachbarriere ist es gerade diese Autorengeneration, „who achieved considerable success on the Quebec literary scene“ (Dupuis 504). Zu ihr zählen, um wenige Beispiele zu nennen, Aki Shimazaki aus Japan, Sergio Kokis aus Brasilien, Ying Chen aus China, Stanley Péan aus Haiti und Mauricio Segura aus Chile.

Auch wenn die *écritures migrantes* bereits seit 1980 als „a distinct migrant corpus within the literary canon“ (Dupuis 498; meine Hervorhebung, S. B.) aufgefasst wurden, lehnt die zweite Generation dieses *label* nun als „Stigmatisierung und Abgrenzung von der ‚eigentlichen‘ Literatur Quebecs ‚de pure laine‘“ (Lohse 393–94) ab, obwohl sie ihm ursprünglich ihren Erfolg verdankt. Grundsätzlich lassen sich seit den 1990ern innerhalb der *écritures migrantes* eine Diversifizierung literarischer Themen und drei gegensätzliche Haltungen gegenüber der Beibehaltung des *labels écritures migrantes* konstatieren: Eine erste Gruppe von Autoren findet ihre Inspiration, wie schon die vorhergehende, weiterhin im „lost country of origin, the homeland left behind“ (Dupuis 506). Ein weiterer Teil wendet sich transkulturellen urbanen Identitätselementen in Montréal zu und identifiziert sich ausschließlich als „Quebec writers“ (ebd., 506), um seiner Kritik an der Einordnung „in das Ghetto ethnischen Schreibens“ (Lohse 393) Ausdruck zu verleihen und seinen Anspruch auf Kanonzugehörigkeit zu untermauern, während eine dritte Gruppe wiederum generell „every form of assigned identity“ (Dupuis 507) zurückweist und sich persönlich wie thematisch jenseits nationaler und ethnischer Bezüge verortet.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt die beträchtliche Gruppe der – zumeist männlichen – haitianischen Migrationsautoren in Québec ein. (vgl. Kortenaar 562) Sie gingen bereits ab Mitte der 1960er Jahre unfreiwillig ins Exil, um dem Terror des Duvalier-Regimes zu entkommen, und gelten daher alternativ als Wegbereiter oder als Angehörige der

ersten Welle einer Québécoiser Migrationsliteratur. Émile Ollivier, Gérard Étienne und Anthony Phelps verließen Haiti zeitgleich im Jahr 1964, schrieben gegen das Duvalier-Regime an und legten in politisch engagierten Romanen wie *Le Nègre crucifié* (1970/71) oder *Mémoire en colin-maillard* (1976) Zeugnis über das von willkürlicher Gewalt geprägte Leben haitianischer Gefängnisinsassen, die Gefahren des politischen Widerstands sowie Folter- und Unterdrückungsmethoden ab. Schauplatz dieser Literatur ist stets Haiti, vor allem dessen Hauptstadt Port-au-Prince. Bereits während der 1970er Jahre gelang es den frühen haitianischen Migrationsautoren, ihre Werke bei den Verlagshäusern Éditions francophones, Nouvelle Optique oder CIDIHCA zu publizieren und sich in Zeitschriften wie *Collectif Paroles* und *Dérives* Gehör zu verschaffen. (vgl. Kwaterko 45–47)

Nach dieser auf Haiti fixierten Abrechnung mit Duvaliers Willkürherrschaft beginnt mit Dany Laferrière *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985), in dem der 1976 nach Québec ausgewanderte Romanautor mit den Auto- und Heterostereotypen weißer Nordamerikaner und schwarzer Einwanderer spielt, die Öffnung der haitianischen Minderheitenliteratur für das sie umgebende Hier und Jetzt: „[L]e roman vise à dépolitiser et surtout à libérer la fiction d'exil de son obsession de l'écartèlement entre Haïti et Québec“ (Kwaterko 52). In der Folgezeit entsteht eine urbane *fiction montréalaise*, die die multiplen Zugehörigkeiten und das vielfältige kulturelle Erbe der Montréaler Immigranten als Bereicherung hervorhebt

[et] où vont se croiser, se convoquer ou se rejeter deux identités minoritaires : celle du Québécois aux origines rurales, exilé de l'intérieur cherchant sa place dans un cadre urbain de plus en plus hétérogène et cosmopolite, et celle de l'immigrant, venant souvent d'une petite bourgade, écartelé entre son territoire d'origine et son lieu d'arrivée. (ebd., 51)

Als eine der wenigen weiblichen Autorinnen der haitianischen Diaspora in Québec und als Vertreterin dieser neuen Ausrichtung haitianischer Minderheitenliteratur gilt die im Jahr 1970 nach Montréal ausgewanderte Marie-Célie Agnant, die nach einer Reihe beruflicher Neuorientierungen erst in den 1990ern schriftstellerisch aktiv wurde und 1995 ihren ersten Roman, *La dot de Sara*, veröffentlichte, der im Rahmen der vor-

liegenden Arbeit besprochen werden soll.⁵² Rückblickend stellt Agnant im Interview mit Bernard Magnier („Écrire Haïti, loin d’ Haïti“) fest, sie habe bei ihrer Ankunft in Québec „une société très ouverte“ (89) vorgefunden. Den eigenen Erfolg macht Agnant an ihrer breiten Leserschaft und dem universitären Interesse an ihren Veröffentlichungen fest. Während ihre Romane und Gedichtbände in Frankreich kaum rezipiert würden, finde man sie in den Büchereien von Montréal ganz zentral „dans le rayon de la littérature québécoise“ (ebd., 109). Zugleich mahnt Agnant jedoch wie Mark Stein für Großbritannien an, dass das wissenschaftliche und das Medieninteresse sich inzwischen auf eine begrenzte Zahl etablierter Migrationsautoren beschränke, während eine ganze Reihe von Autoren aus dem nationalen Kanon ausgeschlossen bleibe.⁵³ (vgl. Agnant, „Québec-Haïti“ 206) Der Erfolg der Québecer Migrationsliteratur, deren historische Entwicklung im Jahr 2001 erstmals in einer gesonderten Literaturgeschichte dokumentiert wurde,⁵⁴ sowie das weltweit gestiegene Interesse für transnationale Identitätsfiktionen insgesamt lassen sich möglicherweise auch daran ablesen, dass sich Autoren ohne unmittelbaren Migrationshintergrund inzwischen mit der „expérience migratoire“ (Kwaterko 54) beschäftigen.

⁵² Da sie von ihrer „faculté [...] de renaître“ (Agnant, „Écrire pour tuer le vide du silence“ 86), d. h. der Fähigkeit zur Neuerfindung ihrer kulturellen Identität(en) überzeugt ist, und sich und andere primär als Individuen begreift, die sich selbstbestimmt für oder gegen die Aufrechterhaltung von Traditionen ihres Herkunftslandes entscheiden können, sieht Agnant in Kanadas Multikulturalismus-Politik im Gegensatz zu Neil Bissoondath keine Gefahr der Festschreibung ganzer Minderheiten auf eine statische ethnische Identität: „Je suis contre l’idée d’enfermer les gens dans leur ethnicité, mais est-ce que c’est la politique du multiculturalisme qui encourage cet enfermement ? Personnellement, je ne le crois pas“ (Agnant, „Breaking the Silence“ 47–48).

Agnants Verhältnis zur französischen Sprache ist – im Gegensatz zur ideologisch aufgeladenen Bedeutung, die die Vertreter der Québecer Unabhängigkeitsbewegung ihr beimessen – ein sehr nüchternes, das an Maryse Condés Einstellung zum Französischen erinnert. (vgl. Kap. 2.4) Es stellt für sie nicht mehr als ein ‚Werkzeug‘ dar: „En ce qui me concerne, la langue française, et l’usage que j’en fais ; cette langue représente pour moi un outil. Outil fort apprécié dans la mesure où c’est celui que je manie le mieux, et que me donne accès à une parole qui peut être comprise par un grand nombre de lecteurs“ (Agnant, „Marie Célie Agnant : une écrivaine américaine“ o. S.).

⁵³ Positiv umgewertet lässt sich die interne Unterscheidung kanonisierter von weniger talentierten Migrationsautoren jedoch als Zeichen für den grundsätzlichen Etablierungsgrad der *écriture migrante* in Québec deuten.

⁵⁴ Es handelt sich um Clément Moisans und Renate Hildebrands *Ces étrangers du dedans : Une histoire de l’écriture migrante au Québec (1937–1997)*.

2.6 Latino/a Literature in den USA

I am a child of the Americas
a light-skinned mestiza of the Caribbean
a child of many diaspora, born into this continent at a crossroads.
I am not African. Africa is in me, but I cannot return.
I am not taíno. Taíno is in me, but there is no way back.
I am not European. Europe lives in me, but I have no home there.
I am new. History made me. My first language was spanglish.
And I am whole.
(Levins Morales, zit. in Acosta-Belén 100)

Die globale Krise nationaler Identität im Zuge von Globalisierung und internationaler Migration geht auch an den USA, einem Land, das sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts dezidiert als „nation of immigrants“ (Body-Gendrot/Schain 411) definiert, nicht spurlos vorüber, sondern stellt es in Anbetracht der seit den 1960ern anhaltenden Einwandererströme, und nicht zuletzt aufgrund der Patriotismuswelle infolge der Terroranschläge des 11. September 2001⁵⁵ vor die Aufgabe der Rekonzeptualisierung seiner nationalen Identität. Im Zuge der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre ist in den USA eine bis heute andauernde Debatte zwischen neokonservativen Multikulturalismusegegnern und liberalen Verteidigern eines kulturellen Pluralismus entbrannt. Während seine Gegner der Ansicht sind, eine amerikanische Identität bedürfe weiterhin einer einenden angloprotestantischen „core culture“ (Huntington 19), propagieren die Multikulturalismusbefürworter eine nationale Identität, die jenseits von Assimilationserwartungen und ähnlich dem kanadischen Modell alleine vom „commitment to an ideology and an acceptance of core values“ (Owen 13) zusammengehalten wird. Zu diesen ideologischen Grundprinzipien zählen die im sogenannten *American Creed* kondensierten Werte von Freiheit, Gleichheit, Individualismus, Privateigentum, Rechtsstaatlichkeit und Populismus, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Form politischer Grundsätze in

⁵⁵ Samuel P. Huntington schreibt von einem „age of vulnerability“ (336), in dessen Verlauf die USA erkennen müssten, dass ihre periphere Lage sie vor (terroristischen) Angriffen von außen nicht länger schützen kann, was wiederum zu einem Anstieg von Patriotismus und zum Bedeutungsgewinn nationaler Identität führe: „So long as Americans see their nation endangered, they are likely to have a high sense of identity with it“ (xv).

die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung und Verfassung eingeflossen sind. (vgl. Owen 1)

Zuletzt heizte der im Jahr 2008 verstorbene neokonservative Politikwissenschaftler und Historiker Samuel P. Huntington mit seiner Veröffentlichung *Who Are We? The Challenge to America's National Identity* (2005) erneut die Multikulturalismusdebatte an, indem er in der verstärkten Herausbildung subnationaler Identitäten wie die der *Hispanics* als inzwischen größter und vermeintlich assimilationsresistenter amerikanischer Minderheit, aber auch in den transnationalen Identitätswürfen wirtschaftlicher wie intellektueller Eliten und Transmigranten⁵⁶ eine Bedrohung für die Einheit des amerikanischen Nationalstaates auszumachen glaubt. (vgl. Huntington xvi, 221–23 und 264–66)⁵⁷ Sein an Amerikas Besiedlungs- und Einwanderungsgeschichte orientierter Überblick über die Entwicklung amerikanischer Identität erlaubt ihm Aussagen darüber, wie es zur zunehmenden Aushöhlung der Definitionsbestandteile nationaler Identität kommen konnte: Ursprünglich, so

⁵⁶ Die Theorie der Transmigration wurde Anfang der 1990er Jahre als Gegenentwurf zu traditionellen, unidirektionalen Assimilationsparadigmen entworfen und berücksichtigt, dass Migration nicht notwendigerweise ein einmaliger Akt sein muss. In *Nations Unbound* (2006) definieren Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc Transnationalität und Transmigranten wie folgt: „We define ‚transnationalism‘ as the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious, and political – that span borders we call ‚transmigrants.‘ [...] Transmigrants take actions, make decisions, and develop subjectivities and identities embedded in networks of relationships that connect them simultaneously to two or more nation-states“ (7).

⁵⁷ Der nicht minder konservative Soziologe Nathan Glazer unterscheidet in „Multiculturalism and American Exceptionalism“ (1999) einen harmlosen, transitorischen von einem permanenten Multikulturalismus, der in seinen Augen die Spaltung der Nation herbeizuführen droht. Da sich Minderheiten in den USA innerhalb von zwei bis drei Generationen an die Mehrheitsgesellschaft assimilieren, so Glazer, sei der durch Immigration entstehende Multikulturalismus nicht mehr als ein „transitional adjustment to make matters more comfortable for groups on the way to assimilation“ (ebd., 189). Ein permanenter Multikulturalismus hingegen resultiere aus dem historischen „deep racial divide“ (ebd., 185) zwischen Afroamerikanern und den Nachkommen britischer Siedler seit Anbeginn der Sklaverei. Da Afroamerikaner sowie afrikanischstämmige Einwanderer aus der Karibik – so Glazers xenophob anmutende These – sich dem Assimilationsprozess entzögen, gerate der Multikulturalismus seit der Bürgerrechtsbewegung zu einem „agitating and disturbing [factor]“ (ebd., 189).

Huntington, gründete die amerikanische Identität auf den vier Parametern „race, ethnicity, ideology, and culture“ (ebd., xv). Als ‚Amerikaner‘ galten demzufolge die weißen britischen Siedler des 16. und 17. Jahrhunderts und deren Nachkommen, die angloprotestantische Kulturtraditionen – d. h. die englische Sprache, das Christentum, eine Arbeitsethik, den Individualismus und die Beschränkung der Regierungsgewalt – pflegten, welche wiederum als politisch-moralische Werte 1776 Einzug in die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung hielten. Erst im Laufe des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts brach die ethnische Dimension nationaler Identität infolge größerer, sich jedoch rasch assimilierender ‚weißer‘ Einwandererströme aus Irland und Deutschland sowie später aus Süd- und Osteuropa weg. Die Bindung amerikanischer Identität an eine „racial component“ (ebd., 17) wurde zwar bereits als Ergebnis des Bürgerkrieges (1860–1865) formal durch den 13. und 14. Verfassungszusatz aufgehoben, in denen die Sklaverei abgeschafft und allen in den USA Geborenen die Gleichstellung vor dem Gesetz zugesichert wurde, doch konnten erst der unter dem Druck der Bürgerrechtsbewegung verabschiedete *Civil Rights Act* (1964) und *Voting Rights Act* (1965) der Rassentrennung und institutionalisierten Rassendiskriminierung ein Ende setzen. Auch der *Immigration and Nationality Act* hob 1965 die seit 1924 gängige Praxis rassistischer Einwanderungsbeschränkungen für solche Länder auf, die sich aufgrund ihrer „distinctive ‚ideas and mores‘“ (Hollinger 250) vermeintlich nur schwer an die amerikanische Gesellschaft assimilieren konnten. (vgl. Huntington xv–xvi, 38 und 53–55)

Seit der Reform des Einwanderungsgesetzes immigrierten insgesamt 30 Millionen Menschen vor allem aus asiatischen, afrikanischen sowie mittel- und südamerikanischen Ländern in die USA, sodass heute jeder fünfte Amerikaner entweder im Ausland geboren oder das Kind von Einwanderern ist. (vgl. Alba/Nee 21–22) Laut Schätzungen des *U.S. Census Bureau* aus dem Jahr 2009 stellt die Gruppe der ‚Blacks or African Americans‘ mit 38 Millionen 12,9 Prozent der Gesamtbevölkerung. Als ‚Hispanic or Latino‘⁵⁸ deklarieren sich mit 48,3 Millionen ganze 15,8 Prozent und haben damit die Afroamerikaner als größte Minderheit

⁵⁸ Angehörige dieser Minderheit sind sogar zu fast zwei Dritteln im Ausland geboren. (vgl. West-Durán 31)

längst abgelöst. (vgl. U.S. Census 2009, o. S.) Angesichts dieser drastischen Veränderungen in der ethnischen Zusammensetzung der amerikanischen Bevölkerung sieht Huntington seit 1960 die Assimilation der neuen Einwanderungswellen nach dem „Anglo-conformity‘ model“⁵⁹ (Huntington 129) und folglich die Aufrechterhaltung der Bindung nationaler Identität an eine angloprotestantische Kernkultur akut gefährdet. Einer zunehmend hispanisierten Gemeinschaft, die lediglich die moralisch-politischen Werte des *American Creed* verbindet, steht Huntington sehr kritisch gegenüber: „[I]deology is a weak glue to hold together people otherwise lacking racial, ethnic, and cultural sources of community“ (ebd., 12).

Dem widersprechen seit den 1970ern vehement die Befürworter des Multikulturalismus bzw. eines „American mosaic“ (Owen 2), in dem Individuen zugleich Amerikaner sein und an ihrem „racial and ethnic heritage“ (2) festhalten können. Die intellektuelle Multikulturalismus-Debatte findet ihre Entsprechung in einer geteilten US-amerikanischen Bevölkerung, die eine dem Multikulturalismus verpflichtete Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik sehr unterschiedlich bewertet: So hat an amerikanischen Schulen und Universitäten eine Reformierung der Lehrpläne stattgefunden, die sich die Wertschätzung kultureller Diversität als Zielvorgabe gesetzt hat, und enthält der Pflichtlektürekanon der *American Studies* an amerikanischen Universitäten ganz selbstverständlich die

⁵⁹ Das von Huntington vertretene kulturelle Assimilationsmodell lässt sich mit Hilfe der Metapher einer Tomatensuppe veranschaulichen: „[The model] is based on the premise that ‚immigrants and their descendants duly adopt the standard Anglo-Saxon cultural patterns‘ [...]. It assumes, in short, the centrality and durability of the culture of the founding settlers. The culinary metaphor is an Anglo-Protestant tomato soup to which immigration adds celery, croutons, spices, parsley, and other ingredients that enrich and diversify the taste, but which are absorbed into what remains fundamentally tomato soup“ (129). Demgegenüber besagt das auf Hector St. John de Crèvecoeur zurückgehende Assimilationskonzept, das mit der Metapher des *Melting Pot* gefasst wird, „that over time the distinct habits, customs, and traditions associated with particular groups [will] disappear as people [assimilate] into the larger culture“ (Owen 1). Entscheidenderweise geht es davon aus, dass sich dabei eine „new common culture in which all will unite to build the Republic of Man and the Kingdom of God“ (Huntington 129) herausbilden werde. (vgl. Acosta-Belén 89–90)

Amerikanische Assimilationsmodelle basieren implizit auf der Auffassung eines *American Exceptionalism*, der davon ausgeht, dass Immigranten sich bereitwillig an eine Nation assimilieren, deren herausragende historische Errungenschaften ihr „a special place in the world“ (Owen 1) garantieren.

Werke zahlreicher Minderheitenautoren. Politische Entscheidungen wie die Einführung bilingualen Unterrichts und verschiedener *Affirmative Action*-Programme führten in der Vergangenheit jedoch regelmäßig zum Widerstand weiter Bevölkerungsteile. Ganze 67 Prozent sprechen sich laut einer Umfrage aus dem Jahr 2005 beispielsweise weiterhin dafür aus, „that immigrants should ,adopt America’s culture, language, and heritage“ (Owen 3).

Die Kehrseite des Multikulturalismus liegt in der Gefahr einer simplifizierenden Festschreibung von Minderheitenangehörigen auf ihre jeweilige ethnische Identität durch „official homogenizing label[s]“ (Oboler 56), die der Selbstwahrnehmung von Individuen nicht gerecht werden. Auch wenn im *U.S. Census* die Kategorie ‚race‘⁶⁰ im Sinne einer vorwissenschaftlichen, subjektiven Selbstwahrnehmung (vgl. „indicate what this person considers himself/herself to be“; U.S. Census 2000, 1) und nicht als anthropologische oder gar auf biologischen Tatsachen beruhende Kategorie gebraucht ist, kann das *labeling* zur sozialen Stigmatisierung einzelner Ethnien oder *races* führen.⁶¹

Stigmatisierenden Tendenzen sehen sich – nicht zuletzt in Huntingtons *Who Are We?* – die *Hispanics* bzw. *Latino/as* ausgesetzt, deren konkurrierende *labels* einmal mehr auf die Arbitrarität soziopolitischer Kategorisierungen verweisen.⁶² Während ‚Hispanic‘ in den frühen 1970ern von der Nixon-Regierung zur offiziellen Bezeichnung aller „people of Latin American and Spanish descent living in the United States“ (Oboler 46) eingeführt wurde, diente der Begriff ‚Latino‘ in den 1960ern der revolutionären puerto-ricanischen Gruppierung der *Young Lords* in deren Agenda erstmals zur Selbstbezeichnung aller „Latin Brothers and

⁶⁰ Im Kontext der USA wird das englische Wort ‚race‘ gebraucht, um unerwünschte Konnotationen des deutschen ‚rassisch‘ zu umgehen.

⁶¹ Dass es sich bei den jeweiligen *labels* letztlich um arbiträre soziopolitische Konstrukte handelt, lässt sich mit einem Blick auf die Volkszählungen von 1990 und 2000 nachweisen: So veränderte sich gegenüber der Volkszählung von 1990 im *U.S. Census* von 2000 sowohl die Anzahl der ‚race‘-Kategorien als auch ein Teil ihrer Bezeichnungen. Im Jahr 2000 war es außerdem erstmals möglich, mehr als eine ‚race‘ anzukreuzen. (vgl. U.S. Census 1990, 10; vgl. U.S. Census 2000, 1; vgl. Owen 7)

⁶² Identifizierten sich die Immigranten aus lateinamerikanischen Staaten bis in die 1970er Jahre – und häufig sogar bis heute (vgl. Acosta-Belén 89) – über ihre Herkunftsnation, birgt die homogenisierende Verwendung von ‚Hispanic‘ die Gefahr einer Stereotypisierung zu einer „welfare-ridden, AIDS-ridden, drug-ridden, drop-out ridden, and teenage pregnancy-ridden, socioracial category“ (Oboler 57). (vgl. Martín Alcoff 24; vgl. Anatol 71)

Sisters, inside and outside the united states [sic], [...] oppressed by american [sic] business“ (Luis, „Latino Identity: A Postmeditation“ 167). Wie das *label* ‚black‘ in Großbritannien, wurde ‚Latino‘ demnach ursprünglich zur Affirmation einer lateinamerikanischen Gegenidentität verwendet, die sich über die Staatsgrenzen der USA hinaus zum Widerstand gegen imperiale US-amerikanische Geschäftsinteressen formierte. Heute dient ‚Latino/a‘ als panethnische Kategorie zur Bezeichnung aller „people from Spanish-colonized countries now living within the United States“ (Caminero-Santangelo 507), kann weitergefasst jedoch auch die Einwohner der ehemaligen spanischen Kolonien selbst miteinschließen. (vgl. Torres-Saillant, „The Latino Autobiography“ 62) Angesichts der Prominenz des Terminus ‚Latino/a‘ beschloss das *U.S. Census Bureau*, in der Volkszählung des Jahres 2000 die Frage nach dem „Spanish/Hispanic origin“ (U.S. Census 1990, 10) in die Formulierung „Hispanic, Latino, or Spanish origin“ (U.S. Census 2000, 1) umzuändern. Auf dem Beantwortungsformular des *U.S. Census* von 2010 ist zudem explizit vermerkt, „[that f]or this census, Hispanic origins are not races“ (U.S. Census 2010, 1). Da *Hispanics* bzw. *Latino/as* sowohl europäische, afrikanische, asiatische und amerindische Vorfahren haben können, wird die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer oder mehrerer ‚races‘ getrennt abgefragt. (vgl. Luis, „Latino Identity: A Postmeditation“ 170)

Dass die Zusammenfassung unter dem *label* ‚Latino/a‘ trotz aller homogenisierenden und stigmatisierenden Tendenzen auch zu einer nutzbringenden, gesteigerten „visibility“ (Oboler 57) der *Latino/as* innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft führen kann, beweist seit Ende der 1980er Jahre der „literary made-in-the-USA boom“ (Heredia/Kevane 2) der *Latino/a Literature*. Die Implementierung kultureller Diversität in den Lehrplänen von Schulen und Universitäten in den 1980ern, der unübersehbare Forschungsbeitrag von Literaturwissenschaftlern, die zumeist selbst lateinamerikanischer Herkunft sind, das erhöhte Interesse vonseiten der Literaturkritik und die Veröffentlichung erster Anthologien⁶³ ab den 1970ern trugen dazu bei, dass mit Beginn

⁶³ Die Veröffentlichung der 2.500 Seiten starken *Norton Anthology of Latino Literature* im September 2010 kann als verlässliches Zeichen für die erfolgreiche Kanonisierung der *Latino/a Literature* herangezogen werden. Sie zeichnet die 400 Jahre alte Geschichte der

der 1990er Jahre zu Recht von einer „revision of the U.S. literary canon“ (Aparicio 152) gesprochen werden kann. Besonders die von weiblichen Autoren wie Judith Ortiz Cofer, Julia Alvarez, Sandra Cisneros, Cristina García, Esmeralda Santiago oder Achy Obejas verfasste Romanliteratur „is finally receiving national attention in the 1990s“ (Heredia/Kevane 2).⁶⁴ So stellt Julia Alvarez, die Tochter dominikanischer Einwanderer, deren Romane *How the García Girls Lost Their Accents* (1991), *¡Yo!* (1997) und *Finding Miracles* (2004) in den Kapiteln 6.2 und 6.4 analysiert werden, selbstbewusst fest: „We are taken serious now as American writers, not as writers of sociological interest only“ (Alvarez, „Citizen of the World“ 30). Und Cristina García, die 1992 für ihren zum Klassiker avancierten Roman *Dreaming in Cuban* für den National Book Award nominiert war, stimmt ihr unwissentlich zu, wenn sie bemerkt:

Latino/a Literature, deren Ursprünge teils im heutigen US-Staatsgebiet liegen, anhand von 201 *Latino/a*-Autoren nach.

Zu den aktuellen wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur *Latino/a Literature* zählen des Weiteren das von Alan West-Durán herausgegebene zweibändige Autorenporträt *Latino and Latina Writers* (2004), Raphael Dalleos und Elena Machado Sáez' Studie *The Latino/a Canon and the Emergence of Post-Sixties Literature* (2007), William Luis' *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States* (1997), der von José L. Torres-Padilla und Carmen Haydée Rivera herausgegebene Sammelband *Writing Off the Hyphen: New Critical Perspectives on the Literature of the Puerto Rican Diaspora* (2008) und Vanessa Pérez Rosarios Sammelband *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement* (2010), Lisa Sánchez González' *Boricua Literature: A Literary History of the Puerto Rican Diaspora* (2001), Isabel Alvarez Borlands *Cuban-American Literature of Exile: From Person to Persona* (1998) und das von Laura P. Alonso Gallo und Fabio Murrieta in Spanien herausgegebene *Guayaba Sweet: Literatura Cubana en Estados Unidos* (2004). Hinzu kommen die beiden Interviewsammlungen *Puerto Rican Voices in English: Interviews with Writers* (1997) von Carmen Dolores Hernández (Hg.) und *Latina Self-Portraits: Interviews with Contemporary Women Writers* (2000) von Bridget A. Kevane und Juanita Heredia (Hgg.).

⁶⁴ Als Beispiele für vielbeachtete Romane der 1990er Jahre seien genannt: Judith Ortiz Cofer's *The Line of the Sun* (1990), Julia Alvarez' *How the García Girls Lost Their Accents* (1991), Cristina Garcías *Dreaming in Cuban* (1992), Esmeralda Santiagos *When I Was Puerto Rican* (1993), Cherríe Moragas *The Last Generation* (1993), Denise Chávez' *Face of an Angel* (1994), Helena María Viramontes' *Under the Feet of Jesus* (1995) und Rosario Ferrés *The House on the Lagoon* (1995). (vgl. Heredia/Kevane 5) Eine jüngere Generation von Autorinnen, deren Erstlingswerke erst nach 2000 erschienen sind, trägt zum anhaltenden Erfolg der *Latina Literature* bei. Mit Ana Menéndez' *Loving Ché* (2004) und Nancy Osas *Cuba 15* (2003) finden auch zwei Romane dieser Generation in der Rückkehrtypologie ihre Berücksichtigung.

These fascinating stories, traditionally on the margin, are redefining American literature. Broadening, muscling in, and expanding on what is considered serious American literature. Before it was relegated to the margins or to the sociology shelf, and now, after some time, the writing has just gotten too good to ignore. („At Home on the Page” 74)

Der kommerzielle Erfolg⁶⁵ und das gestiegene Medieninteresse an der *Latino/a Literature* bergen allerdings auch eine Schattenseite in sich, die Alan West-Durán in „Crossing Borders, Creative Disorders: Latino Identities and Writing“ (2004, 22) als Tendenz zur Essentialisierung und Folklorisierung einer ‚exotischen‘ ethnischen Minderheitenliteratur bezeichnet. Reduktionistische Vermarktungsstrategien⁶⁶ haben den jüngeren *Latino/a*-Autoren inzwischen den wenig schmeichelhaften Ruf von „Sellouts“ (Dalleo/Machado Sáez 1) eingebracht. So ist es laut Raphael Dalleos und Elena Machado Sáez’ Studie *The Latino/a Canon and the Emergence of Post-Sixties Literature* (2007) in Literaturwissenschaft und -kritik inzwischen üblich geworden, *Latino/a*-Autoren in eine marginalisierte, aber unter dem Eindruck der Bürgerrechtsbewegung politisch engagierte und innovative Autorengeneration der 1960er und 1970er Jahre und eine zweite, jüngere Generation der multikulturellen „post-Sixties era“ (ebd., 2) zu unterteilen, die vollständig im *mainstream*

⁶⁵ Die wachsende spanischsprachige Leserschaft wurde von Verlagen wie Vintage und Random House inzwischen als neuer Absatzmarkt erkannt. Seit den 1990ern verlegen Vintage Español und Random House Español ausschließlich auf Spanisch verfasste oder ins Spanische übersetzte Literatur. (vgl. Alvarez, „Escribir desde el yo y para nosotros” 14)

⁶⁶ Auch in ihrer kritischen Haltung gegenüber der Buchindustrie sind sich Julia Alvarez und Cristina García einig. So kommentiert Alvarez: „Book biz can be distracting. A writer runs the danger of becoming a creature of publicity. It’s so easy to get sucked into that star world instead of paying attention to your work“ (Alvarez, „Citizen of the World” 29). Cristina García lehnt die weitläufige Leser- und Medienerwartung ab, „that I’m trying to speak for the whole Cuban experience“ (García, „At Home on the Page” 76). Sie selbst definiert sich nicht primär als Kubanerin, wird aber aufgrund der Vermarktung ihrer Romane auf ihre Ethnizität reduziert: „I don’t think that literature should be demographically or politically representative. You can’t do that to literature. [...] But since I have only become a ‚professional Cuban‘ in the last few years it is all very amusing to me, and puzzling too. I joke with my friends and say, ‚I’m going to go do my professional Cuban thing now.‘ That’s what it feels like sometimes, and there are certain bizarre expectations that can go along with it“ (ebd., 74).

aufgegangen ist und sich von ‚unbequemen‘ politischen Themen wie dem Kampf für soziale Gerechtigkeit abgewandt hat.⁶⁷

The earlier writers are depicted as progressive or confrontational because of their rejection of the market and alignment with the ghetto, while the newer writers are seen as apolitical or even conservative, offering tales of upward mobility and becoming darlings of the publishing industry. (ebd., 2)

Ebenso wie Marta Caminero-Santangelo in ihrem Aufsatz „Contesting Boundaries of Exile: Latino/a Literature“ (2000) aufzeigen konnte, dass eine streng dichotomische Abgrenzung einer „Latino/a ‚exile‘ literature“ von einer „Latino/a ethnic (U.S.) literature“ (507) zu kurz greift (vgl. Kap. 2.1), ist auch die pauschale Unterscheidung von Protest- und *Mainstream*-Literatur nicht haltbar. So werfen die Koautoren Dalleo und Machado Sáez Literaturkritikern vor, dass sie die politischen Untertöne in vermeintlichen *mainstream*-Romanen wie *How the García Girls Lost Their Accents* – Familie García muss darin aus politischen Gründen vor dem Trujillo-Regime in die USA fliehen – unbeachtet lassen und dabei grundsätzlich missachten, „[that] recent Latino/a literature imagines creative ways to rethink the relationship between a politics of social justice and market popularity“ (Dalleo/Machado Sáez 3).

Der Weg in die Kanonisierung soll im Folgenden für die Literatur der drei größten karibisch-hispanophonen Einwanderergruppen⁶⁸ – Kubaner, Dominikaner und Puerto Ricaner – überblicksartig nachvollzogen werden, da Romane kubanischer, dominikanischer und puerto-ricanischer Autorinnen innerhalb der Rückkehrtypologie analysiert werden.

Beziehungen zwischen den USA und Kuba bestanden seit dem frühen 18. Jahrhundert, sodass sich erste exilkubanische Texte bereits für das 19. Jahrhundert ausmachen lassen. Erst nach den großen, politisch

⁶⁷ Zur Gruppe derjenigen Autoren, die politisch engagierte ‚Ghettoliteratur‘ verfassen, werden üblicherweise Pedro Pietri, Piri Thomas, Miguel Piñero, Abraham Rodriguez und Ernesto Quiñonez gerechnet, während die Namen Junot Díaz, Angie Cruz, Cristina García und Julia Alvarez für *mainstream literature* stehen. (vgl. Dalleo/Machado Sáez 10)

⁶⁸ Die mit einem Anteil von 60 Prozent zahlenmäßig größte Gruppe innerhalb der *Hispanics*, die mexikanischstämmigen *Chicanos*, und deren literarische Ausdrucksformen spielen für den vorliegenden Zusammenhang keine Rolle. (vgl. Bus 460)

motivierten Auswanderungswellen in den Anfangsjahren der Kubanischen Revolution kann jedoch von einer kubanischen Exil- und später Minderheitenliteratur in den USA die Rede sein. In den Jahren 1959–1962 und 1965–1968 entschieden sich 250.000 bzw. 400.000 Kubaner aus ideologischen Gründen für ein, wie sie glaubten, vorübergehendes Leben im Exil. (vgl. Ciani Forza 63)⁶⁹ Die bereits etablierten kubanischen Autoren, die dieser Gruppe mittelständischer und in den USA durchaus erfolgreicher Revolutionsgegner angehören, hielten in den 1960ern und 1970ern an ihrer Muttersprache fest und thematisierten mit einer Mischung aus Nostalgie und Verbitterung „the left-behind island, a lost-forever paradise“ (Araújo, „Cuban and Cubanamerican Literatures in the US“ 94). In Abhängigkeit davon, ob die Autoren die politischen Wirren und wirtschaftlichen Nöte des kommunistischen Kubas anprangerten oder ein idealisiertes prärevolutionäres Kuba in den Blick nahmen, lässt sich ihr literarisches Schaffen entweder als „Haß- und Pamphletliteratur“ oder „verklärte Erinnerungsliteratur“ (Herzog 127) bezeichnen.

Eine zweite Gruppe kubanischer Minderheitenautoren folgt nicht streng chronologisch auf die Generation der Exilliteraten, sondern lässt sich vielmehr aufgrund ihres frühen Auswanderungszeitpunktes als Kinder oder Jugendliche und ihrer Themenauswahl von der ersten Autorengruppe unterscheiden. (vgl. Ciani Forza 68) Die von Gustavo Pérez Firmat so bezeichnete 1,5-Generation, „whose members spent their childhood or adolescence abroad but grew into adults in America“ (4),⁷⁰ sowie die bereits in den USA geborenen Nachkommen der Exilkubaner thematisieren in englischer, jedoch von spanischen Versatzstücken durchsetzter Sprache teils autobiographisch die Lebensentwürfe von kubanischen Immigranten und deren Kindern, die von Integrationsstreben, Rassismuserfahrungen, der Auseinandersetzung mit der exil-

⁶⁹ Eine dritte Einwanderungswelle lässt sich auf das Jahr 1980 datieren, in dem Fidel Castro im *Marl Boat Lift* 125.000 Revolutionskritikern der vorwiegend ungebildeten Unterschicht auf US-amerikanischen Booten die Ausreise gestattete. Bis heute erreichen Kubaner, die sogenannten *balseiros*, immer wieder auf Booten und Flößen die USA. (vgl. Luis 166)

⁷⁰ Gustavo Pérez Firmat spezifiziert: „The 1.5 individual is unique in that, unlike younger and older compatriots, he or she may actually find it possible to circulate within and through both the old and the new cultures“ (4).

kubanischen Gemeinschaft und transkulturellen Identitätskonstruktionen im Spannungsfeld zwischen der kubanischen Kultur der Eltern und einem amerikanisch-multikulturellen Umfeld geprägt sind. (vgl. Araújo, „Cuban and Cubanamerican Literatures in the US“ 94) Mit der Ironisierung der in Miami ansässigen Exilkubaner in *Raining Backwards* (1988) machte beispielsweise Roberto Fernández auf sich aufmerksam. Achy Obejas' in Chicago aufgewachsene Protagonistinnen müssen herausfinden, wie sie zugleich *Cuban-American* und homosexuell sein können, Dolores Prida thematisiert den Sexismus innerhalb der kubanisch-amerikanischen Minderheit und Oscar Hijuelos gewann als erster *Latino*-Autor mit seinem inzwischen verfilmten Immigrationsroman *The Mambo Kings Play Songs of Love* im Jahr 1990 den Pulitzer Prize for Fiction. Die in New York lebende Protagonistin in Cristina Garcías *Dreaming in Cuban* (1992) findet in der Auseinandersetzung mit der elterlichen Herkunftskultur zu einer transkulturellen Identität, die schließlich die politischen Grenzen zwischen den USA und Kuba zu überwinden vermag.⁷¹

Auch die politische Entwicklung der Dominikanischen Republik stand seit deren Unabhängigkeitserklärung Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem wachsamen Auge der USA, die den Karibikstaat aufgrund vorangegangener politischer Unruhen in den Jahren 1916 bis 1924 sogar vorübergehend besetzten und durch eine Militärregierung deren Wirtschafts- und Finanzpolitik steuerten. Schon zu Zeiten des Trujillo-Regimes (1930–1961) flohen teils hochrangige politische Gegner, Unternehmer und Intellektuelle ins US-amerikanische Exil, wo sie sich dank ihrer Finanzkraft, hellen Hautfarbe, kulturellen Vorkenntnisse und ihres hohen Bildungsniveaus kaum vor Integrationsschwierigkeiten gestellt sahen. Der „great exodus“ (Torres-Saillant, „Dominican Americans“ 102) begann allerdings erst mit dem tödlichen Attentat auf Trujillo (1961) und verlief damit zeitgleich zu den großen Einwanderungswellen

⁷¹ Im Einklang mit der transkulturellen Identität ihrer Protagonistin, die des Öfteren als Garcías Alter Ego bezeichnet wird, definiert Cristina García ihr Zuhause nicht als geographischen, sondern als einen imaginierten Ort, den sie durch ihr Romanschaffen selbst entstehen lassen kann: „Probably more than anything I subscribe to Salman Rushdie's idea of the homeland being on the page. That is where I feel most at home, in my head. [...] For me, identity is more emotional, intellectual, and fictional but not so much geographic at this point“ („At Home on the Page“ 82).

aus Kuba. (vgl. Luis, „Latino Identity: A Postmeditation“ 165) Im Jahr 2000 lebten schließlich 1,1 Millionen Dominikaner in den USA, von denen alleine 65 Prozent auf den Staat New York entfallen. In dominikanischen Enklaven wie dem Stadtviertel *Washington Heights* (Manhattan) sind zwei Drittel der Anwohner außerhalb der USA geboren und verfügen im Vergleich zu anderen *Latino*-Gruppen tendenziell über geringere Englischkenntnisse und ein niedrigeres Ausbildungsniveau. (vgl. Torres-Saillant, „Dominican Americans“ 106–7)

Die zweigeteilte Auswanderungsgeschichte und die Tatsache, dass die Rückbindung an dominikanische Kulturtraditionen aufgrund des Zustroms immer neuer Immigranten kaum abreißt, haben direkte Auswirkung auf die Literaturproduktion dominikanischer Einwanderer. Julia Alvarez, die bei Weitem prominenteste der dominikanischen Minderheitenautoren,⁷² wanderte im Jahr 1960 im Alter von zehn Jahren als Tochter privilegierter dominikanischer Immigranten nach New York aus. In Romanen wie *How the García Girls Lost Their Accents* und *¡Yo!* beschreibt sie das Leben der in den USA lebenden, dominikanischstämmigen García-Schwestern, deren Familie der politischen wie wirtschaftlichen dominikanischen Elite angehört und denen es daher möglich ist, uneingeschränkt zwischen den USA und ihrem Geburtsland hin und her zu pendeln. Auch wenn Alvarez' Protagonisten kaum als „representative of the community“ (Torres-Saillant, „Dominican Americans“ 104) gelten können, prägten ihre literarischen Charaktere lange Zeit das Bild, das sich ihre Leserschaft von dominikanischen Einwanderern machte. Erst die Veröffentlichungen von Autoren wie Junot Díaz, Loida Maritza Perez, Angie Cruz und Nelly Rosario, die die „unfavorable class position characteristic of the Dominican immigrant settlement that resulted from the great exodus“ (ebd., 104) mit ihren literarischen Figuren teilen, thematisieren das für dominikanische Einwanderer charakteristische „trauma of uprooting as it affects the less empowered, who must contend with the material limitations that their marginal location places on them“ (ebd., 104). Angie Cruz' *Soledad* (2001) beispielsweise spielt im Viertel *Washington Heights*, in dem die Autorin selbst aufwuchs und

⁷² Im Jahr 2002 schreibt Frauke Gewecke noch, Julia Alvarez habe als „einzige Autorin unter den *Dominican Americans* mittlerweile Eingang in den Kanon des US-amerikanischen *mainstream* gefunden“ (321).

dem Protagonistin Soledad dank eines erfolgreichen Schulabschlusses in Richtung *Downtown* entkommen kann, bis sie zur Pflege ihrer traumatisierten Mutter in ihr altes Viertel zu Drogenhändlern, ihrer frühreifen Cousine Flaca und dem niedrigen Lebensstandard ihrer Familie zurückkehren muss.

Bei den Puerto-Ricanern handelt es sich um eine besondere ethnische Minderheit, da sie aufgrund des Commonwealth-Status des *Estado Libre Asociado de Puerto Rico* seit 1952 zwar die US-amerikanische Staatsbürgerschaft besitzen, von der Mehrheit der Amerikaner aufgrund phänotypischer Merkmale allerdings pauschal zur homogenisierenden Kategorie der *Latinos* gerechnet und damit als ‚reguläre‘ Einwanderer wahrgenommen werden. (vgl. Negrón-Muntaner 1) So schreibt Juan Gonzalez, selbst puerto-ricanischer Herkunft, in seiner Studie *Harvest of Empire: A History of Latinos in America* (2000):

Despite our de jure citizenship, the average North American, whether white or black, continues to regard Puerto Ricans as de facto foreigners. [...]

The contradiction of being at once citizens and foreigners, when joined with the reality that ours was a racially mixed population, has made the Puerto Rican migrant experience in America profoundly schizophrenic [...]. (81–82)

Aufgrund ihres politischen Zwischenstatus, der positiv als „best of both worlds“ (Negrón-Muntaner 1), von einigen Puerto-Ricanern jedoch negativ als US-amerikanischer Neokolonialismus aufgefasst wird, halten auch die Nachkommen puerto-ricanischer Einwanderer solidarisch an ihrer Selbstbezeichnung als ‚Puerto-Ricaner‘ fest – „rather than define themselves as hyphenated Puerto Rican-Americans“ (Duany 59). (vgl. ebd., 58) Darin ist in manchen Fällen die besondere Wertschätzung einer essentialisierten Ursprungskultur zu sehen, vielfach kann die Identifikation als Puerto-Ricaner allerdings auch von einer Auffassung von ‚Puerto Ricanness‘ als einer deterritorialisierten, transnationalen Identität zeugen, die dieser „commuter nation“ (Torres-Padilla/Haydée Rivera, „Introduction“ 1) am besten gerecht wird. (vgl. Duany 53)

Die Entwicklung einer „U.S. Puerto Rican literature“ (Aparicio 152) seit der amerikanischen Invasion von 1898 lässt sich in Übereinstimmung mit einschneidenden (sozio)politischen Ereignissen mit José L.

Torres-Padillas und Carmen Haydée Riveras *Writing Off the Hyphen* (2008) in drei Phasen unterteilen. Im Zeitraum von 1900 bis 1945 wanderten Puerto-Ricaner primär in die USA aus, um politischer Verfolgung und dem Niedergang der wirtschaftlichen Infrastruktur auf ihrer Heimatinsel zu entgehen. Diese frühe Gruppe von Emigranten, die sogenannten *pioneros*, ließ sich mehrheitlich in New York als eng vernetzte Gemeinschaft nieder. Autoren dieser ersten Phase puerto-ricanischer Migrationsliteratur in den USA schrieben in ihrer spanischen Muttersprache gegen Rassismus und Diskriminierung an, thematisierten das Heimweh und den Rückkehrwunsch der *pioneros* und priesen zugleich „the early Puerto Rican migrants’ tenacity, courage, organization, and cultural pride“ (ebd., 5).

Zwischen 1946 und 1964, dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Beginn der Bürgerrechtsbewegung, verließ in etwa eine Million Puerto Ricaner in der sogenannten „Great Migration“ (Torres-Padilla/Haydée Rivera, „Introduction“ 5) ihre Heimatinsel und siedelte sich nun erstmals auch in Staaten wie New Jersey, Connecticut, Massachusetts und Illinois an. (vgl. Negrón-Muntaner 8)⁷³ Unter der Selbstbezeichnung als *Nuyoricans* oder *Diasporicans* und aufgrund der gestiegenen Einwandererzahlen wurden sie innerhalb der amerikanischen Gesellschaft zunehmend sichtbarer. In dieser zweiten literarischen Phase porträtierten die Migrationsautoren – weiterhin auf Spanisch – im Sinne der Exilliteratur die trostlose, von Stigmatisierungen und Rassismus geprägte urbane Existenz der Mehrzahl puerto-ricanischer Einwanderer:

This corpus of writing, for the most part, presents a bleak and desolate picture of Puerto Rican life in New York City and is marked by a strong sense of nostalgia and yearning for return to the island. Conditions of hostility and exclusion are set against a romanticized view of the island. (ebd., 5–6)

Die dritte Phase der *U.S. Puerto Rican Literature* begann im Jahr 1965 mit der Bürgerrechtsbewegung und hält bis heute an. In einer Zeit, in der sich Puerto-Ricaner mit anderen ethnischen Minderheiten zum Kampf für Bürgerrechte, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche

⁷³ Laut dem *U.S. Census Bureau* lebten im Jahr 2000 mit einer Gesamtzahl von vier Millionen mehr Puerto-Ricaner in den USA als auf Puerto Rico. (vgl. Negrón-Muntaner 8)

Anerkennung zusammenschlossen, wurde 1974 das *Nuyorican Poets Café* gegründet, in dem von konzeptioneller Mündlichkeit und *Spanglish* durchwirkte, an den Themen der Straße orientierte Protestgedichte von Pedro Pietri, Sandra María Esteves, Miguel Algarín oder Miguel Piñero vorgetragen wurden, mit denen diese Dichter der tief empfundenen „sociopolitical responsibility to their people“ (Negrón-Muntaner 8) nachkamen. (vgl. Aparicio 154) Auch in Autobiographien und Memoiren wurden die „inhuman conditions under which Puerto Ricans have lived as an invisible minority“ (ebd., 152) angemahnt. Die sogenannte ‚Ghettoliteratur‘ von Autoren wie Piri Thomas (*Down These Mean Streets* 1967) und Nicholasa Mohr (*Nilda* 1973, *Felita* 1979) beschäftigt sich mit dem Aufwachsen puerto-ricanischer Kinder und Jugendlicher im New Yorker *Barrio*. Trotz der zunehmenden Beachtung, die das literarische Schaffen puerto-ricanischer Autoren in den 1960ern und 1970ern erlangte, wurde ihre Literatur jedoch weder als Teil des amerikanischen noch als Element des puerto-ricanischen Kanons angesehen. (vgl. ebd., 151)

Seit den 1980ern und 1990ern thematisieren Erfolgsautoren wie Aurora Levins Morales, Sandra María Esteves, Judith Ortiz Cofer und Esmeralda Santiago die „contradictory and multiple subjectivities that constitute the U.S. Puerto Rican subject“ (Aparicio 152) und erzielten mit ihrer transkulturell ausgerichteten Literatur die wissenschaftliche Beachtung, die in den 1990ern schließlich zur Öffnung des amerikanischen Kanons für die puerto-ricanische Migrationsliteratur und die rückwirkende Anerkennung der Texte der 1960er und 1970er Jahre führte. Inzwischen werden zum Kanon der *U.S. Puerto Rican Literature* auch Schriftsteller gezählt, die auf Puerto Rico leben, ihre Werke jedoch auf Englisch für ein breites amerikanisches Lesepublikum veröffentlichen. Es hat demnach nicht nur in den literarischen Texten selbst, sondern auch im Konzept des Literaturkanons eine Deterritorialisierung stattgefunden, die dem konstanten *vaivén* (dt. ‚Hin und Her‘) von Autoren und Texten zwischen den USA und Puerto Rico gerecht wird.

3 Identität(en)

I return to the question of identity
because the question of identity has returned to us.
(Hall, „Old and New Identities“ 42)

3.1 Individualisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

„We inhabit a world that has made a fetish of identity“ (WWH, 361).⁷⁴ Mit dieser Feststellung spricht Shakti Ramessar, eine der zentralen Figuren aus Neil Bissoondaths Roman *The Worlds Within Her* (1999) (vgl. Kap. 6.2), mit gewissem Sarkasmus das aus, was Psychologen, Soziologen, Kultur- und Literaturwissenschaftler seit den 1980ern mehrheitlich vermelden: ‚Identität‘ ist „in Alltag und Wissenschaft zum Dauerthema“ (Eickelpasch/Rademacher 5) geworden. (vgl. Lutter/Reisenleitner 90) Zwar zählt die Frage der Identität „zu den Ewigkeitsfragen menschlicher Existenz“ (Keupp et al. 64), doch wird sie mit einer neuen Dringlichkeit gestellt, seit ab den 1970ern gesellschaftliche Umbrucherfahrungen unter dem Schlagwort der ‚Individualisierung‘ das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft nachhaltig verändert haben.⁷⁵

Betrachtete der Psychoanalytiker Erik Erikson (1902–1994) am Ende der 1960er Jahre die ‚Identitätsfindung‘⁷⁶ noch als die zentrale Entwicklungsaufgabe von Jugendlichen, die sich in der fünften von insgesamt acht Phasen der psychosozialen Entwicklung des Menschen „in eine wohlorganisierte Gesellschaft hineinfinden“ (Keupp et al. 72) mussten, ist seit Mitte der 1970er Jahre die Identitätsarbeit zur unabgeschlossenen Lebensaufgabe eines jeden Individuums geworden. Im Zuge der

⁷⁴ Ein Siglenverzeichnis, das Aufschluss über die Abkürzungen von Titeln der verwendeten Primärliteratur gibt, findet sich in Kapitel 8.

⁷⁵ Selbstverständlich lässt sich der Beginn der Individualisierung bis auf die Zeit des Übergangs von der Stände- zur Industriegesellschaft zurückdatieren. Neu an den Individualisierungsprozessen der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ist allerdings die „Demokratisierung von Individualisierungsprozessen“ (Eickelpasch/Rademacher 20): *Jedem Einzelnen* wird demnach heute zugemutet, ein eigenes Leben zu führen. (vgl. Keupp et al. 70–71)

⁷⁶ Die essentialistische Konnotation des Begriffs ‚Identitätsfindung‘ ist hier durchaus intendiert. Der Terminus impliziert, dass der wesenhafte Kern einer Identität in einem abschließbaren Suchprozess entdeckt werden kann.

Infragestellung tradierter Geschlechterrollen, des „Wegfall[s] der Bipolarität auf weltpolitischem Niveau“ (Lutter/Reisenleitner 91) mit dem Ende des Kalten Krieges und der Dekonstruktion der Naturhaftigkeit des Nationalstaatsprinzips als Folge von Globalisierung, Massenmigration oder europäischer Vergesellschaftung zerfallen zunehmend „die tradierten gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen für eine stabile soziale Verortung und Einbindung der Menschen“ (Eickelpasch/Rademacher 5). In Anbetracht der Vielzahl heterogener Lebenswelten in dezentrierten, funktional differenzierten Gesellschaften ist ein statisches und auf innere Kohärenz ausgelegtes Identitätskonzept, das einen essentialistischen, wesenhaften Kern aufweist und die „bruchlose Integration des Subjekts in das jeweilige soziokulturelle Feld“ (Keupp et al. 16) ermöglicht, nicht länger aufrechtzuerhalten. Postmoderne Identitätskonzepte legen infolge des Bedeutungsverlustes traditioneller Sinnvermittlungsinstanzen bzw. sinnstiftender „Meta-Erzählungen“ (ebd., 52) dem Individuum selbst die Verantwortung für die kreative und durchaus anspruchsvolle Identitätsarbeit in die Hände. Unter dem zentralen Schlagwort der ‚Individualisierung‘ werden demnach solche Phänomene und Prozesse zusammengefasst, die eine „Herauslösung der Individuen aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge“ (Helmig/Schattner/Blüml o. S.) mit sich bringen. Heiner Keupp et al. definieren ‚Individualisierung‘ wie folgt:

Individualisierung bedeutet zunächst einmal die Freisetzung aus Traditionen und Bindungen, die das eigene Handeln im Sinne dieser feststehenden Bezüge in hohem Maß steuern. Die einzelne Person wird zur Steuerungseinheit, und die Begründung ihres Handelns muß ihr sinnvoll und vernünftig erscheinen und darf sich nicht allein auf das ‚man‘ traditioneller Normierungen berufen. (52)

Individualisierung ist dabei nicht im Sinne eines Angebots zu verstehen, das der postmoderne Mensch zu seinem Vorteil annehmen kann, sondern vielmehr als eine „gesellschaftliche Zumutung, [ein] paradoxe[r] Zwang“ (Eickelpasch/Rademacher 20). Die zwangsweise Befreiung aus rigiden Normalbiographien stellt dabei zugleich einen Gewinn und einen Verlust dar. (vgl. Hitzler/Honer 307) Positiv formuliert bedeutet

sie einen Anstieg der Wahlmöglichkeiten für das Individuum, das aus Sinnangeboten frei auswählen kann, ohne sich längerfristig an diese binden zu müssen. Negativ betrachtet geht ein individualisiertes Leben stets auch mit einer gewissen existentiellen Verunsicherung einher: Divergierende Wahlangebote und die Vielfalt möglicher Lebensentwürfe können das Individuum überfordern, denn ihm wird „ein hohes Maß an individueller Gestaltungskompetenz, die Fähigkeit zur Verknüpfung und Kombination multipler Realitäten und vor allem die Fähigkeit zur Toleranz von Ambiguitäten“ (Keupp et al. 74) abverlangt.

Empfinden sie den Verlust des „das Dasein überwölbenden, kollektiv und individuell verbindlichen Sinn-Daches“ (Hitzler/Honer 307) negativ als Verlust kollektiver Sicherheiten oder als Entwurzelung, so können sich Migranten und deren Nachkommen vom Rückzug in eine vermeintlich homogene ethnische Gemeinschaft, die augenscheinlich an authentischen Kulturtraditionen festhält, Sicherheit und stabile Zugehörigkeiten versprechen. Alternativ kann es zu einer übersteigerten Assimilation an die Normen des Einwanderungslandes kommen, durch die sich die Migranten der Komplexität der Außenwelt zu entziehen suchen. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 9) Neben der selbstbewussten Nutzung der Chancen von Individualisierung lassen sich auch diese beiden extremen Reaktionen für die Identitätskonzepte der Protagonistinnen der hier vorgeschlagenen Rückkehrtypologie nachweisen.

3.2 Grundthesen der aktuellen Identitätsforschung

I am not a final product, Mrs. Livingston. I am a process. As are you. As is everyone.
It is to me the most unsettling, and most reassuring, truth
about what young people today call 'identity.'
My dear, I haven't got *an* identity. None of us does.
What a great tragedy that would be, don't you think?
(WWH, 417)

Nach diesen einführenden Erläuterungen zum Identitäts- und Individualisierungsbegriff in der Postmoderne sei eine Reihe von Basisannahmen der aktuellen Identitätsforschung formuliert, die in den nachstehend vorgestellten Identitätsmodellen ihre Berücksichtigung finden. Eine erste grundlegende Annahme besagt, dass Identität als anhaltender

und offener Prozess der Identitätskonstruktion konzipiert werden muss: „[W]e should think [...] of identity as a ‚production,‘ which is never complete, always in process“ (Hall, „Cultural Identity and Cinematic Representation“ 210). (vgl. Korte/Müller 13; vgl. Lutter/Reisenleitner 93) Als ganz allgemeines Ziel dieser Lebensaufgabe gilt es, ein „Passungsverhältnis zwischen Innen- und Außenwelt herzustellen“ (Keupp et al. 86).

Mit dieser Zielvorgabe steht der Prozesscharakter von Identität in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit, die eigene Identität als kohärent zu erleben.⁷⁷ Denn eine weitere Grundannahme lautet, dass der subjektive Eindruck einer „innere[n] Stimmigkeit“ (Keupp et al. 86) gerade so ausgeprägt sein muss, dass die Handlungsfähigkeit (engl. *agency*) des Individuums in der Interaktion mit der Außenwelt nicht beeinträchtigt wird. Nur ein veränderter, ‚schlanker‘ Kohärenzbegriff, wie ihn Keupp et al. (57–58) vorschlagen, berücksichtigt die grundsätzliche Fragmentiertheit eines jeden postmodernen Individuums. Er besagt daher lediglich, dass Individuen in der Lage sein müssen, eine gewisse Kohärenz und Kontinuität in Bezug auf die eigene Identität selbst zu konstruieren, ohne dass diese von der Außenwelt intersubjektiv nachvollziehbar sein müssten. (vgl. Helmig/Schattner/Blüml o. S.; vgl. Korte/Müller 15) Einen solchen Kohärenzbegriff definieren Keupp et al. wie folgt:

Kohärenz kann für Subjekte auch eine offene Struktur haben, in der – zumindest in der Wahrnehmung anderer – Kontingenzt, Diffusion im Sinne der Verweigerung von Commitment, Offenhalten von Optionen, eine idiosynkratische Anarchie und die Verknüpfung scheinbar widersprüchlicher Fragmente sein dürfen. Entscheidend bleibt allein, daß die individuell hergestellte Verknüpfung für das Subjekt selbst eine authentische Gestalt hat, jedenfalls in der gelebten Gegenwart, und einen Kontext von Anerkennung, also in einem Beziehungsnetz von Menschen Wertschätzung und Unterstützung gefunden hat. Es kommt weniger darauf an, auf Dauer angelegte Fundamente zu zementieren, sondern eine refle-

⁷⁷ Als Gegensatz zur Kohärenz nennen Keupp et al. den Begriff der „Dissoziation“ (66). Gemeint ist die als negativ und destabilisierend empfundene Fragmentierung von Identität, die – beispielsweise im Falle der rückkehrenden Protagonistinnen aus Kap. 6.1 – in die Handlungsunfähigkeit führt.

xive Achtsamkeit für die Erarbeitung immer wieder neuer Passungsmöglichkeiten zu entwickeln. (57)

Erzeugt wird diese Form der Kohärenz – und darin ist eine weitere Grundthese postmoderner Identitätsforschung zu sehen – stets diskursiv über narrative Prozesse: „Identity [...] is fictional and always constituted through storytelling“ (Korte/Müller 15). Mittels einer „konstruktiven Gedächtnisleistung“ (Sommer, *Fictions of Migration* 62) können Individuen die Heterogenität identitätsrelevanter Alltagserfahrungen verarbeiten und zu einer subjektiv stimmigen, als kohärent empfundenen Geschichte über sich selbst verknüpfen. (vgl. Maier 67; vgl. Gergen/Gergen 50–52)

Die Erkenntnis in die Universalität des Erzählens und dessen Bedeutung beispielsweise für die Identitätsarbeit setzte sich in der Psychologie dabei erst spät durch. Als Mitte der 1980er im Zuge einer narrativen Wende in den Sozialwissenschaften der Mensch primär als „*Homo narrator*“ (Echterhoff/Straub 116) aufgefasst wurde, lieferten die amerikanischen Psychologen Theodore Sarbin (*Narrative Psychology* 1986) und Jerome Bruner (*Actual Minds, Possible Worlds* 1986) die Grundlagen für die „erkenntnistheoretische Fundierung und forschungspraktische Umsetzung des neuen Paradigmas in der Psychologie“ (Lucius-Hoene 584). Im Zentrum der narrativen Psychologie steht bis heute die Auffassung, dass das mentale Organisieren von Erfahrungen in narrativer Form für das Individuum sinnstiftende, stabilisierende Wirkung hat und ihm dabei hilft, Kontingenzerfahrungen zu meistern:

[Es] verleiht beliebigen Ereignissen und (externalen oder internalen) Handlungen eine pragmasemantische Qualität, die sie nur durch ihre Integration in einen narrativ strukturierten Verweisungszusammenhang, einen Plot oder eine Fabel, erhalten. (Echterhoff/Straub 116)

Die Identitätskonstruktion über narrative Prozesse ist untrennbar mit der abschließenden These von Identität als einem dynamischen Produkt sozialer Interaktion verbunden: „Identitäten werden durch, nicht außerhalb von Differenzen konstituiert, mehr noch, die Konstruktion von Identität erfolgt immer durch Differenz, durch die Beziehung zum anderen“ (Lutter/Reisenleitner 94). Identität und Alterität bedingen einan-

der demnach wechselseitig. Erst aus der wiederholten Auseinandersetzung mit Selbst- und Fremdbezeichnungen im Rahmen sozialer Interaktion kann das Individuum seine personale Identität ableiten und überarbeiten. Damit handelt es sich bei ‚Identität‘ letztlich immer um eine relationale Größe. (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 62–63)

3.3 Postmoderne sozialwissenschaftliche Identitätsmodelle

Postmoderne Identitätskonzepte, die die soeben dargestellten Basisannahmen umsetzen, gehen häufig nicht über den Status von Metaphern hinaus. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 11) Dies gilt beispielsweise für das Bild des ‚Sinnbastelns,‘ das die Koautoren Ronald Hitzler und Anne Honer in ihrem Aufsatz „Bastelexistenz: Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung“ (1994) als „die mehr oder weniger – meist weniger – originelle Verarbeitung von vorgefertigten Sinn-Elementen zu einem Sinn-Ganzen, das unter anderem und vor allem das eigene Dasein ‚erklärt‘“ (310), verstehen. Der Sinnbastler ist selbst für die Konstruktion von Kohärenz im oben beschriebenen Sinne verantwortlich und bedient sich dabei bereits bestehender Sinnangebote oder ‚Bausätze,‘ die er dann in einer Vielzahl von Alltagshandlungen und -entscheidungen individuell und kreativ zu einem „neuen Assoziationsraum“ (ebd., 310) zusammenfügt. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 11)

Der stilisierende Sinnbastler [...] erscheint als ein hinlänglich kompetenter, ein zur Einschätzung seiner subjektiven Belange hinlänglich fähiger und über die Mittel der Umsetzung hinlänglich informierter bzw. sich informieren könnender Akteur: Er *gestaltet*, subjektiv hinlänglich, aus heterogenen symbolischen Äußerungsformen seine Existenz. Er *stückelt* seine Tage aus ‚Zeit-Blöcken‘ oder ‚Zeit-Teilen‘ zusammen. Er *montiert* sein Leben – nicht nur, aber vor allem – als Teilhaber an verschiedenen sozialen Teilzeit-Aktivitäten. (Hitzler/Honer 311)

Auch das auf Heiner Keupp zurückgehende Konzept einer als Patchwork verstandenen, unabgeschlossenen und alltäglichen Identitätsarbeit stellt weniger ein elaboriertes Identitätsmodell denn eine optimistische

Identitätsmetapher dar. Das Patchwork betont die „kreative Eigenleistung der Subjekte bei der Arbeit an ihrer Identität“ (Keupp et al. 10), in deren Verlauf das Individuum eine „situativ stimmige Passung zwischen inneren und äußeren Erfahrungen zu schaffen und unterschiedliche Teilidentitäten zu verknüpfen“ (60) sucht. In Zeiten von Enttraditionalisierung und Pluralisierung hat das ehemals harmonische Patchworkmuster eines auf Einheit und Kontinuität ausgelegten essentialistischen Identitätsbegriffs die Form eines ‚Crazy Quilt‘ angenommen:

Der ‚Crazy Quilt‘ [...] lebt von seiner überraschenden, oft wilden Verknüpfung von Formen und Farben, zielt selten auf bekannte Symbole und Gegenstände. Gerade in dem Entwurf und der Durchführung eines solchen ‚Fleckerlteppichs‘ kann sich eine beeindruckende schöpferische Potenz ausdrücken [...]. (Keupp, zit. in Eickelpasch/Rademacher 27)

Als dritte und letzte Metapher postmoderner Identitätskonstruktion seien Paul M. Lützeler's Identitätskreise erwähnt. Jedes Individuum, so Lützeler, bewegt sich zugleich in und zwischen einer ganzen Reihe von Identitätskreisen, denen es im Lebensverlauf bzw. situationsabhängig einmal mehr, einmal weniger Bedeutung beimessen kann. Nach individuellem Bedarf können neue Identitätskreise betreten und alte wieder verlassen werden, kann das Individuum seine Identität „weitgehend ohne Vorgaben, lediglich in Abhängigkeit von Situation und Kontext, frei und selbstbestimmt auswähl[en]“ (Sommer, *Fictions of Migration* 53). Lützeler schreibt in seiner Monographie *Europäische Identität und Multikultur: Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik* (1997):

Man bewegt sich ständig in verschiedenen Identitätskreisen. Es gibt subjektive Anteilnahmen an den Problemen oder Zielen mit Gruppen wie der Familie, dem Geschlecht, mit Generationen oder mit professionellen Vereinigungen, mit politischen Parteien, mit Religionen, mit allgemeinen gesellschaftspolitischen Bewegungen (etwa die Umwelt betreffend), mit ethnischen Gemeinschaften, mit Nationen, Kulturkreisen oder schließlich auch der Menschheit bzw. der Schöpfung insgesamt. Je nach historischer Konstellation und sozialer Situation wird den mehr öffentlichen oder den mehr privaten Identitäten eine größere Geltung zugemessen. (11–12)

Als „methodisch elaborierter[es]“ (Hill/Schnell 30) Identitätsmodell präsentiert sich das Selbstkonzept, das im Zuge der kognitiven Wende der 1970er Jahre in der Psychologie (und Soziologie) rasch zum zentralen Untersuchungsgegenstand avancierte. Als Selbstkonzept wird übereinstimmend das

deklarative Konzept der Kognition einer Person über sich selbst verstanden. Aus der Gesamtheit der Bewertungen der Merkmale, Eigenschaften und Fähigkeiten, die eine Person sich selbst zuschreibt, resultiert (als *affektiv-evaluatives* Konzept) das globale Selbstwertgefühl. (Moschner 629)

Deklarative, also im Langzeitgedächtnis als Faktenwissen gespeicherte, selbstreferentielle Kognitionen beziehen sich dabei nicht – wie die vereinheitlichende Bezeichnung als *ein* Selbstkonzept zunächst vermuten lassen mag⁷⁸ – auf das Selbst als „globale Entität“, sondern überwiegend auf spezifische Teilbereiche“ (Moschner 630). Unabhängig davon, ob von einer hierarchischen Struktur des Selbstkonzepts, von einem nicht-hierarchischen System von Selbst-Schemata oder von Selbstkonzepten mit Netzwerkstruktur ausgegangen wird (vgl. Mummendey, *Psychologie der Selbstschädigung* 24–26), setzt sich das globale Selbstkonzept stets aus mehreren untergeordneten, bereichsspezifischen Selbstkonzepten wie dem akademischen, sozialen, emotionalen, körperlichen oder kulturellen zusammen, die personen- und situationsabhängig jeweils eine eher zentrale oder periphere Position innerhalb des globalen Selbstkonzepts einnehmen können. Deshalb rät Hans Dieter Mummendey dazu, statt von *dem* Selbstkonzept generell von Selbstkonzepten im Plural zu sprechen. (vgl. Mummendey, *Psychologie der Selbstdarstellung* 55)

Auch der Prozess- und Konstruktcharakter von Identität erfährt im Identitätsmodell des Selbstkonzepts seine Berücksichtigung: So betont Makoto Kobayashi, ergänzend zu Barbara Moschners oben zitierter Definition, das Selbstkonzept sei eine „chronisch-stabile Einstellung über sich selbst im sozialen Kontext“ (20). Die selbstbezogenen Kognitionen entstehen dabei überhaupt erst in der Auseinandersetzung des Individuums mit seiner sozialen Umgebung, wirken sich zugleich auf die Art und Weise aus, wie wir mit anderen interagieren, und werden in

⁷⁸ Zur Kritik am Selbstkonzept-Begriff vgl. Baumeister 5.

der sozialen Interaktion immer wieder bestätigt oder revidiert. (vgl. Hogg 130; vgl. Mummendey, *Psychologie der Selbstschädigung* 29) Eine Gefahr birgt die soziale Interaktion dann, wenn sich die bereichsspezifischen Selbstkonzepte aufgrund divergierender Fremdeinschätzungen nicht mehr zu einem subjektiv kohärenten globalen Selbstbild verbinden lassen, wie das für den Fall einiger Protagonistinnen im Folgenden aufzuzeigen sein wird:

Wenn allerdings die individuellen Selbstkonzepte („Familien-selbst“, „Schulselbst“ usw.) aufgrund zu stark voneinander abweichender Verhaltenserwartungen und Fremdeinschätzungen der verschiedenen Bezugsgruppen inkongruent und inkonsistent werden, entsteht durch die Diskrepanzerfahrung eine Konfliktsituation und potentiell eine psychische Instabilität und Unsicherheit, die das Individuum zu vermeiden sucht, weil es ein Grundbedürfnis nach einem konsistenten Selbstbild hat und eine gewisse Tendenz zur Persönlichkeitsstabilisierung aufweist [...]. (Hämmig 51)

Das Selbstkonzept als Summe aller dem Individuum bewussten Einstellungen zu sich selbst stellt für die vorliegende Arbeit ein besonders attraktives Identitätsmodell dar, da die Protagonistinnen am jeweiligen Romanende ihr – im Zuge einer Rückkehr überarbeitetes – Selbstkonzept mit neuem Selbstbewusstsein formulieren.

Ein ebenso elaboriertes und theoretisch fundiertes Konzept postmoderner Identität präsentiert der Philosoph Kwame Anthony Appiah in *The Ethics of Identity* (2005). Er definiert Identität als die kontinuierliche Arbeit am frei gewählten, individuellen Lebensplan (engl. *plan of life*), verstanden als „a way of integrating one’s purposes over time, of fitting together the different things one values“ (ebd., 13). Grundsätzlich stützt sich Appiah auf liberale Denktraditionen, deren individualistische Ausrichtung er wie folgt beschreibt:

Each of us has one life to live; and although there are many moral constraints on how we live our lives – prominent among them being constraints that derive from our obligations to other persons – these constraints do not determine which particular life we must live. [...] [E]verybody has, or should have, a variety of decisions to make in shaping a life. And for a person of a liberal disposition these choices belong, in the end, to the person whose life it is.

This means at least two things. First, the measure of my life, the standard by which it is to be assessed as more or less successful, depends, if only in part, on my life's aims as specified by me. Second, my life's shape is up to me (provided that I have done my duty toward others), even if I make a life that is less good than a life I could have made. (ebd., xii)

In Anknüpfung an John Stuart Mills Individualitätsbegriff (vgl. Appiah, *The Ethics of Identity*, Preface und 4–5) definiert Appiah Individualität einerseits als Voraussetzung für die Entwicklung des eigenen Lebensplans und für die Wertschätzung individueller Freiheit im Allgemeinen. Andererseits ist Individualität für ihn zugleich auch das Ergebnis der Arbeit am Lebensplan (vgl. ebd., 9), also „something that develops in coordination with a ,plan of life“ (ebd., 6).

Dabei umfasst Individualität neben einer kreativen (vgl. Appiah, *The Ethics of Identity*, 17) stets auch eine soziale Komponente, da personale wie kollektive Anteile unserer Identität immer auch dialogisch, also in der sozialen Interaktion entstehen. (vgl. Kap. 3.2) Zwar kommen wir mit der Anlage zur Individualität auf die Welt, können diese aber nur in der Interaktion mit anderen entwickeln. (vgl. Appiah, *The Ethics of Identity* 20)

It follows that the self whose choices liberalism celebrates is not a presocial thing – not some authentic inner essence independent of the human world into which we have grown – but rather the product of our interaction from our earliest years with others. [...] To value individuality properly just is to acknowledge the dependence of the good for each of us on relationships with others. (ebd., 20–21)

3.4 Individualisierung ist sozial: Von der Zwangsgemeinschaft zur Wahlverwandschaft⁷⁹

[I]ndividuality presupposes sociability.
(Appiah, *The Ethics of Identity* 20)

Auch oder gerade in Zeiten radikaler Individualisierung haben soziale bzw. kollektive Identitäten – um nahtlos an Appiah anzuknüpfen – also nicht an Bedeutung verloren, selbst wenn sie inzwischen, wie im Falle nationaler und ethnischer Identitäten, als symbolische Konstrukte bzw. als das Produkt fortwährender „gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse“ (Saurwein 9) erkannt wurden: „Die Identitätsrelevanz sozialer Netzwerke wird unmittelbar deutlich, wenn man moderne Individualisierungsprozesse nicht als den Verlust, sondern als die Veränderung sozialer Beziehungen begreift“ (Keupp et al. 153). Michael Hogg geht sogar so weit mutzumaßen, „[that] individuality may ‚merely‘ be the unique combination of distinct groups and categories that define who we are“ (462). (vgl. Stets/Burke 225)

Mit Appiah (*The Ethics of Identity*) stellen kollektive bzw. soziale Identitäten dem Individuum Skripte (engl. *scripts*)⁸⁰ bereit, die von ihm als „narratives that people can use in shaping their projects and in telling their life stories“ (22) definiert werden. Skripte stellen lose Normen und Verhaltensmodelle dar, nach denen man sich als „*kinds of person*“ (65), also ‚als Frau,‘ ‚als Homosexueller,‘ ‚als Schwarzer,‘ ‚als Amerikaner,‘ ‚als Katholik‘ etc., innerhalb der eigenen Gesellschaft verhalten sollte. „Scripts based on group identities thus provide resources for personal identities but require individual interpretation“ (Siemerling 840).

⁷⁹ Vgl. Keupp et al. 153.

⁸⁰ Die Vertreter der Bastelexistenz schreiben hier von Bausätzen bzw. davon, dass sich jedes Individuum „von Situation zu Situation in sozial vorgefertigte Handlungs- und Beziehungsmuster einbindet und die dort jeweils typisch vorformulierten, thematisch begrenzten Weltdeutungsschemata übernimmt“ (Hitzler/Honer 309). Die Koautoren Christina Lutter und Markus Reisenleitner wiederum verwenden das Bild eines Rahmens: „Die kulturell bestimmten Prozesse [...] geben den Rahmen vor, innerhalb dessen wir unseren Erfahrungen Sinn geben, indem Identität und Differenz symbolisch markiert werden“ (92). Aleida Assmann schreibt in Bezug auf kulturelle Identitäten: „Kulturen stellen *Identitätsofferten* dar, die auf Zustimmung angelegt sind; sie entwickeln *Programme*, die es Individuen erlauben, sich als Zugehörige einer bestimmten Gruppe zu fühlen und dies auch nach außen hin erkennbar werden zu lassen“ (223; meine Hervorhebung, S. B.).

In *The Ethics of Identity* unterscheidet Appiah zunächst drei, im zwei Jahre später veröffentlichten Aufsatz „Does Truth Matter to Identity?“ (2007) vier Kategorien zur Beschreibung sozialer Identitäten und deren Einfluss auf individuelle Lebenspläne:

*There will be criteria of ascription for the term ,X’;⁸¹
 some people will identify as X’s;
 some people will treat others as X’s; and
 there will be norms of identification. (22)⁸²*

Mit *criteria of ascription* (dt. Zuschreibungskriterien) meint Appiah Eigenschaften, auf deren Basis Menschen einer bestimmten Gruppe zugerechnet werden. Meist wirkt sich die Etablierung einer Gruppenbezeichnung (engl. *label*) überhaupt erst auf die Vorstellungen davon aus, welche Merkmale einem Kollektiv zugeschrieben werden. (vgl. Appiah, *The Ethics of Identity* 66) Dabei werden Menschen nicht im Sinne einer Merkmalssemantik dann als gruppenzugehörig betrachtet, wenn sie alle Gruppeneigenschaften aufweisen, sondern können vielmehr im Sinne einer Prototypensemantik als mehr oder weniger typische Vertreter eines Kollektivs angesehen werden.

Neben der Zuschreibung von Eigenschaften muss es umgekehrt auch Personen geben, die einer sozialen Identität entsprechend handeln oder fühlen, sich also auf der Basis freier Wahl mit ihr identifizieren: „A second element of a social identity is the internalization of those labels as parts of the individual identities of at least some of those who bear the label“ (Appiah, *The Ethics of Identity* 68). Die Identifizierung mit einem Kollektiv erfolgt über narrative Prozesse, durch die ein potentielles Mitglied die eigene Lebensgeschichte in die Muster übergeordneter Geschichten wie die einer Religion, einer Ethnie etc. einpasst.

Drittens lassen sich bestimmte Umgangsformen bzw. Verhaltensmuster im Umgang der *out-group* mit solchen Menschen nachweisen, die einer bestimmten sozialen Identität ‚X‘ zugerechnet werden. (vgl.

⁸¹ Mit ‚X‘ bezeichnet Appiah eine fiktive soziale Identität.

⁸² Appiahs Ausführungen münden 2005 in folgende abschließende Definition: „Where a classification of people as Ls is associated with a *social conception* of Ls, some people *identify* as Ls, and people are sometimes *treated* as Ls, we have a paradigm of a social identity that matters for ethical and political life“ (69). In dieser Definition bleibt die Komponente der ‚norms of identification‘ als eigenständige Kategorie noch unberücksichtigt.

Appiah, „Does Truth Matter to Identity?“ 28) Dabei empfinden Gruppenmitglieder untereinander meist Solidarität und werden gruppenspezifische Gemeinsamkeiten tendenziell betont, während Vertretern anderer sozialer Identitäten teils mit „morally opprobrious unkindness“ (ebd., 22) begegnet und die Alterität der *out-group* stärker hervorgehoben wird. (vgl. Sackmann et al. 30; vgl. Hogg 462; vgl. Stets/Burke 225)

Als viertes und letztes Kriterium hält Appiah in seinem späteren Aufsatz fest, dass kollektive Identitäten in der sozialen Interaktion Voraussagen darüber zulassen, wie sich ein Angehöriger einer beliebigen sozialen Gruppe in bestimmten Situationen üblicherweise verhalten wird. Dies liegt daran, dass mit sozialen Identitäten immer auch Verhaltensnormen für deren Anhänger assoziiert werden. Diese Normen können sich im Laufe der Zeit verändern, ohne dass es dabei zur Auflösung der sozialen Identität kommt. (vgl. Appiah, „Does Truth Matter to Identity?“ 29)

Seine Eingangsfrage „Does Truth Matter to Identity?“ verneint Appiah letztlich. So ist es für den Stellenwert einer sozialen Identität innerhalb einer Gesellschaft beispielsweise irrelevant, ob die mit ihr verbundenen Zuschreibungskriterien wahr oder falsch sind. Auch müssen die Kriterien, auf deren Basis man sich mit einer bestimmten Gruppe identifiziert, weder bewusst noch korrekt sein. (vgl. ebd., 33–35) So liegt dem *label* ‚black‘ in den Augen der meisten US-Amerikaner das Merkmal ‚afrikanischen Ursprungs‘ zugrunde. Ihre Grundhaltung ändern sie vermutlich auch dann nicht, wenn sie darüber informiert werden, dass viele heute als ‚Weiße‘ wahrgenommene US-Bürger in Wahrheit auch afrikanische Vorfahren haben. (vgl. ebd., 34–35)

Im vorliegenden Zusammenhang ist Appiahs zweite Kategorie der ‚Identifikation‘ von primärer Bedeutung, da die jeweiligen Protagonistinnen im Romanverlauf ihre Zugehörigkeitsgefühle überdenken bzw. neu aushandeln. Im Identitätsmodell, das Paul Jones und Michał Krzyżanowski in „Identity, Belonging and Migration: Beyond Constructing ‚Others‘“ (2008) formulieren, erhält die Identifikationsdimension einen noch zentraleren Stellenwert als bei Appiah, weshalb es im Folgenden in Grundzügen skizziert werden soll: Jones und Krzyżanowski lehnen

den Identitätsbegriff zugunsten von ‚belonging‘ ab⁸³ und interessieren sich damit gerade für „the point at which individual belongings and collective identities meet, which is also the stage at which identities are contested and negotiated“ (ebd., 38–39). Das *belonging*-Modell liefert eine flexible und kontextsensitive Basis für die Analyse des dynamischen Prozesses der Entwicklung und Überarbeitung von Gruppenzugehörigkeitsgefühlen, die – ganz im Sinne Appiahs und obenstehender identitätstheoretischer Basisannahmen – durchaus innere Widersprüche aufweisen können:

We feel that there is a pressing need to develop a better understanding of the dialectical, contradictory processes often inherent in the construction of identities, while at the same time analysing how a range of attachments, subjective feelings, preferences and memberships can feed into a sense of belonging. Our contention here is that the concept of belonging allows a theoretical foundation for the analysis of how identities can be made up of seemingly contradictory positions or memberships. (ebd., 42)

Als Ausgangspunkt für ihre Erörterungen definieren Jones und Krzyżanowski *belonging* „[as being] about the relationship between personal identity and a collective identity“ (44). Das Modell berücksichtigt, dass sich Zugehörigkeitsgefühle diskursiv immer sowohl über die „elective attachments“ (ebd., 47) des Individuums als auch über einflussreiche Andere der *in-group* konstituieren, die Kriterien für die Aufnahme in die jeweilige Gruppe definieren und von denen das Individuum als Mitglied anerkannt werden muss (engl. *acknowledgement*). (vgl. ebd., 44–45) Diese Zugehörigkeitskriterien können stark essentialistisch und fixiert, aber auch variabel und auf eher losen Gemeinsamkeiten begründet sein. Zwar können sich Individuen durch Aufnahmebarrieren der *in-group* sowie die Zuschreibungskriterien der *out-group* (vgl. Appiahs *ascription*) eingeschränkt sehen, doch können sie sich in gewissem Maße auch ohne Anerkennung von außen einer Gruppenidentität zugehörig füh-

⁸³ Die Koautoren wenden sich gegen den Identitätsbegriff als solchen, da er ihnen zufolge zu „something of a catch-all concept“ (Jones/Krzyżanowski 39) geworden sei, der in der wissenschaftlichen Literatur weitgehend unreflektiert verwendet werde (vgl. ebd., 40–41), und da in ihm immer auch die klare Abgrenzbarkeit von ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘ mitschwingt. (vgl. ebd., 42)

len. (vgl. ebd., 47–48) Identität wird bei Jones und Krzyżanowski abschließend definiert „as a way in which individuals explain their complex belonging in a way that is understandable to others“ (ebd., 50).

3.5 Traditionelle Migrationsforschung: Integration als Assimilation

Wie aus den Identitätsmodellen von Appiah und Jones/Krzyżanowski hervorgeht, findet die Aushandlung kollektiver und personaler Identitäten immer auch im Rahmen spezifischer Machtverhältnisse statt: „Es geht um die Frage, wer die Macht hat, zu definieren, wer eingeschlossen und wer ausgeschlossen ist, wer aus welchen Gründen zu einer Gruppe gehört und wer nicht“ (Lutter/Reisenleitner 92). Extreme Machtunterschiede, wie sie im Verhältnis von Angehörigen ethnischer Minderheiten und Vertretern der Mehrheitsgesellschaft im Nationalstaat vorkommen können, führen zu einer asymmetrischen Klassifikationspraxis, „die eine unterlegene Gruppe einseitig der Definitions- und Unterscheidungsgewalt einer dominanten Gruppe ausliefert“ (Eickelpasch/Rademacher 78). Die überlegene Gruppe definiert dann rigide, im Grunde jedoch arbiträre Aufnahmekriterien, legt gesellschaftliche Normen fest und konstruiert eine vermeintlich auf ethnischer, religiöser und sprachlicher Homogenität basierende, kohärente Nationalkultur. Im Zuge der asymmetrischen Klassifikationspraxis werden Migranten, so sie nicht zur Assimilation bereit sind, pauschal als ‚Andere‘ konstruiert (engl. *othering*)⁸⁴ und häufig marginalisiert.

Vor die augenscheinlich ausweglose Alternative zwischen Assimilation einerseits und einem Rückzug in die ethnische Gemeinschaft (Separation) andererseits sehen sich auch die Protagonistinnen der vorliegenden Romanauswahl gestellt. Ihre Identitätsentwürfe sind allerdings

⁸⁴ Als eine Extremform der Konstruktion von Andersheit gilt der Rassismus, dem sich eine Vielzahl von Romanfiguren der vorliegenden Auswahl ausgesetzt sieht. Im Rassismus wird das soziale Konstrukt der Rassenzugehörigkeit als biologische Tatsache dargestellt, die dann die Begründung für unterschiedliche Kulturniveaus, Zivilisationsgrade und Machthierarchien liefert: „Doch ist der Begründungszusammenhang dieser Argumentation tatsächlich genau umgekehrt aufgebaut – essentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen sollen sich tendenziell in körperlichen Merkmalen ausdrücken“ (Hund 7).

nur so lange an die Alteritätszuschreibungen von Vertretern einer augenscheinlich naturgegebenen Nationalkultur gebunden, bis die Romanheldinnen sich der eigenen Transkulturalität (vgl. Kap. 3.6) bewusst werden und folglich die oben genannte Alternative als „Scheindilemma“ (Eickelpasch/Rademacher 65) entlarven. Da sich die Protagonistinnen zunächst jedoch über weite Strecken im Spannungsfeld von Assimilation und einer Rückkehr in die ethnische Herkunftsgemeinschaft bewegen, sei an dieser Stelle eine Reihe migrationssoziologischer Begrifflichkeiten bestimmt.

In seinem Aufsatz „Welche Alternativen zur ‚Assimilation‘ gibt es eigentlich?“ (2004) kritisiert Hartmut Esser eingangs den teilweise synonymen Gebrauch der Begriffe ‚Integration‘ und ‚Assimilation‘ im öffentlichen Migrationsdiskurs. Zur Wahrung der politischen Korrektheit werde demnach häufig von ‚Integration‘ gesprochen, obwohl eigentlich von ‚Assimilation‘ die Rede sei. Unter Assimilation versteht Esser „die ‚Angleichung‘ der Akteure bzw. Gruppen in gewissen Eigenschaften an einen ‚Standard‘“ (ebd., 45), die – auf Basis eines naiven Identitätsverständnisses – mit der vermeintlich vollständigen Aufgabe kultureller, religiöser und ethnischer Identitäten einhergeht. Um eine Trennschärfe zum Begriff der ‚Assimilation‘ zu wahren, definiert Esser ‚Integration‘ als „die Eingliederung der Migranten in den Rahmen der Aufnahmegesellschaft eben ohne die Aufgabe ihrer ethnischen Eigenständigkeiten“ (ebd., 45).

Mit Hartmut Essers sequentieller Integrationstheorie ist ‚Integration‘ als multidimensionales Konzept zu werten, weshalb er eine strukturelle von einer sozialen und einer identifikativen Integration von Migranten unterscheidet. Ihm zufolge stellt die strukturelle Integration, also die Inklusion am Arbeitsmarkt sowie die Bildungspartizipation, die Basis für alle weiteren Integrationsformen dar. Die Ausübung eines Berufes sowie Bildungserfolge erfordern bereits „ein gewisses Maß an kultureller Anpassung“ (Weiss 206) und bieten gleichzeitig Gelegenheiten für die Etablierung interethnischer Kontakte, die wiederum zur sozialen Integration führen können. Aus dem Zusammenwirken struktureller und sozialer Eingliederungsprozesse kann sich die identifikative Integration entwickeln, unter der Esser „Gefühle des Dazugehörens“ (zit. in Weiss 206) versteht.

Der Integrationsprozess ist dabei nicht als streng linear zu denken und kann auf jeder der genannten Stufen – mit jeweils negativen Folgen – zum Stillstand kommen. Eine misslungene Integration führt entweder in den ethnischen Rückzug oder in die Marginalität, die erfolgreiche Integration endet in der identifikativen Integration mit weitgehender kultureller Assimilation an das Aufnahmeland oder in der „doppelten Identifikation, d. h. einer Integration in beide Kulturen“ (Weiss 206) bzw. in die Herkunfts- und die Aufnahmekultur. Diese ‚Doppelidentität,‘ wie Esser sie nennt, ist ihm zufolge in der Realität ein eher elitäres Phänomen, da nicht jeder Migrant die erforderliche Sprach- und Alltagskompetenz zweier Kulturen erwerben könne. (vgl. Esser 47)

Auch wenn sich Esser von der klassischen amerikanischen Assimilationstheorie distanziert und in seinem Modell die identifikative Integration eher das Resultat einzelner Assimilationsschritte als das Ergebnis einer „bewussten Entscheidung für oder gegen kulturelle Anpassung“ (Weiss 205) darstellt, führt sein Modell dennoch „durch seine inhärente Anpassungsdynamik an dieses Ziel“ (206). In ihrer Kritik am Esser’schen Modell verweist Hilde Weiss darauf, dass Integration nicht „als einfacher Pfad [...] konzipiert werden kann“ (210) und erweitert Essers Modell in Bezug auf die Nachkommen von Migranten um drei weitere Faktoren, die deren identifikative Integration beeinflussen können: das Milieu des Elternhauses, die soziale Selbstwahrnehmung durch die gesellschaftliche Mehrheit und die subjektive Bedeutung der Herkunftskultur. So kann beispielsweise starker Traditionalismus der Eltern bei anhaltender Diskriminierung durch die Mehrheitsgesellschaft die emotionale Identifikation mit dem Aufnahmeland be- oder gar verhindern. (vgl. ebd., 207–8)

3.6 Jenseits des Assimilationsdiskurses: Transkulturelle Identitäten

Jenseits der ‚Scheindilemmas‘ von Assimilation versus Rückzug in die ethnische Gemeinschaft lassen sich innerhalb des postkolonialen Diskurses seit den 1990er Jahren Theorien der Transkulturalität verorten. (vgl. Sackmann et al. 24)

Sie siedeln die kulturelle Fragmentierung im Individuum selbst an. [...] An die Stelle *der* kollektiven Identität tritt ein Plural individueller Identitäten, die einander überlagern und zwischen denen das Individuum nach Bedarf zu wechseln vermag [...]. (Sommer, *Fictions of Migration* 52; vgl. Kap. 3.4)

Transkulturelle Individuen haben den Konstruktcharakter nationaler und ethnischer Identitäten⁸⁵ erkannt und befreien sich demzufolge aus den Zwängen statischer kollektiver Identitäts- und Alteritätszuschreibungen. Situationsabhängig bedienen sie sich der Deutungsmuster verschiedener Kulturen⁸⁶ beziehungsweise kombinieren diese neu, sodass sie im Bezugsrahmen einer individuellen transkulturellen Identität zu neuer Bedeutung gelangen können. (vgl. Appiah, *Cosmopolitanism* 113) Transkulturelle Romane inszenieren demzufolge die „Konstrukthaftigkeit und Wandelbarkeit von Selbst- und Fremdbildern“ (Sommer, *Fictions of Migration* 166) und zeigen optimistische Alternativen zu konventionellen Assimilations- oder Multikulturalitätsmodellen auf. Die Überwindung kultureller Differenz im transkulturellen Individuum ist dabei als utopische Zielvorstellung zu betrachten, die in fiktionalen Texten vorgedacht werden und somit einen Beitrag zum identitätspolitischen Diskurs leisten kann.

Im kulturgeschichtlichen Transkulturalitätsmodell des Philosophen Wolfgang Welsch, dem mit Heinz Antor der Vorzug vor Roy Sommers Klassifikation der Begriffe Inter-, Multi- und Transkulturalität gegeben werden soll (vgl. Antor 26–27), dient Johann Friedrich Herders spätaufklärerische Kulturdefinition als Ausgangspunkt für alle weiteren theoretischen Erläuterungen. Welsch nutzt Herders Definition von Kultur

⁸⁵ Vgl. Hall, „The Question of Cultural Identity“ (292–93), für eine Definition von nationaler Identität und Nationalkultur. Eine Nation wird in Halls Definition zu einer symbolischen Gemeinschaft oder, wie es Benedict Anderson formuliert, zu einer *imagined community*, die sich über die Fiktion eines gemeinsamen Ursprungs, einer gemeinsamen Tradition und eines Gründungsmythos definiert. (vgl. Alexander 8; vgl. Eickelpasch/Rademacher 68–70.; vgl. Zölner 13)

Zur Definition von Ethnizität vgl. Kap. 6.2.3.

⁸⁶ Der vorliegenden Arbeit liegt die Kulturdefinition von Wolfgang Nieke zu Grunde, in der Kultur als „die Gesamtheit der kollektiven Deutungsmuster einer Lebenswelt (einschließlich materieller Manifestationen)“ (50) gilt.

Zur Definition kultureller Identität vgl. Hall, „The Question of Cultural Identity“ (225).

jedoch lediglich, um aufzuzeigen, bis zu welchem Grad sich Inter-, Multi- und Transkulturalität von ihr abheben. Herders Kulturverständnis setzt sich aus drei Bestandteilen zusammen: aus „soziale[r] Homogenisierung, ethnische[r] Fundierung und interkulturelle[r] Abgrenzung“ (Welsch 68). Er stellt sich Kulturen als Kugeln oder Inseln vor, die deckungsgleich mit der sprachlichen und territorialen Ausbreitung eines Volkes sind. Die interkulturelle Abgrenzung hat eine separatistische Einheitskultur zum Ergebnis, in der eine Konzentration auf das Eigene in Kombination mit der Abwehr von Fremdem stattfindet. (vgl. Antor 27–28)

In einem ersten Schritt stellt Welsch fest, dass Multikulturalität den Anspruch habe, „die separatistische Tendenz volkskulturellen Denkens zu überwinden und dadurch das gegenseitige Verständnis zwischen den Kulturen zu erhöhen“ (Antor 28). Multikulturalität möchte sich „der Frage der Koexistenz unterschiedlicher Kulturen innerhalb ein und derselben Gesellschaft stellen“ (Welsch 69) und ist „von Toleranz gegenüber den Angehörigen anderer kultureller Gruppen innerhalb der Gesellschaft“ (Antor 29) geprägt. Allerdings geht der Multikulturalismus weiterhin von der Existenz von Kulturen als distinkten homogenen Gebilden aus und bleibt damit einem Kulturverständnis verhaftet, wie es Herder in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1782–1791) darlegte.⁸⁷

[D]as Konzept [des Multikulturalismus] ist unfähig, zur Lösung der Folgeprobleme dieser kulturellen Pluralität innerhalb einer Gesellschaft etwas beizutragen, und zwar deshalb, weil seine Vorstellung der Kulturen noch immer durch den alten, homogenisierenden Kulturbegriff geprägt ist – nur daß es diesen jetzt nicht mehr auf die Großkulturen von einst, sondern auf die vielen Partialkulturen anwendet, denen sein Interesse gilt. Es denkt diese Einzelkulturen noch immer als homogen und wohlabgegrenzt – also genau im alten Stil Herders. (Welsch 69–70)

Da sich Kulturen in Zeiten der Globalisierung jedoch schon lange nicht mehr durch Homogenität oder Separiertheit auszeichnen, sondern Welsch zufolge längst eine transkulturelle Form angenommen haben,

⁸⁷ Für detailliertere Multikulturalismuskritik vgl. Appiah, *Cosmopolitanism* (xiii) und Eickelpasch/Rademacher 89.

die „durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich *hindurchgeht*“ (Welsch 71), propagiert dieser das Konzept der Transkulturalität. Auf einer – kulturellen – Makroebene ist Transkulturalität das Resultat eines Jahrhunderte währenden Prozesses der zunehmenden kulturellen Binnendifferenzierung bei gleichzeitig ansteigender externer Vernetzung von Kulturen, der sich in Zeiten der Globalisierung drastisch beschleunigt hat (vgl. ebd., 71): „Für jede einzelne Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten geworden“ (ebd., 72). Aus diesem Sachverhalt zieht Welsch folgenden Schluss:

Daher gibt es nichts schlechthin Fremdes mehr. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite. Und ebensowenig gibt es noch schlechthin Eigenes. Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen das Einheimische längst selbst gehört. [...] Im Innenverhältnis einer Kultur – zwischen ihren diversen Lebensformen – existieren heute ebenso viele Fremdheiten wie in ihrem Außenverhältnis zu anderen Kulturen. (ebd., 72)⁸⁸

Die transkulturelle Prägung von Individuen wird auf einer Mikroebene beschrieben. Welsch nimmt dabei an, dass bereits ein Großteil der Menschen in seiner „kulturellen Formation durch mehrere kulturelle Herkünfte und Verbindungen“ (72) bestimmt ist. Er spricht von kulturellen Mischlingen, die sich „durch multiple und transgressive Identitäten, die quer über die Grenzen bisheriger Kulturreservoirs hinweg reichen“ (Antor 30), definieren. Als Beispiel nennt er zeitgenössische Migrationsautoren, die „betonen, daß sie nicht durch eine Heimat, sondern durch verschiedene Bezugsländer geprägt sind“ (Welsch 72). Die Alteri-

⁸⁸ Eine einschränkende Bemerkung in Bezug auf den Gültigkeitsanspruch von Transkulturalität im Sinne Welschs scheint an dieser Stelle notwendig: Seine Vorstellung vom aktuellen Gültigkeitsgrad von Transkulturalität geht nach Meinung von Heinz Antor „in [ihrer] kompletten Auflösung der konzeptuellen Grenzen von Einzelkulturen noch vielfach über den *Status Quo* [sic], den wir in der Welt antreffen, hinaus [...]. Die Hybridisierungsprozesse kultureller Formationen schreiten in der Tat mit großer Geschwindigkeit voran, aber die Abdrücke monokultureller Konzepte sind überall noch sichtbar und entfalten nach wie vor ihre konkrete Wirkkraft in der Geschichte, leider nicht immer im Sinne einer friedvollen Weiterentwicklung der Menschheit“ (36).

tät des völlig Anderen wird es demzufolge nicht mehr im selben Maße wie früher geben.

3.7 Die Kontroverse des Hybriditätsbegriffs

The current use of hybridity may be motivated by a perverse pleasure of taking a negative term and transform[ing] it into a positive sign.
(Papastergiadis 258)

Misnomers are common in the English language and eventually acquire their intended meaning through the sheer weight of repetition. Thus it will be with ‚hybridity.‘
(Cohen 131)

In der Auseinandersetzung mit transkulturellen postkolonialen Identitätstheorien ist es beinahe unmöglich, einen wiederkehrenden Begriff zu übersehen: den „Leit- und Modebegriff“ (Eickelpasch/Rademacher 104) der Hybridität, der inzwischen konkurrierende Konzepte wie die Kreolisierung oder den kulturellen Synkretismus verdrängt hat und dabei zunehmend vorwissenschaftlicher und unbedarfter verwendet wird. In ihrer immer häufiger anzutreffenden banalen Verwendungsweise als „cross-cultural ‚exchange““ (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 119) büßt die Hybridität einen Großteil ihres ursprünglichen Bedeutungsgehaltes ein. Im Folgenden sei aufgezeigt, weshalb für die vorliegende Arbeit ein eng gefasster Hybriditätsbegriff, wie er von Homi Bhabha ursprünglich konzipiert wurde, nur noch bedingte Verwendung finden kann.

Seit Robert Young (1995), also seit beinahe 20 Jahren, wird gegen Bhabhas Hybriditätsbegriff und speziell gegen dessen Übertragung auf den diasporischen Kontext die stets gleiche Kritik ins Feld geführt. So hält Sommer fest, dass er die Fortführung des Hybriditätsbegriffs, wie ihn Homi Bhabha in *The Location of Culture* (1994) für den postkolonialen Kontext definierte, für problematisch hält. Er wirft Bhabhas Hybriditätsbegriff in Anlehnung an Monika Fludernik („Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity“) die stets mitschwingenden rassistischen Konnotationen sowie Ahistorizität vor, da Bhabha unzulässigerweise koloniale mit postkolonialen und diasporischen Erfahrungen gleichsetze. (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 12) Dennoch hält Sommer am

Hybriditätsbegriff als solchem fest, den er für den diasporischen Kontext wie folgt verwendet sehen möchte:

Hybridität wird hier als ein Gegenmodell zu ethnischer Identität aufgefaßt, das personale und kollektive Selbstbilder nicht in Abgrenzung zu anderen Gruppen definiert, sondern dem Individuum die Wahl der Identitätskreise im Sinne Lützelers freistellt und dabei auch Grenzüberschreitungen zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen zuläßt. (ebd., 166)

Mit dieser Definition trägt Sommer m. E. jedoch eher zur weiteren Aufweichung des „unscharfen und vieldeutigen Schlüsselbegriff[s] [in] den heutigen akademischen Diskussionen“ (Eikelpasch/Rademacher 104) bei.⁸⁹

Wirft man einen erneuten Blick auf Homi Bhabhas ursprüngliche Verwendung von ‚Hybridität‘ in *The Location of Culture*, erschließen sich umgehend Ansatzpunkte für eine Kritik an der Aufrechterhaltung des Begriffs für die Analyse der zu besprechenden Romanauswahl:

Hybridity is the *reevaluation of the assumption of colonial identity* through the *repetition* of discriminatory identity effects. (112; meine Hervorhebung, S. B.)

Mit Hybridität bezeichnet Bhabha demnach die Neustrukturierung des Verhältnisses zwischen ehemaligen Kolonialherren und ehemals Kolonisierten: Seit Kolonialzeiten wurde den Kolonisierten die exakte Imitation kolonialer Identität als Ideal suggeriert. Der wiederholte Versuch der Kolonisierten, diesem Ideal zu entsprechen, mündet allerdings vielmehr in die Affirmation ihrer Alterität. Damit bringt der Kolonialismus – entgegen der von ihm propagierten Zielvorstellung – keine Abbilder, sondern hybride Wesen hervor. Diese erkennen nun dank ihrer kulturellen Zwischenstellung, dass es nie das Ziel der Kolonialmacht war, identische und damit ebenbürtige Einheimische zu formen. Bei den kulturell Hybriden entsteht daher ein subversives Potential, wie aus folgendem Bhabha-Zitat hervorgeht:

⁸⁹ Für weitere Kritik am Hybriditätsbegriff vgl. Young, Childs et al., Ashcroft/Griffiths/Tiffin, Eikelpasch/Rademacher, Werbner, Cohen und Rademacher.

Hybridity is the name of this displacement of value from symbol to sign that causes the dominant discourse to split along the axis of its power to be representative, authoritative. Hybridity represents that ambivalent ‚turn‘ of the discriminated subject into the terrifying, exorbitant object of paranoid classification – a disturbing questioning of the images and presences of authority. [...] The paranoid threat from the hybrid is finally uncontainable because it breaks down the symmetry and duality of self/other, inside/outside. (116–17)

Kulturell hybride Menschen sind aufgrund ihres kulturellen Wissens in der Lage, die Macht der Kolonialherren als ‚Zeichen,‘ also als arbiträr, zu entlarven. Sie können sich dem kolonialen Einfluss entziehen, indem sie ihre Hybridität „als Quelle kreativer Selbstfindung und subversiver Kraft“ (Eickelpasch/Rademacher 106) erkennen und zum neuen Kultur- und Identitätsideal erheben oder alternativ ihrer Ursprungskultur zu neuer Wertschätzung verhelfen.

Möchte man Bhabhas Hybriditätsbegriff auf die Situation von Migranten in der Diaspora übertragen, so sind einige Reformulierungen nötig, wie sie Monika Fludernik in ihrem Aufsatz „Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity“ (1998) nachvollzogen hat. Zum einen sind die Migranten im Aufnahmeland nicht mehr in der Überzahl, sondern vielmehr eine Minorität und können daher kaum eine politische Bedrohung im Sinne einer „subversive [...] strategy of the hybridization of the Western host culture“ (ebd., 274) darstellen.⁹⁰ Das Aufnahmeland müsste darüber hinaus als antagonistisch, also als „symbolic successor of the former colonial power“ (ebd., 274) wahrgenommen werden. Dies ist allerdings Fludernik zufolge nur noch bei unterprivilegierten Gesellschaftsschichten der Fall, die anhaltenden Exklusionserfahrungen durch die gesellschaftliche Mehrheit ausgesetzt sind. (vgl. ebd., 275) Derartige multikulturelle Konflikte sind jedoch keinesfalls mit kolonialen Machtverhältnissen vergleichbar, weshalb die politische Dimension von Bhabhas Hybriditätsbegriff nicht auf die Diaspora übertragbar ist.

In der vorliegenden Arbeit werden demnach nur noch stark marginalisierte Migranten als kulturell hybrid bezeichnet, wenn sie ihre Hybridi-

⁹⁰ Diese Aussage Fluderniks bedarf m. E. in Zeiten terroristischer Anschläge durch Einzeltäter und Kleingruppen einer gewissen Relativierung.

tät als „intercultural *malaise*“ (Fludernik, „Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity“ 262) erleben und unter der „Brüchigkeit und Unsicherheit entwurzelter und sich ständig verändernder Identitäten“ (Eickelpasch/Rademacher 104) leiden.

4 Raum

[C]'est la notion du territoire qui devient autre pour nous.
On a l'impression que l'on n'a plus cette appartenance territoriale féroce [...].
C'est comme un carcan qui ne serait plus là et dont l'absence te permettrait
de t'ouvrir à l'autre. J'ai l'impression d'être devenue beaucoup plus riche
à partir du moment où je me suis rendu compte que, finalement, il ne s'agissait plus de
mettre des trucs dans une valise et de retourner vers cette enfance,
vers ce pays quitté mais plutôt de vivre au présent.
Cela permet un autre regard sur soi et le regard vers l'autre, dès lors, devient différent.
(Agnant, „Écrire Haïti, loin d' Haïti" 113–14)

4.1 Der *Spatial Turn* und die transdisziplinäre Rekonzeptualisierung des Raumbegriffs

Seit Henri Lefebvres wegweisender Studie *La production de l'espace* (1974) und der Fortführung von Lefebvres Raumtheorie durch den amerikanischen Geographen und Städteplaner Edward Soja in vielbeachteten Veröffentlichungen wie *Postmodern Geographies* (1989) und *Third-space* (1996) beschäftigen sich seit Ende der 1980er Jahre die Soziologie sowie zwischenzeitlich alle Kultur- und Geisteswissenschaften systematisch mit Raumkonzepten, also mit verschiedenen „Möglichkeiten, den Raum zu denken“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 10). (vgl. Günzel vii–ix) Dieser transdisziplinäre Paradigmenwechsel bzw. *Spatial Turn* (dt. ‚Topologische Wende‘) ist alternativ interpretierbar als eine „Rekonzeptualisierung von Raum“ (Hallet/Neumann 11) oder als verstärktes Interesse für den Raum und wird in den Kulturwissenschaften vor dem Hintergrund des *Cultural Turn* begreifbar: Die Einsicht in die Konstruiertheit von Raum stellt die „letzte Konsequenz der poststrukturalistischen Infragestellung scheinbar selbstverständlich gegebener Einheiten“ (Wagner-Egelhaaf 745) dar. Und da sich Kultur immer im Raum ereignet, lassen sich „die Konstruiertheit des Raums und der Konstruktionscharakter der Kultur engführen“ (ebd., 745).

Die Betrachtung der Rückkehrthematik in der Migrationsliteratur wirft zunächst die Frage nach dem Verhältnis von literarischen Raumrepräsentationen und ‚realen‘ Räumen auf. In Übereinstimmung mit Wolfgang Hallet und Birgit Neumann (22–23 und 116–17) sowie Hartmut Böhme (xix) wird hier der Standpunkt vertreten, dass Literatur und Raum in einem dynamischen Verhältnis zueinander stehen und literari-

sche Werke eine raumpoietische Kraft in sich bergen. Da Literatur in einem spezifischen kulturellen Kontext entsteht, speist sich die Imagination fiktiver Räume zwar zunächst aus gegebenen Raumvorstellungen. Allerdings kann sie diese dank ihres kreativen Freiraums kommentieren oder gar durch ihre Rezeption zur Entstehung oder Transformation von Räumen in der kulturellen Wirklichkeit der Leser beitragen. Letztendlich konstituieren sich literarische und reale Räume damit wechselseitig.⁹¹ Die Möglichkeit der literarischen Auslotung utopistischer Raumentwürfe – wie beispielsweise postnationaler Sozialräume in der Migrationsliteratur (vgl. Kap. 6.6) – macht gerade die Literaturwissenschaft zu einer für den *Spatial Turn* unabdingbaren Disziplin. (vgl. Herrmann 85–86)

Im Zuge des literaturwissenschaftlichen *Spatial Turn* darf die bislang dominierende Kategorie der ‚Zeit‘ jedoch nicht vernachlässigt werden. (vgl. Warf/Arias 1) Der Aufeinanderbezogenheit von Raum und Zeit versuchen Hallet und Neumann daher bereits mit ihrem Titel *Raum und Bewegung in der Literatur* (2009) gerecht zu werden. Raum, so die Koherausgeber, ist ohne Bewegung nicht denkbar und muss, „um überhaupt gedacht werden zu können, erfahren werden“ (Böhme xv). Erst die Bewegung im Raum konstituiert diesen, weshalb ihm immer auch eine zeitliche Komponente eingeschrieben ist.

Raum und vor allem die Bewegung im Raum zählen zu den grundlegenden Kategorien der Migrationsliteratur. Die Mobilität oder Immobilität literarischer Figuren im Migrationsroman, ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Sozialräumen, ihre Grenzüberschreitungen und ihr Handeln im nationalen oder transkulturellen Raum dienen als maßgebliche Kriterien der Figurencharakterisierung. (vgl. Hallet/Neumann 20 und 25)

⁹¹ In der konstruktivistischen Literaturtheorie Bernd Scheffers wird der Gegensatz zwischen Kunst/Literatur und Realität quasi aufgehoben. In *Interpretation und Lebensroman* (1992) schreibt Scheffer von „einer grundsätzlichen ‚Halluzinatorik‘ der Wahrnehmung“ (33) oder „(Neu-)Konstruktionen von Wirklichkeit“ (14) von Individuen, unabhängig davon, ob es um die Bedeutungszuschreibung von Literatur oder die Wahrnehmung von Alltagswirklichkeit geht. Die Abgrenzung von literarischen und realen Räumen ist in konstruktivistischer Sichtweise also eine vernachlässigbare.

4.2 Vom nationalen Containerraum zum *non-lieu*

Als Grundlage für die angestrebte Typologie der Rückkehrthematik im Migrationsroman sollen im Folgenden grundlegende Erkenntnisse der Raumsoziologie erörtert werden, soweit diese für eine raumkulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft relevant sind. Im Zuge dessen werden im Hinblick auf die in der Romanauswahl verhandelten Raumkonzepte nationale von trans- und postnationalen Räumen unterschieden.

Die Öffnung der Soziologie für die Raumthematik lässt sich mit Markus Schroer (*Räume, Orte, Grenzen*; „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“) vor allem auf die Abkehr von drei bis dahin unhinterfragten Grundannahmen in Bezug auf den Raum zurückführen: Zum einen lösen sich Soziologen wie Literaturwissenschaftler der Gegenwart von einem „banalen, letztlich erd-räumlichen, physisch-materiellen Raumbegriff“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 12), der zugunsten einer – oben bereits angedeuteten – konstruktivistischen Raumvorstellung aufgegeben wird, die „die Entstehung des Raums auf soziale Operationen zurückführt“ (ebd., 12). (vgl. Hallet/Neumann 13)

Zweitens lässt sich die Überwindung der Gleichsetzung von Raum und Ort, verstanden als Nahraum, und der Privilegierung des Ortes gegenüber dem Raum konstatieren, was wiederum dazu führt, dass die Annahme einer „Lokalitätsgebundenheit des Sozialen“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 26), der Bindung des Sozialen an konkrete Orte, an Unmittelbarkeit und Nahraumverhältnisse, hinterfragt wird. Die der Moderne inhärente „Befreiung aus dem Nahraum“ (ebd., 10) wird demnach nicht länger als Bedrohung oder gar Verfall wahrgenommen.

Eine dritte Konstante raumsoziologischen Denkens lässt sich auf die gleichzeitige Etablierung der Soziologie als Wissenschaft und des Nationalstaatsprinzips zurückführen: „Von da an ist der Nationalstaat das wie selbstverständlich vorausgesetzte Territorium, auf dem sich Gesellschaft ereignet. [...] Gesellschaft gleicht einem Container, in dem sich Soziales abspielt.“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 19). Im absolutistischen Raummodell des Containers oder Behälters überlagern sich soziale, kulturelle, politische und Wirtschaftsräume mit territorialen Staatsgrenzen und wird ‚Raum‘ als bereits bestehende, absolute Größe aufgefasst. Er wird als Bestandteil des nationalen Gründungsmythos und der Fikti-

on eines gemeinsamen Ursprungs zum Symbol für nationale Einheit und trägt zur Wahrung nationaler Identität bei: „In this sense, place defines participation and belonging“ (Hanauer 201). (vgl. Hall, „The Question of Cultural Identity“ 293; vgl. Eickelpasch/Rademacher 68–70)

Diesem Raummodell wird im Zuge des *Spatial Turn* eine relationale Raumauffassung entgegengehalten, die „die aktive Entstehung des Raums betont“ (Schroer, „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“ 135). Damit rückt die Frage ins Zentrum, durch welche kulturellen Praktiken und welche sozialen Akteure Räume konstruiert werden und wie sie sich auf die Wahrnehmung von Individuen auswirken.⁹² Ralph Ludwig, der in seinem Aufsatz „Raumprojektionen in der neueren frankokaribischen Literatur“ (2009) explizit Schroers Unterscheidung zwischen einem absoluten und einem relationalen Raumbegriff aufgreift, bezeichnet den absoluten Raum auch als objektiv, den relationalen hingegen als subjektiv, da er sich „erst aus der relativen Position existierender Objekte“ (132) heraus konstituiert.

Neben diesen allmählichen Neuorientierungen in Bezug auf den Raumbegriff leistet auch die Globalisierung einen wesentlichen Beitrag zur erneuten Beschäftigung mit dem Raumthema. Eine Reihe von Globalisierungstheorien postuliert zwar das Ende des Raums, da neue Kommunikations- und Transportmedien das Individuum aus seinen traditionellen nähräumlichen Bindungen herauslösen und Distanzen und Grenzen problemlos überwunden werden können. (vgl. Schroer, „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“ 128–30) Diesen Stimmen hält Schroer jedoch entgegen, dass ihre Thesen auf einem „verengten und verkürzten Raumbegriff“ (ebd., 135) basieren, d. h. al-

⁹² Trotz der Erkenntnis vom Konstruktcharakter von Räumen, wie sie seit Henri Lefebvre besondere Betonung erfährt, kann von einer generellen Abkehr von der Vorstellung von Raum als (nationalstaatlichem) Container nicht die Rede sein. Vielmehr handelt es sich um eine „äußerst wirkungsmächtige Illusion mit durchaus realen Folgen“ (Schroer, „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“ 136): Globalisierung wird von der Gesellschaft häufig als beängstigende Grenzauflösung wahrgenommen. Das Containermodell schafft hier die notwendige Orientierung, indem es durch klare Grenzziehungen zwischen Nationen, Kulturen etc. hilft, zwischen ‚innen‘ und ‚außen,‘ d. h. ‚zugehörig‘ und ‚nicht zugehörig‘ zu unterscheiden. (vgl. ebd., 135–36; vgl. Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 174–76) Auch innerhalb eines Staates suchen sich Individuen private Sicherheitsräume, „in denen sich homogene Gemeinschaften vor der scheinbar unkontrollierbaren Begegnung mit dem Fremden zurückziehen“ (ebd., 217).

ternativ entweder auf einem rein geographischen Raumbegriff oder dem eines nationalstaatlichen Containerraums. Auf die Deterritorialisierung, verstanden als die Herauslösung von Menschen, Waren oder Kapital aus dem nationalstaatlichen Behälter, folgt immer eine Reterritorialisierung oder „erneute Verräumlichung“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 207) in neuen Räumen.

Des Weiteren unterliegt die These vom Ende des Raums der Verwechslung von ‚Raum‘ mit ‚Ort.‘ Das Ende des Raums ist korrekterweise nur interpretierbar als „eine stärkere Unabhängigkeit wirtschaftlicher, politischer und sozialer Aktivitäten von bestimmten Orten“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 172). Tatsächlich führt die Globalisierung tendenziell „zur Ablösung des Ortes durch den Raum“ (ebd., 172), ohne jedoch den Ort vollständig irrelevant zu machen, sowie zur Diversifikation und Neuentstehung von beispielsweise transnationalen, virtuellen oder Identitätsräumen. (vgl. Hannerz 220) Postmoderne Räume müssen dabei als „flexibel, kontingent und fragil“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 13) gedacht werden und stellen nicht mehr (wie in der Moderne) den statischen Gegenpol zur Zeit dar. Es regiert das „räumliche Prinzip des Nebeneinander [sic]“ (Schroer, „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“ 131; vgl. Foucault/Defert/Bischoff 931), das Schroer wie folgt beschreibt:

Statt von einem Obsoletwerden des Raums auszugehen, gilt es deshalb den Mehrebenencharakter und die Pluralität räumlicher Bezüge in den Blick zu nehmen. Was es heißt, im Zeitalter des Raums und damit nicht mehr im Zeitalter der Diachronie, sondern der Synchronie zu leben, mag man schon daran ermessen, dass wir es immer weniger mit einer klaren Ablösung eines Zustand [sic] durch einen anderen zu tun haben. Stattdessen lässt sich ein Nebeneinander der verschiedensten Regime, Kulturen, Lebensstile, Werte, Moden usw. diagnostizieren, die nicht mehr in einem Behälter namens Nationalstaat enthalten sind, sondern selbst Räume hervorbringen – vielfältig miteinander verflochtene, sich überlagernde Räume unterschiedlicher Reichweite und Ausdehnung, die durch keine vereinheitlichende Klammer mehr zusammengehalten werden, sondern gleichberechtigt nebeneinander existieren.

(Schroer, „Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“ 131)⁹³

Die Entstehung transnationaler Sozialräume durch internationale Migration illustriert dieses räumliche Prinzip: Migration lässt sich nicht als „Umfüllung einiger Menschen von einem Container in den anderen“ (Schroer, *Räume, Orte, Grenzen* 210) auffassen. Vielmehr entsteht durch wiederholte physische oder mediale Grenzüberschreitungen zwischen Ein- und Auswanderungsland ein dritter, transnationaler Raum,⁹⁴ der die Dichotomie zwischen beiden Ländern aufhebt. Transmigranten, die sich in diesem Raum bewegen, partizipieren gleichzeitig am kulturellen Diskurs von Herkunfts- und Einwanderungsland, wodurch beide wiederum transformiert werden. Im transnationalen Sozialraum selbst werden weder Traditionen des Geburtslandes einfach perpetuiert noch wird im Sinne der Assimilationshypothese der Lebensstil der gesellschaftlichen Mehrheit angenommen. Vielmehr bilden sich transkulturelle Identitäten heraus, in denen sich Versatzstücke der Heimatkultur wie der Kultur des Einwanderungslandes nicht nur mischen, sondern im neuen Raum auch neue Bedeutung erlangen können.

Von diesem transnationalen Szenario gilt es, ein postnationales zu unterscheiden, das für den vorliegenden Zusammenhang wie folgt definiert wird: Zwar wird der nationalstaatliche Raum im transnationalen Diskurs als absolute identitätsstiftende Größe zugunsten einer relationalen Raumauffassung uminterpretiert und die symbolische Überhöhung des Staatsterritoriums dekonstruiert, doch formieren sich transkulturelle Identitäten im transnationalen Diskurs angebotsorientiert weiterhin auf Basis (wenn auch relativierter) nationalstaatlicher Kategorien. (vgl. Hedetoft/Hjort ix; vgl. Hanauer 201) Im postnationalen Diskurs hingegen verliert sowohl der Raum als Territorium als auch der als relational konzipierte nationalstaatliche Raum seine Validität. Postnationale Sozi-

⁹³ Das räumliche Prinzip des Nebeneinanders reicht m. E. auch in postmoderne Konzepte personaler Identität hinein, die alternativ mit Lützeler als sich teilweise überlappende, größere und kleinere Identitätskreise oder als neben- und übereinander gelagerte Ebenen eines Selbstkonzeptes konzipiert wird.

⁹⁴ Vgl. Kailuweit, der auf die vielseitige Verwendung des Begriffs des ‚dritten Raums‘ bei Henri Lefebvre, Edward Soja oder Homi Bhabha hinweist. Trotz der Vagheit seiner Verwendungsweise „bezeichnet dieser Begriff stets ein Positivum, ein erstrebenswertes Feld der Erkenntnis, das reduktionistische Verortung aufbricht“ (ebd., 69).

alräume konstituieren sich nachfrageorientiert auf Basis freier Wahlzugehörigkeiten transkultureller Individuen und unabhängig von Orten im Sinne von Nahräumen, Territorien oder essentialisierten Heimatländern. (vgl. Hedetoft/Hjort xix)

Ein Raumkonzept, das auf postnationale transkulturelle Identitäten zugeschnitten ist, schlägt David Hanauer in seinem Aufsatz „Non-Place Identity“ (2008) vor. Er geht von Marc Augés Konzept des postmodernen *non-lieu* (engl. *non-place*) aus, dem die territorialen, historischen und identitätsstiftenden Qualitäten des modernen Raums fehlen. Ein *non-lieu* ist demzufolge „un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique“ (Augé 100). Er zeichnet sich also dadurch aus, dass er nicht länger im Sinne eines Geburtslandes oder Ursprungsortes Identität garantiert, „keine gewachsenen Relationen und keine Sozialität“ erzeugt und „das Individuum nicht mehr in einer Historie“ (Febel 184–85) verwurzelt. (vgl. Hanauer 210–12) Allerdings existiert ein *non-lieu* niemals in Reinform. (vgl. Augé 101) Vielmehr können sich in ihm neue, wenn auch weniger verbindliche soziale Netzwerke und Zugehörigkeiten etablieren, sodass auch der ursprünglich als transitorisch und anonym erachtete „espace“ (ebd., 100) eines Flughafens, Bahnhofs, eines Hotelzimmers oder einer Autobahn letztlich zum Sozialraum im Sinne Schroers werden kann.⁹⁵ Auf privater wie beruflicher Ebene kann ein „continuing network of relations uninhibited by physical presence“ (Hanauer 213) entstehen, das orts- bzw. nahraumunabhängig ist und damit – wie von Schroer postuliert – zur Diversität und kontinuierlichen Neuentstehung von (Sozial-)Räumen beiträgt. Mit *non-lieu* ist also nicht – wie die Bezeichnung ‚non-lieu‘ zunächst implizieren mag – die generelle Abkehr von einer Identifikation auf räumlicher Basis intendiert, sondern die Überwindung von ‚Ort,‘ der im postnationalen Diskurs als „defined, bordered territory“ (ebd., 210), als Nahraum, als physischer Ort oder Geburtsort die Identität von Individuen nicht mehr determinieren kann. Fragen der gesellschaftlichen Ex- und Inklusion werden obsolet, da sie nur innerhalb nationalstaatlicher Identifikationskategorien ihre Wirksamkeit entfalten können. Für postnational-transkulturelle Individuen werden gängige räumliche Kon-

⁹⁵ Zur Kritik an Augés *non-lieu*-Begriff vgl. Medovski (55).

zeptualisierungen eines ‚Zuhause‘ revidiert bzw. zumindest erweitert werden müssen, wie dies im folgenden Kapitel geschehen soll.

Unter Rückbezug auf die eingangs erwähnte raumpoietische Kraft von Literatur sei an dieser Stelle nochmals unterstrichen, dass transkulturelle Räume nicht nur auf inhaltlicher Ebene in den einzelnen Migrationsromanen ausgehandelt werden, sondern dass Literatur in ihrer raumpoietischen Wirkung auch zur Entstehung neuer kultureller Räume in der Realität beitragen kann. Auch durch das wiederholte Aufgreifen des Rückkehrthemas im karibischen Migrationsroman entsteht m. E. ein Raum, in dem die Parameter einer Rückkehr in jeweils unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten diskutiert und ausgelotet werden.⁹⁶

4.3 (K)ein Zuhause oder mehrere? Von der nationalen Zugehörigkeit zur postnationalen Wahlheimat

[M]y home in the traditional sense is not just a concrete place but many, many places. [...] We all define our diaspora, our nostalgia, in a personal way. It is not one or two places, uni- or bi-culturalism, but the mix, the café-au-lait, which we make of it.
(Danticat 8)

4.3.1 ‚Zuhause‘ als Performanzbegriff

Eng mit dem Raumbegriff verbunden ist die Frage, welcher Ort, Raum oder welche im Sinne Benedict Andersons (5–7) imaginierte nationale

⁹⁶ Die Autoren selbst sind sich der Parallelen zwischen den eigenen Werken und dem Romanschaffen anderer Minderheitenautoren aus der Karibik durchaus bewusst, wie aus zahlreichen Querverweisen in mit ihnen geführten Interviews hervorgeht. So nennt Achy Obejas in *Days of Awe* die Figur einer Performance-Künstlerin Pilar Puente. Wie Obejas im „Reader’s Guide“ der Ballantine-Books-Ausgabe bestätigt, handelt es sich bei ihrer Nebenfigur um eine „possible grown-up version of the character invented by Cristina García in *Dreaming in Cuban*“ (Obejas o. S.). Auch durch die systematische Untersuchung der Klappentexte zeitgenössischer karibischer Migrationsromane entsteht der Eindruck der intensiven wechselseitigen Rezeption der hier vertretenen Autorinnen: In ihnen geben etablierte Autorinnen ihre positive Wertung zum Roman einer meist jüngeren Autorin ab. So äußert sich Cristina García lobend über Angie Cruz’ *Soledad*, Julia Alvarez über Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory* und Nancy Osas *Cuba 15*, Maryse Condé und Edwidge Danticat über Loida Maritza Pérez’ *Geographies of Home* und Edwidge Danticat wiederum über Maryse Condés *Desirada*.

Gemeinschaft die Protagonistinnen der Migrationsromane als ihr(e) Zuhause empfinden und als solche(s) deklarieren. Geht man von einer Minimaldefinition von ‚Zuhause‘ aus, so ist „home [...] where we *feel* we belong“ (Hedetoft/Hjort vii). Das Gefühl von Zugehörigkeit ist damit untrennbar mit der Auffassung von ‚Zuhause‘ verbunden, weshalb beide Konzepte im Folgenden auch immer wieder aufeinander bezogen werden. Dabei ist besonders von Interesse, ob Individuen auf Basis subnational-ethnischer, nationaler, transnationaler oder gar postnationaler Zugehörigkeitskriterien ihr Zuhause – und damit letztlich einen Teil ihrer (kulturellen) Identität – definieren. Zu diesem Zweck sollen zunächst apolitisch-affektive von politischen Definitionen von ‚Zuhause‘ unterschieden und dann Möglichkeiten der Konstruktion eines oder mehrerer Zuhause in und jenseits der Diaspora aufgezeigt werden.

Eine Grundannahme, die viele apolitische Definitionen von ‚Zuhause‘ durchzieht, ist die Auffassung, dass sich Zugehörigkeiten – und darunter das Gefühl, zu Hause zu sein – stets auf Basis sozialer wie räumlicher Konkretheit entwickeln. (vgl. Hedetoft/Hjort; vgl. Hannerz; vgl. Rapport/Dawson, „The Topic and the Book“ und „Home and Movement“ und vgl. Brah) So schreibt Ulf Hedetoft in „Discourses and Images of Belonging“ (2004), „that belonging is rooted in place (rather than space, which is a much more abstract notion), familiarity, sensual experience, human interaction and local knowledge“ (24).⁹⁷ Die von Hedetoft genannten Dimensionen von Konkretheit finden sich beispielsweise in Avtar Brahs (1996) und Ulf Hannerz’ (2002) Basisdefinitionen von ‚Zuhause‘ wieder:

[H]ome [is] the site of everyday lived experience. It is a discourse of locality, the place where feelings of rootedness ensue from the mundane and the unexpected of daily practice. Home here connotes our networks of family, kin, friends and various other ‚significant others‘. It signifies the social and psychic geography of space that is experienced in terms of neighborhood or a home town. That is, a community ‚imagined‘ in most part through daily encounter. This ‚home‘ is a place with which we remain intimate even in mo-

⁹⁷ Die aufgezählten Kriterien bezeichnet er alternativ als „sources of *homeness*“ oder als „the materials, the building blocks of *belonging*“ (Hedetoft 25; meine Hervorhebungen, S. B.).

ments of intense alienation from it. It is a sense of ‚feeling at home‘. (Brah 4)

[H]ome is [...] the lived experience of locality [...] as mediated by the historically specific everyday of social relations. (ebd., 192)

Bei Ulf Hannerz heißt es:

First of all, we probably think about home as something not extending very far in space – if not just a house, then perhaps a neighborhood or a local community. [...] It is certainly a physical environment, but in no small part a social environment. Its core social relationships tend to be long-term, face-to-face, broadly inclusive in terms of content – relationships with ‚significant others,‘ involving a strong emotional load. [...] Much of what goes on is repetitive, redundant, seemingly infinite. [...] And ‚home‘ is also a special kind of bodily and sensual experience, of immersion in an immediately accessible environment. It is a matter of being there, in touch, with all one’s senses, of being able to see, hear, feel, taste, and smell all more or less at once. (218–19)⁹⁸

Zusammengefasst ist ‚Zuhause‘ in seiner rein affektiven Bedeutung also ein sinnlich erfahrbarer Nahraum, in dem sich eine emotional geprägte und auf Kontinuität ausgelegte Face-to-Face-Interaktion mit signifikanten Anderen abspielt und in dem alltägliche, routinehafte Abläufe stattfinden, die in der Summe das Gefühl von kultureller und existentieller Zugehörigkeit und Vertrautheit vermitteln.

Diese affektive, teilweise Vorbewusste Auffassung von Zuhause und Zugehörigkeit aufgrund unreflektierter Unmittelbarkeit greift in der Realität allerdings zu kurz. (vgl. Hedetoft 25; vgl. Hedetoft/Hjort vii)⁹⁹ Zum einen lässt sich vom Individuum ausgehend eine zunehmende Reflexion der eigenen Zugehörigkeitsgefühle konstatieren, die durch die Abwesenheit vom eigenen Zuhause, beispielsweise infolge von Migrati-

⁹⁸ Die Liste an Definitionen, die auf die Notwendigkeit eines konkreten Erlebens verweisen, ließe sich noch beliebig erweitern. Vgl. Hedetoft/Hjort (vii) oder Rapport/Dawson, „The Topic and the Book“ (6–7.).

⁹⁹ Das Konkretheitspostulat lässt sich auf zwei Arten kritisieren: Zum einen ist es einem überkommenen Sozialraum-Begriff verpflichtet, der jegliches Soziale im Nahraum, in der Face-to-Face-Interaktion ansiedelt. Andererseits sind Zugehörigkeitsgefühle auch auf Basis einer rein abstrakt-intellektuellen Beschäftigung beispielsweise mit einer Kultur denkbar.

on, ausgelöst sein kann. ‚Zuhause‘ ist dann als eine kontrastive Kategorie zu werten, die erst durch die Abwesenheit von ihm greifbar wird.

Zum anderen beinhaltet das *belonging* seit der Entstehung von Nationalstaaten und besonders im Kontext multikultureller Gesellschaften immer auch eine politische Komponente. Ob, wo und aufgrund welcher Kriterien ethnische Minderheiten ihr Zuhause konstruieren (können), ist damit stets abhängig von Ex- und Inklusionsprozessen und deren subjektiver Wahrnehmung. (vgl. Brah 192) Die Auffassung vom eigenen Zuhause unterliegt den Zuschreibungskriterien der *out-group* bzw. der Mehrheitsgesellschaft, sodass die persönlichen Zugehörigkeitsgefühle mit den „objective ascriptions of membership“ (Hedetoft/Hjort vii) der Mehrheit kollidieren können. Da das Nationalstaatsprinzip als primäre Zugehörigkeitsdimension so stark im menschlichen Denken und Handeln verankert ist, dass es kaum hinterfragt bzw. als „natural identity“ (Christiansen/Hedetoft 1) unbewusst vorangenommen wird, werden Migranten und deren Nachkommen vielfach auf Basis des internalisierten Grundsatzes „Culture equals nation equals home equals identity.“ (Hedetoft/Hjort xii) exkludiert.

Seine volle identitätsstiftende Wirkung entfaltet der Nationalstaat jedoch, indem er sich gleichzeitig sowohl als souveräne politische Gemeinschaft als auch als ethnische Ursprungsgemeinschaft ausgibt, sodass die personale, kulturelle und politische Identität seiner Mitglieder wie selbstverständlich zusammenfällt. (vgl. Hedetoft/Hjort xii und xiv; vgl. Hedetoft 25) Infolgedessen können Migranten und insbesondere deren Nachkommen zwar dank ihrer Staatsangehörigkeit als Teil der politischen Gemeinschaft geduldet, aber aufgrund ihrer ethnischen Herkunft nie vollständig in die pränationale Gemeinschaft inkludiert werden. (vgl. Stråth 26)¹⁰⁰

Tatsächlich sind ‚Zuhause‘ und ‚Zugehörigkeit‘ jedoch nicht die im nationalstaatlichen Diskurs suggerierten statischen Konzepte mit klar definierten Grenzen, sondern „an act and a process“ (Christiansen/Hedetoft 2). Der Prozesshaftigkeit von ‚Zuhause‘ trägt Sara Ahmed sowohl

¹⁰⁰ Der nationale Raum wird häufig mit *motherland* bzw. *mère-patrie* bezeichnet, um dem nationalen Territorium eine „historical, parental source of meaning“ (Hanauer 201) zu verleihen. Diese Begriffe werden gerade von der Gruppe exkludierter Minderheitenangehöriger ironisierend ausgehöhlt.

in *Strange Encounters* (2000) als auch im von ihr mitherausgegebenen Sammelband *Uprootings/Regroundings* (2003) Rechnung. Sie grenzt sich nachdrücklich von Ian Chambers' und Rosi Braidottis Zuhause-Begriff ab und kritisiert, dass beide diesen lediglich negativ definieren, indem sie auf die Heimatlosigkeit von Migranten und Exilanten verweisen. Implizit werde ‚Zuhause‘ dadurch mit „stasis, boundaries, identity and fixity“ (Ahmed, *Strange Encounters* 87) gleichgesetzt, während ‚Bewegung‘ stets als Wegwärtsbewegung vom eigenen Zuhause konzipiert sei. (vgl. Ahmed et al. 1 und 9) Demgegenüber plädiert Ahmed für die Aufhebung der strikten Dichotomie von „home‘ and ‚away“ (*Strange Encounters* 88) und die Überwindung einer Assoziation von Zuhause mit Vertrautheit, da dem Fremden nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des – gerade auch nationalen – Zuhause begegnet wird:

Rather, ‚homes‘ always involve encounters between those who stay, those who arrive, and those who leave. [...] Given the inevitability of such encounters, homes do not stay the same as the space which is simply the familiar. There is movement and dislocation within the very forming of homes as complex and contingent spaces of inhabitation. (ebd., 88)

Um dem Performanzcharakter von ‚Zuhause‘ gerecht zu werden, definiert auch Irene Gedalof es in ihrem Beitrag in *Uprootings/Regroundings* „not as a fixed ground of identity from which to act, but as itself a continuous act of production and reproduction that is never fully complete,“ „a kind of work-in-progress“ (106). Das Gefühl, zu Hause zu sein, das Gefühl von Stabilität und Vertrautheit, muss demnach immer wieder in Auseinandersetzung mit dem Fremden neu ausgehandelt und definiert werden. (vgl. ebd., 116)

Da das Bedürfnis nach einer materiellen oder auch nur symbolischen Konstruktion von „spaces which provide some kind of ontological security“ (Fortier 115) gerade im Migrationszusammenhang sehr ausgeprägt ist, ist es wenig ratsam, das Zuhause-Konzept als überkommen, da statisch und im nationalstaatlichen Denken verhaftet, abzulehnen.¹⁰¹ Die These einer generalisierten Heimatlosigkeit in der Moderne, die noch bei Peter und Brigitte Berger in *The Homeless Mind* (1973, 195)

¹⁰¹ Vgl. Ahmed et al. zu sogenannten „homing desires“ (10) in der Migration.

vertreten wird, kann durch ethnographische Erkenntnisse, wie sie beispielsweise Nigel Rapport und Andrew Dawson („Home and Movement“) heranziehen, nicht bestätigt werden. Die Koautoren verweisen auf die „successful resilience of ‚home‘ [...] and an inexorability of home-making“ (ebd., 32) und plädieren für die Anschlussfähigkeit des Konzeptes. Gerade die Auffassung von ‚Zuhause‘ als dynamisches ‚homing‘ und dessen Zustandekommen in der Performanz ermöglichen die Beibehaltung des Konzeptes auch in Zeiten von Massenmigration und tragen einem relationalen Raumkonzept Rechnung, das Raum als Ergebnis kultureller Praktiken und sozialer Interaktion begreift.

4.3.2 Konstruktionen von ‚Zuhause‘ in der Exil-, ethnischen Minderheiten- und postdiasporischen Literatur

But if we do look back, we must also do so in the knowledge
 – which gives rise to profound uncertainties –
 that our physical alienation from India almost inevitably means
 that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost;
 that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages,
 but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind.
 (Rushdie 10)

Solange die Protagonistinnen der vorliegenden Romanauswahl das Primat nationaler Zugehörigkeit unreflektiert bzw. resigniert hinnehmen und zugleich extremen Alteritätserfahrungen wie dem Rassismus ausgesetzt sind, sehen die meisten unter ihnen keine Möglichkeit, das Einwanderungsland als ihre nationale Heimat anzuerkennen. Aufgrund der anhaltenden Exklusion auf der Grundlage essentialistisch-ethnischer Zuschreibungskriterien entscheiden sie sich im Exilroman daher meist für den ethnischen Rückzug (vgl. Kap. 3.5) und beginnen, sich primär und demonstrativ auf Basis ihrer ethnischen Zugehörigkeit zu identifizieren.¹⁰² Vielfach streben sie die Rückkehr in die ‚Heimat‘ – gemeint ist der Geburtsort ihrer Eltern, d. h. die karibische Insel – an. (vgl. Hedeftoft/Hjort xvi) Dort, so glauben sie, entsprechen ihre subjektiven Zugehörigkeitsgefühle dank gemeinsamer ethnischer Ursprünge den Zuschreibungen der Inselgesellschaft. Tatsächlich handelt es sich bei die-

¹⁰² Vgl. *Self-Esteem-Hypothese* bei Wagner/Zick (116).

ser nostalgisch idealisierten Wunschvorstellung allerdings um einen „mythic place of desire“ (Brah 192), zu dem es kein Zurück geben kann, selbst wenn eine Rückkehr an den physisch-materiellen Ort der Karibikinsel möglich ist. (vgl. Kap. 5; vgl. Veikou 225) Mit ähnlicher Zielsetzung ziehen sich anhaltender Exklusion ausgesetzte Protagonistinnen auf subnationaler Ebene vielfach in ethnisch homogene Gemeinschaften oder gar die eigene Familie zurück. (vgl. Korte, „Söhne und Töchter des *Empire*“ 60)¹⁰³ In der *Latino/a*-Literatur ist es das *Barrio*, das mehrheitlich von *Latinos* wie Dominikanern oder Puerto Ricanern bewohnte Stadtviertel, das sich diesen Romanfiguren in sogenannten Ghettoromanen (vgl. Kap. 2.6) als subnationales Zuhause darbietet.

Als Alternative zum Rückzug in die vermeintliche ethnische Homogenität ist die ethnische Identifikation im Sinne einer kollektiven, politischen „counter identity“ (Hall, „Frontlines and Backyards“ 127) zu sehen, die sich zum Kampf gegen die Ausgrenzungspraktiken einer rassistischen Gesellschaft formiert. Die Selbstbezeichnung ethnischer Minderheiten als ‚black‘ im Großbritannien der 1960er Jahre, als ‚Latino‘ in den USA im Zuge der Bürgerrechtsbewegung und als ‚nègre‘ innerhalb der *Négritude*-Bewegung bündelt Angehörige verschiedener ethnischer Minderheiten zu einer unüberhörbaren Stimme, mit der sie ihren Platz in der Gesellschaft einfordern und damit ihr Anrecht darauf formulieren, sich in den USA oder Großbritannien zu Hause zu fühlen. (vgl. Brah 194; vgl. Schiffauer 92)

In der ethnischen Minderheitenliteratur entlarven die Protagonistinnen die ‚nationale Identität‘ als ein machtvoll, jedoch letztlich arbiträres Konstrukt und fordern in ihrem Selbstverständnis als „integraler Teil der [...] Gesellschaft“ (Sommer, *Fictions of Migration* 197) selbstbewusst die transkulturelle Öffnung nationaler Identität in dem Land ein, das sie auf Basis eines liberalen, am Nationalstaat orientierten *citizenship*-Begriffs ganz selbstverständlich als ihr Zuhause definieren. (vgl. Lister/Pia 59–61) Da beispielsweise die Protagonistinnen der *Black Bri-*

¹⁰³ Dieser Rückzug in homogene Gemeinschaften lässt sich als eine Möglichkeit der Reduzierung der Außenkomplexität in Zeiten der Globalisierung interpretieren: „Eine Form der Reduzierung von Außenkomplexität liegt darin, sich für eine Gruppe oder Position zu entscheiden, die selber bereits die Außenwelt stark selektiert und klare Entscheidungsmuster und Orientierungshilfen bietet“ (Scheunpflug/Schröck 9). (vgl. Scheunpflug 24–25)

tish Literature – wie alle vor 1983 in Großbritannien geborenen Personen – automatisch die britische Staatsbürgerschaft innehaben, bestehen sie sozusagen auf ihr „birthright“ (GBH, 14), d. h. auf ihr Recht auf gleichberechtigte Partizipation im Nationalstaat. Sie sehen Großbritannien dann als ihr nationales Zuhause an, wenn es ihnen im Zuge einer pluralistischen Rekonzeptualisierung von *Britishness* ihre multiplen kulturellen Zugehörigkeiten zugesteht. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 92–94)

Neben der Möglichkeit, innerhalb nationaler Grenzen Transkulturalität zu leben, können sich Transkulturalität bzw. multiple Zugehörigkeiten auch durch ein „moving between homes“ (Rapport/Dawson, „Home and Movement“ 27) ausdrücken. Durch mehr oder weniger regelmäßige Pendelbewegungen zwischen einer der karibischen Inseln und dem jeweiligen Geburtsland entsteht ein transnationaler Sozialraum, der das Zuhause der Transmigranten darstellt (vgl. Kap. 4.2; vgl. Kokot/Tölölyan/ Alfonso 4):

Home is [...] not a particular place that one simply inhabits, but more than one place: there are too many homes to allow place to secure the roots or routes of one's destination. It is not simply that the subject does not belong anywhere. The journey between homes provides the subject with the contours of a space of belonging, but a space that expresses the very logic of an interval, the passing through of the subject between apparently fixed moments of departure and arrival. (Ahmed, *Strange Encounters* 77)

Transnationale Protagonistinnen fühlen sich gleichzeitig zwei (oder mehr) Nationen zugehörig¹⁰⁴ und befinden sich in einem anhaltenden Prozess der Neugewichtung ihrer Zugehörigkeitsgefühle, der sich wiederum im Rahmen ihrer Arbeit am individuell besten Lebensplan (vgl. Kap. 3.3) verorten lässt.

Da sich kulturelle Zugehörigkeiten nun nicht mehr logisch aus klar umgrenzten, nationalen Zugehörigkeiten erschließen, wird ‚Zuhause‘ im transnationalen Diskurs als „work-in-progress“ (Gedalof 106) aufgefasst. (vgl. Kap. 4.1) Es kann sogar situationsabhängig sein, welcher

¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang von Binationalität zu sprechen, halte ich für bedenklich, da in diesem Begriff Kulturen weiterhin als voneinander trennbar konzipiert sind. Kritisch merkt auch Hanauer an: „The bi-national option widens the realm of identification but still situates signification with national boundaries“ (207).

kulturellen Identität jeweils Vorrang gewährt wird, da die verschiedenen Zuhause unterschiedliche Bedürfnisse befriedigen bzw. Funktionen übernehmen können: „[They are] often functionally differentiated and spatially wide apart“ (Hedetoft/Hjort xviii). (vgl. Brah 193) Nationale Identitäten können mit Hanauer (206) gar als Ressourcen aufgefasst werden, derer man sich in verschiedenen kulturellen Kontexten bedienen kann.

Wenn in der postdiasporischen Literatur nationale Zugehörigkeiten für die Identitätsarbeit der Protagonistinnen vollständig irrelevant geworden sind, entsteht durch ihre willkürlichen, von den Polen Einwanderungs- und Herkunftsland losgelösten, globalen Wanderbewegungen ein postnationaler Raum. (vgl. Kap. 6.6) Auch wenn wir die eigene nationale Zugehörigkeit als Ergebnis freier Wahl interpretieren, so Hanauer, sind es im nationalen Diskurs letztlich wir, die einer Nation angehören. Im Hinblick auf postnationale Zugehörigkeiten verhält es sich hingegen genau umgekehrt: Die Welt gehört hier tendenziell dem Individuum, das Individuum jedoch geht keine Verpflichtungen gegenüber der Welt ein. Im Sinne der in Kapitel 4.2 eingeführten ‚Nachfrageorientierung‘ wird die Welt damit zu einem „supermarket‘ of options“ (ebd., 209). Dieses ebenfalls der Ökonomie entlehnte Bild trägt der Tatsache Rechnung, dass postnationale Wanderer ihren – vorübergehenden – Aufenthaltsort vielfach aufgrund zu erwartender wirtschaftlicher Vorteile auswählen. Sie vertreten dann eine pragmatische Auffassung von *citizenship*, die es ihnen durch die Gewährleistung rechtlicher Rahmenbedingungen ermöglicht, ihr volles wirtschaftliches, intellektuelles sowie kulturelles Potential auszuschöpfen: „Receipt of national citizenship includes full recognition of the legal aspects of citizenship but does not necessarily involve identification with national identity“ (ebd., 213). Ulf Hedetoft und Mette Hjort resümieren diese postnationalen Zusammenhänge wie folgt:

Here the world appears as a terrain of opportunities, mobility, networking, moneymaking, and so forth: it turns into a means for the achievement of particular goals, and does not appear as the end goal of ideal belonging and identity formation, as ‚roots.‘ Potentially, the world is ours, it does not own us. It opens up possibilities

but does not require sacrifices that we abide by because we belong to it. (xix)¹⁰⁵

Als Konsequenz ergibt sich aus dem postdiasporischen Szenario, dass beim postnationalen Individuum kein Gefühl existentieller globaler Zugehörigkeit, sondern nur lose „attachments“ (Hedetoft/Hjort xviii) entstehen können.¹⁰⁶ Daher, so Hedetoft und Hjort, können globale Zugehörigkeiten zumindest in der Aktualität nationale lediglich ergänzen, diese aber nicht vollständig ersetzen. Die ausschließlich postnationale Identitätskonstruktion in Teilen der Romanauswahl beruht demnach auf tendenziell utopischen Raum- und Identitätsentwürfen.

Für die Definition von ‚Zuhause‘ muss im postnationalen Kontext das Konkretheitspostulat, wie es Hedetoft (24) und alle apolitischen Zuhause-Definitionen vertreten, zumindest in räumlicher Hinsicht aufgegeben werden. Das Gefühl, zu Hause zu sein, ist nun nicht mehr an konkrete Orte oder nationale Territorien gebunden (vgl. Kap. 4.2), sondern an globale soziale Netzwerke bzw. Wahlgemeinschaften, durch deren Face-to-Face- oder virtuelle Interaktion ein fluider, relationaler Sozialraum entsteht:

The question of identity is personal and involves utilizing a wide framework of communication technologies that allow the generation of a continuing network of relations uninhibited by physical presence. From within a non-place migrant identity, every place is viewed as transitory, serving a pragmatic purpose, offering potentialities, and allowing the comfort of anonymity. [...] Attachment and belonging are situated as aspects of the individual's professional life, family bonds, personal interests and networked relationships. (Hanauer 213)

Parallel zum Zuhause als postnationalem sozialem Netzwerk lässt sich das Zuhause von globalen Wanderern auch als „being at home in conti-

¹⁰⁵ Hannerz unterscheidet im gleichen Kontext eine ästhetische, empirische Form von Kosmopolitismus von einer politischen. Ästhetische Kosmopoliten verfolgen „a somewhat self-indulgent way of identity building through selective personal appropriation from the world's inventory of cultural forms“ (228). Auch hier kann man demnach von ‚Nachfrageorientierung‘ sprechen.

¹⁰⁶ Dem widerspricht Sara Ahmed (*Strange Encounters* 86), die davon ausgeht, dass es durchaus starke globale Zugehörigkeitsgefühle geben kann.

nuous movement“ (Rapport/Dawson, „Home and Movement“ 27) konzipieren. ‚Bewegung‘ ist dabei mehr als nur „instrumental, a means to an end,“ sondern vielmehr „part of the overall teleology and identity of these global movers“ (Hedetoft 35).

Die Unterscheidung von ‚Zuhause‘ im Sinne einer ethnisch homogenen Gemeinschaft oder eines idealisierten Herkunftslandes in der Exilliteratur, eines pluralistisch rekonzeptualisierten nationalen oder transnationalen Zuhause in der ethnischen Minderheitenliteratur und schließlich eines postnationalen, in der Bewegung entstehenden Zuhause der postdiasporischen Literatur dient im Hauptteil der Arbeit als wichtiges Kriterium für die Ausdifferenzierung verschiedener Rückkehrformen im Migrationsroman.

5 Nostalgie: *Nostalgia is memory with the pain removed*¹⁰⁷

Nostalgic love can only survive in a long-distance relationship.
(Boym 2001, xiii)

5.1 Zur Geschichte eines jungen Begriffes

„Nostalgie“ (von griech. *nostos* – ‚Rückkehr, Heimkehr‘ und *algos* – ‚Schmerz, Sehnsucht‘) gilt als ein universelles Phänomen, doch wird der Terminus gerade deshalb zumeist vorwissenschaftlich gebraucht. Zwar hob Svetlana Boym in ihrer für die Nostalgieforschung bahnbrechenden Studie *The Future of Nostalgia* die Nostalgie bereits im Jahr 2001 als vielversprechenden transdisziplinären Forschungsgegenstand für Soziologie, Psychologie, Kultur- und Literaturwissenschaft hervor (vgl. Boym xvii), doch mahnt Dennis Walder in einer der derzeit aktuellsten Nostalgiestudien, *Postcolonial Nostalgias* (4), an, dass die Nostalgieforschung gegenüber ihrer großen Schwester, der Gedächtnisforschung, noch immer in den Kinderschuhen stecke.

Bereits die antike „Sehnsucht nach dem ‚Goldenen Zeitalter““ (Leuschner 6) lässt sich als Nostalgiephänomen beschreiben. „[A]ls diffuse Melancholie und Sehnsucht nach Zuständen der Vergangenheit [...] ist die Nostalgie allerdings ein Phänomen der Neuzeit“ (ebd., 6). Schon im 16. Jahrhundert, besonders jedoch in der Epoche der Romantik, war vor allem das Mittelalter Ziel nostalgischer Verklärungen. Zur romantischen Sehnsucht nach einer unwiederbringlichen Vergangenheit gesellte sich die abstraktere Sehnsucht nach dem Unbekannten, dem Unerreichbaren und Irrealen. Speziell in der Deutschen Romantik wird die Suche nach der Blauen Blume zur Metapher für den ersehnten, jedoch unerreichbaren Idealzustand „der höchsten Harmonie zwischen Ich und Welt“ (Schulz 50). Auch wenn gerade das romantische Sehnen nach dem Unbekannten Parallelen zum Konzept der *Rootless Nostalgia* von Marianne Hirsch und Leo Spitzer aufweist (s. u.), erfuhr der Nostalgiebegriff zur Beschreibung dieser Gefühlszustände noch selten Verwendung, da er bis zum Ende des 19. Jahrhunderts einen pathologischen

¹⁰⁷ F. Davis 37.

Zustand und noch nicht eine mehr oder weniger harmlose menschliche Emotion beschrieb. (vgl. J. Wilson 22)

In seiner Ursprungsbedeutung bezeichnete der vom Schweizer Doktoranden Johannes Hofer 1688 erstmals verwendete Neologismus die schlimmstenfalls tödlich verlaufende Krankheit von Schweizer Hausangestellten, Studenten und Söldnern, die im Ausland ein starkes Heimweh befiel, das mit diversen psychosomatischen Symptomen wie Melancholie, Schlaflosigkeit oder Anorexie einherging. (vgl. Spitzer 90; vgl. J. Wilson 21) Hofer führte die Nostalgie als medizinischen Terminus zur besseren Identifikation eines – quasi von ihm erfundenen – Krankheitsbildes ein, für das der Volksmund bis dahin nur die eher verharmlosenden Begriffe ‚Heimweh‘ bzw. ‚mal du pays‘ kannte. (vgl. Walder 8; vgl. Ritivoi 15) Laut Hofers Diagnose handelt es sich bei der Nostalgie um eine „affliction of the imagination: Fantasies about home gradually occupy the mind of the patients, to the point where they can simply not entertain any other thoughts“ (ebd., 16). (vgl. Su 4; vgl. Hutcheon o. S.)

Seit der Wortneuschöpfung hat die ‚Nostalgie‘ eine kontinuierliche Bedeutungsveränderung und -erweiterung erfahren: Bis Ende des 19. Jahrhunderts verlor sie, nicht zuletzt aufgrund des Fehlens einer einheitlichen Symptomatik, ihre pathologischen und damit negativen Konnotationen und fand Einzug in den psychologischen bzw. psychiatrischen Diskurs: „Nostalgia becomes a state of mind rather than a physical condition, although the somatic continues as an undercurrent of implication“ (Walder 8). Seit sich in der psychiatrischen Forschung immer mehr die Überzeugung durchsetzte, dass die Erinnerung für die Identitätsarbeit eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt (vgl. Kap. 3.2), dominiert eine temporale Bedeutungskomponente die Definition von Nostalgie: Der Nostalgiker leidet demzufolge weniger unter der rein physikalischen Entfernung von einer ihm vertrauten Umgebung, sondern vielmehr darunter, von der eigenen Vergangenheit abgeschnitten zu sein. (vgl. Ritivoi 20) Im Gegensatz zu psychisch unauffälligen Individuen, denen die Erinnerung an die persönliche Vergangenheit der Konstruktion einer Lebensgeschichte und damit der Identitätsarbeit dient, verharren sie in ihrer Vergangenheitsfixierung und verlieren aktuelle Bedürfnisse aus dem Auge.

Im 20. Jahrhundert schließlich wird die Nostalgie endgültig zu einem „aspect of normal desire“ (Ritivoi 29). So konstatiert der Soziologe Fred Davis im Jahr 1979, dass ‚Nostalgie‘ das Sehnen nach einer idealisierten, „*personally experienced past*“ (8; meine Hervorhebung, S. B.) bedeute. Im Gegensatz zum psychiatrischen Nostalgiediskurs des 19. Jahrhunderts kann diese Rückwärtsgewandtheit, gepaart mit einem gewissen Grad der Selbstreflexion, nun jedoch durchaus als „psychological filter employed in establishing and maintaining a sense of personal identity“ (Ritivoi 30) gelten:

Released from the negative connotations, nostalgia can be defined as an effort to discover meaning in one's life, to understand oneself better by making comparisons between the past and the present, and thus integrating experiences into a larger schema of meaning. (ebd., 29)

Darüber hinaus formuliert Davis die Prognose, „that ‚nostalgia‘ *qua* word will in time acquire connotations that extend its meaning to *any* sort of positive feeling toward *anything* past, no matter how remote or historical“ (F. Davis 8). Neuere Veröffentlichungen der Nostalgieforschung belegen, dass Davis' Vorhersage einer weiteren Bedeutungserweiterung von ‚Nostalgie‘ zwischenzeitlich eingetroffen ist: Svetlana Boym definiert ‚Nostalgie‘ in *The Future of Nostalgia* (2001) sehr weitgefasst als ein „mourning of displacement and temporal irreversibility“ (xvi). Ihre Definition umfasst damit sowohl eine zeitliche, als auch eine räumliche Komponente und berücksichtigt, dass Nostalgie – beispielsweise im Migrationskontext – auch als „longing for a home that [...] has never existed“ (ebd., xiii) interpretierbar sein muss. Der zeitlichen Komponente gibt Boym – wie bereits Davis – letztendlich den Vorrang:

At first glance, nostalgia is a longing for a place, but actually it is a yearning for a different time – the time of our childhood, the slower rhythms of our dreams. In a broader sense, nostalgia is rebellion against the modern idea of time, the time of history and progress. The nostalgic desires to obliterate history and turn it into private or collective mythology, to revisit time like space, refusing to surrender to the irreversibility of time that plagues the human condition. (ebd., xv; vgl. Hutcheon o. S.)

Marianne Hirschs und Leo Spitzers Konzept der „Rootless Nostalgia“ (261) basiert im Gegensatz zu Davis' Definition von ‚Nostalgie‘ als dem Sehnen nach einer idealisierten, „personally experienced past“ (F. Davis 8) gerade darauf, dass die *postmemorial generation* (vgl. Kap. 1) Vergangenes *nicht* selbst erlebt und Orte *nicht* selbst besucht haben muss, um ihnen gegenüber nostalgische Gefühle zu entwickeln. Die Koautoren verstehen ‚Rootless Nostalgia‘ als „a longing driven by [...] postmemories“ (Hirsch/Spitzer 263), „mediated by stories, images, and behaviors“ (262). Die damit implizierte Möglichkeit der Weitergabe nostalgischer Gefühle an nachfolgende Generationen macht dieses Konzept für den vorliegenden Zusammenhang so attraktiv.¹⁰⁸

5.2 Nostalgie im postkolonialen Diskurs

Unreflected nostalgia breeds monsters.
(Boym xvi)

Grundsätzlich ist jeweils als Folge einschneidender historischer Ereignisse und gesellschaftlicher Umwälzungen mit verstärkten nostalgischen Tendenzen bei Gesellschaft und Individuum zu rechnen.¹⁰⁹ Die Angst vor gesellschaftlicher Diskontinuität und individueller Fragmentierung bzw. Identitätsdissoziation (vgl. Kap. 3.3) in der Gegenwart löst die Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit aus, die Kontinuität, Kohärenz und Gemeinschaft verspricht. (vgl. F. Davis 34–35, 40, 49) Damit ist die retrospektive Bedeutungskomponente von ‚Nostalgie‘ immer im Zusammenhang mit aktuellen Bedürfnissen zu sehen, durch deren verzerrende bzw. idealisierende Linse die Vergangenheit erinnert und rekonstruiert wird. Die Nostalgie bewirkt also „[f]antasies of the past determined by needs of the present“ (Boym xvi). (vgl. Hutcheon o. S.; vgl. Hui 65) Wie bereits Boym erkennt auch Walder die komplexe Ver-

¹⁰⁸ Zur Weitergabe von Nostalgie durch Erzählungen vgl. auch Suárez (16). Bei Anatol findet sich in vergleichbarem Zusammenhang der Begriff der „borrowed nostalgia“ (73).

¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang definiert Fred Davis die Nostalgie auch als „a normal psychological reaction triggered by fear of actual or impending change“ (10) und Boym beschreibt sie als „defense mechanism in a time of accelerated rhythms of life and historical upheavals“ (xiv).

knüpfung von Nostalgie und Identitätsarbeit an, wenn er erläutert, dass Nostalgie nicht pauschal als eine introvertierte, rückwärtsgewandte „individual self-indulgence or collective myopia“ (3) abgewertet werden darf: „Not only is nostalgia deeply implicated in the political life of people, it is a part of their historical sense of themselves“ (ebd., 3). Das identitätsstiftenden Potential der Nostalgie machen sich Vertreter von Politik, Kultur und Medien dann zunutze, wenn sie öffentlichkeitswirksam und mit dem Ziel der nationalen Identifikation den *patrimoine* oder das *national heritage* beschwören. Walder schreibt hier von einer Strategie der „selective nostalgia“ (ebd., 5), die etwaige Diskontinuitäten und innere Widersprüche nationaler Identifikation ganz bewusst ausklammert.

Eine nostalgieauslösende gesellschaftliche Umwälzung sieht Boym in der Globalisierung, die das Individuum zwar aus dem Nahraum befreit und bisher ungekannte Individualisierungschancen eröffnet, jedoch zugleich in die existentielle Verunsicherung münden kann. Der subjektive Eindruck eines „loss of the past in the globalizing present“ (Walder 11) hat eine „global epidemic of nostalgia“ (Boym xiv) ausgelöst. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Rückkehrorientierung der Protagonisten in zahlreichen Migrationsromanen sowie die literarische Beschäftigung mit dem Thema der Rückkehr an sich als zwei von vielen Symptomen dieses seit den 1960er Jahren anhaltenden „nostalgia boom“ (F. Davis x) interpretieren.¹¹⁰ (vgl. Hutcheon o. S.)

Svetlana Boym unterscheidet in *The Future of Nostalgia* zwei Pole von Nostalgie, die sie als restaurativ (engl. *restorative*) und reflektiert (engl. *reflective*) bezeichnet. Boyms Unterscheidung einer restaurativen und einer reflektierten Nostalgieform findet in Walders aktueller Studie ihre Anwendung und bietet sich im vorliegenden Zusammenhang als Grundlage für die Differenzierung von rückkehrenden (vgl. Kap. 6.1) und reisenden (vgl. Kap. 6.2) Protagonistinnen an, da sie jeweils Aussagen über „one’s relationship to the past, to the imagined community, to home, to one’s own self-perception“ (Boym 41) zulässt.

¹¹⁰ Dieser Nostalgieboom lässt sich wiederum als Teil des von Astrid Erll so bezeichneten „beispiellosen Gedächtnis-Boom[s]“ (3) auffassen, der zwar nicht monokausal erklärbar, aber zu großen Teilen mit der „zunehmende[n] Multi(erinnerungs-)kulturalität westlicher Gesellschaften“ (3) begründbar ist.

Die Vertreter der restaurativen Nostalgie haben sich der identischen Rekonstruktion einer verlorenen Heimat und Ursprungskultur verschrieben. Sie selbst sind dabei allerdings der Auffassung, nicht nostalgisch, sondern auf der Suche nach Wahrheit, Authentizität und Tradition (vgl. Boym xviii) zu sein, die ihnen „a comforting collective script for individual belonging“ (ebd., 42) bereitzuhalten scheinen. Tatsächlich aber sind restaurative Nostalgiker Opfer nostalgischer Idealisierungen und übersehen das der Nostalgie inhärente Paradoxon: „[Nostalgia] is about the repetition of the unrepeatable, materialization of the immaterial“ (ebd., xvii). Tendenziell vertreten restaurative Nostalgiker ein manichäisches Weltbild, das im Extremfall zur Entstehung fundamentalistischer und nationalistischer Bewegungen führen kann. (vgl. Kap. 6.1.4) Als Vertreter extremistischer Verschwörungstheorien befürchten sie, dass ihr Zuhause der dauerhaften Bedrohung durch einen mystifizierten Feind ausgesetzt ist, den es zu bekämpfen gilt:

„We‘ (the conspiracy theorists) for whatever reason feel insecure in the modern world and find a scapegoat for our misfortunes, somebody different from us whom we don’t like. We project our dislike on them and begin to believe that they dislike us and wish to persecute us. ‚They‘ conspire against ‚our‘ homecoming, hence ‚we‘ have to conspire against ‚them‘ in order to restore ‚our‘ imagined community. (Boym 43)

Zwar hegen auch die Anhänger der reflektierten Nostalgieform nostalgische Gefühle, doch besitzen sie eben jenes Maß an Selbstreflexivität, das es ihnen gestattet zu erkennen, dass „the mythical place called home“ (Boym 50) nicht rekonstruierbar ist und eine ‚wahre‘ Identität nicht durch eine Heimkehr ‚wiedergefunden‘ werden kann. Während die restaurativen Nostalgiker davon überzeugt sind, ihre verlorene Heimat rekonstruieren und Erinnerungslücken füllen zu können, beschäftigen sich die reflektierenden Nostalgiker explizit mit den Ambivalenzen der Nostalgie, mit menschlichen Zugehörigkeitssehnsüchten sowie den „imperfect processes of remembrance“ (ebd., 41). Sind restaurative Nostalgiker dem vielbemühten *myth of return* verfallen, streben reflektierte Nostalgiker „allegiances and loyalties of their own choosing and not the ones they were born into“ (ebd., 337) an. In seiner Lesart von Boyms reflektierter und restaurativer Nostalgie gelangt Walder zu der Schluss-

folgerung, dass der eigentliche Unterschied zwischen beiden Polen in der Auffassung des jeweiligen Nostalgikers von Geschichte liegt: „restorative nostalgics try to restore the past [...] turning history into tradition and myth and monument; reflective nostalgics realise the partial, fragmentary nature of history or histories, and linger on ruins and loss” (11).

Die Unterscheidung einer restaurativen von einer reflektierten Nostalgieform ermöglicht im Folgenden die Verortung der Rückkehrromane innerhalb der Exil- oder ethnischen Minderheitenliteratur.

6 *Retour au pays non natal:*

Eine Typologie der Rückkehrthematik im karibischen Migrationsroman

Kumasi is where I grew up; but I haven't lived in Ghana for more than thirty years.
Like many people today [...] I live a long way away from the home of my earliest memories.
Like many, I return there from time to time, to visit family and friends.
And, again like many, when I am there I feel both that I do and that I don't belong.
(Appiah, *Cosmopolitanism* 90–91)

Bereits ein kursorischer Blick auf karibische Migrationsromane erlaubt die Schlussfolgerung, dass die Rückkehrthematik seit Klassikern wie Joan Rileys *The Unbelonging* (1985) oder Michelle Cliffs *No Telephone to Heaven* (1987) bis hin zu aktuellen Romanen wie Zadie Smiths *White Teeth* (2000), Julia Alvarez' *Finding Miracles* (2004) und Ana Menéndez' *Loving Che* (2004) nicht an Bedeutung verloren hat. Erst bei genauerer Betrachtung lässt sich jedoch die volle Komplexität des Rückkehrthemas erschließen und stellt sich gar die Frage, ob die Bezeichnung als ‚Rückkehr‘ in jedem Fall die adäquateste ist. „Return,“ so schreibt Meredith Gadsby in *Sucking Salt* (2006), „can be effected in many forms“ (103).¹¹¹ So ähnelt die Rückkehr einer Reihe von Protagonistinnen vielmehr einer touristischen Reise, wiederholt sich in mehr oder weniger regelmäßigen Pendelbewegungen oder findet ausschließlich in Form von kultureller Partizipation und Erinnerungsprozessen statt. In vielen Romanen wird zudem die Überwindung der ‚klassischen‘ Rückkehrform der Exilliteratur zugunsten einer anderen inszeniert oder werden zwei Rückkehrformen miteinander kontrastiert, sodass innerhalb eines Romans mehrere Arten der Rückkehr auftreten können.

Es handelt sich in Anbetracht der vielfältigen Umsetzungsmöglichkeiten des Rückkehrthemas bei der Rückkehr der *postmemorial generation* (vgl. Kap. 1) demnach nicht um eine einheitliche, generationentypische Erfahrung. Vielmehr erklärt sich die jeweilige Rückkehrform stets aus den individuellen Lebensumständen der Protagonistinnen heraus.

¹¹¹ Vgl. Stein (*Black British Literature*): „Return' is a prevalent theme in post-colonial literature. It often takes the form of actual, physical returning, but spiritual, notional, and intellectual returns are also prominent“ (57).

(vgl. Peepre 224) Hinzu kommt, dass es sich bei denjenigen Protagonistinnen der *postmemorial generation*, die zumeist im Einwanderungsland der Eltern geboren sind, faktisch nicht um eine Rückkehr handeln kann. Eine Rückkehr zu den elterlichen Wurzeln ist daher nie

simple or unmediated. It is [...] complexly mediated and transformed by memory, fantasy and desire. [...] There can, therefore, be no simple ‚return‘ or ‚recovery‘ of the ancestral past which is not re-experienced through the categories of the present. (Hall, „New Ethnicities“ 448; vgl. Cowart 2)

Vor einer undifferenzierten wissenschaftlichen Darstellungsweise kultureller Identität in der Migrationsliteratur insgesamt warnt auch Mari Peepre. In „Home, Hybridity, and the Caribbean Diasporas“ (2004) beklagt sie das übergeneralisierte Lob auf Hybridität, Integration und Transkulturalität in der aktuellen Forschung, da es den Blick darauf verstelle,

that diaspora reality, as expressed in diaspora literature today, can extend all the way from extreme attachment and nostalgia for a past home, through acculturation and degrees of hybridity, to full integration into a new home/location. (224)

Die hier vorgeschlagene Rückkehrtypologie versucht, der von Peepre angedeuteten Vielfalt kultureller Selbstkonzepte in der Diaspora gerecht zu werden, wie sie in der Romanauswahl gerade in Form einer Rückkehr verhandelt werden. Dabei bilden die theoretischen Vorüberlegungen zu ‚Identität,‘ ‚Raum,‘ ‚Zuhause‘ und ‚Nostalgie‘ die Grundbausteine einer typologischen Ausdifferenzierung verschiedener fiktionaler Rückkehrformen. Mit ihrer Hilfe werden rückkehrende (Kap. 6.1) von reisenden (Kap. 6.2) Protagonistinnen unterschieden, die sich wiederum von denjenigen Romanfiguren abgrenzen lassen, deren Rückkehr rein gedanklich über Erinnerungsarbeit oder über die Partizipation an Kulturtraditionen erfolgt (Kap. 6.3). Zu einer vierten Gruppe werden solche Romane zusammengefasst, in denen die Protagonistinnen zwischen zwei Kulturräumen hin und her pendeln (Kap. 6.4). Gruppe fünf kontrastiert mittels zweier Protagonistinnen verschiedene Rückkehrformen (Kap. 6.5), während eine letzte Gruppe von Romanen die Überwindung des Rückkehrgedankens und damit zugleich die Abkehr von einer Identität

titätskonstruktion auf Basis biologischer, ethnischer oder nationaler Determinismen inszeniert (Kap. 6.6).

Anhand der aufgestellten Unterscheidungskriterien lässt sich für jeden einzelnen Roman bestimmen, wo sich die Protagonistinnen am Romanende persönlich und kulturell verorten, welche kollektiven Identifikationsmuster jeweils überwiegen oder ob sie ihre Transkulturalität als Individualisierungschance betrachten. Dabei zeigt sich, dass das Maß an Exklusionserfahrungen, das die Protagonistin im Auswanderungsland erfährt, ein stichhaltiges Kriterium zur Voraussage der jeweiligen Umsetzung des Rückkehrthemas darstellt. Je stärker die Exklusion, desto wahrscheinlicher wird eine restaurativ nostalgische Rückkehr. (vgl. Kap. 6.1.)

Ausgehend vom Grundsatz der wechselseitigen Bedingtheit und Beeinflussung literarisch-fiktiver und ‚realer‘ Räume (vgl. Kap. 1 und 4.1), lassen sich im Anschluss an die Typologie Rückschlüsse darüber ziehen, wie sich Nachkommen karibischer Migranten in Frankreich, den USA, Kanada und Großbritannien verorten oder ob sie eine postnationale Identität entwickeln. Fühlen sie sich einer Ethnie, einer Diaspora oder einer Nation zugehörig, oder spielen nationale wie ethnische Zugehörigkeiten für sie keine Rolle mehr? Wo liegen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der literarischen Darstellung von Transkulturalität in den Migrationsliteraturen der vier Nationen? Ohne den Eindruck einer streng linearen Entwicklung vom nationalen über das transnationale bis hin zum postnationalen Denken erwecken zu wollen, kann für jedes dieser Länder anhand des Rückkehrthemas festgestellt werden, ob und wann sich der Übergang von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur und womöglich zu einer postdiasporischen Literatur vollzieht.

Mit Hilfe der 23 Romane und eine Kurzgeschichte umfassenden Literaturauswahl wird eine möglichst umfassende Typologie des Rückkehrthemas angestrebt, die auch bisher wenig beachtete Jugendromane (vgl. Gregory 31) und solche Romane in den Blick nimmt, die nach dem Jahr 2000 veröffentlicht und teilweise noch keiner umfassenden Analyse unterzogen wurden. Trotz der großen Romanauswahl versteht sich die Typologie nicht als abgeschlossen. Vielmehr soll sie als anschlussfähiges Modell dienen, das mit der Publikation neuer Migrationsromane erweiterbar bzw. stärker differenzierbar ist.

6.1 Die Rückkehr: *Return to origins*¹¹²

[T]rying to find some primordially authentic culture can be like peeling an onion.
(Appiah, *Cosmopolitanism* 107)

Zur Gruppe derjenigen Romane, die eine Rückkehr im engeren exil-literarischen Sinne bzw. deren Scheitern inszenieren, seien Joan Rileys *The Unbelonging* (1985),¹¹³ Michelle Cliffs *No Telephone to Heaven* (1987) sowie Gisèle Pineaus *L'exil selon Julia* (1996) gerechnet, deren Handlung in den 1960ern und 1970ern zu verorten ist. Für diese drei Romane ist die Bezeichnung als ‚Rückkehr‘ gerechtfertigt und durchaus treffend, da die Protagonistinnen Hyacinth Williams, Clare Savage und Gisèle den Wunsch nach einer Rückkehr zu authentisch geglaubten kulturellen Wurzeln hegen, in der Auffassung, Authentizität und Essenz zu finden bzw. wiederherstellen zu können. Nachdem sie in England und Frankreich aus rassistischen Motiven heraus von der Gesellschaft exkludiert werden, ist das Ziel ihrer Rückkehr stets die Eingliederung in eine „communal identity which can be fixed by looking back to a sacred home and pure ethnicity“ (Childs/Weber/Williams 127). Erst bei der Rückkehr in die Karibik, der Rückkehr zum erd-räumlichen, materiellen Ort (vgl. Schroer, *Räume, Orte, Grenzen*, 12; vgl. Kap. 4.1) also, stellt sich für die Protagonistinnen heraus, dass die sicher geglaubte Zugehörigkeit zur Herkunftsgemeinschaft das Ergebnis restaurativ nostalgischer Idealisierungen war und ihr Zuhause – konzipiert als absoluter Behälter- oder Containerraum (vgl. Kap. 4.3.2) – nicht mehr als ein „mythic place of desire“ (Brah 192) ist, zu dem es kein Zurück geben kann.

¹¹² Vgl. Boym 41.

¹¹³ Wie viele der frühen Migrationsautoren wendet sich Joan Riley in *The Unbelonging* dezidiert an „people like her herself, working- or lower-middle class in origin and with a standard education in English“ (Gohrisch, „Caribbean Literature II“ 51). Daher folgt sie den Konventionen des sozialen Realismus und vermeidet narrative wie stilistische Experimente.

6.1.1 *You should go back to the jungle where you come from*:¹¹⁴

Rassismus, strukturelle und soziale Exklusion

Eine erste Gemeinsamkeit dieser Romane ist in der vehementen strukturellen wie sozialen Exklusion zu sehen, der sich die Protagonistinnen Hyacinth, Clare und Gisèle im Großbritannien und Frankreich der 1960er und 1970er Jahre ausgesetzt sehen und die in ihnen letztlich einen ähnlich motivierten Rückkehrwunsch aufkommen lässt. Besonders in *The Unbelonging*¹¹⁵ und in *L'exil selon Julia* tritt die strukturelle Exklusion in Form erschwerter Bildungspartizipation in den Vordergrund. Geht man mit Hartmut Essers sequentieller Integrationstheorie (vgl. Kap. 3.5) davon aus, dass die strukturelle immer der sozialen und schließlich der identifikativen Integration vorangeht, wird verständlich, weshalb weder Gisèle noch Hyacinth interethnische Kontakte pflegen und keinerlei Gefühle nationaler Zugehörigkeit entwickeln. Gisèle beispielsweise lebt in Frankreich „en vase clos avec d'autres familles de sous-officiers antillais“ (Mugnier 65). Sowohl im Département Sarthe als auch später in einem Pariser Vorort leidet Gisèle unter dem französischen Schulsystem der 60er Jahre, das sich selbst als „agent d'intégration“ (ebd., 67) begreift: „[Her teachers are] bent on preserving national identity by safeguarding the purity of all that constitutes Frenchness“ (Githire 77). Schnell wird sie für Lehrer und Mitschüler „la Noire invisible“ (*ESJ*, 62). Die Lehrerin Mme Baron übt gar einen solchen Psychoterror auf Gisèle aus, dass diese sich Anne Franck als Idol¹¹⁶ auswählt, in deren Schicksal sie eine Reihe von Parallelen zu ihrem eigenen Leben erkennt:

Elle [Mme Baron] m'a dit que je souriais ironiquement quand elle parlait. Alors, elle m'a punie en m'obligeant à entrer sous son bureau. Maintenant, j'y vais presque à tous ses cours. Comme un chien à la niche. J'obéis. Je respire l'odeur de ses pieds. [...]

¹¹⁴ *UB*, 19.

¹¹⁵ Bereits der Titel *The Unbelonging* hängt wie ein Damoklesschwert über der Romanhandlung und schließt von Beginn an jegliche Möglichkeit der Protagonistin aus, sich in Großbritannien zugehörig zu fühlen.

¹¹⁶ In *Abeng* (1984), Michelle Cliffs erstem Roman über die zentrale Figur Clare Savage, sieht diese ebenfalls Parallelen zwischen sich und Anne Franck und beginnt wie sie und Gisèle, Tagebuch zu führen.

Je vais essayer d'écrire l'histoire de ma vie, comme Anne Franck.
[...] Comment vivre dans un pays qui vous rejette à cause de la race,
de la religion ou de la couleur de peau ? (ESJ, 151–53)

Auch in *The Unbelonging* sind die sozialen und Bildungseinrichtungen „permeated with [...] racism“ (Gadsby 101). Während Mitschülerinnen Hyacinth mit den Worten „Kill the wog! Kill the wog!“ (UB, 16) zu verprügeln drohen, wenden sich die Lehrer unbeteiligt und „in amused tolerance“ (UB, 16) vom Geschehen ab. Als Hyacinth ihrer Heimleiterin Auntie Susan eröffnet, dass sie plant, ans College zu gehen, entgegnet ihr diese feindselig: „Can't you blacks see there isn't any place for you in education?“ (UB, 80)

Zwar hat Clare in London einen Studienplatz, doch lebt auch sie im Stadtteil Notting Hill in der „isolation of the immigrant community“ (Lima, „Revolutionary Developments“ 39) und sieht sich rassistischen Anfeindungen der National Front ausgesetzt, die bei Aufmärschen „KAFFIRS! NIGGERS! WOGS! PAKIS! GET OUT! [...] KEEP BRITAIN WHITE!“ (NoT, 137) skandiert. *L'exil selon Julia* beginnt gar mit einer Aufzählung rassistischer Beleidigungen, die sich regelmäßig wie eine „[p]luie de roches“ (ESJ, 11) auf Gisèle und ihrer Familie entladen und die bereits auf der ersten Romanseite den Grundtenor für dessen weiteren Verlauf festlegen: „Négro / Négresse à plateau / Blanche-Neige / Bamboula / Charbon / et compagnie“ (ESJ, 11).

Das Milieu des Elternhauses, laut Hilde Weiss (vgl. Kap. 3.5) ein weiterer entscheidender Faktor für die identifikative Integration von Migrantenkindern, trägt vor allem in *No Telephone to Heaven* und *The Unbelonging* zur weiteren Exklusion und Isolation der Protagonistinnen bei. Clares Vater Boy Savage, der sich aufgrund seiner hellen Hautfarbe in den USA als Weißer ausgibt, erzieht seine dunkelhäutigere Tochter zu „invisibility and secrets. Self-effacement. Blending in. The uses of camouflage“ (NoT, 100). (vgl. NoT, 152) Zudem ermahnt er sie: „You are an American now. You have to realize what that means. [...] We are not to judge this country ... they give us a home“ (NoT, 102). In seinem Assimilationsstreben bemerkt Boy Savage jedoch nicht, dass er mit seinen Worten in Clare das Gefühl von Alterität noch verstärkt und zu ihrer Selbstabwertung beiträgt. Lawrence Williams forciert die Isolation seiner Tochter Hyacinth, indem er ihr Angst vor der weißen Mehrheitsge-

sellschaft einjagt. Er warnt sie wiederholt vor den „white people – how they hated black people, how they would trick them and kill them“ (UB, 30). (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 100)

6.1.2 *Exil par procuration*¹¹⁷ versus nostalgisch verklärte Heimat: Im Niemandsland zwischen räumlichen und kulturellen Dichotomien

Each thing exists in place. Each thing is described by place.
(*NoT*, 117)

Vor dem eben skizzierten gesellschaftlichen und familiären Hintergrund wird deutlich, dass Großbritannien und Frankreich für Hyacinth, Clare und Gisèle als Zuhause nicht in Frage kommen. Beide Länder präsentieren sich ihnen als nationalstaatliche Container Räume (vgl. Kap. 4.1), in denen für die Protagonistinnen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit kein Platz vorgesehen ist. Da die drei Frauen nationale Räume und Identitäten sowie eine auf ethnischer, religiöser und sprachlicher Homogenität basierende Nationalkultur als unhinterfragbare Größen hinnehmen und nicht als letztlich arbiträre Konstrukte und diskursive Machtinstrumente entlarven, können sie der asymmetrischen Klassifikationspraxis der Mehrheitsgesellschaft nichts entgegenhalten. Vielmehr internalisieren sie deren Alteritätszuschreibungen und nehmen sich selbst als „alien“ (Gadsby 100) wahr. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 81)

Schon die Häuser und Zimmer, in denen die Hauptfiguren leben, wirken abweisend, bieten sich also nicht als Zuhause im Sinne von Ulf Hannerz' affektiver Basisdefinition an. (vgl. Kap. 4.3.1; vgl. Boyce Davies 106) So bewohnt Clare „a dim bed-sitting room in Notting Hill“ (*NoT*, 111) und Hyacinth fühlt sich im Haus ihres Vaters, das sie bis zu ihrer Flucht vor dessen sexuellen Übergriffen mit ihren Stiefgeschwistern und Lawrence' neuer Lebensgefährtin bewohnt, bedroht und unwillkommen:

She hated this house, the way it looked so neglected and ugly between its two well-kept neighbours. The black painted front made it

¹¹⁷ Pineau, „Gisèle Pineau“ 221.

grim and uninviting, something that the gloomy interior did nothing to dispel. No wonder no one ever came to visit them. (UB, 12)

Nachdem sie mit 18 Jahren zu alt ist, um weiterhin im Kinderheim von Leiterin Auntie Susan zu leben, wird Hyacinth von der ihr zugeteilten Sozialarbeiterin in einem Wohnheim für ehemalige Strafgefangene untergebracht. Nicht nur das Gebäude erscheint Hyacinth als „drab, miserable place“ (UB, 94), auch ihr dortiges Zimmer „felt dirty, looked grey and neglected“ (UB, 95) und trägt so zu ihrer „new isolation“ (UB, 95) bei. In *L'exil selon Julia* präsentiert sich Paris als „un lieu d'interdictions, de contraintes et finalement d'enfermement“ (Mugnier 66), in dem Gisèle und ihre Geschwister kaum Bewegungsfreiheit haben:

Attention ! il ne faut pas marcher au milieu de la rue ! Ne pas s'éloigner, au risque de se perdre à jamais. Traverser dans les clous. Ne pas quitter l'appartement sans carte d'identité. Ne pas causer aux inconnus, ils prendraient peur. [...] Il est aussi interdit d'aller sur les pelouses, de cueillir des fleurs, de casser des branches. (ESJ, 81)

Fasst man die Häuser, Räume und die Stadt Paris als Metonymien für Großbritannien und Frankreich insgesamt auf, so steht deren Kälte und abweisende Atmosphäre symbolisch für die fremdenfeindliche Haltung der weißen Mehrheitsgesellschaft. (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 98; vgl. Gadsby 101)

Jamaika und Guadeloupe werden von den drei Frauen hingegen als diametral „entgegengesetzte geographische und metaphorische Pole“ (Sommer, *Fictions of Migration* 97) imaginiert. Die karibischen Inseln erscheinen ihnen als idealisierte Gegenbilder zur Alltagsrealität in Großbritannien und Frankreich, als Orte, an denen ihre Zugehörigkeit dank des vermeintlich gemeinsamen ethnischen Ursprungs nicht in Frage gestellt wird. So heißt es in *The Unbelonging*: „[H]er longing to return to Jamaica became a passionate force. That was where she belonged. There her colour didn't matter, for everyone else was the same“ (UB, 68). Jamaika sowie insbesondere die Hütte von Auntie Joyce, bei der Hyacinth aufwuchs, bis Vater Lawrence sie als 11-Jährige zu sich nach London holte, sind für Hyacinth unbestritten ihr ‚Zuhause‘:

How much she longed for the sun-bleached cheerfulness of the grey wooden shack that had been her home for the first eleven years of her life. How different it had been from this peeling, black-painted house full of fear and hate. (UB, 28)

Regelmäßig flüchtet Hyacinth in einen leitmotivisch wiederkehrenden (Tag-)Traum von ihrem Zusammenleben mit Auntie Joyce auf Jamaika, das sie sich als „safe world, filled with sunshine and happiness“ (UB, 38) erträumt. Noch als Studentin ist sie überzeugt davon, „[that] Kingston is a really nice place“ (UB, 110) und „[that t]here [is] no racism in the Caribbean“ (UB, 115).¹¹⁸ Je länger sie in Großbritannien lebt, desto stärker driften Realität und nostalgisch überformte Erinnerung jedoch auseinander und desto vehementer muss Hyacinth Presseberichte und Erzählungen jamaikanischer Mitstudenten ausblenden, um ihr Idealbild von Jamaika aufrechtzuerhalten. Roy Sommer schreibt gar von einem „sture[n] Festhalten an einer Scheinrealität“ (*Fictions of Migration* 102). (vgl. Gadsby 101–2; vgl. UB, 110) Damit zählt Hyacinth zu den restaurativen Nostalgikerinnen, die sich des selektiven und idealisierenden Charakters ihrer Erinnerungen nicht bewusst sind bzw. erst bei ihrer Rückkehr die Diskrepanz von Realität und Erinnerung schmerzhaft erfahren müssen: „She herself could remember Jamaica perfectly“ (UB, 117).

In *L'exil selon Julia* wird Gisèles Nostalgie, wie es für die Form der *Rootless Nostalgia* typisch ist, durch die idealisierenden Erzählungen von Großmutter Man Ya verstärkt, die das Bild eines friedvollen, fruchtbaren, ländlich-idyllischen Guadeloupe entwirft. (vgl. Pineau, „Gisèle Pineau“ 225) Sie werden als Teil des Familiengedächtnisses (vgl. Kap. 6.2.4) an die Enkelin weitergegeben und erwecken in dieser den Eindruck einer Dichotomie „between an alienating ‚here‘ and a romanticized ‚homeland‘“ (Mardorossian 16). Während der anhaltenden Diskriminierungen in der Schule malt sich Gisèle nun aus, wie zur gleichen Zeit auf Guadeloupe ihre Altersgenossen ihre Kindheit frei und unbeschwert ausleben können: „Ailleurs, à cette heure, il y a sûrement

¹¹⁸ Die verklärte Vorstellung eines vermeintlich rassismussfreien Landes prägt auch Gisèles Gedanken an Guadeloupe: „Je me disais : là où l'on va, les Noirs sont chez eux. [...] Et je serai moi-même au pays des miens ... Là où je vais, les gens de couleur – comme disent les Blancs – ont le droit de parler haut, d'apparaître à la télévision, d'être en colère aussi, et fiers comme les Blancs sont fiers d'eux-mêmes ...“ (ESJ, 167).

des enfants qui dansent sous la pluie. Des enfants qu'on appelle *ti moun* et qui vont pieds nus pour le bonheur de sentir la terre molle sous leurs pieds“ (ESJ, 61).

In *No Telephone to Heaven* werden Clares Identifikation auf Basis von ‚Raum‘ und ‚weiblicher Genealogie‘ konstant übereinandergeblendet: Nach dem Tod ihrer Mutter und nachdem England, „this country she had been taught to call Mother“ (NoT, 111), sich ihr nicht als die erhoffte Heimat präsentiert, bezeichnet sich Clare als „motherless“ (NoT, 88) und verspürt in sich zugleich „the vague dread that she belongs nowhere“ (NoT, 91). Ihren überassimilierten Vater macht sie für die eigene Heimatlosigkeit verantwortlich. Hätte er mit Frau und Töchtern rechtzeitig die USA verlassen und wäre nach Jamaika zurückgekehrt, „[then] home would not be something in my head“ (NoT, 153). Mit ‚Zuhause‘ als rein gedanklicher Wunschvorstellung ohne konkrete räumliche Entsprechung bleibt Clare – in ihrer Argumentation – nur die Rolle der ewig Umherirrenden.¹¹⁹ Sie ist „[l]eft to wander. Solitary. Motherless“ (NoT, 116). (vgl. NoT, 91) ‚Bewegung‘ ist in *No Telephone to Heaven* also als Wegwärtsbewegung bzw. Entfernung vom eigenen Zuhause negativ belegt, während ‚Zuhause‘ gleichzeitig von Clare als statischer und konkreter Ort konzipiert wird, den es zu rekonstruieren gilt.

6.1.3 *It was awful being different*:¹²⁰ Die Aufwertung ethnischer Identität

J'ai grandi en France, malgré moi,
rageuse entre les murs de béton d'une cité de la banlieue parisienne.
Je suis, ce qu'on appelle aux Antilles, une Négropolitaine.
Ni d'ici, ni d'ailleurs ...
(Pineau, „L'identité, la créolité et la francité“ 219)

Aufgrund der anhaltenden rassistischen Ausgrenzung nehmen sich Clare, Hyacinth und Gisèle bald primär als Vertreterinnen ihrer ethnischen Minderheit wahr. Regelmäßig wird Hyacinth als eine von „you

¹¹⁹ Bis zu ihrer Rückkehr nach Jamaika befindet sich Clare demnach auf einer als negativ empfundenen *errance*, wie sie in Kapitel 6.6 vorgestellt wird. Im Gegensatz zu denjenigen Protagonistinnen, die im andauernden Umherwandern letztlich die Chance der Entfaltung ihrer transkulturellen Individualität erkennen, erlebt Clare ihr zielloses Umherirren als Orientierungslosigkeit und Heimatlosigkeit und strebt den ‚Normalzustand‘ der Sesshaftigkeit an.

¹²⁰ UB, 68.

blacks“ (*UB*, 17) und Gisèle als Repräsentantin der „Nègres“ (*ESJ*, 80) oder „la Noire“ (*ESJ*, 60) angesprochen. Im Gespräch mit einem Sozialarbeiter identifiziert sich Hyacinth schließlich selbst zuerst als Teil des Kollektivs, bevor sie von sich als Individuum spricht: „You hate us. You hate me“ (*UB*, 72). Clare lebt ihre ‚blackness‘ inzwischen demonstrativ als Gegenidentität (vgl. Kap. 2.2): „My mother was a nigger [...] And so am I“ (*NoT*, 104).

Mit dem Primat der ethnischen Identität geht allerdings auch die Selbstabwertung der Protagonistinnen einher, die sich aus der Internalisierung der vorurteilsgeprägten asymmetrischen Klassifizierungspraxis der weißen Mehrheit heraus erklärt. Hyacinth vertritt die Haltung, dass schwarze sich gegenüber weißen Briten demütig verhalten sollten. Bei ihrer Einschreibung am College werden ihre Vorbehalte gegenüber den künftigen schwarzen Mitstudenten daher wie folgt beschrieben:

As she stood in line waiting to register, she couldn't help noticing how many black students there were. She supposed she ought to be glad that she no longer stood out, but she wasn't sure she liked the way they all bunched up together, and were so arrogant and rude to white people, nor the way they insisted on talking in that awful broken English so that the other students kept staring at them. They just seemed so ignorant, and she felt uncomfortable when several of them kept smiling encouragingly at her. She hoped none of them would approach her, hating the thought of being associated with them. (*UB*, 81)

Innerhalb der schwarzen Minderheiten Großbritanniens nimmt Hyacinth eine weitere Differenzierung in hierarchisch gestufte Zivilisierungsgrade vor, die ihre eigene Voreingenommenheit und Unwissenheit belegen. Nach ihrem Dafürhalten sind Afrikaner auf der untersten Zivilisationsebene anzusiedeln: „[S]he found the idea of Africans having civilisations too far-fetched to believe“ (*UB*, 113). Sie selbst leugnet ihre afrikanischen Vorfahren und stuft sich als zivilisierter ein, wie sich aus einem Gespräch mit Kommilitonin Perlène ableiten lässt:

„Anyway, I'm not an African,‘ she [Hyacinth] said, going back to the earlier point. Perlène laughed mirthlessly. ‚Of course you are an African,‘ she said impatiently. ‚If you aren't, what are you?‘ ‚I am a Jamaican, of course; or a West Indian if you prefer.‘ (*UB*, 112)

Wenn Hyacinth sich als jamaikanisch ausweist, unterliegt ihr Denken einem überkommenen Kulturverständnis, das auf „ethnische[r] Fundierung und interkulturelle[r] Abgrenzung“ (Welsch 68) fußt. Zudem verkennt sie den relationalen Charakter von Identität und vertritt – wie auch Gisèle, die der Ansicht ist, in Guadeloupe ihr ‚wahres‘ Selbst finden zu können (vgl. *ESJ*, 167) – einen essentialistischen Identitätsbegriff.

In „L’identité, la créolité et la francité“ (2002) beschreibt Gisèle Pineau, dass sie sich während ihrer gesamten Kindheit zwischen Frankreich und Guadeloupe hin- und hergerissen fühlte und der festen Überzeugung war,

que je n’étais rien, parce que de nulle part, sans identité proprement délimitée, rejetée par les uns et les autres. En quête d’une identité coulée dans un moule mythique, je me voulais pareille aux autres, anonyme dans la foule des anonymes, indistincte, appartenant tout entière à un peuple, à une terre, à une histoire partagée. (219)

Ohne Kenntnis ihrer Herkunftskultur und ohne eine Identität mit klar definierten Grenzen meint auch Pineaus Protagonistin und Alter Ego, ‚nichts‘ („rien,“ s. o.) zu sein. Daher erwartet sie sich von einer Rückkehr, ganz in einer ethnisch homogenen Gemeinschaft aufzugehen, in der ihre Zugehörigkeit nicht länger hinterfragt wird.¹²¹

Clares Identitätsproblematik lässt sich aus einem zentralen Gespräch mit ihrem Lebensgefährten Bobby herauslesen. (vgl. *NoT*, 151–55) In dessen Verlauf gesteht Clare, sie fühle sich „like a shadow ... like a ghost ... like I could float through my days without ever touching ... anyone“ (*NoT*, 154). Dieser Prozess der zunehmenden Auflösung von Clares Körper zu einem Schatten oder Geist kann als Metapher für die mangelnde Kohärenzerfahrung postmoderner, transkultureller Individuen

¹²¹ Sowohl Gisèle als auch Hyacinth nehmen ihre „visibility“ (Gadsby 101) aufgrund phänotypischer Ethnizitätsmerkmale als störend wahr. Hyacinth findet es „awful being different“ (*UB*, 68) und sehnt sich nach glatten Haaren, um weniger aufzufallen. Gisèle wird wie eine Kuriosität auf dem Jahrmarkt neugierig von befreundeten Kindern untersucht: „Je me souviens surtout de cette manie agaçante qu’ils avaient de toucher mes nattes, douces comme laine, toison de mouton. Je me rappelle aussi qu’ils s’étonnaient de la face claire de mes mains“ (*ESJ*, 80). (vgl. Suárez 16)

gewertet werden (vgl. Kap. 3.2), die Clare allerdings negativ als zunehmende Dissoziation ihrer Identität erfährt. Wenn Clare sich in Gedanken mit der Kreolin Bertha Mason aus Charlotte Brontës Roman *Jane Eyre* vergleicht, wird die Fragmentierung ihrer Identität demnach nicht als Bereicherung gedeutet, sondern durch das Wort ‚confused‘ unmittelbar mit Identitätsdissoziation und Handlungsunfähigkeit gleichgesetzt: „Captive. Ragout. Mixture. Confused. Jamaican. Caliban. Carib. Cannibal. Cimarron. All Bertha. All Clare“ (*NoT*, 116). Michelle Cliff selbst deutet in „Clare Savage as a Crossroads Character“ (1990) Clares Fragmentierung negativ: „She is fragmented, damaged, incomplete“ (265).¹²² (vgl. Rody 163) Während ihrer ziellosen Reise durch Europa stellt sich bei Clare daher der Wunsch nach bedingungsloser Zugehörigkeit ein, der ihrer Rückkehr in die Karibik vorausgeht: „The longing for tribe surfaces – unmistakable. To create if not to find“ (*NoT*, 91). Wie der zweite Satz belegt, ist Clare sogar dazu bereit, notfalls eine ethnisch homogene Gemeinschaft („tribe“) zu erschaffen, sollte sie diese auf Jamaika nicht vorfinden.

6.1.4 *This was not the place she remembered*:¹²³

Die gescheiterte Rückkehr

Folgerichtig ist Clare Savages Rückkehr als „return to the island in essentialist terms“ (Lima, „Revolutionary Developments“ 38 und 39) zu werten, die ihre Fragmentierung aufheben und die „restoration“ (*NoT*, 87) ihres für authentisch gehaltenen monokulturell-jamaikanischen Selbst bringen soll. Nur indem sie sich einer Gruppe von Terroristen anschließt, die einen Anschlag auf eine amerikanische Filmproduktion¹²⁴ planen, sieht sie die Möglichkeit, für die Wahrung von Jamaikas

¹²² In ihrer Besprechung von Michelle Cliffs Gedicht „I-tie-all-my-people-together“ (1985) kommt auch Margarete Keulen zu dem Schluss, „[that] Cliff holds on to an ideal of completeness, the opposite term of fragmentation“ (201). In der kulturwissenschaftlichen Literatur neueren Datums wird der Begriff der ‚Fragmentierung‘ hingegen vollkommen neutral als Normalzustand postmoderner Identitäten verwendet. (vgl. Lutter/Reisenleitner 93)

¹²³ *UB*, 137.

¹²⁴ Der Anschlag ist als Teil des Kampfes um Jamaicas *representation* zu sehen, als Kampf gegen die Kommodifizierung der jamaikanischen Landschaft und Kultur: „Our homeland is turned to stage set too much“ (*NoT*, 121).

Authentizität und die eigene „wholeness“ (s. o.) einzutreten. Ihre Bereitschaft, einer fundamentalistischen Bewegung beizutreten, ist Svetlana Boym (43) zufolge ein Beweis für ein manichäisches Weltbild, das Clare als restaurative Nostalgikerin ausweist.

Aus dem Aufnahmegespräch, in dessen Verlauf die Terroristen Clares Loyalität und Opferbereitschaft überprüfen, lässt sich Clares Selbstkonzept am Romanende ablesen. Auf die Frage, was ihr zu ihrer Person spontan einfallt, identifiziert sich Clare wie folgt: „I am a Jamaican. My mother is dead. My father lives in New York. We are not in touch. [...] I have lived in the States, in New York, and in Europe – London and elsewhere“ (*NoT*, 189).

Allem voran sieht sich Clare also als Jamaikanerin, selbst wenn sie in den USA und England einen Großteil ihres Lebens verbracht hat. An zweiter Stelle identifiziert sie sich über ihre Mutter, die mit ihrer „passion of place“ und ihrem „sense of the people“ (*NoT*, 174) für die neugegründete jamaikanische Nation und deren Belange steht. Mit ihrer Rückkehr setzt Clare demnach die Interessen ihrer Mutter fort. Auf die zweite Frage – „To whom do you owe your allegiance?“ (*NoT*, 189) – entgegnet Clare: „I owe my allegiance to the place my grandmother made“ (*NoT*, 189). Auch in dieser Antwort werden ‚Raum‘ und ‚weibliche Genealogie‘ als identitätsstiftend übereinandergeblendet und wird gleichzeitig eine Raumauffassung vertreten, in der „place, identity, culture and ancestry [coincide]. Where you lived [is] where your ancestors [have] lived and there [is] no dissonance between cultural identity and location“ (Nash 179).

Um den gemeinsamen Anschlag auf die US-amerikanische Filmcrew vorbereiten zu können, bietet Clare der Gruppe das inzwischen verwilderte Grundstück ihrer Großmutter als Versteck an. Als ob die sinnliche Raumerfahrung alleine bereits ein Gefühl der Zugehörigkeit in ihr auslösen könnte, entwickelt sich in Clare die Überzeugung: „She belongs in these hills“ (*NoT*, 91). Als sie während des missglückten Attentats getötet wird, wird Clares Körper eins – also identisch – mit der jamaikanischen Erde, gehört sie dem jamaikanischen Boden also auch im rein materiellen Sinne an (vgl. Taylor 236):

She ends her life burned into the landscape of Jamaica, literally, as one of a small band of guerrillas engaged in a symbolic act of revo-

lution. [...] In her death she has complete identification with her homeland; soon enough she will be indistinguishable from the ground. Her bones will turn to potash, as did her ancestors' bones. (Cliff 265)¹²⁵

Das Einswerden mit ihrer Heimat wird am Romanende durch onomatopoesisch dargestelltes Vogelzwitschern unterstrichen, das ohne jegliche erzählerische Vermittlung den Roman beschließt. Mit Clare werden demnach ein überkommener physisch-materieller Raumbegriff und eine essentialistische Kultur- und Identitätsauffassung zu Grabe getragen.

Während Clare Savage schon vor ihrer Rückkehr nach Jamaika unter der Fragmentierung ihrer Identität leidet, werden sich Hyacinth und Gisèle erst in der Karibik ihrer Hybridität bewusst. Als sie dank eines Postgraduiertenstipendiums nach Kingston zurückkehren kann, wo ihre Tante in einer Slumgegend krank und alkoholisiert dahinsiecht, verkehrt sich Hyacinths Traum von Jamaika und einem Leben mit Auntie Joyce in einen Albtraum:

She stood frozen, head shaking in denial as the nightmare came to life. Her mind screamed rejection, body bathed in cold sweat, as she trembled and whimpered, unable to bear what she could see. [...] This is not reality, her mind rejected. The reality is not here, this is the nightmare. (UB, 139)

Ihre Kindheitsfreundin Florence beschuldigt Hyacinth zudem, die Tante vernachlässigt zu haben und damit schuld an deren Alkoholismus zu sein. Als Florence sie mit den Worten „Go back whe yu come fram. We noh like farigners ina J.A.“ (UB, 142) beleidigt, wirkt dies auf Hyacinth wie das Echo der regelmäßigen Beschimpfungen mit „Go back where you belong“ (UB, 142), denen sie zuvor in England ausgesetzt war. Hyacinths „total alienation from any homeplace“ (Gadsby 102) ist damit besiegelt. Sie muss feststellen, dass die bisher von ihr aufrechterhaltene Dichotomie „zwischen rassistischer Ausgrenzung in Großbritannien

¹²⁵ Auch in Marie-Elena Johns *Unburnable* (2006) kann die Protagonistin ihre Rückkehr am Romanende nur vollenden, indem sie sich dem gleichen Ritual wie ihre Vorfahren – eine Gruppe entlaufener Sklaven, die bei ihrer Entdeckung den Freitod wählte, um der erneuten Versklavung zu entgehen – unterzieht und dafür ihren Tod in Kauf nimmt.

und kultureller Akzeptanz in Jamaica nicht der Wirklichkeit entspricht“ (Sommer, *Fictions of Migration* 103–4). Wie Meredith Gadsby sehr richtig feststellt, muss Hyacinth rückblickend erkennen, dass sie nicht an einer statischen Auffassung eines Zuhause hätte festhalten, sondern dem Beispiel ihrer Freundin Perlene hätte folgen sollen, „[who] create[d] a new home space for herself, one not based on fictitious constructions of her childhood home“ (102). Zum Romanende zieht sich Hyacinth in ihr Hotelzimmer – bezeichnenderweise in einen rein funktionalen *non-lieu* – zurück und beneidet die im Hotel untergebrachten Touristen, die ihren nur temporären Aufenthalt im touristisch überformten Teil Jamaikas genießen können: „They all had a place to go to, they were not forced to stay as she was“ (UB, 143). (vgl. Boyce Davies 107)

Während *The Unbelonging* negativ in der totalen Isolation der Protagonistin endet, scheint es zunächst, als würde in *L'exil selon Julia* eine erfolgreiche Rückkehr als möglich dargestellt. Der Roman endet mit dem idyllischen Bild des fruchtbaren Gartens von Großmutter Man Ya, die seit ihrer Rückkehr aus Frankreich zu ihrer alten Kraft zurückgefunden hat. In der Nähe des Gartens entspringt eine Quelle, die als Metapher für die Rückkehr zu Gisèles kulturellen Wurzeln interpretiert werden kann. Gisèle und ihre Geschwister baden in ihr und blicken einer harmonischen Zukunft mit Großmutter Man Ya entgegen. Dieses durchweg positive Bild wird bei genauer Analyse des Romans jedoch bereits im Vorfeld getrübt: Anhand einer Reihe von Alltagserfahrungen lässt sich belegen, dass die uneingeschränkte soziale Integration auch in der Karibik ein Trugschluss ist. So wird Gisèle aufgrund ihrer falschen Aussprache des Kreols (vgl. ESJ, 198) und ihres mangelnden Alltagswissens zum Ziel des Spottes ihrer Mitschülerinnen (vgl. ESJ, 182): „Elles rient de mon créole grené de RRR, de tous les mots français qui comblent les trous de la méconnaissance. Elles se moquent de mon ignorance quant à des choses élémentaires essentielles à ma survie ici“ (ESJ, 188). In den Straßen von Martinique fürchten sich die Geschwister zudem vor den ungewohnt vielen dunkelhäutigen Menschen: „[I]l y a tous ces Noirs autour de nous. Tellement de Noirs, plus ou moins noirs ...“ (ESJ, 181). In „L'identité, la créolité et la francité“ (2002) schreibt Gisèle Pineau von ihrer tatsächlichen Rückkehr nach Guadeloupe. Als 14-Jährige musste sie feststellen, „[que] le pays réel n'apparut pourtant

pas comme le terme de la quête, la fin du voyage. Bien vite, il s'avéra tel une escale“ (ebd., 220). Da es sich bei *L'exil selon Julia* um einen autobiographischen Roman handelt, bleibt zu vermuten, dass auch für die Protagonistin Gisèle Guadeloupe nicht das Ziel ihrer Rückkehr, sondern nur eine von vielen Etappen auf ihrer Reise sein wird.

Die hier dargestellte ‚klassische‘ Rückkehr erklärt sich in den drei dargestellten Romanen aus den extremen Exklusionserfahrungen heraus, die – gepaart mit den nostalgisch idealisierten Erzählungen einer Man Ya oder den kindlich-verklärten Erinnerungen von Hyacinth – den Wunsch nach einer Rückkehr zu Authentizität und Essenz bei den Protagonistinnen auslösen. Gisèle, Hyacinth und Clare erfahren die Fragmentierung ihrer kulturellen Identität negativ als Identitätsdissoziation und können mit Monika Fludernik (vgl. Kap. 3.7) durchaus als kulturelle Hybride betitelt werden, die aufgrund anhaltender Alteritätsbekundungen ihr jeweiliges Aufnahmeland als antagonistisch wahrnehmen, die aus ihrer Hybridität erwachsende „stabile Instabilität“ (Goetsch, zit. in Sommer, *Fictions of Migration* 14) gerade nicht aushalten und folglich die elterliche Ursprungskultur aufwerten. Die drei Frauen suchen in einer als Gegenidentität formulierten ethnischen Identität Zuflucht. Als ihre Rückkehr scheitert bzw. im Falle von *L'exil selon Julia* zumindest zu scheitern droht, revidieren die rückkehrenden im Gegensatz zu den reisenden Protagonistinnen des Folgekapitels ihre Raum-, Kultur- und Identitätsauffassungen allerdings nicht.

Indem sie gerade das Scheitern des *myth of return* aufzeigen, enthalten die Exilromane *The Unbelonging*, *No Telephone to Heaven* und *L'exil selon Julia* bereits ein kritisches Moment, das über eine eng definierte Exilliteratur (vgl. Kap. 2.1) hinausweist und die streng dichotomische Unterscheidung von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur aufzuweichen beginnt.

6.2 Die Reise: *Reinventing a culture*¹²⁶

I am English. Born and bred, as the saying goes.
(As far as I can remember, it is born and bred and not
born-and-bred-with-a-very-long-line-of-white-ancestors-
directly-descended-from-Anglo-Saxons.)
(Levy, „This is my England“ o. S.)

Während die Rückkehr im Sinne dieser Typologie als endgültige Heimkehr zu authentischen kulturellen Wurzeln intendiert und letztlich zum Scheitern verurteilt ist, definiert sich die Reise über ihren temporären und zyklischen Charakter. Die reisenden Protagonistinnen planen stets nur einen vorübergehenden Aufenthalt in der Karibik, sodass sich die Reise aus einer Hin- und, wichtiger noch, aus einer Rück- oder Heimreise zusammensetzt.¹²⁷ Zur Gruppe dieser Protagonistinnen zählen Faith Jackson in Andrea Levys *Fruit of the Lemon* (1999), Charlotte in Charlotte Williams' autobiographischem Roman *Sugar and Slate* (2002), Milly Kaufman in Julia Alvarez' *Finding Miracles* (2004), Felita Maldonado in Nicholasa Mohrs *Felita* (1979) und *Going Home* (1986), Pilar Puente in Cristina Garcías *Dreaming in Cuban* (1992) sowie Yasmin in Neil Bissoondaths *The Worlds Within Her* (1999). Die Reise findet in diesen Romanen frühestens in den 1970ern oder 1980ern statt.

Zu Romanbeginn leben die Protagonistinnen an die Mehrheitsgesellschaft assimiliert, identifizieren sich nicht oder kaum über ihre Ethnizität und werden sich ihrer Alterität daher erst in einer Reihe von Schlüsselerlebnissen bewusst, die ihre Reise in die Karibik vorbereiten. (vgl. Sesay, „Transformations within the Black British Novel“ 103) Alternativ sehen sie sich von Anfang an mit divergierenden Merkmalszuschreibungen und widersprüchlichen Verhaltensmustern der Mehrheitsgesellschaft im Umgang mit ihnen konfrontiert (vgl. Appiah, *Ethics of Identity* 65–67), sodass ihre bis dahin unhinterfragten kulturellen Zugehörigkeitsgefühle ins Wanken geraten:

¹²⁶ Vgl. SaS, 190.

¹²⁷ Eine Reihe von Autoren trägt dieser spezifischen Rückkehrform Rechnung, indem sie von „visit“ (Peepre 226), „journey“ (R. Davis 67), „trip“ (Medovarski 35) sowie „journeying“ oder „traveling“ (Stein, *Black British Literature* 67) schreiben.

Das zentrale Problem für die Angehörigen der zweiten Generation besteht nun darin, daß sie in wechselnden Kontexten für ihre Interaktionspartner nicht mit eindeutigen Askriptionen zu kennzeichnen sind. Diese von der Umgebung induzierten Unsicherheiten spiegeln sich in inkonsistenten Selbstinterpretationen wider. (Hill 102)

Die „absence of a tradition“ (Stein, *Black British Literature* 57) und die nur rudimentäre Kenntnis ihrer familiären Vergangenheit und deren Verbindung zur Kolonialgeschichte wird von den Romanfiguren als Mangel erfahren, der sie verletzbar macht und infolge gehäufte Alteritätserfahrungen in eine Identitätskrise geraten lässt.

Wenn die Protagonistinnen in dieser Situation eine Rückkehr in die Karibik ins Auge fassen, so geschieht dies allerdings nicht mit der gleichen Zielsetzung wie in *The Unbelonging*, *L'exil selon Julia* und *No Telephone to Heaven*. Im Gegensatz zur Rückkehr der restaurativen Nostalgikerinnen dient die Reise der reflektierten Nostalgikerinnen stets gegenwartsbezogenen und zukunftsgerichteten Bedürfnissen, ist also „[a] voyage [that] is not so much a discovery of roots as the charting of routes“ (Stein, *Black British Literature* 80):

[Those] narratives, then, travel back in time *as if* to search for lost origins. In this movement, personal history is overlaid with family history and with collective history. [...] But the protagonists do not actually pursue lost origins. (ebd., 93)

Die Frauen streben nicht – oder zumindest nur vorübergehend – nach der Wiederentdeckung und Rekonstruktion einer verloren geglaubten Ursprungskultur, nach statischen, räumlich klar definierten kollektiven Zugehörigkeiten. Als reflektierte Nostalgikerinnen wissen bzw. lernen sie, dass sie letztlich nur über narrative Vermittlungsprozesse Zugang zur Familienvergangenheit und zu den Kulturtraditionen der jeweiligen Karibikinsel gewinnen können. Die Erinnerungen der karibischen Verwandten und Bekannten wiederum sind unweigerlich fragmentarisch, idealisiert und kreativ überformt. (vgl. Erll 17) Sie münden nicht in eine lineare Genealogie mit eindeutig rekonstruierbarem Ursprung, sondern vielmehr in rhizomartige Verzweigungen, die den relationalen Charak-

ter von Identität reflektieren.¹²⁸ Da sich die Frauen jedoch nicht auf einer „search for the ‚facts‘“ (Medovarski 60) befinden, sondern sich das kreative „remaking of tradition“ (Stein, *Black British Literature* 57)¹²⁹ zum Ziel gesetzt haben, ist ihre Reise in dieser Hinsicht stets erfolgreich.

Die Karibik wird als ‚homeland‘ in allen sieben Romanen dadurch entmystifiziert, dass sich die Protagonistinnen als Vertreterinnen der *postmemorial generation* nicht quasi unsichtbar in die jeweilige karibische Gesellschaft eingliedern können. (vgl. Medovarski 56) Waren im Geburtsland noch phänotypische Ethnizitätsmerkmale Auslöser für ihre „visibility“ (Anatol 70), so fallen die Romanfiguren nun bei kulturellen Veranstaltungen und religiösen Zeremonien auf, da sie das jeweils zugrunde liegende Skript nicht kennen.

Dem Karibikaufenthalt folgt immer auch die Heimkehr nach England, Kanada oder in die USA. (vgl. R. Davis 61) Erst durch sie vollenden die Protagonistinnen ihre zyklisch angelegte Reise, wie Mark Stein (*Black British Literature*) in Bezug auf *Fruit of the Lemon* und Bernadine Evaristos *Lara* beschreibt:

[The protagonists] have learned to position themselves in narratives of the past without being overdetermined by these narratives of the past. They have exposed themselves to the play of ‚history, culture, and power,‘ and learned to use these discourses productively, rather than being merely positioned (and used) by them. [...] The double ‚returns‘ [...], first to their parents’ birthplaces and then again to their own birthplace, signify their multiple attachments, and point to the condition of diaspora. (94)

Im Gegensatz zu den Rückkehrenden ist es das übergeordnete Ziel der Reisenden, ihren Platz in der englischen, kanadischen oder US-amerikanischen Gesellschaft neu zu bestimmen und auf Grundlage des auf ihrer Reise erworbenen Wissens bewusst zu wählen. Während sie zu

¹²⁸ Zum Rhizombegriff in Édouard Glissants Konzept der *identité-relation* vgl. Kap. 6.6. (vgl. Kuhn 102–4; vgl. Murdoch, *Creole Identity* 14)

¹²⁹ Martin Munro unterscheidet in seinem Aufsatz „Nostalgia isn’t what it used to be: Changing Approaches to Exile in the Caribbean“ (2005, 115–16) eine nostalgische von einer kreativen Umgangsweise mit der Unmöglichkeit einer Rückkehr zur Ursprungskultur. Diese Einteilung entspricht den jeweiligen Zielsetzungen der Rückkehrenden und Reisenden.

Romanbeginn noch unreflektiert von der Validität nationaler Räume und Identitäten ausgingen, legen sie nun die Auffassung von festen „correlations between identity and place“ (Medovarski 58) ab und erkennen, dass Räume – und damit auch ihr(e) Zuhause – erst in der sozialen Interaktion entstehen und durch sie selbst miterschaffen werden können. (vgl. Peepre 227) Neben dem nationalen Containerraum entlarven die Protagonistinnen auch die ‚Nation‘ an sich als „*system of cultural representation*“ (Hall, „The Question of Cultural Identity“ 292) und tragen in ihrer Identifikation als Engländerinnen, Kanadierinnen etc. zur transkulturellen Öffnung bzw. postethnischen Rekonzeptualisierung nationaler Identität bei. (vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 57) Damit haben die reisenden den rückkehrenden Romanfiguren wichtige Erkenntnisse über Erinnerungsmechanismen, Raum- und Identitätskonzeptionen voraus und stellen die Überwindung des *myth of return* dar.

6.2.1 *And there's only my imagination where our history should be:*¹³⁰

Fehlendes Wissen um die kulturelle und familiäre Vergangenheit

Ein erster Ansatzpunkt für die komparatistische Analyse der oben genannten sieben Romane ist die vergleichbare Ausgangssituation der Protagonistinnen, die Mari Peepre als „disassociation from their past“ (224) beschreibt. Die sechs Frauen und Jugendlichen sind allerdings nicht nur als Vertreterinnen der *postmemorial generation* auf die Erinnerung der Einwanderergeneration, repräsentiert durch ihre Eltern, angewiesen. Ihnen fehlt selbst mittelbares Wissen um ihre Familienvergangenheit, da die Eltern keinen Wert auf deren Weitertradierung legen¹³¹

¹³⁰ DIC, 138.

¹³¹ Vor allem die Mütter bewahren Stillschweigen über ihre – teilweise traumatische – Vergangenheit und tragen damit eine nicht zu vernachlässigende Teilschuld an der späteren Identitätskrise ihrer Töchter. Grundsätzlich zeichnen sich die Mütter aller Protagonistinnen der vorliegenden Rückkehrtypologie entweder durch ihre physische Abwesenheit und/oder ihr Schweigen über die Familienvergangenheit aus, sodass Amanda Putnam bereits von einem generellen „maternal loss pattern within black female diaspora literature“ (123) spricht.

In *The Unbelonging*, *No Telephone to Heaven* und *Romance* sind die Mütter bereits verstorben, in *Dreaming in Cuban*, *The Worlds Within Her* und *Desirada* – und auch in Romanen wie *Breath*, *Eyes*, *Memory* und *Soledad* – sind die Mütter zu traumatisiert, um aus ihrer Vergangenheit zu berichten. Die Mütter der Reisenden wiederum sind häufig so stark an die Aufnahmegesellschaft assimiliert, dass sie in der Weitergabe von Erinnerungen keinen

bzw. da die Protagonistinnen selbst kein Interesse daran haben, durch deren Erzählungen mit der eigenen Alterität konfrontiert zu werden.

In *Fruit of the Lemon* erklärt Faith gleich zu Romanbeginn: „My mum and dad never talked about their lives before my brother Carl and I were born. [...] There was no ‚oral tradition‘ in our family“ (*FL*, 4). Daher ist es für die in London geborene Faith schwierig, „to counter the stories she comes up against“ (Stein, *Black British Literature* 67). (vgl. Bromley 134; vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 56; vgl. Toplu 5; vgl. Machado Sáez, „Bittersweet (Be)Longing“ 2) Sie kann sich gegen die Beleidigungen von Mitschülern – „Your mum and dad came on a banana boat.“ (*FL*, 3) – nicht wehren, sondern übernimmt die stereotypen Vorstellungen der weißen Altersgenossen. Als Mutter Mildred ihr eröffnet, dass ihr Vater und sie tatsächlich auf einem Bananenfrachter nach England einreisen, ist sie entsetzt. Statt eines Frachtschiffes mit Passagierbetrieb hat sie das Bild eines Sklavenschiffes vor Augen, in dessen Bauch ihre Eltern inmitten der Bananen untergebracht sind:

[I]t was a bit of a shock when Mum told me, ‚We came on a banana boat to England, your dad and me. The Jamaica Producers’ banana boat.‘ [...] ‚Where did you sit on this boat?‘ I asked my mum. And she laughed. ‚It was a proper boat with cabins and everything. Even had a dance every evening and we took it in turns to sit at the captain’s table. What, you think we sit among the bananas?‘ I didn’t tell her then but, yes, that was exactly what I thought. (*FL*, 3–4)

Als sie mit ihrem weißen Freund und Mitbewohner Simon ein Wochenende bei dessen Eltern verbringt, wird Faiths fehlendes Wissen im Kontrast zu Simons traditionsreicher Familie besonders deutlich. Während

Wert sehen. Trotz ihrer Assimilation und der Tatsache, dass sie die Chancen, die ihnen die Einwanderung in liberale Gesellschaften als Frauen bietet, nutzen, perpetuieren alle Mütter in ihrem Erziehungsstil zugleich patriarchale Werte. Dieses widersprüchliche Verhalten führt zu einem angespannten Mutter-Tochter-Verhältnis, das sich erst nach dem Karibikaufenthalt der Tochter verbessert.

Die physische Abwesenheit der Mutter oder ihre kommunikative Unzugänglichkeit stehen mit Ann Morris und Margaret Dunn (219) im karibischen Migrationsroman immer auch symbolisch für den Verlust der Bindung an das Mutterland, womit in der vorliegenden Romanauswahl die karibische Insel gemeint ist. (vgl. Alexander 3; vgl. Rody 10)

der Landsitz der Familie voll von Porträts ihrer Vorfahren hängt, kann Faith keine der Fragen nach ihren jamaikanischen Familienangehörigen beantworten:

„Do you have a big family in Jamaica?“
„I don’t know.“
„Are your grandparents still alive?“
„I’m not sure. I don’t think so.“
„Do you have a lot of aunts and uncles?“
I began to feel ridiculous when I had to say, „I’m not sure.“ (FL,
132)

Dass sie in solchen Situationen leicht destabilisierbar sind, führen sowohl Faith als auch die Nordwaliserin Charlotte in *Sugar and Slate* auf ihre Generationenzugehörigkeit zurück. So stellt Faith fest, dass ihre Eltern, selbst wenn sie dem Rassismus der Nachkriegszeit ausgesetzt waren, als Vertreter der Einwanderergeneration zumindest wussten, „where they came from and they knew where they wanted to go. [...] But me, I was born in England and I knew nothing else“ (FL, 331–32). (vgl. FL, 173, 175 und 333) Charlotte beneidet die *Windrush*-Generation um das gemeinsame Ankunftsdatum und den Symbolcharakter der *Empire Windrush*, mit der sich die erste Migrantengeneration als Kollektiv identifizieren kann. Sie hingegen nimmt sich nicht als Teil eines Kollektivs wahr; sie verfügt über „no single port of exit or entry, no date or event that at once serves to bind our stories together“ (SaS, 99). Zwar wächst sie „without any sense of a shared culture“ (SaS, 47) auf, hat jedoch stets das Gefühl, auf ein kollektives Skript angewiesen zu sein, um ihre eigene Identität besser deuten zu können: „You have to have knowledge of a wider experience to make sense of your own and that just wasn’t available“ (SaS, 48–49).

In *Finding Miracles* fühlt sich die von einem amerikanischen Paar adoptierte Milly „helpless and adrift not knowing my story“ (FM, 29). Ebenso wie Faith hat Milly vorherrschende stereotype Vorstellungen von Migranten internalisiert. Bei ihrer ersten Begegnung mit der Familie ihres neuen Klassenkameraden Pablo, der erst kürzlich aus dem karibi-

schen „el paisito“ (FM, 237)¹³² in die USA eingewandert ist, stellt sie sich dessen Eltern wie ausgezehnte Flüchtlinge aus einem amerikanischen Kinofilm vor:

The Bolívares were dressed like every other Vermonter in winter, in bulky parkas and clunky boots. In fact, except for their soft brown faces and the fact that they were slightly shorter than most of Mom and Dad's friends, they looked like everyone else I knew. I mean, not poor and cowering in *sarapes* and *sombreros*. I don't know what I was expecting. Movie refugees, I suppose. (FM, 52)

Als in *Dreaming in Cuban* die telepathischen Gespräche mit ihrer kubanischen Großmutter Celia abreißen, ist Pilar in New York von ihrer einzigen Möglichkeit, „to link the family and to maintain the cultural memories“ (Holmes 123), abgeschnitten: „Most days Cuba is kind of dead to me“ (DIC, 137). Gleichzeitig leidet sie darunter, dass ihre antikomunistische Mutter Lourdes ihre kubanische Vergangenheit und damit ihre pro-revolutionäre Mutter vollständig aus ihrem Leben ausblendet: „It doesn't help that Mom refuses to talk about Abuela Celia. She gets annoyed every time I ask her and she shuts me up quickly, like I'm prying into top secret information“ (DIC, 138). (vgl. Viera 239)

Auch in *The Worlds Within Her* ist es Yasmins Mutter, die dafür verantwortlich ist, dass ihre Tochter nichts von ihrer Familie auf der ehemals britischen, im Roman jedoch unbenannten Karibikinsel weiß (vgl. Peepre 228):

There are cousins perhaps, but too distant in blood and time to be sought. Her mother never spoke of them, and so Yasmin has no memory – has been given no sense – of having known them. She is unlikely even to recognize their names. (WWH, 4)

Nachgetragen sei an dieser Stelle, dass nicht nur die Familien in der Weitergabe kulturellen Wissens und familiärer Traditionen versagen. Auch aus dem öffentlichen Leben bzw. den Medien wird die Kolonialvergangenheit ausgeblendet, sodass die Protagonistinnen ihre ethnische Minderheit kaum repräsentiert sehen und keinerlei Vorbilder haben.

¹³² Bei *el paisito* handelt es sich um die karibische Insel, auf der Milly von den Kaufmans adoptiert wurde. Das Land wird im Roman nie namentlich genannt.

(vgl. Machado Sáez, „Bittersweet (Be)Longing“ 2)¹³³ Es bleibt ihnen häufig nur das vage Gefühl, selbst eine Art „ambassador“ oder „pioneer“ (SaS, 47) zu sein, gepaart jedoch mit dem beunruhigenden Wissen: „I knew I stood for something but I had no idea what“ (SaS, 27).

6.2.2 *From relative invisibility to becoming-black*:¹³⁴ Die zunehmende Sensibilisierung der Protagonistinnen für ihre Alterität

Ihr „unquestioningly assimilationist life“ (Medovarski 37) wird bei Faith und den fünf weiteren Hauptfiguren in dieser Romangruppe durch eine Reihe einschneidender Erlebnisse erschüttert. Ihr bis dahin als selbstverständlich erachtetes nationales Zuhause wird durch rassistisch motivierte Zurückweisungen zu einer „location of ‚unbelonging‘“ (Stein, *Black British Literature* 69), sodass die Frauen zunehmend „color-conscious“ (Toplu 5), also sich ihrer Ethnizität bewusst werden. Allerdings erreichen ihre Alteritätserfahrungen insgesamt nicht die gleiche Intensität wie in der Gruppe der Rückkehrromane. (vgl. Kap. 6.1)

Die linearste Entwicklung „from relative invisibility to becoming-black“ (Bromley 135) durchläuft Faith in *Fruit of the Lemon*. Vor Kurzem hat sie einen Studienabschluss in *Fashion and Textiles* erworben und ist mit drei weißen Gleichaltrigen in ein Londoner Haus gezogen, weshalb sie als sowohl strukturell wie auch sozial integriert gelten kann. An zwei Textstellen wird Faiths Assimilation besonders deutlich: Als der Vater sie fragt, ob denn keiner ihrer Mitbewohner „your own kind“ (FL, 28) sei, interpretiert sie diese Frage zunächst falsch, da sie ihrer ethnischen Zugehörigkeit zu diesem Zeitpunkt noch kaum Bedeutung beimisst (vgl. FL, 31):

„Faith – your friends, any of them your own kind?“

I wasn't sure what he meant.

„What? From college?“ I asked.

„No, no, I mean any of them ... any of them ...“ He looked around himself to see if anyone was listening then whispered, „Coloured?“

And I said without thinking, „No. Why?“ (FL, 28)

¹³³ Eine Ausnahme stellt *The Worlds Within Her* dar, da in diesem Roman Yasmin selbst als Fernsehmoderatorin tätig ist.

¹³⁴ Bromley 135.

In England fühlt Faith sich zu Romanbeginn unumstritten zu Hause, während Jamaika in ihrem Denken nicht mehr als den Platz eines „abstract point of origin“ (Stein, *Black British Literature* 69) einnimmt. Als die Eltern ihr eröffnen, sie zögen eine Rückkehr ‚nach Hause‘ in Erwägung, zieht diese Aussage daher eine Reihe von Missverständnissen nach sich (vgl. *FL*, 44–45). Zunächst glaubt Faith, ihre Familie stecke in finanziellen Schwierigkeiten und müsse zurück in die Sozialwohnung in Stoke Newington (Hackney) ziehen. Als sie erfährt, dass Mildred und Wade nach Jamaika zurückkehren möchten, denkt sie an einen vorübergehenden Aufenthalt: „For a holiday. Fantastic!“ (*FL*, 45) Nach der Beseitigung sämtlicher Missverständnisse wiederholt Faith mehrmals verstört und wütend die Frage „Why is Jamaica home?“ (*FL*, 45), ohne darauf jedoch selbst eine Antwort zu kennen. (vgl. Medovarski 37)

Charlotte in *Sugar and Slate* und Milly in *Finding Miracles* machen beinahe identische Erfahrungen. So hat Charlotte nur eine sehr vage Idee davon, dass sie als Vertreterin „[of] something called ‚my people‘, whoever they were“ (*SaS*, 46) wahrgenommen wird. Und als Milly von Schulkameradin Meredith gefragt wird: „So is everyone from your country good-looking?“ (*FM*, 61), entgegnet diese verärgert: „This is my country“ (*FM*, 61). Dass ihr neuer Mitschüler Pablo sie sofort aufgrund äußerlicher Gemeinsamkeiten mit *el paisito* in Verbindung bringt, erschüttert Millys Selbstkonzept. Bislang definierte sie sich auch über ihr ‚unauffälliges‘ Aussehen als US-Amerikanerin. Nun jedoch wird durch Pablos auffällige Blicke ihre bisherige Fremdwahrnehmung als Amerikanerin in Frage gestellt.

Then, just like that, he was staring at me, not like he was hitting on me, but like he knew me. I told myself I was being paranoid. Even though we were both from the same country, we had nothing obvious in common. We didn't look at all alike. [...]

The point is: I totally pass as 100 percent American, and as un-PC as this is going to sound, I'm really glad. The last thing I want is people staring at my family and asking, ‚Oh! Where'd you get her?‘ [...] So if Pablo was staring at me, it was not because I looked like one of his people or anything. (*FM*, 12)

Wie bereits erwähnt, lässt sich Faiths zunehmende Erkenntnis „of how extensive is the racism of the society in which she lives“ (Bromley 134) in klaren Etappen aufzeigen: Nach ihrem Studienabschluss nimmt Faith eine Stelle in der Bekleidungsabteilung der BBC, „one of the nation’s [...] most public arbiters of British culture“ (Medovarski 38), an. Dort erträgt sie wortlos den „polite racism“ (*SaS*, 49) ihrer Arbeitskollegen. Als der aussichtsreichere Posten einer Ankleiderin frei wird, bewirbt sich Faith für diesen, auch wenn eine Arbeitskollegin ihr zu Bedenken gibt, „[that] they don’t have black dressers“ (*FL*, 71). Zum Zeitpunkt ihres Bewerbungsgesprächs ist Faith bereits so stark für potentiell rassistische Äußerungen sensibilisiert, dass sie die für ein solches Gespräch durchaus typischen Provokationen ihrer beiden Vorgesetzten, sie sei „rather slow“ (*FL*, 107) und habe eine „tendency to be argumentative“ (*FL*, 108), als rassistische Diskriminierung deutet: „Someone told me that you don’t like to have black people dressing“ (*FL*, 108). Um den Diskriminierungsvorwurf zu entkräften, erhält Faith zwar die Stelle als Ankleiderin, doch darf sie schließlich keine Moderatoren und Schauspieler, sondern lediglich Puppen für eine Kinderproduktion einkleiden. Zur BBC als einem der wichtigsten „exporter of British culture, tastes and values“ (Medovarski 38) bleibt Faith der Zugang somit letztlich verwehrt.

Unzugänglich bleibt für Faith ebenso die „truly English [...] countryside“ (Lima, „Pivoting the Centre“ 71). Auf dem Land und dem Anwesen von Simons Eltern muss sie sich am stärksten mit dominierenden Vorstellungen von ‚Englishness‘ auseinandersetzen und erfährt sie am eindringlichsten, dass in diesem klar umgrenzten Raum, der „just is“ (McKittrick xi), kein Platz für sie vorgesehen ist.¹³⁵ (vgl. Korte/Müller 25) Bereits an einer früheren Stelle des Romans heißt es, Faith und ihre Familie „were always greeted with fences and gates and barbed wire“ (*FL*, 56), sodass sie auf ihren Landausflügen nie auf das von William Blake in „Jerusalem“ (1804) beschriebene „green and pleasant land“ (*FL*, 56) gelangten. Simons Elternhaus ist stark traditionsbeladen. Davon zeugen sowohl die wertvollen Familienporträts als auch die vielen Antiquitäten, „passed down from generation to generation“ (*FL*, 121), die als sichtbare Zeichen für die „established genealogy“ (Medovarski 46) der

¹³⁵ Ausführlich besprochen wird diese Passage in Andrea Medovarskis Artikel „I knew this was England’: Myths of Return in Andrea Levy’s *Fruit of the Lemon*“ (2006, 40–42).

Familie zu werten sind. In seinem Jugendzimmer zeigt Simon Faith stolz den Stammbaum der englischen Königsfamilie, den er vor Jahren selbst an die Wand malte und den Faith zuerst fälschlicherweise für den Stammbaum seiner Familie hält. Im Landsitz der Wyndhams verschmelzen also ‚Familie‘, ‚Raum‘ und ‚Nation‘.

Auf einem Spaziergang mit Simon und dessen Mutter Margaret kann Faith, gekleidet in „English ethnic costume“ (Medovarski 46) bestehend aus wetterfestem Anorak, Regentiefeln und Hut, mit dem Tempo ihrer Begleiter nicht mithalten und bleibt am Ende sogar im Matsch stecken. Während sie auf sich gestellt versucht, sich daraus zu befreien, wird sie – entgegen der Tradition – nicht von den Passanten begrüßt und demnach als „unwelcome presence whose race marks her as an outsider“ (ebd., 48) identifiziert (vgl. *FL*, 126–27). Beim anschließenden Pubbesuch präsentiert sich auch dieser Raum als „absolutely steeped in history“ (*FL*, 129) und wird Faith Opfer des „genteel and well-spoken racism of [the] ‚quintessentially English‘ village“ (Bromley 134–35). (vgl. *FL*, 129–31; vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 71–72; vgl. Bromley 134–35; vgl. Medovarski 40–42)¹³⁶

Zurück in London wird Faith Zeugin eines rassistisch motivierten Überfalls auf einen Buchladen, wird von Ruth, der aktivistischen Freundin ihres Bruders, dafür sensibilisiert, dass sie Opfer von „tokenism“ (*FL*, 140) und „European oppression“ (*FL*, 141) sei, und erleidet schließlich einen Zusammenbruch, als sie herausfindet, dass Simon, für den Faith inzwischen mehr als freundschaftliche Gefühle entwickelt hat, ein Verhältnis mit Mitbewohnerin Margot begonnen hat. Sie fühlt sich „black on the outside and cowardly custard-yellow on the inside“ (*FL*, 158) und zerbricht an der „binary opposition of [her] ‚black‘ identity and

¹³⁶ In ihren negativen Erfahrungen auf dem Land ist eine Parallele zwischen Faith und Charlotte in *Sugar and Slate* erkennbar. Auch Charlotte unternimmt mit ihrer Familie einen Ausflug in das walisische Hinterland, kurz nachdem ihr Vater sich das erste eigene Auto angeschafft hat. Dieser Ausflug wird im Roman wie folgt beschrieben: „We were a travelling show [...], a curiosity that people came out of their houses to see. Black people and countryside don’t go together in white people’s thinking“ (*SaS*, 53).

In einem Interview mit Leonora Brito in der *New Welsh Review* (2003) bekräftigt Charlotte Williams ihr literarisches Interesse für den ländlichen Raum: „I have this issue about locating black people in the countryside – the spaces they are not supposed to be – because of my own experience and the stereotype that so often goes with black people and the inner city“ (31).

her ‚British‘ identity“ (Toplu 6; vgl. Pichler 106), die ihr die Gesellschaft, ihr Freundes- und Familienkreis suggerieren. (vgl. Bromley 135; vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 73) Über Tage hinweg sucht sie apathisch in der Dunkelheit ihres Zimmers Zuflucht. Selbst im Spiegel des abgedunkelten Zimmers sieht sie allerdings noch „[a] black girl lying in a bed“ (FL, 160), nimmt sich die autodiegetische Erzählerin also in der dritten Person auf die Außenperspektive reduziert wahr. (vgl. Stein, *Black British Literature* 70) Um „ethnically undifferentiated“ (Bromley 136) zu werden, verdeckt sie daher sämtliche Spiegel.

I closed the wooden shutters and the curtains until it was so dark I couldn't see where I was stepping. I got into bed. But as my eyes adjusted to the dark I could see my reflection in the wardrobe mirror. A black girl lying in a bed. I covered the mirror with a bath towel. I didn't want to be black any more. I just wanted to live. The other mirror in the room I covered with a tee-shirt. *Voilà!* I was no longer black. (FL, 160)

In dieser Situation der als negativ wahrgenommenen Fragmentierung ihrer Identität oder, wie Mark Stein es im Kapitel „Crossing a Notion – The (Im)possibility of Returning“ (2004) seiner Studie formuliert, der „forsaken integration of the diverse aspects of her being“ (71), wird Faith von ihren Eltern zur Reise nach Jamaika animiert: „And Mum said softly, ‚Child, everyone should know where they come from.‘“ (FL, 162)

Der Weg in Milly Kaufmans Identitätskrise lässt sich ebenfalls in mehreren Schritten nachzeichnen. Hauptauslöser für Millys Beschäftigung mit ihrer Adoptionsvergangenheit ist der neue Mitschüler Pablo, dessen bloße Anwesenheit „a spotlight on a part of my life I had avoided for so long“ (FM, 6) wirft. Er sät erste Zweifel in ihr, ob sie von der Gesellschaft tatsächlich als Amerikanerin und nicht als *Latina* – Kategorien, die sich in Millys Denkweise wechselseitig ausschließen – wahrgenommen wird, indem er sie bei ihrem ersten Treffen direkt auf Spanisch anspricht: „Everyone else just assumed I was from here. Or did they?“ (FM, 14) Als der Vater ihr vorschlägt, Pablo besser kennenzulernen, anstatt den Kontakt mit ihm zu meiden, wehrt Milly zunächst noch ab: „I didn't want people pushing me to be friends with some stranger just because we'd been born in the same country“ (FM, 26).

Ihre Alterität wird Milly auch durch das Verhalten von Großmutter Happy Kaufman vor Augen gehalten. Ohne dass sie es sich eingestehen würde, spürt Milly, die „just another Kaufman“ (FM, 15) sein möchte, schon lange, dass Happy ihre Geschwister bevorzugt behandelt. In ihren Vorahnungen fühlt sich Milly bestätigt, als sie zufällig eine Diskussion ihrer Eltern mithört, die sich darüber empören, dass Happy ihre Adoptivtochter gegenüber den leiblichen Enkeln Nate und Kate in ihrem Testament benachteiligen will. (vgl. FM, 45–46)

Durch diese Vorfälle im Freundes- und Familienkreis für ihre Alterität sensibilisiert, gerät Milly in eine Identitätskrise, die sich auf physischer Ebene in einer Allergie manifestiert, bei der sie sich „itchy inside“ fühlt, „as if I was allergic to myself“ (FM, 27). Resigniert resümiert Milly die Alteritätserfahrungen der vergangenen Wochen wie folgt:

[E]verything had changed. For weeks now my life had been trying to tell me something. I was different. I was adopted. I was not blood family. Oh, I was still their daughter, Milly. But there was another me. The one who had caught Pablo's eye. The one Happy had left out of her will. The one I had kept a secret, even from myself. (FM, 46)

Um ‚Miracles‘ – Milagros (dt. ‚Wunder‘) ist Millys ursprünglicher Name – und damit sich selbst zu ‚finden‘ und um ihrer Identitätskrise aktiv zu begegnen, beschließt Milly, Pablo nicht länger zu ignorieren, sondern sich mit ihm anzufreunden. Zudem stellt sie sich ihrer Vergangenheit, indem sie erstmals ihre Adoptionsunterlagen sichtet. Als sie erfährt, dass Pablo mit seiner Familie die Sommerferien in seiner Heimat verbringen wird, beschließt Milly, sich den Bolívars anzuschließen, um ihr Geburtsland kennenzulernen: „I really *did* want to go back to the country where I was born. To see if it would feel like the place where I belonged“ (FM, 116). Im Gegensatz zu Romanheldinnen wie Hyacinth, Clare oder Gisèle geht sie jedoch mit der Tatsache, dass es sich bei *el paisito* um ihr Geburtsland handelt, eher nüchtern um und glaubt nicht an – letztlich essentialistische – Auswirkungen ihres Karibikaufenthalts auf ihre kulturelle Identität: „I thought of this trip as a chance to get acquainted with the country where I accidentally happened to be born. That was all“ (FM, 127).

Auch Felita verbringt in Nicholasa Mohrs Jugendroman *Going Home* auf Wunsch ihrer Eltern einen ganzen Sommer bei Onkel Jorge im ländlichen Puerto Rico. Bereits im vorhergehenden Roman *Felita* wird die gleichnamige Protagonistin mit „Why don't you stay with your own kind?“ (F, 34) und „[Y]ou don't belong here.“ (F, 42) beschimpft, als sie zusammen mit ihren Eltern und den Brüdern Tito und Johnny innerhalb von New York in eine „better neighborhood“ (F, 18) zieht, um dort von besseren Bildungsangeboten zu profitieren. (vgl. Miller 175) Infolge einer Reihe von Anschlägen auf die Familie beschließen Felitas Eltern, in ihren alten Wohnblock in der Bronx zurückzukehren, der ausschließlich von lateinamerikanischen Einwandererfamilien bewohnt wird. In *Going Home* bleiben der inzwischen 12-jährigen Felita jegliche Kontakte außerhalb des *Latino*-Gemeinschaft nicht nur durch ihre Wohnsituation, sondern auch durch die strenge traditionelle Erziehung ihrer Mutter verwehrt, in deren Augen sie nun eine „young lady“ (GH, 13) ist, und die ihrer Tochter daher verbietet, „to run around wildly, as is the custom in this country“ (GH, 73). (vgl. Miller 175)

Als Vermittlerin zwischen Mutter und Tochter tritt Felitas Abuelita auf, die ihrer infolge der rassistischen Übergriffe verunsicherten Enkelin neues Selbstwertgefühl verleiht. Sie betont den amerikanischen Staatsbürgerstatus der Puerto-Ricaner (vgl. Kap. 2.6), um Felitas Daseinsberechtigung in den USA zu untermauern: „when anyone says, 'Go back to where you came from' or 'You don't belong here,' tell them Puerto Ricans, whether they're born on the island of Puerto Rico or here in the mainland United States, are American citizens“ (F, 57).

Dass Felita ganz selbstverständlich von einer deterritorialisierten Auffassung von *Puerto Ricanness* ausgeht (vgl. Kap. 2.6), lässt sich aus ihrer Antwort auf die Frage eines Mitschülers ablesen, ob sie Puerto-Ricanerin sei: „Right, born here. My parents are from the Island“ (GH, 33). Felita sieht demnach keinen Widerspruch zwischen ihrer Identifikation als Puerto-Ricanerin und der Tatsache, dass sie in den USA geboren ist und auch ausschließlich New York als ihr Zuhause ansieht.¹³⁷ Ihre

¹³⁷ Der Titel *Going Home* bezeichnet dementsprechend auch eine doppelte Heimkehr, wie sie für die zyklisch angelegte Reise typisch ist: Felita reist zunächst in die Heimat der Eltern, um dann – bereichert um kulturelles wie familiäres Wissen – nach New York, in ihr eigenes Zuhause, zurückzukehren.

Selbstkategorisierung erfolgt zu Romanbeginn noch relativ unreflektiert, da sie sich durch die Askriptionen der sie umgebenden *Latino*-Gemeinschaft und durch die Erziehung ihrer Eltern in ihrer Ethnizität bestätigt fühlt. Erst auf Puerto Rico wird Felita mit einer divergierenden Vorstellung von *Puerto Ricanness* konfrontiert, die auf der „equation among territory, birthplace, citizenship, language, culture, and identity“ (Duany 52) fußt und auf deren Basis sie wegen ihrer New Yorker Herkunft und ihrer mangelnden Spanischkenntnisse nicht als gleichwertiges Mitglied der Gemeinschaft anerkannt wird.

Charlotte aus *Sugar and Slate* wächst im ländlichen Nordwales als „second generation black Briton“ (SaS, Vorwort) „in a world of mixed messages about belonging, about home and about identity“ (SaS, Vorwort) auf. Zusammen mit ihren vier Schwestern befindet sie sich in der paradoxen Situation, „[t]o be loved for your quaintness and your difference in a way that means you will never be normal“ (SaS, 33). Im Vergleich zu den anderen Protagonistinnen dieser Romankategorie ist Charlotte diejenige Figur, die sich ihrer Alterität am stärksten bewusst ist und daher ihre gesamte Kindheit und Jugend damit verbringt, „trying to fit in“ (SaS, 73). Auf dem Schulhof meidet Charlotte die eigenen Schwestern, „for fear of us all becoming too visible“ (SaS, 38). Sie strebt einem europäischen Schönheitsideal nach (vgl. SaS, 73) und leidet zugleich unter der „corruption of [her] self image“ (SaS, 73), wenn sie ihr eigenes Aussehen ausschließlich in seiner eklatanten Abweichung von dominierenden Schönheitsstandards wahrnimmt: „fuzzy hair, thick lips, big backsides, the usual. It all added up to the word ‚ugly‘“ (SaS, 66).¹³⁸

Die „mixed messages“ (SaS, Vorwort) rühren nicht zuletzt auch daher, dass Charlotte „half-caste“ (SaS, 48) ist: „In Africa we were white and in Wales we weren't“ (SaS, 37). Als Tochter der patriotischen Walerin Katie Alice, die in Abgrenzung zu England „her difference like a

¹³⁸ Ihre Selbstablehnung und ihr negatives Selbstbild führt Charlotte Williams im Gespräch mit Leonora Brito auf das Fehlen einer Vorbildfigur im wenig kulturell diversen ländlichen Wales zurück: „This was a product of isolation, I am sure. The stark contrast of my childhood world between black Africa and white Wales left me few places to go in terms of identity. I knew I wasn't African and that's what black meant to most people. In the book I explore a number of not-identities as points of reference – not white, not black, not Welsh, not English and so on. The lack of any positive black image meant I tried to distance myself from what was then a very negative and imposed status“ (28).

banner“ (SaS, 12) trägt,¹³⁹ und des guyanischen Schriftstellers und Künstlers Denis Williams, dessen lebenslanges Projekt es ist, jegliche europäische Prägung in sich zugunsten seiner afrikanischen Wurzeln abzulegen, braucht es lange Zeit, „to realise that to be half-caste wasn't to be half of anything“ (SaS, 48). (vgl. Donnell 14) Einerseits wird Charlotte Opfer des bereits mehrfach erwähnten „polite racism“ (SaS, 49), der in vordergründig wohlgemeinten Aussagen wie „You're not really black, you're just brown.“ (SaS, 49) mitschwingt. Andererseits wird ihrem Vater während seiner Besuche in Wales dank seiner „Victorian discipline and etiquette“ (SaS, 52) stets größter Respekt gezollt. Die Familie führt in ihrem Haus am Stadtrand ein „semi-detached life“ (SaS, 50), das von Charlotte als nicht untypisch für die walisische Mittelklassegesellschaft identifiziert wird: „the reality was that our semi-detached life was shared by some of the most respectable families in the community – solicitors, teachers, doctors. We lived in a very up-and-coming middle class part of town“ (SaS, 50).

Mit erst 17 Jahren ist Charlotte im vierten Monat schwanger und arbeitet in einem schäbigen Café als Kellnerin. Als im Jahr 1970 mit Jimi Hendrix ihr einziges farbiges Idol verstirbt, begräbt auch sie sich symbolisch in einem neolithischen Steinring. Sie selbst beschreibt ihren apathischen Zustand als „death by assimilation, death by concealment, death by contradiction, death by patterning myself on distorted images. Death by an overwhelming lack of direction“ (SaS, 88).

Auf die Schilderung der missglückten Identitätsentwicklung am Ende von Charlottes Jugendalter folgt eine Ellipse, die die erzählte Zeit von etwa 20 Jahren umfasst. Mit Mitte 30 befindet sich die inzwischen verheiratete und beruflich erfolgreiche Charlotte noch immer in einem Zustand der Identitätsdissoziation und bezeichnet sich als „splintered self“ (SaS, 105), als „history-less, an unclaimed orphan of some ‚elsewhere‘ place of which I had no first hand or even second hand knowledge“ (SaS, 101). Wissen aus erster Hand kann sich Charlotte aller-

¹³⁹ Eine der Stärken von *Sugar and Slate* liegt darin, dass Charlotte Williams *Welshness* als eine weitere „minority identity“ (Donnell 19) präsentiert und damit die Vorstellung von einer homogenen „white Britishness“ (21) untergräbt. So gibt sich Katie Alice als „passionate stranger“ (SaS, 12) mit einem ausgeprägten „post-colonial temperament“ (SaS, 125), die ihre *Welshness* als Gegenidentität zu *Britishness* lebt und ihren Töchtern einen Platz in der walisischen Gesellschaft erkämpfen will. (vgl. Donnell 20)

dings erwerben, als Ehemann Malcolm in Georgetown (Guyana) bei der Overseas Development Administration eine Stelle in der Entwicklungszusammenarbeit annimmt. Da sie diesen ersten Karibikaufenthalt zum Zweck des „getting real, getting black“ (SaS, 133) und zur Entdeckung eines „real‘ Guyana“ (SaS, 137) nutzen möchte, lässt sich diese erste Guyana-Reise als Rückkehr im engeren Sinne der vorliegenden Typologie klassifizieren. (vgl. Kap. 6.1) Erst Charlottes zweiter Aufenthalt in Guyana kann dank veränderter Zugehörigkeitserwartungen als ‚Reise‘ definiert werden.¹⁴⁰

Die 40-jährige Yasmin aus *The Worlds Within Her* ist von allen sechs in dieser Gruppe dargestellten Protagonistinnen diejenige, die mit der nüchternsten Einstellung und geringsten Erwartungshaltung auf die Karibikinsel reist, auf der sie lediglich der Pflicht nachkommen möchte, die Asche ihrer verstorbenen Mutter Shakti zu verstreuen: „She is here, she tells herself, to fulfil an obligation. And then to leave“ (WWH, 50). Bereits zu Romanbeginn sieht sie dem Treffen mit ihrer bis dahin unbekannten Verwandtschaft eher abgeklärt entgegen und stellt fest, dass für die Entstehung von Gefühlen der familiären Verbundenheit „a knowledge of common maternal blood [...] insufficient“ (WWH, 4) sei. Als sie – von einem Hotel auf der Insel aus – mit ihrer Tante Penny telefoniert, ruft dieser erste Kontakt mit einer nahen Verwandten keine Gefühle der Vertrautheit in ihr wach:

Yasmin has no belief in the romance of family ties. There is to her no point in comparing the thickness of blood and water: with time, with distance, with no network of shared experience, blood might

¹⁴⁰ Ebenso wie Clare, die in *No Telephone to Heaven* durch ihren Tod Jamaica am Ende rein körperlich-materiell angehört, ist Charlotte während ihres ersten Guyana-Aufenthalts von einem erd-räumlichen Raumbegriff überzeugt und daher von dem Wunsch erfüllt, „to feel the place fully“ (SaS, 146). Auf einem Ausflug in ein amerindisches Dorf im guyanischen Hinterland trifft sie auf den Waldarbeiter Stanton, „[who is] representing something so close and very natural like the forest“ (SaS, 146). In der sexuellen Vereinigung mit diesem Mann sieht sie vorübergehend ihren einzigen „way in“ (s. u.): „Nothing of Stanton blocked the sensations of the forest. The sounds resonated through me. I saw Stanton as the way in, an experience I was craving, the only way to feel the place fully, the only true way to be part of it. I wanted to feel that closeness to Guyana. I wanted to be filled with the sensations of it“ (SaS, 146).

Bereits bei ihrer Rückkehr nach Georgetown kann Charlotte ihre Zugehörigkeitssehnsüchte wieder rational bewerten: „I’d been in the forest. I wanted to go native, to make the place my own. But belonging can’t just be plucked off a tree like a juicy mango“ (SaS, 149).

as well be water. Yasmin knows Charlotte's life to be more precious to her than Penny's. (WWH, 45)

Der Freundeskreis in Montréal, zu dem auch die im obigen Zitat genannte Charlotte zählt, vermittelt Yasmin also stärker das Gefühl von Zugehörigkeit und Geborgenheit und macht einen wichtigen Teil von Yasmins Vorstellung von ‚Zuhause‘ aus. In Anbetracht ihrer sozialen Integration und ihres beruflichen Erfolgs – Yasmin arbeitet als Nachrichtensprecherin für einen lokalen Fernsehsender und hat sich „a certain reputation as a media personality“ (WWH, 60) erarbeitet – fühlt sich die Protagonistin auch identifikatorisch in Kanada integriert und hält sich für eine „Canadian‘ by choice – self-created, without a past and free of ties“ (Peepre 228). Dennoch belastet es sie, dass aufgrund des Schweigens ihrer Mutter über die Familienvergangenheit „[s]o much left unsaid, so much left unknown“ (WWH, 404) ist. Mari Peepre beschreibt Yasmin daher als „an unhappy and spiritually bereft woman who hangs on tightly to the shaky subject position she has created for herself“ (228).¹⁴¹

Diese „shaky subject position“ wird von Neil Bissoondath sehr subtil in den Text eingeflochten und lässt sich nur anhand einer Reihe zweifelnder Fragen nachweisen, die Yasmin sich in Gedanken stellt. Eine erste Situation, in der Yasmin für ihre Alterität sensibilisiert wird, entsteht, als sie in einer Analepse als 10-Jährige Freundin Charlotte auf einer Landkarte die Insel zeigt, auf der sie geboren ist. Als Charlotte daraufhin bemerkt: „Gee, [...] I don't think of you as a foreigner.“ (WWH, 20), denkt Yasmin bei sich: „Is that what I am?“ (WWH, 20) In Kapitel 46 fragt Tochter Ariana ihre Mutter Yasmin: „Mummy, what am I? [...] I mean, where am I from?“ (WWH, 238) Yasmins Antwort, sie sei in Kanada geboren und daher „from Canada“ (WWH, 238), stellt Ariana kaum zufrieden. Immerhin seien ihre Grundschulfreunde auch in Kanada geboren, aber eigentlich („really“; WWH, 238) aus Italien, Südamerika und Ägypten. In Anbetracht der Tatsache, dass ihre Tochter die Unkenntnis des eigenen Migrationshintergrunds im multikulturellen Ka-

¹⁴¹ Yasmins Lebenssituation wird vom Verlust ihrer Tochter Ariana, die acht Jahre vor Romanbeginn bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam, von einer Ehekrise und der Tatsache überschattet, dass ihre Arbeit als Nachrichtensprecherin und Moderatorin sie nicht mehr erfüllt.

nada als einen Mangel empfindet, stellt Yasmin, die sich selbst gerne als „free of cultural baggage“ (Peepre 228) bezeichnet, die wenig konstruktive Frage: „Isn't it enough to be Canadian?“ (WWH, 239)

Es finden sich im Roman nur drei Situationen, die Yasmin damit konfrontieren, dass sie „different' from other Canadians“ (Peepre 229) ist. Zum einen zeigt sich ihre Schwiegermutter *in spe* angesichts der Heiratspläne ihres Sohnes Jim besorgt über die „cultural differences between her son and his fiancée“ (WWH, 122). Diese vorsichtig formulierte Kritik schlägt jedoch noch im selben Gespräch in puren Rassismus um, als die Schwiegermutter zu bedenken gibt, dass Jims und Yasmins Kinder „half-breeds“ (WWH, 122) wären: „[S]ociety would never accept them“ (WWH, 122). Des Weiteren ist es für Yasmin „a source of embarrassment“ (WWH, 403), wenn indische Krishna-Verehrer in den Straßen Montréals für neue Anhänger werben und in Yasmins Gesicht nach „acknowledgement of a kinship they thought they saw in her race“ (WWH, 403) suchen. Nach außen jedoch lässt sich Yasmin, deren indische Vorfahren als Zwangsarbeiter in die Karibik kamen, die Verunsicherung durch diese Askription nicht anmerken, sondern kommentiert die Gruppe abfällig mit: „Boy, what a bunch of cults!“ (WWH, 403) Ein zweites Mal wird Yasmin einem falschen Kollektiv zugeordnet, als die Sitznachbarin im Flugzeug in die Karibik sie fragt „You on your way home too?“ (WWH, 14) Yasmins simple Antwort „No.“ (WWH, 14) verdeutlicht nochmals die emotionale Distanz, die sie gegenüber ihrem Geburtsort aufrecht erhält und mit der sie in der Karibik zum ersten Mal auf ihre Verwandtschaft trifft.

6.2.3 *All the familiarities made everything more strange:*¹⁴²

Ambivalente Zugehörigkeitsbotschaften in der Karibik und revidierte Raumvorstellungen

I wonder if the farthest distance I have to travel isn't inside my own head.
(DIC, 178)

Nachdem sich ihr Zuhause aufgrund der Konfrontation mit ethnisch markierten Definitionen nationaler Identität zunehmend zu einem Ort

¹⁴² FL, 181.

des *unbelonging* entwickelt hat und selbst ihr rein affektives Zuhause – verstanden als das lokale Netzwerk vertrauter Personen – keine Stabilität mehr bieten kann, präsentiert sich den reisenden Protagonistinnen auch die Karibik nicht als Raum, dem sie aufgrund vermeintlich gemeinsamer Vorfahren sowie phänotypischer Merkmale wie selbstverständlich angehören. Weshalb die Frauen auch von der jeweiligen karibischen Gesellschaft und Verwandtschaft als „stranger“ (*FL*, 295) oder „outsider“ (*SaS*, 116) wahrgenommen werden (vgl. *WWH*, 98), lässt sich mit Hilfe von Susanne Reichls Definition von Ethnizität erfassen:

I [define] ethnicity as ‚the sense of identification of oneself or of others as belonging to a group of people who share – real or putative – common ancestry, language, blood ties, religion, customs, memories, and/or phenotypal features‘ (Reichl 2001a: 158-9). [...] In acknowledging individual identification and questioning the ‚authenticity‘ of the alleged blood ties, the definition echoes a post-structuralist and non-essentialist viewpoint: ethnicity can be individually and collectively constructed, assembled, reassembled and renegotiated. (47–48)

Dieser Definition zufolge verbinden die Protagonistinnen mit der Mehrheit der jeweiligen Karibikbewohner zwar die Annahme gemeinsamer Vorfahren sowie phänotypische Gemeinsamkeiten. Allerdings müssen alle Frauen erfahren, „[that there is a] dissonance between ‚being‘ a Jamaican [or Cuban or Puerto Rican etc.] and merely looking like one“ (Medovarski 57). Aufgrund ihrer Sozialisierung außerhalb der Karibik und der mangelnden Weitergabe kulturellen Wissens durch ihr Elternhaus zeigen die Reisenden nicht die von der jeweiligen karibischen Gesellschaft erwarteten „ethniespezifische[n] Verhaltensweisen“ (Schnell 46), die laut Rainer Schnell eine von drei Dimensionen ethnischer Identität¹⁴³ ausmachen und bei Susanne Reichl mit „common [...] religion, customs, memories“ (s. o.) umschrieben sind. Die Protagonistinnen erfüllen nicht alle notwendigen Kriterien, die zu ihrer Zurechnung als

¹⁴³ In seinem Aufsatz „Dimensionen ethnischer Identität“ (1990) definiert Rainer Schnell Ethnizität mit Hilfe von drei Dimensionen: „[1] ethnische Identität als subjektive Kategorisierung von Reaktionsmustern, [2] die Ausübung ethniespezifischer Verhaltensweisen und [3] ‚ethnischer [sic] Identifikation‘ als Ausmaß der Wertschätzung der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe“ (46).

Jamaikanerin, Kubanerin oder Guyanerin von der *in-group* eingefordert werden, und fallen daher bei religiösen Zeremonien (*Fruit of the Lemon, Sugar and Slate*), durch ihre mangelhaften Sprachkenntnisse (*Going Home, Sugar and Slate*) oder ein abweichendes Kunstverständnis (*Dreaming in Cuban*) auf. Die sich abwechselnden Erfahrungen von Inklusion und Exklusion erschweren den Protagonistinnen vorübergehend die Konstruktion eines Mindestmaßes an Kohärenz in Bezug auf die eigene Identität, regen sie jedoch gleichzeitig zum Nachdenken über ihre bislang unreflektierten Raum-, Identitäts- und Kulturauffassungen an.

6.2.3.1 Wechselnde Inklusions- und Exklusionserfahrungen

Nach der Überwindung ihres anfänglichen „culture shock“ (Harris 178) – Milly und Faith sind bei ihrer Ankunft am Flughafen beispielsweise überwältigt von den ungewohnt vielen „black faces“ (*FL*, 168; vgl. *FM*, 136) – durchlaufen alle Reisenden während ihres weiteren Karibikaufenthaltes abwechselnd Situationen der Ex- und Inklusion.

Während der Fahrt vom Flughafen zu Auntie Coral beschreibt Cousin Vincent der soeben in Jamaika gelandeten Faith die Landschaft noch „like a guide on a tourist bus“ (*FL*, 177). Sowohl Faith als auch Felita sind bei ihrer Ankunft im Haus der Verwandten erstaunt, dass sie ganz selbstverständlich auf den Fotografien abgebildet sind, die dort zur Familiengalerie gruppiert an den Wänden hängen: „I gaped when I saw the framed picture of Carl and me“ (*FL*, 201). (vgl. *GH*, 98) Als Faith aufgrund der Hitze im Haus der Tante von Jeans zu Bluse und Rock wechselt und ihre Haare streng nach hinten bindet, ist Coral vom Anblick der Nichte überwältigt: „Ahh, my Faith, but now you look like a Jamaican!“ (*FL*, 238) Dass sie allerdings nur dem Aussehen nach einer Jamaikanerin ähnelt, muss Faith anlässlich eines Traugottesdienstes erfahren, zu dem sie als einzige Frau in Hosen statt Rock erscheint. Zunächst gibt sie sich der Illusion hin, „[that n]o one noticed me. [...] I was blending in. I was just one of the crowd. I was just another guest. It was wonderful“ (*FL*, 293). Nachdem der erste Hochzeitsgast ihre unangemessene Kleiderwahl entdeckt hat, sind allerdings schnell die Blicke aller Anwesenden auf sie gerichtet, „to get a better look at the foreigner“ (*FL*, 295). (vgl. Medovarski 57, vgl. Toplu 18; vgl. Stein, *Black British Literature* 74–75)

In *Sugar and Slate* macht Charlotte ebenfalls in einer Kirche die Erfahrung, vollständig in einer „collective voice“ (SaS, 131) aufzugehen, bevor sich die ersehnte Unsichtbarkeit in umso schmerzlicher empfundene Sichtbarkeit verkehrt. Charlotte nimmt an einem Gottesdienst in einer ehemaligen Sklavenkirche teil und empfindet es als „privilege to be deep in the bosom of this black people congregation and feel part of them. I melted into the oneness of it“ (SaS, 130). Dann jedoch fragt der Priester, ob neue Gemeindemitglieder zu ihnen gestoßen seien. Als Charlotte als einzige der 500 Gottesdienstbesucher aufsteht, wird ihr – wie so häufig in Wales – die Frage nach ihrer Herkunft gestellt („An where yuh’s from Sharla?“; SaS, 132), die die Illusion der zuvor empfundenen „oneness“ (SaS, 130) zerstört. (vgl. Edwards 111)

Generell findet es Charlotte während ihres ersten Guyana-Aufenthaltes schwer, „to find Guyanese people of my age with whom I had a lot in common“ (SaS, 121). Selbst als sie eine Stelle bei einer Hilfsorganisation annimmt, „to be part of putting back into Guyana what colonialism had taken out“ (SaS, 126), scheitert ein persönlicheres Verhältnis zu ihren Arbeitskollegen an der Sprachbarriere, da Charlotte das guyanische Kreol nicht versteht. Die anfänglich regelmäßigen Besuche bei ihrem inzwischen in sein Geburtsland zurückgekehrten Vater gibt Charlotte auf, als sie realisiert, dass auch Denis Williams ihr keinen Zugang zu Guyana aufzeigen kann. Er lebt zurückgezogen in der „quiet retreat of his enclave“ (SaS, 115), umgeben von einer „fading élite whose concerns seemed quaintly out of tune with the harsh reality of life in Georgetown“ (SaS, 115). In den wenigen im Roman geschilderten Fällen, in denen Charlotte als Guyanerin identifiziert wird, hält man sie am Arm ihres Ehemannes Malcolm für dessen Geliebte, die sich finanzielle Vorteile durch die Beziehung mit einem Europäer verspricht. (vgl. SaS, 122)

Während der ersten Tage ihres Urlaubs in *el paisito* ist Milly zwischen ihrem Heimweh nach den USA und der Freude über ihre herzliche Aufnahme durch Pablos Familie hin- und hergerissen. Bereits im Flugzeug fühlt sie sich „homesick“ (FM, 125) und hinterfragt ihre Entscheidung für einen Aufenthalt in „some place where people were still recovering from a dictatorship“ (FM, 133). Als Pablo ihr gegenüber von „[o]ur nation“ (FM, 136) spricht, denkt Milly bei sich: „It didn’t feel like

mine. My country was the U.S. I felt a wave of homesickness“ (*FM*, 136). Gleich darauf jedoch bemerkt sie, dass ihr Ausschlag dank der Heilsalbe von Pablos Mutter begonnen hat abzuheilen.

Am Immigrationsschalter des Flughafens von *el paisito* wird sie vom Beamten aufgrund ihrer außergewöhnlichen gelb-braunen Augenfarbe als „a girl from Los Luceros“ (*FM*, 137), einem Dorf im bergigen Hinterland, das zu Bürgerkriegszeiten besonders viele Revolutionäre hervorgebracht hat, erkannt. Im Haus von Tía Dulce angekommen, entdeckt Milly, dass Pablos Tante und deren Tochter Esperanza dieselbe Augenfarbe wie sie haben und somit ebenfalls aus Los Luceros stammen müssen („our same eyes“; *FM*, 147). Als Milly zusammen mit Pablos Großfamilie den Gedenktag für die im Bürgerkrieg Gefallenen begeht, zu denen auch Pablos Onkel Daniel zählt, wird sie von den Trauergästen aufgrund ihrer Augenfarbe ganz selbstverständlich als Familienmitglied behandelt:

As the day of the memorial approached, more and more visitors began dropping by to express their condolences. They hugged me right along with the others and told me this too shall pass, that they would remember me in their prayers. No one questioned whether I was part of the family. They looked at my eyes and thought, Ah yes, one of Dulce's people from Los Luceros. (*FM*, 183)

Obwohl sich Pablos Verwandtschaft sehr um Milly bemüht, verspürt diese im Haus von Tía Dulce immer wieder „that familiar pang of not belonging“ (*FM*, 141), vor allem wenn sie die Einzige im Raum ist, die keinerlei Erinnerung an die konfliktreiche Geschichte ihres Geburtslandes aufweisen kann: „One moment I felt totally at home. Another, I felt totally out of it“ (*FM*, 153).

Felita wird in Nicholasa Mohrs *Going Home* durch die puerto-ricanische Verwandtschaft ebenfalls ein warmherziger Empfang bereitet. Tía María begrüßt sie mit den Worten: „[Y]ou will be treated here as if you were my very own child“ (*GH*, 98). Als die Verwandtschaft jedoch wiederholt Felitas mangelnde Spanischkenntnisse kritisiert (vgl. *GH*, 84 und 88) und Cousins sie mit der Bezeichnung ‚Nuyorican‘ necken (vgl. *GH*, 88), sieht sich Felita in der eigenen Familie mit einer essentialistischen Auffassung von *Puerto Ricanness* konfrontiert: Als *Nuyorican* ist sie auf Puerto Rico „at best merely tolerated“ (Miller 175) und wird ihr

die bisherige Selbstidentifikation als Puerto-Ricanerin von denjenigen Verwandten und Spielgefährten streitig gemacht, die *Puerto Ricanness* nicht wie sie als deterritorialisiert, sondern als an einen Geburtsort, die spanische Sprache und kulturelle Praktiken gebunden definieren. (vgl. Duany 52; vgl. Kap. 2.6)

Nach einigen Tagen des touristischen „sightseeing around the Island“ (GH, 88) reisen Eltern und Brüder ab, und Felita verbringt im Bergdorf von Tío Jorge den restlichen Sommer, wo sie, so wie ihre Altersgenossen, die Freizeitaktivitäten des katholischen Jugendclubs wahrnehmen soll. Während der Vorbereitungen für ein historisches Theaterstück über die Taínos, die indianischen Ureinwohner Puerto Ricos, freundet sich Felita zwar mit Provi und Danny an, wird von einem Teil der Dorfkinder jedoch weiterhin als „gringita“, „Yankee“ oder „Ms. Nuyorican“ (GH, 118 und 119) beleidigt. Aussagen wie „You can't be [Puerto Rican] because you weren't born here.“ (GH, 120) stürzen Felita vorübergehend in eine erneute Identitätskrise, in der sie sich „in the middle of nowhere“ (GH, 159) zwischen der Dichotomie von amerikanischer und puerto-ricanischer Identität fühlt: „At home I get called a ‚spick‘ and here I'm a Nuyorican. I wanted to go home!“ (GH, 130)

I was tired of defending myself here, just like I was tired of defending myself back home when I was in a white neighborhood and they called me names too. It all felt wrong. It wasn't fair. As I lay in my bed suddenly I had this feeling that I was in the middle of nowhere. (GH, 159)

Zwar erinnert diese Passage stark an das Ende von Joan Rileys *The Unbelonging*, doch findet Felita im Gegensatz zu Hyacinth letztlich einen kreativen Zugang zu Puerto Rico, indem sie durch das Mitwirken am Theaterstück des Jugendclubs – sie entwirft unter anderem das Bühnenbild – zum Erhalt des kollektiven puerto-ricanischen Gedächtnisses beiträgt. (vgl. Kap. 6.2.4)

Im Kontrast zu *Fruit of the Lemon*, *Going Home* und *Finding Miracles* liegt es an Yasmins selbstgewählter Distanziertheit, dass Tante Penny und Onkel Cyril sie nicht wie eine Familienangehörige aufnehmen und kein vertrautes Verhältnis zu ihr aufbauen können. (vgl. Peepre 229; vgl. WWH, 59 und 69) Als Tante Penny sie vom Hotel abholt und im Auto zum Familienanwesen fährt, ist Yasmin äußerst wortkarg (vgl. WWH,

59) und erscheinen ihr die Häuser am Wegesrand so „cool and inaccessible behind fences and shrubbery“ (WWH, 50) wie Faith zu Anfang das Haus von Tante Coral. Im Gegensatz zu Faith jedoch wünscht Yasmin keinerlei „greater involvement with, or even greater knowledge of, the world she sees through the window“ (WWH, 50).

Ihre bereits konstatierte „shaky subject position“ (Peepre 228) lässt sich auch während ihres Karibikaufenthaltes wieder anhand mehrerer, meist rhetorischer Fragen ablesen. Nachdem Penny mit dem Auto in eine Hofeinfahrt eingebogen ist und äußert, sie seien nun zu Hause angekommen, fragt Yasmin sich in Gedanken: „Who, she wonders, is Penny talking to?“ (WWH, 68) Am selben Tag steht Yasmin zusammen mit Onkel Cyril auf dem Balkon des Hauses und genießt den Meerblick, während Cyril ihr erläutert, wer im Verlauf der vergangenen 500 Jahre die Insel auf dem Seeweg erreichte und besiedelte. Seinen Monolog beendet er mit den Worten: „And when the slavers stopped comin', other ships came, first with the Chinese and when they didn't work out, with our people“ (WWH, 70). Yasmin stellt sich daraufhin die Frage „Our people?“ (WWH, 70), die als letzter Satz von Kapitel 14 unbeantwortet im Raum stehen bleibt. Dass Yasmin sich nicht mit der indischen Diaspora identifiziert, veranlasst den jungen Ash – einen weitläufigen Verwandten, der bei Penny und Cyril lebt – dazu, mit ihr einen Streit über Yasmins fehlende Loyalität gegenüber „Mother India“ (WWH, 237) auszutragen. Als Ash überzeugt von sich behauptet: „I know where I belong, I know my people, I know my history. Our history.“ (WWH, 236), entgegnet ihm Yasmin: „Just who *are* your people, Ash?“ (WWH, 272), und stellt damit dessen Primat kollektiver Identität in Frage. Während Yasmin zum Zeitpunkt ihrer Auseinandersetzungen mit Ash noch der festen Überzeugung ist, „[that] I belong to where I live“ (WWH, 235), öffnet sie sich gegen Romanende doch noch für die vielen ‚worlds within her.‘ (vgl. Kap. 6.2.5)

6.2.3.2 Revidierte Raum- und Kulturauffassungen

Trotz ihrer Exklusionserfahrungen in der Karibik ziehen die Protagonistinnen eine Reihe von Vergleichen zwischen ihrem Geburtsland und dem Land ihrer Vorfahren, durch die sie zu der Erkenntnis gelangen, dass Kulturräume nicht klar voneinander abgrenzbar sind und stets

einen transkulturellen Charakter haben. Als sich Faiths Blick allmählich für die Gemeinsamkeiten der englischen und jamaikanischen Kultur öffnet, ist „[t]he strangeness [...] not just the unfamiliar, but also the unexpectedly familiar“ (Bromley 138). (vgl. *FL*, 169 und 181) So erinnert die Tatsache, dass das Haus der Tante „surrounded by fences“ (*FL*, 179) ist, an die bereits erwähnten Familienausflüge (vgl. Kap. 6.2.2), auf denen Familie Jackson in England durch Zäune und Gatter vom ländlichen Raum ferngehalten wird: „[W]e were always greeted with fences“ (*FL*, 56). Während das Haus der Tante eingangs aufgrund der Umzäunung wenig einladend auf Faith wirkt, fühlt sie sich bei genauerer Betrachtung dennoch stark an das Londoner Haus ihrer Eltern erinnert (vgl. Toplu 15):

It was a bungalow – like something you would retire to in Bexhill-on-Sea. [...]

It reminded me of home. The kitchen had formica worktops. Formica worktops! I was expecting a black cast-iron range with a cooking pot permanently bubbling with something made from goat. [...] The floor was not made of mud and straw – it was solid and covered with a geometric-print lino. And up on a high shelf above the kitchen cupboard was a food liquidiser. My mum didn't have a liquidiser. [...]

All the familiarities made everything more strange. (*FL*, 180–81)

Neben dem heruntergekommenen Zustand Havannas konstatiert auch Pilar, dass sie sich beim Anblick der veralteten Automodelle und des eigenwilligen Kleidungsstils der Stadtbevölkerung „in a kind of Cuban version of an earlier America“ (*DIC*, 220) zurückversetzt fühlt. Unter dem Einfluss von Mutter Lourdes' US-amerikanischer Sichtweise auf Kuba aufgewachsen, gelangt Pilar nun außerdem zu der Erkenntnis, „that the projection of a demonized Cuba as the nationalist other to U.S. capitalism exposes the impossible longing for a monolithic political unity both at home and abroad“ (Mitchell 58). Lourdes Konstruktion von Kuba als dem ideologischen Gegenstück zu den USA lässt sich, auf Kuba angekommen, nun nicht mehr aufrechterhalten. Wie unten noch aufzuzeigen sein wird, wird in *Dreaming in Cuban* durch narratologische Mittel, Personencharakterisierung sowie Pilars künstlerisches Schaffen

der Gegensatz zwischen Kuba und den USA immer mehr aufgeweicht. (vgl. Holmes 122)

Die angeregten Gespräche der Guyaner, die in der Rahmenhandlung von *Sugar and Slate* ebenso wie Charlotte am Flughafen von Trinidad auf ihre Weiterreise warten, erinnern diese an die Art und Weise, wie in Wales Kontakte geknüpft werden:

„Well yuh know Byron James ... he brudder's boss-man Henry, right? Well Henry's wife is you fadder's cousin, right? Well ...‘ on and on and round and round until we get back to find that we are all bonded in some infinite familial web. It's the same in Wales. As gateway to the Caribbean, Piarco has almost become the official national meeting point with all the connecting work to do like that of an Eisteddfod. (SaS, 14)

Das eindrucksvollste Beispiel für das Verschwimmen räumlicher Grenzen liefert Charlotte jedoch, wenn sie im Kapitel „Sugar and Slate“ des gleichnamigen Romans auf die Verwobenheit des Sklavenhandels mit dem Schieferabbau in Wales verweist. (vgl. Donnell 37–39) Anhand der Figur des Industriellen und Parlamentsmitgliedes Richard Pennant (1737–1808), des späteren Lord Penrhyn, der auf seinen jamaikanischen Ländereien Sklaven besaß und in Caernarfonshire Schieferarbeiter beschäftigte, zeigt Charlotte auf, „[how t]he plantocracy sponsored the slateocracy in an intimate web of relationships where sugar and slate were the commodities and brute force and exploited labour were the building blocks of the Welsh Empire“ (SaS, 175). Die Einnahmen aus der Plantagenwirtschaft wurden für gewöhnlich in die walisische Schieferindustrie reinvestiert. In Charlottes Vorstellung sind „the quarryman and the slave [...] like one“ (SaS, 175), da ihre Arbeitsbedingungen sich kaum unterschieden und beide Gruppen für den Machtausbau des British Empire ausgebeutet wurden. (vgl. Donnell 38) Das Verschwimmen von Schieferabbau und Sklavenarbeit spiegelt sich eindringlich in Charlottes Wortwahl wider: In der walisischen Schieferindustrie arbeiteten „factory slaves“ und „black-faced miners“ (SaS, 175), die den „overseer[s]“ und „slate masters“ des „Penrhyn empire“ (SaS, 173) untergeordnet waren. Sklaven und Minenarbeiter „knew what it meant to be robbed, beaten down, have their language, their culture, name and place stolen from them – what it was to be enslaved“ (SaS, 175).

6.2.3.3 Das Verschwimmen räumlicher Grenzen durch narratologische Mittel

Bemerkenswerterweise verschwimmen nicht nur auf der Inhalts- bzw. Bewusstseinsebene der Protagonistinnen allmählich räumliche Grenzen. Narratologische Mittel wie Multiperspektivität und Anachronie tragen in den Romanen *Dreaming in Cuban*, *The Worlds Within Her* und *Sugar and Slate* ebenfalls dazu bei, dass die Grenzen zwischen politischen wie kulturellen Räumen zunehmend aufweichen.

Für *Dreaming in Cuban* hält Amanda Holmes in ihrem Aufsatz „The Spatial Self“ (2005) fest, dass die von Kapitel zu Kapitel wechselnde Fokalisierungsinstanz (und der damit wechselnde Schauplatz) sowie die nichtlineare Erzählweise „the similarities between both family members and geographic locations“ (121) unterstreichen. (vgl. Stefanko 51) Die weiblichen Familienangehörigen der del Pinos, die abwechselnd als Fokalisierungsinstanzen auftreten, weisen charakterliche Ähnlichkeiten auf und durchlaufen ähnliche Erfahrungen: So wird Lourdes auf Kuba vergewaltigt (vgl. *DIC*, 71) und ihre Tochter Pilar in New York Opfer eines sexuellen Übergriffs durch eine Gruppe Jugendlicher. (vgl. *DIC*, 201–2) Während Lourdes mit größter Überzeugung den „Communism from behind her bakery counter“ (*DIC*, 136) bekämpft, unterstützen Mutter Celia mit dem gleichen Eifer die kubanische Revolution und Schwester Felicia die Santería, mit deren Hilfe auch Pilar die Entscheidung für die Kuba-Reise fällt. (vgl. *DIC*, 199–201) Alle Frauen leiden unter der problematischen bis traumatisierenden Beziehung zu ihren Müttern. Und sowohl Celia als auch Lourdes üben eine Form von „spatial control“ (Holmes 123) aus, indem sie sich gemeinnützig als Hilfspolizistin (vgl. *DIC*, 17) und als Küstenwache (vgl. *DIC*, 3) engagieren. Die nichtlineare, kollagenartige Anordnung der kurzen, nach der jeweiligen Fokalisierungsinstanz benannten Romankapitel folgt demnach dem übergeordneten Ziel, die komplexen Verbindungen innerhalb del-Pino-Familie aufzuzeigen, und trägt so zum Eindruck der „similarity between two sites“ (Holmes 125) bei.

In *The Worlds Within Her* wechseln die Erzählerstimmen ebenfalls kapitelweise. Die Haupthandlung, die bei heterodiegetischer Erzählweise durchweg auf Yasmin als Fokalisierungsinstanz beschränkt ist, wird

zum einen von Analepsen durchbrochen, die in gleicher Erzählsituation Einblick in einschneidende Erlebnisse aus Yasmins Vergangenheit, insbesondere in ihr Eheleben mit Jim und den Unfalltod der gemeinsamen Tochter Ariana, gewähren. Zum anderen durchbricht die Stimme von Mutter Shakti in kurzen Kapiteln die Haupthandlung. Shakti sitzt in einem Krankenhaus in Montréal am Bett der im Koma liegenden Mrs. Livingston, der sie – ganz so, als könne die Freundin sie hören und ihr gar antworten – aus ihrer Vergangenheit erzählt. Die strategisch eingestreuten Kapitel kommentieren an zahlreichen Stellen des Romans die Haupthandlung, widersprechen ihr (vgl. *WWH*, 93) bzw. ergänzen sie um Shaktis Version der Ereignisse. Sehr geschickt erfolgt gegen Romanende die doppelte Enthüllung Yasmins biologischer Ursprünge, die ihr Shakti bis zu ihrem Tod verschwiegen hat: Dem stetigen Wechsel zwischen Shaktis Darstellung ihres „biggest regret of my life“ (*WWH*, 382) an Mrs. Livingstons Krankenbett und den Erzählungen der Hausangestellten Amie, die von Shaktis politisch engagiertem und vor Jahren ermordetem Ehemann Vernon Ramessar vergewaltigt wurde (*WWH*, 376–78), entnimmt der Leser, dass Shakti unter dem Druck der Familie ihres Mannes eine Schwangerschaft nur vortäuschte und Amies Kind als ihre leibliche Tochter ausgab. Die übereinandergeblendeten Versionen derselben Ereignisse betonen deren nachhaltige Auswirkungen auf das Leben dreier Frauen – Shaktis und Yasmins Leben in Kanada und Amies Leben in der Karibik. Der rasche Schauplatzwechsel lässt umso mehr die räumlichen Grenzen im Roman verwischen.

Der dritte Roman, der mit Hilfe narratologischer Mittel die wechselseitige Verwobenheit von Kulturräumen aufzeigt, ist *Sugar und Slate*. Darin weicht die Autorin – abgesehen von den regelmäßig eingefügten Gedichten, Briefen und Zeitungsausschnitten – zwar nicht von einer autodiegetischen Erzählsituation ab, doch schafft sie es durch die Unterscheidung zweier Erzählebenen und mit Hilfe einer Reihe historischer Exkurse ebenfalls, den Konstruktcharakter von Räumen aufzuzeigen. In der Rahmenhandlung sitzt Charlotte „between somewhere and elsewhere“ (*SaS*, 7) inmitten einer Gruppe von Migranten und Touristen am Flughafen von Trinidad und unterhält sich mit Paris, der ebenso wie sie auf seinen Anschlussflug wartet. Im Verlauf des Gespräches entwickelt sich der von Marc Augé so bezeichnete *non-lieu* des Flughafens –

in diesem Fall des *Piarco International Airport* – zunehmend zu einem identitätsstiftenden Sozialraum, in dem sich Reisende begegnen, miteinander austauschen (vgl. *SaS*, 14) und letztlich feststellen „[that they] have a lot in common“ (*SaS*, 186):

Maybe Piarco Airport in Trinidad, the funnel in and out of the Caribbean, will be a marker on our map. I sit and wonder how many of these travelling souls recognise the import of the moments as they sip their beer and worry about the size of their hand luggage. (*SaS*, 99)

Diese sogenannten „Piarco moments“ (*SaS*, 99), die jeder Reisende auf seinem Weg nach oder aus Guyana durchläuft, können Charlottes Meinung nach gar die kollektive Erfahrung des *Windrush*-Moments ihrer Elterngeneration ersetzen.

Die Binnenerzählung, die Charlottes Biographie nachzeichnet, enthält eine Reihe historischer Exkurse. Wie bereits erwähnt, dient die Figur des Unternehmers Lord Penrhyn als Beispiel für die wechselseitige Bedingtheit von Plantagenwirtschaft und Schieferabbau. (vgl. *SaS*, 173–75) In einem weiteren Exkurs berichtet Charlotte vom Missionar Reverend Williams Hughes, der Ende des 19. Jahrhunderts als eine Form der Entwicklungshilfe und Missionierung mehrere afrikanische Jungen nach Wales brachte, um sie zunächst nach europäischem Standard zu erziehen und dann als ausgebildete und konvertierte Experten zurück in die Heimat zu schicken. Auch wenn das Projekt der „Congo boys“ (*SaS*, 25) zum Scheitern verurteilt war, da diese entweder aufgrund der ungewohnten klimatischen Bedingungen erkrankten und starben oder zu stark akkulturiert wurden, als dass eine Rückkehr nach Afrika noch für sie in Frage kam, steht es im Roman symbolisch für die Anfänge kultureller Diversität in Wales. Am Grab der *Congo boys* stehend, fühlt Charlotte sich „just like those pilgrims to the slave fortresses at Elmina in Ghana who stand in the ancestral spaces and recreate the past in the present“ (*SaS*, 26).

6.2.4 *It's a kind of place in itself isn't it – the story I mean – like home, a good place to be?*¹⁴⁴ Die kreative Reise in die Vergangenheit durch Erinnerungsarbeit und kulturelle Partizipation

How could anyone think a culture stands still?

Or that we can hand it over intact like a book?

It's more like the retelling of a story.

It changes every time we put our own spin on it and pass it on.

We add our own little bits, forget others and get some of the story completely mixed up.

(SaS, 182)

Wie der im vorigen Kapitel aufgezeigte stetige Wechsel aus Erfahrungen der Ex- und Inklusion belegt, reicht die bloße physische Präsenz der Protagonistinnen in der Karibik nicht aus, um deren Zugehörigkeitsgefühle nachhaltig zu beeinflussen.¹⁴⁵ Obwohl die zahlreichen Vergleiche zwischen den Kulturräumen sowie narratologische Mittel bereits vom Beginn einer veränderten Raumwahrnehmung zeugen, ist es am Ende nicht der eigentliche Karibik-Aufenthalt, der die einschneidendsten Auswirkungen auf die Identitäts- und Raumauffassung der Frauen hat, sondern die über Erinnerungen und Erzählungen vermittelte gedankliche Reise zurück in die Vergangenheit oder eine Rückkehr in Form einer Teilhabe an Kulturtraditionen. So erfahren Faith und Milly durch Erzählungen von ihren transnationalen und multiethnischen Verwandtschaftsbeziehungen, gelangen Pilar und Yasmin durch Tagebucheinträge, alte Briefe und Fotografien zu neuem Wissen über ihre Familienvergangenheit und partizipieren Felita und Charlotte an den Kulturtraditionen Puerto Ricos und Guyanas, beispielsweise durch ihr Mitwirken an einer Theaterproduktion.

Gemeinsam ist all diesen Reisen ein kreatives Moment, denn jeglicher Zugang zur familiären und kulturellen Vergangenheit ist aufgrund des Gegenwartsbezugs und konstruktiven Charakters von Erinnerungsprozessen stets „constructed rather than given“ (Stein, *Black British Literature* 77). (vgl. Echterhoff/Saar 18) So schreibt Astrid Erll (2005):

¹⁴⁴ SaS, 187.

¹⁴⁵ Darin ist eine weitere Abgrenzungsmöglichkeit zu der in Kap. 6.1 dargestellten Gruppe der Rückkehrenden zu sehen: Sie alle gehen davon aus, dass ihre bloße Anwesenheit in der Karibik zu Gefühlen der Vertrautheit und Zugehörigkeit führen wird. Allerdings ziehen sie aus den erneuten Exklusionserfahrungen in der Karibik keine Konsequenzen, sondern verharren in dieser erneuten Exklusionssituation.

Erinnerungen sind keine objektiven Abbilder vergangener Wahrnehmungen, geschweige denn einer vergangenen Realität. Es sind subjektive, hochgradig selektive und von der Abrufsituation abhängige Rekonstruktionen. Erinnern ist eine sich in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (*re-member*) verfügbarer Daten. (7)

Die durch die Weitergabe von Erinnerungen ermöglichte Teilhabe am sogenannten Familiengedächtnis ist damit ebenfalls unweigerlich selektiv, subjektiv wertend und vor dem Hintergrund gegenwärtiger Bedürfnisse einzuordnen. Mit Maurice Halbwachs (203–5) handelt es sich beim Familiengedächtnis um ein intergenerationelles kollektives Gedächtnis, dessen Träger „all jene Familienmitglieder [sind], die den Erfahrungshorizont des Familienlebens teilen“ (Erl 16). Es entsteht in der sozialen Interaktion und der mündlichen Erzählung von Vergangenem, sodass selbst diejenigen Familienmitglieder Anteil am Familiengedächtnis haben können, die das kollektiv Erinnerte nicht selbst miterlebt haben. (vgl. ebd., 16) Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass die Teilhabe am Familiengedächtnis immer auch eine identitätsstiftende Wirkung hat:

Eine zentrale Funktion des Vergangenheitsbezugs im Rahmen kollektiver Gedächtnisse ist Identitätsbildung. Erinnert wird, was dem Selbstbild und den Interessen der Gruppe entspricht. Hervorgehoben werden dabei vor allem Ähnlichkeiten und Kontinuitäten, die demonstrieren, dass die Gruppe dieselbe geblieben ist. Die Teilhabe am kollektiven Gedächtnis zeigt an, dass der sich Erinnernde zur Gruppe gehört. (ebd., 14)¹⁴⁶

Eng verbunden mit der Erinnerung ist der Traditionsbegriff. In Mark Steins Definition handelt es sich bei ‚Tradition‘ um das Produkt konstruktiver Erinnerungsprozesse, das – ebenso wie das Erinnern selbst – gegenwärtige Bedürfnisse befriedigt: „[T]radition is always a motivated reinvention of the past to serve the requirements of the present“ (*Black British Literature* 57). Daraus ergibt sich der folgende Zusammenhang zwischen kultureller Partizipation und Erinnerung:

¹⁴⁶ Zur identitätsstiftenden Wirkung von kollektiv Erinnertem vgl. auch Martin Saars Aufsatz „Wem gehört das kollektive Gedächtnis? Ein sozialphilosophischer Ausblick auf Kultur, Multikulturalismus und Erinnerung“ (2002, 268).

One's *culture* is only ‚present,‘ as far as it can be *made* present, is represented. Therefore, culture needs to be ‚remembered and re-made‘ as Gilroy put it. This sliding from remembering to remaking is significant. The implication is that through such refashioning – and memory is seen here not as faithful but as creative – *change* becomes part of memory, memory becomes part of change. (ebd., 64)

Daraus ergibt sich mit Martin Saar, dass Kultur an sich als eine prozessuale Kategorie verstanden werden muss, „d. h. als – ebenso wie die persönliche Erinnerung – im Fluss, *in the making*, rekonstruktiv und kreativ zugleich, erfinderisch, überlagernd, oft trügerisch und widersprüchlich, identitätsstiftend ebenso wie potentiell identitäts-zersetzend [sic]“ (268).

Da sich die Protagonistinnen als reflektierte Nostalgikerinnen der Wirkungen von Erinnerung und Nostalgie jedoch bewusst sind bzw. werden, stellt sich ihre Reise als kreativer und auch erfolgreicher „act of participating in the weaving of collective memory, in the making and remaking of tradition“ (Stein, *Black British Literature* 57) dar.

Ein Großteil des mit „Jamaica“ überschriebenen zweiten Teils von *Fruit of the Lemon* besteht aus den Erzählungen von Tante Coral, von Cousin Vincent und Corals Freundin Violet, die in der Rekonstruktion der Biographien von Faiths Vorfahren jeweils als homodiegetische Erzähler auftreten. Mit Hilfe ihrer Erinnerungen kann Faith schrittweise, wenn auch ohne systematische Herangehensweise, ihren Familienstammbaum rekonstruieren bzw. – obiger Definition zufolge – ‚erfinden,‘ der in regelmäßigen Abständen und jeweils um die neuen Familienmitglieder erweitert im Roman abgedruckt ist: „[T]hey layed a past out in front of me. They wrapped me in a family history and swaddled me tight in its stories“ (FL, 326). Während der Stammbaum zu Romanbeginn lediglich aus Faith, deren Bruder und ihren Eltern besteht, umfasst er am Ende sieben Generationen, die allesamt Nachkommen des Plantagenbesitzers Mr Livingstone und dessen Sklavin Katherine sind. Faiths Projekt zielt allerdings nie darauf ab, im Sinne von Édouard Glissants *identité-racine* (vgl. Kap. 6.6) eine lückenlose, streng lineare Abstammungsreihe zu rekonstruieren, „nor is it a route to pedigree or social legitimacy“ (Medovarski 61). Zum einen ist Faith bewusst, „that [a]ll

narratives are partial, provisional, and shaped by the speaker's personality" (ebd., 60). Andererseits bleiben einige Verwandtschaftsbeziehungen, vor allem Vaterschaften während der Sklavenzeit, für immer im Dunkeln. Vielfach fehlen genaue Namensangaben, und Zusatzinformationen über Ethnizität, Geburtsort und Sklavenstatus der Vorfahren werden ohne erkennbares System angegeben, sodass der Stammbaum dem Anspruch auf Vollständigkeit und klare Systematik nicht gerecht werden kann. Das Ergebnis von Faiths narrativem Ausflug in die Familiengeschichte ist damit eine „accumulation of individual life stories“ (Machado Sáez, „Bittersweet (Be)Longing“ 20), die nicht „any particular genealogical order“ (20) folgen und sich teilweise sogar widersprechen. (vgl. Toplu 16). Da Faith sich im Gegensatz zu den rückkehrenden Protagonistinnen allerdings nicht auf eine essentialistische Wurzelsuche begeben hat, empfindet sie die neue Komplexität ihrer Zugehörigkeitsoptionen als Bereicherung. Auch Faiths Bezug zu Jamaika wird mit jeder Biographie differenzierter: Da ihre Vorfahren aus Schottland, Irland, England und Afrika stammen, zum Teil dem Stamm der Arawaks angehörten und durch zahlreiche Migrationsbewegungen in der Welt verstreut leben, gelangt Faith endgültig zu der Erkenntnis, dass es ihr zur Wahl steht, „to ‚come from‘ many different places“ (Medovarski 59). (vgl. Bromley 138)

Auch Milly ist in *el paisito* nicht auf der Suche nach Fakten, die ihre biologischen Ursprünge eindeutig belegen könnten. Im Kapitel „Dar a luz: Give to the Light“ (dt. ‚gebären‘) besucht sie gemeinsam mit Pablo und Tía Dulce die Dorfälteste von Los Luceros, Doña Gloria. Die blinde Frau hat „the same gold eyes with brown flecks as Dulce's and mine [Milly's]“ (FM, 204) und ist Millys einzige Informationsquelle. Sie berichtet, dass aufgrund der Bürgerkriegswirren im Jahr ihrer Geburt drei Paare als Millys leibliche Eltern in Frage kommen. Auch wenn Milly – die inzwischen wieder ihren ursprünglichen Namen Milagros angenommen hat – sich vorübergehend vor Augen hält: „You can't base a whole life story on that“ (FM, 211), beschließt sie dennoch, sich Details aus jeder der drei Geschichten herauszupicken und daraus ihre eigene Version zusammenzufügen:

Dolores and Javier, Alicia and Manuel, Rosa and her colonel, any of them could have been my birth parents. Maybe *I could claim* a part

of each one, just as there was a little detail from each story that fit into the puzzle of my past. (FM, 223–24; meine Hervorhebung, S. B.)

In *The Worlds Within Her* wird Yasmin von Penny ein Karton voll von „[o]dds and ends“ (WWH, 150) überreicht, die deren Vater Vernon zu Lebzeiten aufbewahrt hatte. Die darin enthaltenen Fotografien und Erinnerungsgegenstände nehmen Tante Penny und Onkel Cyril zum Anlass, Yasmin von deren charismatischem Vater und den damaligen Familienverhältnissen zu berichten. Allerdings versucht besonders Penny im Verlauf ihrer Gespräche, familiäre Konflikte auszusparen und Yasmin die unbequeme Wahrheit über ihre biologischen Ursprünge vorzu-enthalten.¹⁴⁷ Lediglich Cyril gesteht sich die Unzuverlässigkeit seiner Erinnerungen ein. So äußert er an einer Stelle: „I don’t know if I remember the thing itself – or if I just remember the story.“ (WWH, 89), und beweist an anderer seine Erkenntnis in die Entstehungsbedingungen nostalgischer Gefühle: „[Y]ou know where nostalgia come from? Is when the present don’t live up to the promises of the past“ (WWH, 127). Mehrfach finden sich im Roman durch Blockschrift vom übrigen Text abgesetzte Beschreibungen von Familienfotografien und Zeitungsabbildungen, die Yasmin im Karton des Vaters vorfindet. Eine dieser Beschreibungen beginnt wie folgt:

PHOTOGRAPH: NEWSPAPER PHOTO; EIGHT-BY-TEN. HER FATHER APPEARS TO BE DEEP IN CONVERSATION WITH ANOTHER MAN. HE IS LISTENING. THE MAN IS TALKING. HE IS SHORT, THIS OTHER MAN, AND BALDING, AND ALTHOUGH IT IS NIGHT HE SPORTS SUNGLASSES. THERE IS GREAT TENSION IN HER FATHER’S BODY. HE DOES NOT WANT TO BE STANDING HERE BESIDE THIS MAN, DOES NOT WANT TO BE LISTENING TO HIM. (WWH, 197–98)

Wie aus dem zweiten Teil dieses Zitats abzulesen ist, geht Yasmins Beschreibung über eine bloße Feststellung dessen, was auf dem Foto objektiv zu erkennen ist, hinaus. Vielmehr erfindet sie zu jedem Bild

¹⁴⁷ Wie bereits im vorherigen Kapitel erläutert, wird Yasmin erst zum Romanende von der Hausangestellten Amie erfahren, dass diese ihre biologische Mutter ist. *The Worlds Within Her* endet mit Yasmins Entschluss, die inzwischen aus dem Koma erwachte Mrs. Livingstone zu besuchen, die ihr von Shaktis Version der Ereignisse berichten wird.

einen Kontext und denkt sich in die Stimmungslage der abgebildeten Personen hinein. Im Anschluss an die oben eingefügte Bildbeschreibung fragt sich Yasmin zwar für einen Moment, „whether she is reading too much into the image“ (WWH, 198), doch bereits im nächsten Gedankengang beginnt sie, ihre Freiheit zur Kreativität und Spekulation wertzuschätzen:

So she wonders: Might her father's reluctance to be there [standing next to the man in the photo] come from merely a headache or hunger – just a moment? [...]

She can never know the answers, must draw her own conclusions, must hope there is some truth in them. It is, she consoles herself, like writing a novel or researching a biography. She can enjoy no certainty greater than conjecture. (WWH, 198)

Sowohl Charlotte als auch Felita haben durch kulturelle Partizipation Anteil an der kreativen Neuerfindung guyanischer und puerto-ricanischer Traditionen und entwickeln über Formen „praktizierter Zugehörigkeit“ (Assmann 191) neue kulturelle Identitäten. In *Going Home* stellt Felita das Bühnenbild für das Theaterstück *Taíno Culture from 1490 Through 1517* her, das der katholische Jugendclub des puerto-ricanischen Dorfes im Rahmen einer Karnevalsveranstaltung aufführt. Zwar muss Felita während der Vorbereitungen auch Rückschläge erleiden – so wird das fast fertige Bühnenbild von einer Gruppe Jugendlicher beispielsweise mit „GRINGITA GO HOME“ (GH, 167) übermalt –; der Großteil der Kinder beginnt allerdings, Felitas Einsatz für das Theaterstück zu würdigen, sodass diese sich allmählich „just like anybody else“ (GH, 152) fühlt. Durch ihre intensive Beschäftigung mit den indianischen Ureinwohnern und den Anfängen der Kolonisierung Puerto Ricos erwirbt Felita auf kreative Weise neues Wissen über ein einschneidendes Kapitel puerto-ricanischer Geschichte. (vgl. GH, 147) Die kollektive Erfahrung der Theateraufführung verstärkt Felitas Identifikation mit der puerto-ricanischen Landbevölkerung und ihrer auf der Insel lebenden Familie.

Während ihres zweiten Aufenthalts in Guyana besucht Charlotte auf den Vorschlag ihres in Guyana verbliebenen Ehemannes Malcolm hin ein Dorf namens Wales, in dem dessen Bekannte Aunt Lou mit ihrer Familie lebt. Von Charlotte wird Aunt Lou als „surrogate black mother,

mother Africa, rich in the culture and traditions of the country“ (*SaS*, 182)¹⁴⁸ beschrieben. Charlotte wird von Aunt Lou herzlich empfangen, und deren Töchter bieten ihr an, ihr die Haare zu flechten. Im gemeinschaftlichen Ausüben dieser Tradition – sowie beim späteren gemeinsamen Tanz – verspürt Charlotte zum ersten Mal das Gefühl, in Guyana angekommen zu sein:

Odine worked with a skill passed down from generation to generation. [...] This is one of those echoes of Africa, black women laying hands on black women; the gift of doing hair for one another, a tradition passed on like patchwork and quilting. [...] I felt the loss of that heritage keenly. I have none of those old skills. Yet I also felt in part retrieved with every sectioning and twisting action of the hair on my head. (*SaS*, 182)

They were claiming me and I was happy to go with it. Later still, under the house to the loud beat of reggae music, the children taught me to dance Guyanese style and my metamorphosis was complete. I felt a strong sense of belonging, however temporary. Things seemed familiar and that felt good. The house was filled with a generous inclusive spirit and there were memories that we shared, albeit from our different perspectives. I felt comfortable in a way I had not felt before in Georgetown. (*SaS*, 184)

Bereichert um das neue Wissen, „[that] I had been chasing an idea of Guyanese-ness that would never be mine“ (*SaS*, 184), fühlt sich Charlotte nun bereit, nach Wales zurückzukehren. Während sie bisher verärgert darüber war, „[that] I didn’t feel in any way claimed by Wales“ (*SaS*, 137), gelangt sie nun zu der Einsicht, dass sie Räume aktiv erschaffen und ihr Zuhause frei wählen kann: „I would have to do the claiming myself“ (*SaS*, 168). (vgl. *SaS*, 184)

¹⁴⁸ Nicht nur in *Sugar and Slate*, auch in *Fruit of the Lemon*, *Finding Miracles*, *Romance*, *Harriet’s Daughter* und *La dot de Sara* übernehmen *othermothers* im Sinne von „surrogate mothers“ (Burchell 60) die Aufgabe der tatsächlich oder durch ihr Schweigen ‚abwesenden‘ Mütter, um der Tochtergeneration aus der Krise zu helfen: „The ‚othermother‘ [...] is the substitute mother who takes on and takes over the nurturing role from the biological in times of need or crisis, becoming a pillar of strength and support for the estranged daughter. [...] Apart from being an othermother, that is, a surrogate other, I extend ‚otherness‘ to the biological mother, meaning she is often seen as an ‚other‘ mother, an enemy to her daughter, particularly when she appears to advocate colonial habits and mannerisms“ (Alexander 7).

In *Dreaming in Cuban* nimmt Pilar nicht einfach an Kulturtraditionen teil, sondern trägt durch ihr künstlerisches Schaffen aktiv zur Entstehung eines transkulturellen Raumes bei. Während Pilar Porträts von Großmutter Celia anfertigt (vgl. *DIC*, 222 und 233), lässt diese ihre Gedanken schweifen und erzählt der Enkelin aus der Vergangenheit. Pilar wiederum „absorbs her heritage“ (Peepre 226): „As I listen, I feel my grandmother’s life passing to me through her hands. It’s a steady electricity, humming and true“ (*DIC*, 222). Die neu gewonnenen Eindrücke bewirken in Pilar eine Veränderung, die sich auf ihren Malstil auswirkt. Amanda Holmes zufolge dienen Pilars Bilder „as the principal strategy for connecting geographic sites“ (123). So lässt sich das Wandgemälde der Punk-Version der Freiheitsstatue, das Pilar anlässlich der Eröffnung der zweiten New Yorker Bäckereifiliale ihrer Mutter anfertigt, mit den Porträts von Großmutter Celia vergleichen. In Pilars Gemälde ist die Fackel der Freiheitsstatue außer Reichweite geraten. Um die Statue herum schweben schwarze Strichfiguren, die von Weitem betrachtet an Stacheldraht erinnern. Die Bildunterschrift lautet: „I’M A MESS“ (*DIC*, 141). Für den Hintergrund des Wandgemäldes verwendet Pilar „an iridescent blue“ (*DIC*, 141), das sich in den späteren Porträts von Abuela Celia wiederfindet und damit eine Brücke zwischen den beiden Phasen ihres künstlerischen Schaffens schlägt. Schon bei ihrer Ankunft auf Kuba assoziiert Pilar die Großmutter mit dem Blau des Ozeans: „I have this image of Abuela Celia underwater, standing on a reef with tiny chrome fish darting by her face like flashes of light. Her hair is waving in the tide and her eyes are wide open. She calls to me but I can’t hear her“ (*DIC*, 220). Daher malt sie Celia „[m]ostly [...] in blue“ (*DIC*, 233). Nicht nur die Farbgebung verbindet Celia mit der Freiheitsstatue. So wie um den Kopf der Statue Strichfiguren wie Stacheldraht kreisen, ist Celias Gesicht in Pilars Vorstellung von glänzenden Fischen umgeben. Der entglittenen Fackel steht die Tatsache gegenüber, dass Celia im Unterwasserbild vergeblich versucht, mit Pilar zu kommunizieren. Diese letztgenannte Parallele lässt den Rückschluss zu, „[that] Celia, like Liberty in the United States, has sought an ideal in the Revolution that cannot be realized“ (Holmes 124) und dass Pilar, wie eingangs erwähnt, die Parallelen hinter vordergründigen ideologischen Gegensätzen in ihrer Kunst hervorheben kann.

6.2.5 Die Heimreise und Schlussgebung der Romane:

*Voicing of identity*¹⁴⁹

I had to return to the rest of my life.
(FL, 320)

In seiner Gattungstypologie zum zeitgenössischen interkulturellen Roman in Großbritannien weist Roy Sommer darauf hin, dass die Schlussgebung des von ihm so klassifizierten multikulturellen Bildungsromans¹⁵⁰ einen zentralen Stellenwert einnimmt. Gleiches gilt für die vorliegende Romangruppe, die dem Bildungsromangenre sehr nahe steht und deren Protagonistinnen am Romanende ihr im Zuge ihrer Karibik-Reise überarbeitetes Selbstkonzept formulieren. Auf den jeweils letzten Romanseiten wird deutlich, dass die Reisenden zu handlungsfähigen, selbstbestimmten Subjekten geworden sind, deren „[soziale] Identität nicht [länger] eine Sache äußerer Zuschreibung, sondern der Wahl und innerer Anstrengung ist“ (Assmann 212) und deren Stimme nun im öffentlichen Diskurs Gehör findet. (vgl. ebd., 94) Mit der Formulierung ihrer transkulturellen Identität am Romanende tragen die Protagonistinnen zur Pluralisierung nationaler Identität bei und machen von der *performative function* Gebrauch, die Mark Stein für den multikulturellen Bildungsroman, von ihm *novel of transformation* genannt, postuliert:

The process of ‚coming of age‘ traditionally associated with the novel of formation is here understood in a double sense. On the thematic level, novels of formation depict the process of growing up. On other levels, a *performative function* can be ascribed to these fictions in that they are not only inscribed by the cultures they inhabit: the texts in turn mold these very cultures. Two distinct types of performative functions are differentiated here: the construction

¹⁴⁹ Vgl. Stein, *Black British Literature* 30.

¹⁵⁰ Sommer (*Fictions of Migration*) zufolge erneuern multikulturelle Bildungsromane „das Genre des Bildungsromans, indem sie das traditionelle Motiv des Erwachsenwerdens mit der Problematik der Identitätssuche in einer multiethnischen Gesellschaft bereichern“ (128). Eine detaillierte Erläuterung der Weiterführung des Bildungsromangenres in der Migrationsliteratur kann im vorliegenden Zusammenhang nicht geleistet werden. Eine fundierte Besprechung der Gattungstradition und deren Revision bzw. Weiterführung im Migrationsroman findet sich in: Wilson, Stein („The Black British Bildungsroman and the Transformation of Britain“ und *Black British Literature*), Sommer (*Fictions of Migration*), Eysturoy, LeSeur, Japtok und Gutjahr.

of new subject positions which in their inception become more readily available or conceivable to protagonists and, arguably, readers. Secondly, we can speak of the novelistic transformation of Britain which is accomplished through the redefinition of Britishness, the modification of the image of Britain. The novel of transformation not only portrays changing Britain but, crucially, it is also partly responsible for bringing about change. (Stein, *Black British Literature* xvi–xvii)

In ihrem Beitrag zur Rekonzeptualisierung nationaler Identität können Migrationsromane somit als institutionalisierte Kommunikationsformen aufgefasst werden, mit deren Hilfe sich die personale und kollektive Identität *aller* Angehörigen einer Gesellschaft über Identitäts- und Alteritätszuschreibungen immer wieder neu definieren lässt. (vgl. Herrmann 85–86)

Auch vor diesem Hintergrund wird greifbar, dass sich die reisenden Protagonistinnen nicht auf die rückwärtsgewandte, essentialistische Wurzelsuche begeben, sondern ein zukunftsgerichtetes „charting of routes“ (Stein, *Black British Literature* 80) verfolgen. Im Sinne der eingangs besprochenen Zyklizität der Reise kehren sie alle nach ihrem Karibikaufenthalt nach Kanada, England, Wales und in die USA zurück. Im Gepäck allerdings führen sie neues Wissen um die Verflechtung ihrer Familien- mit der Kolonialgeschichte mit sich, die Erkenntnis in den Konstruktcharakter nationaler Identität und die freie Identitätswahl des postmodernen Individuums. Dieses neue Wissen ermöglicht es den Frauen, eine bewusste, fundierte Wahl für eines oder mehrere Zuhause zu treffen. (vgl. ebd., 93; vgl. Medovarski 58)

An einigen Romanenden werden die Protagonistinnen vor ihrer Abreise aus der Karibik explizit mit der Aufgabe betraut, ihr neu erworbenes Wissen weiterzugeben. So verabschiedet Tante Coral ihre Nichte mit den Worten: „You must always remember us“ (*FL*, 334). In *Finding Miracles* beklagt Doña Gloria, sie könne nicht sterben, bevor sie nicht all ihre Geschichten weitergegeben habe. (vgl. *FM*, 201) Milagros, die Doña Glorias Abschiedsworte „I’m counting on you.“ (*FM*, 225) nicht vergessen kann, will, zurück an ihrer Vermonter Schule, eine Spendenaktion für Doña Glorias Enkelin ins Leben rufen, damit diese zur Schule gehen und die Geschichten der Großmutter aufschreiben kann. Zudem beschließt sie, ihre eigenen Erlebnisse in *el paisito* eines Tages niederzu-

schreiben. (vgl. *FM*, 237) Der letzte Satz von Cristina Garcías *Dreaming in Cuban* lautet „She [Pilar] will remember everything.“ (*DIC*, 245) und ist gleichzeitig der Schlusssatz im letzten der nie abgesendeten Briefe von Großmutter Celia an Gustavo, in dem sie ihrem Geliebten von Pilars Geburt berichtet und bereits antizipiert, dass die Enkelin das Familiengedächtnis aufrechterhalten wird. Mit Pilars Geburt werden ihre Briefe an Gustavo unnötig, denn Pilar – die die Briefe der Großmutter vererbt bekommt – wird zur „next storyteller who will continue the narration of memory“ (Stefanko 66).

In *Fruit of the Lemon* fliegt Faith am Romanende „home to England“ (*FL*, 320). England wird den gesamten Roman über von Faith als Zuhause bezeichnet, was die Annahme nahelegt, dass nationale Grenzen in *Fruit of the Lemon* als Denkkategorien nicht grundsätzlich an Gültigkeit verloren haben. Allerdings plädiert Faith für eine „pluralized rearticulation of national identity“ (Medovarski 38), also für *Englishness* als eine ethnisch nicht determinierte nationale Identität. (vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 57) Während Faith vor ihrem Jamaika-Aufenthalt selbst noch „unaware of our shared past“ (*FL*, 326) war und dominierende Auffassungen von *Englishness* unhinterfragt akzeptierte (vgl. Kap. 6.2.1), affirmiert sie am Romanende, „that she is a constitutive part of the hybrid nation that, ideally, stops defining British nationality in terms of race“ (Pichler 108). Selbstbewusst bekräftigt Faith daher die Vielfalt ihrer ethnischen Ursprünge und ihr facettenreiches kulturelles Erbe, die letztlich ihren historisch gewachsenen Anspruch auf ihre Identifikation als „English“ (*FL*, 129) begründen:

I am the granddaughter of Grace and William Campbell. I am the great-grandchild of Cecilia Hilton. I am descended from Katherine whose mother was a slave. I am the cousin of Afria. I am the niece of Coral Thompson and the daughter of Wade and Mildred Jackson. Let them say what they like. Because I am the bastard child of Empire and I will have my day. (*FL*, 326–27)

Wenn sich Faith hier als „bastard child of Empire“ (*FL*, 327) bezeichnet, so tut sie das mit einem gewissen Stolz und nicht aus Scham für ihren Status als uneheliches Kind des British Empire. Vielmehr definiert das Konzept des ‚Bastards‘ ihren Platz in England, da Bastarde die Linearität familiärer Genealogien durchbrechen und damit die Auffassung unter-

graben, dass Familienzugehörigkeiten sich eindeutig gegeneinander abgrenzen lassen:

As the bastard child of empire, Faith can similarly destabilize the assumptions of homogeneity on which the nation is based. She may not have access to the material inheritance that Simon does, but her multiple cultural inheritances reimagine the boundaries of ‚Englishness‘ and enable her to lay claim to the nation on different terms than she did during previous encounters in the English countryside. (Medovarski 61)

Die für die Reise typische Zyklik wird in *Fruit of the Lemon* besonders stark dadurch hervorgehoben, dass der letzte Satz des Romans beinahe *verbatim* dem ersten Satz des Prologs entspricht. Während der Anfangssatz „Your mum and dad came on a banana boat.“ (FL, 3) jedoch von Faith noch als Beleidigung durch die „bully boys“ (FL, 3) gewertet wird, ist Faiths selbst getroffene abschließende Affirmation „I was coming home to tell everyone ... My mum and dad came to England on a banana boat.“ (FL, 339) als erfolgreiche Stimmfindung und nachdrückliche Annahme ihres multiplen kulturellen Erbes zu werten. (vgl. Harris 180)¹⁵¹

Auch in *Finding Miracles* bleiben die USA Millys unbestrittenes Zuhause, in das sie nach ihrem zweiwöchigen Karibik-Aufenthalt zurückkehren möchte: „I loved this country [*el paisito*]. But I missed home. I was looking forward to going back to Ralston. First, though, I wanted to share this place, where I had found a *familia* of friends, with my family“ (FM, 227). Für die letzten Tage ihres Urlaubs bei Pablos Familie reist Millys amerikanische Adoptivfamilie an, sodass Milly Kaufman am Romanende von „all my family, Kaufmans and non-Kaufmans“ (FM, 241) umgeben ist. Mit Milly und Pablo als Bindeglieder, die sich selbst als „borderliners“ (s. u.) definieren, entsteht so ein transnationales Netzwerk, das neben den USA einen weiteren identitätsstiftenden Sozialraum für Milly darstellt:

‚We are – what is it Jake and all of you call yourselves? The border people?’
‚The borderliners.’

¹⁵¹ Auch die Dreiteilung des Romans in die Großkapitel „England“, „Jamaica“ und wieder „England“ weist auf die Zyklik der Reise hin.

‘*Sí, los borderliners.*’ Pablo wove his fingers together. ‘We hold the worlds together. Without us’ – he drew them apart – ‘everything falls apart.’ (FM, 231)

Abschließend verkündet Milly ihrer Familie, sie nehme ab sofort wieder ihren ursprünglichen Namen Milagros an, werde allerdings weiterhin auf den Namen Milly hören (vgl. FM, 260). Damit spiegeln sich die beiden wichtigsten kulturellen Einflüsse in den Vornamen der Protagonistin wider, die am Romanende feststellen kann: ‘It’s like ... I found ... Milagros. I mean, I’m still me, Milly ... but now, I’m more me.’ How could something so simple sound so confusing?’ (FM, 248)

Wie die Überschrift des dritten Teils, ‘The Languages Lost,’ bereits impliziert, wird am Ende von *Dreaming in Cuban* die Kommunikation zwischen Celia und Pilar erneut auf die Probe gestellt. Bereits während Pilar Abuela Celia porträtiert, deutet sich eine gewisse Distanz zwischen den beiden Frauen an: Wie im vorherigen Kapitel erläutert, stellt Pilar sich die Großmutter im Blau des Meeres vor. Celia öffnet in Pilars Vorstellung zwar den Mund, doch kann die Enkelin ihre Worte nicht verstehen. Als die Großmutter die fertiggestellten Porträts betrachtet, ist sie erschrocken und fragt Pilar: ‘But do I really look so unhappy?’ (DIC, 233) Celias Selbstbild und die Sichtweise der Enkelin auf die Großmutter klaffen demnach zunehmend auseinander. (vgl. Holmes 124)

Die Distanz zur Großmutter wächst, als sich Pilar mit ihr über ihr künstlerisches Schaffen unterhält. Wie bereits deutlich wurde, schafft Pilar durch ihre Kunst aktiv einen Raum, in dem sie politische, räumliche und familiäre Grenzen und Gegensätze überwinden kann. Die Kunst, so Pilar, ist ‘a unique language’ (DIC, 139), die die revolutions-treue Celia allerdings nicht verstehen kann.

I [Pilar] wonder how different my life would have been if I’d stayed with my grandmother. I think about how I’m probably the only ex-punk on the island, how no one else has their ears pierced in three places. It’s hard to imagine existing without Lou Reed. I ask Abuela if I can paint whatever I want in Cuba and she says yes, as long as I don’t attack the state. Cuba is still developing, she tells me, and can’t afford the luxury of dissent. [...] I wonder what El Líder would think of my paintings. Art, I’d tell him, is the ultimate revolution. (DIC, 235)

Als Pilar erfährt, dass ihr künstlerisches Schaffen auf Kuba einer strengen Zensur unterworfen wäre, formuliert sie ihre Zugehörigkeitsgefühle wie folgt: „I’m afraid to lose all this, to lose Abuela Celia again. But sooner or later I’d have to return to New York. I know now it’s where I belong – not *instead* of here, but *more* than here“ (DIC, 236). Entscheidend an diesem Gedanken ist der Nachsatz: Durch ihre Rückreise nach New York und die Tatsache, dass sie zum „conspirator with her mother“ (Viera 241) wird, indem sie Lourdes dabei hilft, Cousin Ivanito ohne Celias Wissen außer Landes zu bringen (vgl. DIC, 242), bekräftigt sie einerseits ihre Loyalität zu ihrer antikommunistischen Mutter, leugnet andererseits durch das „not *instead* of here, but *more* than here“ aber auch nicht das Erbe der kubanischen Großmutter. Schließlich folgt auf ihren Gedanken sofort die besorgte Frage „How can I tell my grandmother this?“ (DIC, 236) Ähnlich wie die „borderliners“ in *Finding Miracles* wird Pilar Puente am Romanende ihrem Namen gerecht: Im Bild des ‚Brückenpfeilers‘ manifestiert sich Pilars transkulturelle Identität, die eine stabile Brücke zwischen den USA und Kuba schlägt.

Am Morgen nachdem sich Amie als ihre biologische Mutter zu erkennen gegeben hat, erwacht Yasmin aus *The Worlds Within Her* mit einer „serenity she has not known in a very long time“ (WWH, 389). Sie weiß nun, dass sie noch am selben Tag endgültig die Asche ihrer Mutter auf der Insel verstreuen und dann nach Kanada zurückkehren möchte, „back to the world that is hers“ (WWH, 389). Dass Penny und Cyril ihr die wahren Umstände ihrer Geburt bis zu ihrer Abreise verheimlicht haben, bestätigt Yasmin nur in ihrer Überzeugung, „[that] I’m a stranger here“ (WWH, 407). Mit diesen Worten verabschiedet sie sich auch von Onkel und Tante, die ihr ebenso unmissverständlich entgegnet: „You’re not like us“ (WWH, 407). Auch wenn diese nüchterne Verabschiedung zunächst das Gegenteil implizieren mag, erkennt Yasmin am Romanende dennoch an, „that [h]er colonial past in the Caribbean and India are part of her racial and cultural heritage no matter how far she has travelled“ (Peepre 229). Auf einem letzten Inselausflug mit Onkel Cyril, der sie am Ort des Attentates auf ihren Vater vorbeiführt, bestätigt Yasmin: „This world – the world of her mother and father – are undeniably part of her“ (WWH, 350). Am Morgen ihrer Abreise macht sich

Yasmin ähnliche Gedanken, als sie die Urne ihrer Mutter Shakti neben dem Karton mit den Erinnerungsgegenständen ihres Vaters betrachtet:

So here they are, her mother, her father and herself. All the pasts, all the worlds, that they have created. All the pasts, all the worlds, that have created them. Together for one last time.

She wonders briefly what it all means, if anything. The distilled essence of these two powerful people runs in her veins, a river of thought and emotion. But that, she knows, is not all she is, for she is not a prisoner of their worlds. Hers is, even now, a future still to be made. (WWH, 369)

Einerseits erkennt Yasmin damit an, zu einem gewissen Grad das Produkt der ‚Welten‘ ihrer Eltern zu sein. Gleichzeitig jedoch lässt sie sich von ihren kulturellen Ursprüngen und familiären Zugehörigkeiten nicht überdeterminieren. Eine *ihrer* Welten ist und bleibt Kanada, in dessen Gesellschaft sie sich integriert fühlt, in dem sie ihre Zukunft aktiv gestalten kann und dank ihrer neu gewonnenen Energie auch möchte: „[S]he returns ready“ (WWH, 369). An Kanada schätzt sie besonders „the possibility of the unexpected“ (WWH, 391) und dessen multikulturelles Selbstverständnis, „[where n]othing is really exotic any more“ (WWH, 329).

Yasmins Zukunftsorientierung kommt im Bild der generationenüberdauernden transnationalen ‚journey‘ zum Ausdruck, der sich Yasmin zugehörig fühlt:

She thinks of her family known and unknown. Of the journey begun so long ago, from a land [India] that yet pulsed in her mother [...].

She thinks of movement and migration, of beginnings that are not beginnings and ends that are not ends.

She thinks in her mother's voice: Every destination is unknown, but the journey must carry on. (WWH, 390)

Gerade die Tatsache, dass das Ziel ihrer Reise nicht vorherbestimmt ist, macht diese für Yasmin so attraktiv. Ebenso offen wie das Reiseziel bleiben Yasmins wiederkehrende unbeantwortete Fragen, die für den gesamten Roman ein wichtiges Strukturelement sind. Auf einer Metaebene kommt Yasmin im Epilog von *The Worlds Within Her* nun zu dem Schluss, dass ihre neuen Fragestellungen letztlich wichtiger als stichhal-

tige Antworten sind, da sie von ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Konzepten wie ‚Identität‘ und ‚Raum‘ zeugen: „Just having the questions is enough“ (WWH, 416).

She has a sense, she says, of things falling into place where she had not known they had fallen apart. Has questions now where before there were none – questions which, she understands, are more precious than their answers. She returns to her world, she says, assured of her place in it. (WWH, 412–13)

Die neben Yasmin scharfsinnigste und reflektierteste Protagonistin findet sich in der Autobiographie *Sugar and Slate*, die in weiten Teilen aus der Perspektive des erzählenden Ich erzählt wird und damit Kommentare und Interpretationen beinhaltet, die wertend auf Charlottes bisheriges Leben zurückblicken. Im Einklang mit dieser Feststellung sind in *Sugar and Slate* die am Romanende unterschiedenen Formen von ‚Zuhause‘ am komplexesten. Nachdem Charlotte während ihrer zweiten Guyana-Reise zu der Auffassung gelangt ist, dass sie Wales selbst als ihr Zuhause wählen muss (vgl. Weedon 95), ist sie im Kapitel „I goin’ home“ bereit, dem Ratschlag ihres Vaters zu folgen, „[to] find your own Wales“ (SaS, 162). In dem Verweis auf Charlottes „own“ Wales schwingt die Einsicht in die Konstrukt- und Prozesshaftigkeit von ‚Zuhause‘ mit (vgl. Kap. 4.3.1), denn, wie Charlotte richtig erkennt, „the home we return to is never the home we leave. The baggage we take back with us alters it forever“ (SaS, 99). Im letzten Romankapitel kommt nun erneut die Ausrichtung der in Kapitel 6.2 analysierten Romane auf künftige „routes“ (Stein, *Black British Literature* 80) zum Ausdruck: Charlotte „turns her attention to the future, to the potential for multiple cultural identities under the dragon of the Welsh flag“ (Rhydderch 4), indem sie sich das Wales ihrer neugeborenen Enkelin Ruby vorstellt – ein Wales, das sich über seine kulturelle Diversität definiert, das in Bezug auf seine *Welshness* nicht an einem überkommenen Kohärenzbegriff festhält (vgl. Kap. 3.2), sondern seine Fragmentierung als Chance wahrnimmt:

I dream Ruby’s Wales, a future Wales where the search for one voice gives way to a chorus of voices that make up what it is to be Welsh. I know why it is that I like Wales. I like it because it is fragmented, [...] because its inner pain is coming to terms with its

differences and its divisions, because it realises it can't hold on to the myth of sameness, past or present. (SaS, 191)

Neben Wales sieht Charlotte, die in der Rahmenhandlung wartend am Flughafen von Trinidad sitzt, auch den *non-lieu* des Flughafens als ein potentielltes Zuhause an. Die sich wiederholenden gemeinschaftlichen „Piarco moments“ (SaS, 99) all derer, die von Wales bzw. Europa über Trinidad nach Guyana und zurück reisen, machen aus diesem *non-lieu* einen durchaus identitätsstiftenden Raum, der nicht mehr als rein transitorisch und anonym gewertet werden kann. Als „place of belonging“ (Edwards 113) stellt sich Charlotte gar das Flugzeug dar, in dem „the whole spectrum of the Caribbean/Britain link“ (SaS, 188) versammelt sitzt:

the tourist, the trader, the student, the expatriate kid going back to school, the consultant, the aid worker, the missionary, those going or coming because mommy is sick or to bury someone, the guy looking for his roots or reeling with the discovery of his rootlessness. [...] I feel at home. (SaS, 188)

Auf einer sehr abstrakten Ebene identifiziert Charlotte gar das gemeinsame Geschichtenrepertoire der Reisenden, Migranten und Pendler als Zuhause und trägt damit der Tatsache Rechnung, dass es sich bei ‚Zuhause‘ um ein subjektives Konstrukt handelt:

„[...] You see, I think people like us have a lot in common and one of the things we have in common is our storytelling. It's a kind of place in itself isn't it – the story I mean – like home, a good place to be? [...] I've been going and coming so long now I can hardly see that this itself is my return, nothing to do with the places at all. I guess this is home for me Paris.’
„Here? What, y'mean Trinidad?’
„Here,’ I say tapping my forefinger on my temple. (SaS, 186–87)

Im Sinne des eingangs erwähnten zyklischen, temporären und zukunftsgerichteten Charakters der Reise treten damit alle sechs Protagonistinnen am Romanende die Heimreise an, nicht ohne abschließend jedoch ihre revidierten Raum- und Identitätskonzeptionen zu bekräftigen. Die Einsicht in die Relationalität bzw. soziale Konstruiertheit von

Räumen, die transkulturelle Ausrichtung von Kulturen und den Konstruktcharakter ethnischer wie nationaler Identitäten ermöglicht es ihnen, ihr Zuhause sowie ihre kulturellen Identitäten künftig individuell und unabhängig von einer asymmetrischen Klassifizierungspraxis der Mehrheitsgesellschaft zu wählen.¹⁵² Da sich die Protagonistinnen aus einem Denken in räumlichen wie kulturellen Dichotomien allerdings erst im Romanverlauf lösen müssen, illustrieren die ‚Reiseromane‘ den Übergang von einer Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur bzw. vom Assimilationsdiskurs der traditionellen Migrationsforschung zum Transkulturalitätsdiskurs.

Betont sei an dieser Stelle nochmals, dass nicht die eigentliche, physische Reise in die Karibik, sondern die kreative und imaginäre Rückkehr über Erinnerungsprozesse und kulturelle Partizipation den Protagonistinnen jeweils neue Zugehörigkeitsgefühle vermittelt. Damit deutet die Reise bereits die im Folgekapitel dargestellte Möglichkeit einer Rückkehr durch narrative Prozesse und die Teilhabe an Kulturtraditionen an, die ganz ohne eine tatsächliche Bewegung im Raum auskommt.

6.3 Die Rückkehr durch kulturelle Partizipation und Erinnerungsarbeit

I don't long for a perfect memory.
I don't want to ensnare the universe;
I already know that's beyond the flawed connections
of my small and curious brain.
(MM, 14)

Migrationsromane, in denen eine Rückkehr in Form kultureller Partizipation oder Erinnerungsarbeit stattfindet, kommen ganz ohne eine physische Rückkehr bzw. Reise ihrer Protagonistinnen aus: „Return can also be experienced in the form of cultural participation, such as through literature, music, and carnival“ (Gadsby 104). Die Möglichkeit ausschließlicher „spiritual, notional, and intellectual returns“ (Stein, *Black British Literature* 57) deutete sich bereits bei den reisenden Protagonis-

¹⁵² Bezeichnenderweise lassen sich keine frankophonen Texte einer Kategorie von ‚Reisenden‘ zuordnen, die am Romanende ihre Transkulturalität innerhalb nationaler Grenzen formulieren und leben werden.

tinnen (vgl. Kap. 6.2) an, deren multiple kulturelle Zugehörigkeitsgefühle ebenfalls nicht aufgrund ihrer rein physischen Anwesenheit in der Karibik, sondern erst durch ihre Teilhabe am Familiengedächtnis oder an kulturellen Traditionen zustande kommen. Ebenso wie im Falle der Reisenden werden nationale Zugehörigkeiten bei der nur imaginierten Rückkehr im privaten Raum weitertradiierter Familiengeschichten und über die Identifikation mit karibischen Familienmitgliedern und Vorfahren verhandelt: „Nation, then [...], is linked to personal, intimate and affective experiences“ (Araújo, „Cuban and Cubanamerican Literatures in the US“ 99). Versteht man Kulturen als „differenzierte Erinnerungsgemeinschaften“ (Saar 271), so erzeugt eine „organisierte Struktur von gemeinsamen Vergangenheitsreferenzen in Riten und Ritualen, Institutionen, Objekten und Geschichten [...] ein überindividuelles Gedächtnis“ (271) und legt so die Basis für die Ausbildung kultureller Identitäten. Für die Analyse der folgenden Romangruppe sei daher auf die bereits in Kapitel 6.2.4 gemachten Erläuterungen zu Erinnerungsprozessen, zum Familiengedächtnis und zum Traditionsbegriff Rückgriff genommen.

Wie bereits angedeutet, werden Räume in dieser Romankategorie fast ausschließlich auf abstrakter Ebene verhandelt. Damit liegt den hier vorgestellten Romanen ein konstruktivistischer Raumbegriff zugrunde, der berücksichtigt, dass Räume in der sozialen Interaktion entstehen und dass diese wiederum nicht an Unmittelbarkeit und Nahraumverhältnisse gebunden ist. Hedetofts Konkretheitspostulat, das besagt, „that belonging is rooted in place (rather than space, which is a much more abstract notion)“ (Hedetoft 24; vgl. Kap. 4.3.1), hat für die nachfolgend analysierten Romane keine Gültigkeit. Nicht die konkrete Auseinandersetzung mit Landschaften oder sinnliche Raumerfahrungen vermitteln das für die Entstehung eines neuen bzw. weiteren Zuhauses notwendige Gefühl von Zugehörigkeit und Vertrautheit, sondern die kreative, rein intellektuelle und individuelle Beschäftigung mit kollektiv Erinnerungtem.

Eine weitere Gemeinsamkeit der hier subsumierten Romane ist in der kreativen Vielfalt der dargestellten Rückkehrmöglichkeiten zu sehen. Gerade sie soll nicht als Argument *gegen*, sondern vielmehr *für* die Gruppierung der Romane zu einem gemeinsamen Typus dienen. Rein formal gesprochen bietet es sich bei der vorliegenden Heterogenität

allerdings an, die Romane in Einzelkapiteln und nicht – wie bisher geschehen – nach inhaltlichen Kriterien zu analysieren. In den folgenden Unterkapiteln werden Margaret Cruickshanks spielerischer Umgang mit der Sklavenbefreiung in Marlene NourbeSe Philips *Harriet's Daughter* (1988) analysiert, die Rückkehr als Weitergabe von Erinnerungen und Familiengeschichten von Großmutter zu Enkelin in Marie-Célie Agnans *La dot de Sara* (1995), Violet Paz' transkulturelle Interpretation einer *Quinceañero*-Feier in Nancy Osas *Cuba 15* (2003) und Juani Casas' Versuch, den Wahrheitsgehalt eines Familiengeheimnisses zu bestimmen, in Achy Obejas' *Memory Mambo* (1996). Zeit der Handlung sind die späten 1980er, meist jedoch die 1990er Jahre.¹⁵³

6.3.1 *Harriet's Daughter*: Die kreativ-spielerische Auseinandersetzung mit der Sklavenbefreiung im *Underground Railroad Game*

... so now Margaret meant something, right?
(HD, 130)

Im Zentrum von Marlene NourbeSe Philips' Roman für junge Erwachsene steht Margaret Cruickshank, „a fourteen-year-old, second-generation diasporic subject“ (Johnson 84), die gemeinsam mit den älteren Geschwistern Jo-Ann und Jonathon im Mittelklasse-Milieu des vorstädtischen Toronto aufwächst. Während sich die jamaikanischstämmige Mutter Tina um Kinder und Haushalt kümmert – einen Beruf auszuüben verbietet ihr der Ehemann –, ist der aus Barbados eingewanderte Vater Cuthbert „well educated and holds a white-collar government job“ (ebd., 84). (vgl. HD, 16)

Margarets Familienalltag ist von einer patriarchalischen Werteordnung geprägt, die der konservative Vater Cuthbert „in my [his] house“ (HD, 113) aufrechterhält und in der Tina die Rolle der „submissive

¹⁵³ Auch Helen Oyeyemis zweiter Roman *The Opposite House* (2007) lässt sich im Grunde dieser Romangruppe zuordnen, auch wenn das Rückkehrthema darin eine eher untergeordnete Rolle spielt. Die Mittzwanzigerin Maja wanderte als Kind mit ihrer Familie von Kuba über Deutschland nach London aus. Dort arbeitet die Protagonistin nach abgeschlossenem Literaturstudium als semiprofessionelle Jazzsängerin und taucht mit Hilfe von Musik und Gesang in die Erinnerung an *ihr* Kuba ein: „The café is full now; shadow-spotted faces encircle me. I close my eyes, and my Cuba comes, and the band is with me and then it lets me go and I am free“ (Oyeyemi 106). (vgl. ebd., 45)

mother“ (Moynagh 200) zuteilwird. Während Schwester Jo-Ann sich ausschließlich innerhalb der im patriarchalischen System für sie vorgesehenen Rollenmuster bewegt und sich vorzugsweise auf ihr Aussehen und ihr erstes Rendezvous konzentriert, nimmt sich die in den Augen des Vaters rebellische Margaret für ihre Zukunft als erwachsene Frau fest vor: „I *am* going to make it different. I won't get married, I won't have babies, and I won't iron any man's shirt – specially if I don't like ironing“ (HD, 119). Diese radikale Haltung wird vor dem Hintergrund verständlich, dass ihr der Vater in jeder Konfliktsituation mit einer erzwungenen Rückkehr in die Karibik droht: Bei seiner Mutter auf Barbados soll sie „some ‚Good West Indian Discipline‘“ (HD, 6) – von Margaret zum Akronym „GWID“ (HD, 39) kondensiert – vermittelt bekommen.

Die eigene Mutter nimmt Margaret aufgrund ihrer Passivität und Apathie als Komplizin des Vaters wahr und urteilt daher hart über ihre Eltern: „That's what I mean about having problems with parents: one a neurotic, the other a male chauvinist pig“ (HD, 14). (vgl. Flockemann 185–86) In *Harriet's Daughter* wird somit ein Generationenkonflikt dargestellt, der in der Diaspora „auch mit einem Kulturkonflikt einhergeht“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 336). Der kulturelle Anteil dieses Konfliktes ist in den divergierenden Rollenerwartungen von Eltern- und Kindergeneration zu sehen, denn „traditionelle Geschlechtsrollenvorstellungen aus den Ursprungskulturen der Eltern“ (ebd., 342) kollidieren bei Familie Cruickshank mit einem auf Gleichberechtigung basierten Geschlechterverständnis der in Kanada geborenen Margaret.¹⁵⁴

Aufgrund der beinahe täglichen Drohungen des Vaters, er werde sie zur strengerer Erziehung nach Barbados schicken, „[where] life was so *much better*“ und „where children were children and taught to be polite, punctual and respectful of adults“ (HD, 33), wird die gesamte Karibik in Margarets Vorstellung zu einem bedrohlichen Ort patriarchalischer Hierarchien und Zwänge, an dem ihre Selbstbestimmung noch stärker als bereits innerhalb ihrer Familie eingeschränkt wäre. Die Karibik wird so zum Gegenbild eines liberalen Kanada, in dem Margaret sich als Frau persönlich wie beruflich entfalten kann.

¹⁵⁴ Zur widersprüchlichen Sozialisation von Migrantenkindern im Spannungsfeld zweier Kulturen vgl. Hämmig (37).

Als Margarets Eltern von der Schule über die negativen Auswirkungen des von ihrer Tochter erfundenen *Underground Railroad Game* informiert werden, kulminiert der Vater-Tochter-Konflikt in Cuthberts erneuter „deportation order“ (HD, 93): Margaret soll mit Beginn der Sommerferien „home to the West Indies“ (HD, 136) geschickt werden. Daraufhin erhebt Margaret zum ersten Mal laut das Wort gegen ihren Vater:

„No!‘ I screamed at him, it just came out. I pushed back my chair, knocking it over. ‚I’m not going, I’m not going,‘ I yelled, ‚you can go if you want, but I’m not going to Barbados or anywhere, this [Canada] is my home. And I’m not coloured either – I’m black, black, black!‘ (HD, 91)

Zum einen klärt Margaret mit ihrer Aussage nachdrücklich, dass die West Indies zwar von ihren Eltern weiterhin als Zuhause aufgefasst werden mögen, dass ihr Zuhause jedoch Kanada sei. Zudem bekräftigt sie in einem asyndetischen Trikolon vehement: „I’m black, black, black!“ (HD, 91) In dieser Feststellung ist – wie bei Nichtbeachtung des Kontextes zunächst vermutet werden mag – ‚blackness‘ keinesfalls im Sinne einer ‚Gegenidentität‘ zu werten.¹⁵⁵ Vielmehr sind Margarets Worte als Antwort auf Cuthberts Mahnung zu verstehen, die Eltern ihrer Mitschüler könnten sich aufgrund der Eskalation des *Underground Railroad Game* in ihren Vorbehalten gegenüber den *visible minorities* bestätigt sehen: „There they go again, those Coloured People – always causing trouble“ (HD, 89). Vater Cuthbert, der als Regierungsangestellter nie die Bezeichnung ‚black‘ in den Mund nimmt, sondern stets das politisch korrekte *label* „Coloured People, capital C, capital P“ (HD, 14) wählt, erntet für seine übersteigerte Mimikry¹⁵⁶ bei gleichzeitiger Herabwer-

¹⁵⁵ Margaret fühlt sich in Kanada viel zu stark identifikatorisch integriert, um eine schwarze Gegenidentität anzunehmen. Fälle von Rassismus kommen in *Harriet’s Daughter* nicht bzw. nur implizit in den Ermahnungen des Vaters vor, der seine Tochter vor struktureller Diskriminierung warnt: „My father is always going on about HOW IMPORTANT IT IS TO DO WELL AT SCHOOL, and get good grades and all that stuff, because being COLOURED PEOPLE we have to be twice as good to get anywhere – and I believe him. I just wish he wouldn’t go on so about it“ (HD, 15–16).

¹⁵⁶ In Bezug auf Cuthbert kann – in Anschluss an Monika Fluderniks Differenzierung des Hybriditätsbegriffs – von Hybridität und damit auch von Mimikry gesprochen werden. (vgl. Kap. 3.7) Zur Definition von ‚Mimikry‘ vgl. Bhabha (86).

tung seiner Ursprungskultur (vgl. *HD*, 40) herbe Kritik von Ehefrau Tina:

The only culture you value is the one you come and meet in this country. I watch you all these years putting down the West Indies and anything that come from there [...]. [...] You want put yourself as far away from anything which mark you out as different from this culture. Cuthbert, this is a hard thing to say to you – is twenty-five years I living with you, but if you could change your skin I think you would. (*HD*, 136–37)

In Margarets nachdrücklicher Affirmation, sie sei ‚black,‘ ist daher vielmehr eine Kritik am vergeblichen Nachahmungsstreben des Vaters und an dessen Leugnung seiner Ethnizität zu sehen. Sie ist empört darüber, dass Cuthbert einerseits in seinem Geschlechterrollenverständnis an westindischen Traditionen festzuhalten scheint und seine Machtposition innerhalb der Familie genießt, während er im dezidiert multikulturellen Kanada der 1980er Jahre seine ethnische Zugehörigkeit zu verbergen sucht, da ein „racially determined social status“ (Flockemann 185) in seinen Augen gleichbedeutend mit Machtlosigkeit ist.

In dieser Situation des Generationen- und Kulturkonfliktes, in der sich koloniale Machtverhältnisse in familiären Strukturen widerspiegeln („family relationships here replicate colonial relationships“; Flockemann 186), sucht sich Margaret ein weibliches Vorbild außerhalb der Familie. In der historischen Persönlichkeit Harriet Tubman (ca. 1820–1913) erkennt sie eine Frau, die sich zu Kolonialzeiten gegen bestehende Macht-hierarchien – begründet auf Geschlechts- und Rassenzugehörigkeit – auflehnte. Selbst als Sklavin geboren, war Harriet Tubman eine der Fluchthelferinnen der Hilfsorganisation Underground Railroad, die zwischen 1810 und dem Ende des Amerikanischen Bürgerkrieges Sklaven aus den Südstaaten zur Flucht in die Nordstaaten und nach Kanada verhalf. In ihrem letzten Lebensabschnitt wirkte sie als Frauenrechtlerin, und nach ihrem Tod wurde ihr Lebenslauf – teils stark überzeichnet – zum Stoff zahlreicher Kinderbücher. (vgl. Johnson 89–90)

Da Margaret bisher lediglich im Schulfach ‚Black Heritage‘ über den Namen Harriet Tubman stolperte und Mutter wie Vater die Kolonialvergangenheit aus ihrem Alltag ausblenden, kann sie sich nur Buchwissen über die Freiheitskämpferin aneignen. (vgl. *HD*, 30; vgl. Flockemann

181) Je länger sich Margaret mit Harriet Tubmans Biographie auseinandersetzt, desto mehr fühlt sie sich als „spiritual heir of the African American heroine“ (Cobham 29): „I began to feel really close to her – like I knew her. [...] I wanted to *be* Harriet“ (HD, 37). Margaret träumt regelmäßig von ihrem neu gewonnenen Vorbild und kann ihren engsten Freundeskreis und ihre Mutter sogar dazu bewegen, sie von nun an Harriet zu nennen. (vgl. HD, 45 und 47) Neben der rein intellektuellen Auseinandersetzung mit Harriet Tubman versucht sie auch, deren Kleiderstil nachzuahmen: „I used to dress up in my mum’s long skirts and tie my head with her head-ties“ (HD, 47). Ganz im Sinne ihrer neuen Namensgeberin verspricht Margaret ihrer von Heimweh und den gewalttätigen Auseinandersetzungen mit dem Stiefvater geplagten besten Freundin Zulma, die vor Kurzem von ihrer Mutter nach Kanada geholt wurde, ihr die Rückkehr zu ihrer Großmutter auf Tobago zu ermöglichen. (vgl. HD, 9 und 59)

Zulma wird daher auch zur Mitbegründerin des *Underground Railroad Game*, in dem Margaret spielerisch-kreativ die Geschichte der Sklavenbefreiung reinszeniert: „Through this she shares and literally *plays with* her newly acquired knowledge of the past“ (Flockemann 184; meine Hervorhebung, S. B.). Gleichzeitig eröffnet das Spiel den beiden Jugendlichen die Möglichkeit, „to act out their feelings of powerlessness within their respective families“ (Cobham 29), da es in dieser Version von „Dungeons and Dragons“ (29) ganz grundsätzlich um das Erlangen von Freiheit geht. (vgl. HD, 71)

Vor Beginn des von allen Teilnehmern geheim zu haltenden *Underground Railroad Game* werden die Mitspieler in drei Gruppen – Sklavenhalter, deren Hunde und entlaufene Sklaven – eingeteilt. Jeden Samstag treffen sich die Sklaven auf dem Schulhof, der „slavery“ (HD, 65) repräsentiert, und müssen versuchen, von dort aus zu „Freedom“ (HD, 1), einem zuvor festgelegten Ort, wie beispielsweise einem leer stehenden Gebäude, zu gelangen. Die Sklavenhalter und Hunde kennen nur die ungefähre Lage von *Freedom* und gewinnen, wenn sie die Sklavengruppen auf ihrer Flucht durch die Straßen Torontos aufspüren können. (vgl. HD, 63) Die erste Regel des Spiels lautet: „Anyone can be a slave.“ (HD, 64), sodass – entgegen den historischen Fakten – jeder aus Margarets/Harriets ethnisch diverssem Freundeskreis Sklavenhalter oder Skla-

ve sein kann.¹⁵⁷ Aus dieser Regel lässt sich ablesen, dass Margaret und ihre Freunde erkannt haben, dass es keine essentialistische Begründung für die historischen Ausbeutungsverhältnisse während des Kolonialismus gab: „It just so happened that black people were for a while – I mean slaves – right?“ (HD, 64) Im fiktiven Raum des Spiels kann Margaret Geschichte daher neu erfinden und alternative Machthierarchien erproben.

Über sechs Wochen verläuft das Spiel reibungslos, bis die Sklavenhalter es zu boykottieren beginnen und die Konflikte zwischen Sklavenhaltern und Sklaven über das Spiel hinaus im Schulalltag ausgetragen werden: „Everyone was taking the game too seriously“ (HD, 82). Als Margarets Lehrerin auf die Streitigkeiten rund um das *Underground Railroad Game* aufmerksam wird, verständigt sie deren Eltern. Neben ihrer Bitte, das Spiel zu beenden, hebt sie allerdings auch Margarets Kreativität lobend hervor: „[I]t was quite impressive that [Margaret] had thought it up all by [her]self“ (HD, 89). Der Vater nimmt den Vorfall jedoch zum Anlass, seine Tochter am Schuljahresende endgültig nach Barbados zu schicken. Als diese durch Zufall 700 Dollar aus Tinas „partners saving scheme“ (HD, 94) findet, beschließt sie, das Geld an sich zu nehmen und mit Zulma davonzulaufen: „I was going to run away – with Zulma – I had made up my mind. HE wasn’t going to send me off like baggage, and definitely not to his mother in Barbados“ (HD, 93).

Bevor Margaret ihren Plan mit Zulma in die Tat umsetzt, fragt sie allerdings ihre Vertrauensperson, die ca. 65-jährige Afroamerikanerin Mrs B, um Rat. Angeregt durch Margarets Weglaufvorhaben, erzählt Mrs B ihr – ähnlich wie dies bereits Tante Coral in *Fruit of the Lemon*, Doña Gloria in *Finding Miracles*, Abuela Celia in *Dreaming in Cuban* und Amina in *The Worlds Within Her* taten – aus ihrem eigenen Leben. (vgl. HD, 99–101) Sie selbst sei „one of the most accomplished runaways“ (HD, 115), denn sie floh nach dem Tod beider Eltern vor ihrer gewalt-

¹⁵⁷ Die ethnisch heterogene Zusammensetzung der Mitspieler lässt sich aus deren Eigennamen ablesen: Die Mitspieler heißen unter anderem Gino Fratecelli, David Shaw, Pina Francesconi, Darren McAllister und Chrissie Campbell. (vgl. HD, 69–71) Es ist davon auszugehen, dass Marlene NourbeSe Philip an dieser Stelle bewusst die Familiennamen der Mitspieler nennt, um auf deren unterschiedlichen kulturellen Familienhintergrund hinzuweisen.

tätigen Tante. Als erste Erwachsene in *Harriet's Daughter* tritt Mrs B Margaret gegenüber nicht autoritär auf, sondern berichtet ihr wertungsfrei von den Konsequenzen des eigenen Davonlaufens. (vgl. *HD*, 97–98) Zwar rät Mrs B Margaret von ihrem Vorhaben, das Geld der Mutter einzubehalten und mit Zulma davonzulaufen, ab, doch respektiert sie die Entscheidung der beiden Jugendlichen. Sie bittet Margaret lediglich, ihr die Chance zu geben, mit ihrem und Zulmas Vater ein klärendes Gespräch zu führen. Als dieses an der traditionalistischen Haltung der beiden Männer scheitert, gelingt es Mrs B, die beiden Mütter dazu zu bewegen, sich erstmals gegen ihre Ehemänner aufzulehnen. Zum Romanende steht fest, dass Margaret nicht nach Barbados geschickt wird, sondern den Sommer mit Zulma auf Tobago verbringen darf, die tatsächlich zu ihrer Großmutter zurückkehren kann. (vgl. *HD*, 125–26) Auf den letzten Romanseiten wird durch die Figur der tobagonischen Großmutter auch die Dichotomie zwischen dem Patriarchalismus der Karibik und weiblicher Selbstbestimmung in Kanada aufgeweicht: „Is like [Gran] live she life according to she own rules, and she not bending she life to fit into anybody else life – specially a man“ (*HD*, 143).

Gleichzeitig verändert sich dank Mrs Bs Einflussnahme auch die Beziehung zwischen Tina und Margaret. Bei Mutter und Tochter hat ein „shift in power“ (*HD*, 143) stattgefunden, mit dem Ergebnis, dass Margaret nun ebenbürtig als Frau wahrgenommen wird. Ihre neue Position ermöglicht es ihr, die Lebensführung der Mutter zu akzeptieren, ohne sie für ihre Nachsichtigkeit gegenüber Cuthbert zu verurteilen:

In the kitchen she held me fiercely to her: [...] I was always too proud to show that I needed her and was hurt by her not understanding me, but now, for this little time in the kitchen, I could show that I needed her. And it felt so good, me and my mother standing there with all that love and pain between us ... [...] I felt I understood her and her putting up with my father, and Mrs Clarke [Zulma's mother] and her husband too. I would never live like them, I knew that, but Mum's standing up for me and my difference set something free in me to understand them and not judge them. (*HD*, 139)

Somit wird in *Harriet's Daughter* nicht nur der sich überlagernde Generationen- und Kulturkonflikt in der Diaspora inszeniert, sondern

dieser als spezifische Ausformung des universellen Ablösungsprozesses von den Eltern in der Adoleszenz interpretiert, der durch die Hinterfragung der elterlichen Wertvorstellungen und Lebensentwürfe in ein gleichberechtigtes Verhältnis von Eltern und Kindern mündet.

Dass Margaret am Romanende eine eigene Stimme gefunden hat, lässt sich daran ablesen, dass sie sich nun ihrer Namensänderung in ‚Harriet‘ nicht mehr so sicher ist:

I wasn't so sure any more if I wanted to change [my name] to Harriet. I mean I had done something as Margaret, hadn't I? – the Underground Railroad Game, and getting Zulma back to her gran, indirectly – so now Margaret meant something, right? Well it did, to me, at least. [...] Margaret, Harriet, both names meant something to me now, and I wasn't going to worry about names for the next little while. (HD, 130)

Da sie als Margaret im *Underground Railroad Game* und mit Zulmas Rückkehr in die Karibik selbst etwas erreicht hat, gewinnt ihr Name eine eigenständige, vom Einfluss der gleichnamigen Großmutter unabhängige Bedeutung.

6.3.2 *La dot de Sara: Grand-maman, raconte-moi là-bas au temps longtemps*¹⁵⁸

Si on ne se nourrit pas aussi de souvenirs,
comment apprécier et comprendre ce que nous vivons aujourd'hui ?
(DS, 67)

Marie-Célie Agnans erster Roman *La Dot de Sara* (1995) ist die „histoire de la généalogie de Sara“ (Lequin, „Écrivaines migrantes et éthique“ 124) und zeichnet die intergenerationellen Beziehungen zwischen Großmutter Marianna, Tochter Giselle und Enkelin Sara nach. (vgl. Siemerling 839) Vordergründig erzählt hier die haitianische Großmutter Marianna als homodiegetische Erzählinstanz der in Montréal geborenen Sara während ihrer Kindheit und Jugend regelmäßig Auszüge aus ihrer Lebensgeschichte: Als hart arbeitende Schneiderin ermöglichte sie ihrer Tochter Giselle eine gute Schulausbildung auf Haiti. Als Giselle, inzwi-

¹⁵⁸ DS, 26.

schen nach Montréal ausgewandert, schwanger wurde, bat sie Marianna, für eine Weile bei ihr zu leben, um sie während Saras erster Lebensmonate zu unterstützen. Aus Mariannas vorübergehendem Kanada-Aufenthalt wird jedoch ein 20 Jahre andauerndes Exil („déracinement“; *DS*, 27), in dem sie sich mit all ihrer Energie Saras Erziehung und der Weitergabe des Familiengedächtnisses annimmt. Erst nach langer Zeit nimmt sie Kontakt zu gleichaltrigen Migrantinnen aus Haiti auf, mit denen sie Erinnerungen an die von Diktatur geprägte Heimat, insbesondere an den täglichen Überlebenskampf der dort lebenden „[g]uerrières [et] survivantes“ (*DS*, 34; vgl. *DS*, 15), austauscht. Im Alter von 75 Jahren – Sara ist inzwischen fast 20 Jahre alt – kehrt Marianna wieder nach Haiti zurück.

Ähnlich wie in *Harriet's Daughter* besteht der im Roman thematisierte Grundkonflikt in der problematischen Mutter-Tochter-Beziehung, die sich bei Familie André von Generation zu Generation zu wiederholen scheint und nur durch die Einflussnahme der Großmutter als ‚other-mother‘-Figur (vgl. Kap. 6.2.4) verbessert werden kann: So hatte bereits Marianna ein problematisches Verhältnis zu ihrer Mutter und wurde von Großmutter Aida erzogen (vgl. *DS*, 16 und 18); Giselle und Marianna sind sich über den Erziehungsstil im Umgang mit Sara uneins, und Marianna ist Saras wichtigste Vertrauensperson, wenn diese mit Giselle in Streit gerät: „Je [Marianna] ne sais trop ce qui se passerait entre Giselle et Sara si je n'étais présente“ (*DS*, 101). (vgl. Siemerling 841)

Mariannas und Giselles gegensätzliche Erziehungsstile basieren auf dem unterschiedlichen Grad an Bedeutung, den beide Frauen ihrer Vergangenheit auf Haiti beimessen. Während Marianna es als ihre Hauptaufgabe ansieht, Enkelin Sara am Familiengedächtnis Anteil haben zu lassen, und damit implizit der Überzeugung ist, „[that] cultural identity [...] is fictional and always constituted through storytelling“ (Korte/Müller 15), versucht Tochter Giselle, ihre haitianische Vergangenheit zu verdrängen und sich als Québécoise neu zu erfinden. (vgl. Siemerling 848) Giselle bezeichnet Mariannas Erzählungen abwertend als „tes histoires originales“ (*DS*, 60) bzw. „[c]es histoires farfelues“ (*DS*, 61) und hält ihrer Mutter vor, es sei eine „mauvaise habitude [de Sara] de vivre sans cesse accrochée à [sa grand-mère]“ (*DS*, 58). Giselle ist der Ansicht, „qu'elle ne peut pas vivre dans deux mondes en même temps“ (Lequin,

„Écrivaines migrantes et éthique“ 123), und wendet ihrer Herkunftskultur daher entschieden den Rücken zu. (vgl. *DS*, 44)

Überzeugt von der Bedeutsamkeit der Weitergabe von kollektiv Erinnerung richtet sich Mariannas gesamter Bericht „à Sara qui constamment demande à Marianna des histoires de là-bas au temps longtemps“ (Lequin, „Écrivaines migrantes et éthique“ 123). Neben Mariannas Lebensgeschichte setzt er sich zusammen aus Erinnerungen an die haitianische „communauté de commères, matantes et marraines“ (*DS*, 18), aus Kinder-Abzählreimen und Volksliedern der mündlich tradierten haitianischen Volkskultur (vgl. Lequin, „Écrivaines migrantes et éthique“ 124; vgl. *DS*, 20) und ermöglicht Sara eine imaginäre Reise in die Heimat ihrer Vorfahrinnen. Die Gesamtheit von Mariannas Erinnerungen stellt Saras *dot* (dt. ‚Mitgift‘) aus dem Romantitel, also ihr kulturelles und familiäres Erbe, dar: „[C]’est en quelque sorte ce que je lui laisse en héritage : mes souvenirs, poussières de vie et d’espérances“ (*DS*, 67).

Marianna ist sich zwar der nostalgischen Überformung („un cœur gonflé de soupirs, bourré de mélancholie et de nostalgie“; *DS*, 25) und der Erinnerungslücken („une mémoire trouée“; *DS*, 23) in ihrem Bericht bewusst. Das Geschichtenerzählen an sich betrachtet sie jedoch als eine haitianische Tradition, die sie pflegen und an Sara weitergeben möchte: „Ces histoires [...] occupent une part importante de l’enfance chez nous. ... Qu’aurions-nous fait sans nos contes et notre univers de légendes [...] ?“ (*DS*, 61–62) Sara wiederum nimmt die Erzählungen der Großmutter als Ausgangspunkt für das Erfinden eigener Geschichten auf Basis haitianischer Märchen und Legenden: „Ces contes, ces légendes font les délices de Sara qui s’amuse à en inventer d’autres qu’elle me raconte à son tour“ (*DS*, 61). Ihr kreativer Umgang mit dem vorhandenen Geschichteninventar zeichnet Sara innerhalb dieser Typologie als Reisende aus.

Auch wenn Marianna im Wesen der Enkelin die eigene Großmutter Aïda wiederzuerkennen glaubt und ihre Wortwahl eine streng lineare Genealogie impliziert, ist Sara mehr als die bloße Summe aus ihrer Mutter und Großmutter: „Un peu de Giselle et de moi mais une autre en même temps“ (*DS*, 99). Sara strebt weder das assimilierte Leben ihrer Mutter an, noch teilt sie die teilweise traditionalistischen Sichtweisen

der Großmutter: Einerseits zeigt Sara gegenüber Mariannas Erzählungen „une insatiable curiosité“ (DS, 19; vgl. DS, 23 und 26) und spricht – im Gegensatz zu Giselle – auch das haitianische Kreol. (vgl. DS, 68) Andererseits muss sich Marianna eingestehen, dass die in Québec geborene Sara ihre Geschichten nicht immer vollständig nachvollziehen kann, „qu’elle n’arrivait pas, pauvre enfant, à saisir tout à fait“ (DS, 23). Zudem weigert sich Sara – ebenso wie Margaret in *Harriet’s Daughter* – vehement, die von Marianna als notwendig erachteten häuslichen Pflichten zu erlernen: „Moi, je refuse de savoir coudre et faire à manger ! Et personne ne pourra m’y obliger !“ (DS, 19)

Darüber hinaus ist Sara entsetzt darüber, dass Marianna sie als noch nicht einmal 20-Jährige gerne verheiratet sehen würde. Als die Großmutter einmal mehr von der ersehnten Heirat ihrer Enkelin und potentiellen Urenkeln zu reden beginnt, kann Sara ihre Verärgerung nicht mehr für sich behalten:

Je n’ai même pas encore vingt ans et tu veux déjà m’enfermer pour toute la vie dans une prison avec un homme. [...]
Tu vois, grand-maman, ici on n’est pas à l’Anse-aux-Momins, on ne s’occupe pas du mariage des autres, on cherche à se marier même si on est vieux et on peut aussi se marier avec quelqu’un du même sexe. (DS, 136–37; vgl. DS, 137–38)

Saras Wertschätzung eines unkonventionellen Lebensstils und der damit einhergehenden Unverbindlichkeit zwischenmenschlicher Beziehungen weist die junge Frau einerseits als Giselles Tochter aus, die der festen Überzeugung ist, „[qu’]elle vit dans le présent“ (Lequin, „Écrivaines migrantes et éthique“ 123). Tatsächlich hält jedoch auch die beruflich erfolgreiche Lehrerin unbewusst an traditionellen Erziehungsmustern fest, sodass Sara andererseits die totale Assimilation ihrer Mutter in Zweifel ziehen muss. Hält sich Sara nach der Schule zu lange bei ihren Freundinnen auf, wird Giselle misstrauisch und droht ihrer Tochter: „Si tu me ramènes une grossesse, je te fous à la porte“ (DS, 91). Sara wiederum fühlt sich „enfermé[e] dans une prison comme on le fait aux jeunes filles dans son [celui de Giselle] pays“ (DS, 131; meine Hervorhebung, S. B.). Auch ihre Entscheidung, nach der Affäre mit dem verheirateten Fred alleinerziehende Mutter zu bleiben und keine neue Beziehung einzugehen, stellt Giselle in eine Reihe mit ihren ebenfalls

alleinerziehenden Vorfahrinnen. Diese selbstauferlegte Beschränkung ihres Privatlebens bedauert Sara, die Giselle – wäre sie deren Mutter – sexuelle Freiheit gelehrt und ihr mehr Selbstwertgefühl vermittelt hätte: „Moi, j’aurais dû être sa mère. Je lui aurais enseigné l’indépendance amoureuse, le vrai sens de l’amour. Je lui aurais fait prendre conscience de sa pleine valeur“ (DS, 140). Sara selbst definiert sich als „libre et indépendante“ (DS, 152) und lässt sich kulturell somit weder von ihrer Mutter noch von der Großmutter überdeterminieren.

Ihren Freiheitsdrang beginnt die Protagonistin exzessiv auszuleben, als Marianna nachdrücklich ihren Rückkehrwunsch äußert. (vgl. DS, 99) Fungierte Sara bisher in Konfliktsituationen immer als „pont entre Giselle et [Marianna]“ (DS, 102), droht mit Mariannas Abreise nun eine wichtige Stütze in Saras Leben – und ihr einziger Zugang zum Familiengedächtnis – wegzubrechen. Dies stürzt Sara – ebenso wie Gisèle in *L’exil selon Julia* bei der Abreise ihrer Großmutter Man Ya – in eine Identitätskrise, die in einem Weglaufversuch kulminiert, durch den sie sich der kulturellen Dichotomie, verkörpert durch Giselle und Marianna, zu entziehen sucht: Trotz eines von Giselle verhängten Ausgehverbots verlässt die inzwischen 16-jährige Sara in Abwesenheit ihrer Mutter das Haus, wird von der Polizei in der U-Bahn aufgegriffen und in den frühen Morgenstunden nach Hause eskortiert. Mit der U-Bahn als Aufenthaltsort zieht sich Sara bezeichnenderweise in einen *non-lieu* zurück, der „rein funktional strukturiert [ist] und jeglicher historisch-spezifischer Physiognomie“ (Assmann 154) entbehrt und in dem sie folglich über ihre kulturellen Zugehörigkeiten und Loyalitäten nicht reflektieren muss. Die U-Bahn ist stets in Bewegung und steht damit im Kontrast zu den verhärteten Fronten zwischen Marianna und Giselle.

Nach Saras Ausreißversuch wandelt sich jedoch das Verhältnis der drei Frauen zueinander. Wenn Marianna und Sara nun in die haitianische Vergangenheit eintauchen, fällt es Giselle immer schwerer, sich desinteressiert zu zeigen:

Elle lutte, on dirait, contre un désir irrésistible de prendre part à ce monde, notre monde de femmes et de légendes comme elle l’appelle, mais c’est plus fort qu’elle, elle se rebiffe et c’est bien dommage. On dirait que cette complicité entre Sara et moi la ravit et la dérange en même temps. Il n’en tient qu’à elle pourtant de se joindre à nous. (DS, 67)

Als Mariannas Freundin Ita, ebenfalls eine spät ausgewanderte Frau aus Haiti, in Not gerät, und mit Mèmène eine weitere haitianische Freundin stirbt, ist es Giselle, die sich spontan dazu entschließt, sich mit Marianna und Sara für Itas Rettung einzusetzen und Mèmènes Tochter in ihrer Trauer zur Seite zu stehen. (vgl. *DS*, 124 und 145) Nach einer Operation tragen Sara und Giselle zudem durch ihre gemeinsame Pflege zu Mariannas schneller Genesung bei. (vgl. *DS*, 163) Durch ihren solidarischen Einsatz beweisen die drei Frauen ihre neu gewonnene Verbundenheit, die Sara wiederum die Möglichkeit der freien Wahl ihrer kulturellen Identitäten eröffnet. Lucie Lequin („Écrivaines migrantes et éthique“) zufolge steht es Sara damit frei, „de choisir son appartenance culturelle. Sera-t-elle Québécoise, Haïtienne ou les deux?“ (127) Da Sara jedoch vorhat, nach erfolgreich abgeschlossenem Studium „une bonne profession“ (*DS*, 138) auszuüben, „qui [lui] permettra de gagner beaucoup d’argent pour pouvoir voyager beaucoup, beaucoup, beaucoup“ (*DS*, 138), möchte man zu Lequins Einschätzung hinzufügen, dass Sara nicht nur zwischen Québec und Haiti wählen, sondern sich auf ihren Reisen bewusst weiteren kulturellen Einflüssen aussetzen wird. Immerhin schreibt Lequin selbst im zwei Jahre später erschienenen Aufsatz „Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence“ (2002): „[R]ien n’est arrêté pour Sara : elle est libre de choisir, de bouger culturellement sans sa mère ou sa grand-mère“ (29). Als vollständig sozial und strukturell in die Québecer Gesellschaft integrierte junge Frau, die sich zudem auf ein reiches kulturelles Erbe in Form ihres Familiengedächtnisses stützen kann, steht es Sara künftig offen, ihre transkulturelle Identität immer wieder neu zu erfinden.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Ebenso wie Pilar, Faith und Milly wird Sara am Romanende mit der Aufgabe, die „histoire de la famille“ (Lequin, „Marie-Célie Agnant“ 24) zu bewahren, betraut. Sie verspricht Marianna, ihr Kind später nach ihren Vorfahrinnen Aïda-Marianna“ (*DS*, 140) zu nennen und die mündlich überlieferten Geschichten der Großmutter schriftlich festzuhalten: „Un jour, grand-maman, j’écirai ton histoire, l’histoire de ta vie. Elle sera belle, tu verras“ (*DS*, 25). Damit illustriert *La dot de Sara* „the transposition of black women’s stories from the realm of orality into the public geographies of writing and literature. [...] In a sense, this is the text we read, written in the grandmother’s first person“ (Siemerling 846).

6.3.3 *Cuba 15*: Ein transkultureller *quinceañero*

„It's Cuban,“ I groaned. „Tradition with a capital „T“.“
(C15, 33)

Nancy Osas erste „young adult novel“ (Montes 379) *Cuba 15* spielt Mitte der 1990er Jahre in Chicago und handelt von der 15-jährigen Violet(a) Paz, deren exilkubanische Abuela Lupita darauf besteht, für die Enkelin einen traditionellen *quinceañero* (kurz: *quince*) ausrichten zu dürfen, „the particularly Hispanic coming-of-age ritual [...] in which a fifteen-year-old girl is introduced to members of her family and her community as a young woman“ (369). (vgl. C15, 2–3) Die Handlung umfasst die Monate September bis Mai, in deren Verlauf die Vorbereitungen für diese „celebration of ethnicity as well as memory“ (Montes 382) getroffen werden. Der traditionelle Übergangsritus des *quince* stellt für Violet als Tochter der polnischstämmigen Diane Shavlovsky Paz und des in Kuba geborenen Albert(o) Paz die erste – wenn auch ebenso wie im Fall von *Fruit of the Lemon* nicht aktiv aufgesuchte – Gelegenheit dar, sich mit kubanischen Kulturtraditionen auseinanderzusetzen und die eigene Position im Hinblick auf die exilkubanische Gemeinschaft zu definieren. Während der Vorbereitungen zu den Feierlichkeiten erkennt Violet, „[that] tradition has to be made personal in order for us to truly feel connected to our past and the people around us“ (Julia Alvarez im „Praise for *Cuba 15*“ der verwendeten Romanausgabe). Im vorliegenden Roman besteht die Rückkehr durch kulturelle Partizipation also in der „Teilnahme an Riten“ (Assmann 191). Wie Aleida Assmann bestätigt, können nur durch derartige „Formen *praktizierter* Zugehörigkeit“ (191; meine Hervorhebung, S. B.) neue kollektive Identitäten erworben werden. (vgl. Saar 271)

Wie die Protagonistinnen der gesamten Romanauswahl zählt auch Violet zur *postmemorial generation*. Sie ist in den USA geboren – der Vater floh im Alter von erst einem Jahr mit den Eltern aus Kuba – und wird zudem von ihrem Vater und den inzwischen in Miami lebenden kubanischen Großeltern systematisch vom Familiengedächtnis sowie von reinem Faktenwissen über die Geschichte Kubas ab 1959 und die konfliktreichen politischen Beziehungen zu den USA abgeschnitten: „Abuela and Abuelo, Dad, and even Mom were so touchy about Cuba

that anything I knew, I'd learned by accident“ (C15, 45). (vgl. C15, 5, 26, 31, 153, 222, 250)¹⁶⁰ Da Violet darüber hinaus im Chicago der 1990er Jahre ohne Einschränkungen identifikativ integriert ist und sich – im Gegensatz zu Margaret in *Harriet's Daughter* – auch nicht mit einem traditionalistischen Erziehungsstil ihrer Eltern konfrontiert sieht, stellen die ethnischen Zugehörigkeiten ihrer Eltern zu Romanbeginn keine Identifikationsbasis für Violet dar. Der exilkubanischen Gemeinschaft gegenüber empfindet sie keinerlei Loyalität, auch wenn Nara Araújo („Cuban and Cubanamerican Literatures in the US“) zufolge gerade die „networking abilities of the Cuban family and community“ (93) den materiellen wie sozialen Erfolg dieser ethnischen Minderheit ausmachen. So ist Violet mehr als verwundert darüber, dass Rudi García, ein Jugendfreund ihres Vaters, dem Violets Familie bei einem Kirchgang nach 20 Jahren zufällig begegnet, von ihrem bevorstehenden *quince* weiß und ihr gar anbietet, sich an den Getränkekosten für ihre Feier zu beteiligen:

A guy my dad hadn't seen in twenty years had just offered to pay for refreshments at my party. That was like signing your paycheck over to someone you met at the bus stop who'd been kind enough to tell you your bus had gone by. Who was that generous?
Rudi García, obviously. (C15, 66)

Während eines der regelmäßigen Besuche der Großeltern veranstalten Violets Eltern ein mehrtägiges Fest, zu dem die gesamte Großfamilie sowie der kubanische Freundeskreis aus der „old neighborhood“ (C15, 86) geladen ist. Die vielen Besucher kommentiert Violet ebenso amüsiert wie befremdet als „an exotic foreign species“ (C15, 86) und die Feierlichkeiten als „the most bizarre spectacle of my fifteen years on Earth“ (C15, 101). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Violet den Plan der Großmutter, mit einem *quince* Violets „entry into the greater Hispanic community“ (Montes 371) feierlich zu begehen – die öffentliche Anerkennung der neu errungenen sozialen Qualität des Individuums stellt Zygmunt Bauman (*Culture as Praxis* 114) zufolge den

¹⁶⁰ Auch Mutter Diane, deren Eltern die sowjetische Besetzung Polens miterlebt haben und nach Philadelphia ausgewandert sind, teilt die antikommunistische Haltung ihres Mannes und der Schwiegereltern, sodass auch sie nicht gewillt ist, Kuba zu thematisieren. (vgl. C15, 77)

essentiellen Aspekt eines *rite de passage* dar –, zum Romanbeginn rigoros ablehnt. (vgl. C15, 3, 11, 29, 119) Eine traditionell gestaltete Zeremonie „not only thoroughly neglects her auto-definition as an independent adolescent but also her nebulous cultural heritage“ (Montes 379):

How could I tell my own grandmother that I hated dresses, wouldn't be caught dead onstage, and didn't even think of myself as Cuban? I had green eyes and practically blond hair, for God's sake – the same coloring as my Polish American mother. (C15, 11)

Ebenso wie die Protagonistin von *Finding Miracles* definiert sich Violet aufgrund ihres Aussehens nicht als Kubanerin. Erst im Verlauf der *quince*-Vorbereitungen öffnet sie sich für die Möglichkeit, dass phänotypische Merkmale keineswegs maßgeblich zur Bestimmung ethnischer Identitäten sind.

Aufgrund ihrer generellen Unkenntnis in Bezug auf kubanische Traditionen muss Violet ihre ersten Eindrücke vom Ablauf eines *quince* aus den stereotypen Abbildungen in Magazinen beziehen und gelangt daher zu der voreiligen Schlussfolgerung: „I'm not the *quince* type“ (C15, 119).

Judging from the magazine photos, I'd be wearing this pink monster of a dress and a Miss America crown, clutching the arm of some pimply cousin I barely knew, and tottering onto a stage in front of God and everyone else, proclaiming *I am Woman*.
The horror. (C15, 11)

Erst Tante Luz, Albertos jüngere Schwester, kann ihre Nichte dazu bewegen, sich zunächst eingehender mit der Tradition des *quince* zu beschäftigen, bevor sie diese grundsätzlich ablehnt. (vgl. C15, 47) Auch die Eventmanagerin Señora Flora, die Abuela Lupita speziell für die Ausrichtung der Feier engagiert hat und der Violet deshalb zunächst mit Argwohn begegnet, gibt Violet zu verstehen, „[that t]he *quinceañero* is a statement, about who you are and where you are going“ (C15, 120). Verblüfft denkt Violet daher bei sich: „[S]he seemed interested in the me-ness of me. That was a new one. I wasn't even that interested in me“ (C15, 120). Sie beginnt zu erkennen, dass die Fortführung einer Tradition – entgegen ihrer bisherigen statischen Auffassung von „Tradition

with a capital ,T“ (C15, 33) – immer auch die Möglichkeit deren kreativer und individueller Neuerfindung beinhaltet. (vgl. SaS, 190) Ein *quince* ist damit nicht länger eine von Generation zu Generation gleichbleibende Zeremonie, sondern ein Ritus mit individuellem Gestaltungsfreiraum, der sich aus traditionellen *und* neuen Elementen speist, die Violets eigene Persönlichkeit widerspiegeln.

Da sie auf Señora Floras Fragen zu ihrer Person nur mit Negationen antworten kann und das unbefriedigende Fazit ziehen muss „It’s like, I have a lot of half talents.“ (C15, 119),¹⁶¹ beschließt Violet nun, die Organisation ihres *quince* selbst in die Hand zu nehmen (vgl. C15, 48) und herauszufinden, aus welchen Facetten sich ihr persönliches wie kulturelles Selbstkonzept zusammensetzt: „And you, Violeta. Who, may I ask, are you?“ asked Abuelo, smiling his great piano-keyboard of a smile. ,That,‘ I said, ,is what we are about to find out.“ (C15, 49)

Violets nun aufkeimendes Interesse für Kuba lässt sich zunächst daran ablesen, dass es sie erstmals zu stören beginnt, dass sie kein Spanisch sprechen kann, was diese Sprache wiederum zur „code language“ (C15, 43) der Eltern und Großeltern macht, in der politische Diskussionen geführt werden. Violet kommt zu dem Schluss, „[that] Spanish was currency. Currency I didn’t have“ (C15, 44). Indem Violet das Spanische mit dem monetären Begriff ‚currency‘ bezeichnet, identifiziert sie – in der Terminologie Pierre Bourdieus (*Wie die Kultur zum Bauern kommt*) – die Sprache als inkorporierte Form kulturellen Kapitals. Dieses wurde ihr von den Eltern, den wichtigsten Faktoren für die Akkumulation kulturellen Kapitals (vgl. ebd., 116), nicht weitervermittelt, was ihr die Kommunikation mit der exilkubanischen Gemeinschaft – und damit die Erhöhung ihres sozialen Kapitals – erschwert. (vgl. ebd., 113; vgl. C15, 73)

Darüber hinaus möchte Violet im Vorfeld ihres *quince* zu einer eigenen politischen Haltung gegenüber Kuba gelangen. Ihre größte Herausforderung ist es nämlich nicht, „whether or not she feels Cuban enough

¹⁶¹ Auf Señora Floras Frage „How do you see yourself?“ (C15, 119) entgegnet Violet: ,I don’t wear dresses – haven’t since grade school. A person has to choose their own style. Though I know Abuela doesn’t think so. ... And plus, I don’t do slow dances, with or without my dad, and I don’t know any of the Cuban customs.‘ Flora nodded. ,This is what you are not. How about what you are?‘ (C15, 119; meine Hervorhebung, S. B.)

for a *quince*s, but for which Cuba will she wear her gown“ (Montes 381). Bereits im engsten Familienkreis ist Violet mit drei unterschiedlichen Umgangsformen mit Kuba konfrontiert: Der von Violet nachdrücklich eingeforderte Bericht der Großmutter über deren *quince* im vorrevolutionären Kuba ist „polished by memory and nostalgia“ (ebd., 380) und endet mit den bitteren Worten: „*Pero*, this Co-o-ba is gone. *Muerta*“ (C15, 31). Vater Alberto klammert Kuba weitestgehend aus seinem Alltag aus: „But you [Violeta] come from a perfectly normal American household“ (C15, 26). Ist er gezwungen, sich zur politischen Situation Kubas zu äußern, bringt er seine Kommunismus-Kritik in knappen Pauschalurteilen zum Ausdruck. (vgl. C15, 26 und 77) Tante Luz hingegen setzt sich aktiv mit der US-amerikanischen Außenpolitik auseinander und engagiert sich für die Aufhebung des Handelsembargos gegen Kuba. Die Aktivitäten der bewunderten Tante regen Violet dazu an, sich mehrfach im Internet über die Kubanische Revolution und Organisationen wie Peace with Cuba zu informieren sowie an einer Kundgebung letztgenannter Organisation teilzunehmen. (vgl. C15, 234) Als Alberto von den heimlichen Aktivitäten seiner Tochter erfährt, droht er damit, den *quince* abzusagen und Violet den geplanten Schulausflug nach Mexiko zu verbieten. Dabei übersieht er allerdings, dass gerade der *quince* Violet traditionsgemäß einen neuen gesellschaftlichen Status verleiht, der ihr eine eigene politische Meinung zugesteht: „The tradition’s ability to expedite her entry into womanhood also allows Violet to shape herself into a political being able to enter into the national conversation about Cuba that she had been excied from entirely“ (Montes 382).

Zu den *quince*-Vorbereitungen zählt Violet außerdem ihre Teilnahme am Rhetorikclub ihrer Highschool, die sie auf Schulwettbewerben in der Sparte „Original Comedy“ (C15, 19) mit dem selbstgeschriebenen Beitrag „The Loco Family“ (C15, 153) vertritt. Ihr Ein-Mann-Stück, „[which] was supposed to prep me for my big entrance into the world of women in front of God and my long-lost relatives“ (C15, 102), ist eine Parodie auf ihre kubanische Großfamilie und basiert auf Violets Beobachtungen ihrer Verwandtschaft während der Familienfeier anlässlich des Besuchs ihrer Großeltern. Indem sie die Eigenheiten und Bräuche der „exotic foreign species“ (C15, 86) zur Karikatur überspitzt, setzt sie sich kreativ

mit den kubanischen Kulturtraditionen in ihrem nächsten Umfeld auseinander.

Je häufiger sie „The Loco Family“ aufführt, desto stärker wird Violets Bühnenpräsenz und desto mehr gewinnt sie an Selbstbewusstsein, auch im Umgang mit Eltern und Großeltern. Dem Bildungsromangenre entsprechend dienen ihre Auftritte der „construction of a voice“ (Stein, *Black British Literature* xvii), die Verwandte und Freunde anlässlich ihres *quince* am Romanende erstmals deutlich vernehmen werden. Zu Romanbeginn empfindet sich Violet allerdings noch als „not really the onstage type of performer“ (C15, 119) und traut sich einen Bühnenauftritt nur zu, wenn sie sich hinter einer Rolle quasi verstecken kann: „It was the strangest thing: I couldn’t stand meeting anyone as myself, but I never minded performing as another character“ (C15, 15). Im Vorfeld eines der Rhetorikwettbewerbe weist der Leiter des Clubs, Mr Axelrod, Violet darauf hin, dass ihr zur Verbesserung ihres Stücks eine starke Erzählerstimme fehle, die den Zuhörer durch ihren Vortrag führt: „You’re losing your narrator [...]. Each time, make your narrator be the melody. Your narrator is what holds the piece together“ (C15, 197). Am Tag ihres *quince* stellt Violet schließlich zum ersten Mal „a certain ... presence“ (C15, 273) an sich fest, als sie sich vor der Abfahrt zum Veranstaltungsort aus dem Augenwinkel im Spiegel sieht und für einen flüchtigen Moment „a stranger’s view of [herself]“ (C15, 273) einnimmt. In dem Bewusstsein, ihre Stimme gefunden zu haben, betritt Violet die Bühne ihres *quince* und setzt am Ende des Romans selbstbewusst zur Darbietung von „The Loco Family“ an: „I took a deep breath, opened my mouth, and let the truth come out“ (C15, 277).

Ihrem *quince* gibt Violet nicht nur eine transkulturelle, sondern auch eine feministische Ausrichtung und sprengt damit von innen heraus den konservativen Charakter von *rites de passage*. Wie Bourdieu in *Langage et pouvoir symbolique* (2001) darlegt, dient ein *rite d’institution*¹⁶² der Legitimierung eigentlich arbiträrer sozialer Grenzen, allerdings nicht, indem er diejenigen, die den Ritus bereits durchlaufen haben, von denen trennt, denen er noch bevorsteht, sondern indem er diejenigen ausschließt, „qui ne le subiront en aucune façon et d’instituer ainsi une

¹⁶² Den Begriff *rite d’institution* zieht Bourdieu dem des *rite de passage* vor. (vgl. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* 175–76)

différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas" (175). Bourdieu erklärt:

Parler de rite d'institution, c'est indiquer que tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, *une limite arbitraire* ; ou ce qui revient au même, à opérer solennellement, c'est-à-dire de manière licite et extra-ordinaire, une transgression des limites constitutives de l'ordre social et de l'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix [...]. (176)

In der Zelebrierung des geschlechtsspezifischen *quince* wird somit einerseits die Geschlechterdifferenz innerhalb der exilkubanischen Gemeinschaft untermauert und gleichzeitig festgelegt, wie ‚frau‘ sich im gegebenen gesellschaftlichen Kontext definiert: „[E]n traitant différemment les hommes et les femmes, le rite *consacre* la différence, il l'institue, instituant du même coup l'homme en tant qu'homme [...] et la femme en tant que femme“ (Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* 176). Während ein *rite d'institution* also normalerweise eine Identität quasi auferlegt,¹⁶³ nutzt Violet ihren *quince*, um ihre Transkulturalität und Geschlechtsidentität gegenüber der polnischen, amerikanischen und kubanischen Verwandtschaft und dem kubanischen Bekanntenkreis selbst zum Ausdruck zu bringen und bedient sich dazu nachfrageorientiert (vgl. Kap. 4.2) verschiedenster kultureller Elemente.

Bereits das selbstgewählte Motto der Feier „All the World's a Stage“ (C15, 53) deutet auf Violets multiple kulturelle Identitäten hin, da das Zitat aus Shakespeares *As You Like It* mit den Worten fortfährt, „[that] one man in his time plays many parts“ (Shakespeare 227). Bei einem streng traditionellen *quince* zieht die *quinceañera* zunächst wie eine Braut in Weiß gekleidet in die Kirche ein, wird mit religiösen Gegenständen beschenkt und im Anschluss von den Taufpaten, einem Hofstaat aus 14 jugendlichen Paaren und einem männlichen Begleiter zur „formal party“ (Montes 369) eskortiert, bei der die Mutter der 15-Jährigen eine Tiara aufsetzt und der Vater ihre flachen Schuhe gegen Schuhe mit Absätzen eintauscht. (vgl. ebd., 370) Violet trägt bei ihrem

¹⁶³ Vgl. Bourdieu (*Langage et pouvoir symbolique*): „[I]l [le rite d'institution] signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous“ (180; meine Hervorhebung, S. B.).

quince jedoch nicht das in ihrer Familie übliche rosafarbene Kleid (vgl. C15, 37–38), sondern „a costume out of *Cleopatra* or *The Arabian Nights*, with sheer cap sleeves, a tight purple bodice, and a long white billowy skirt that gathered tight at each ankle. Pants! Really good-looking pants“ (C15, 161). In ihrer Interpretation eines *quince* verzichtet sie darauf, am Arm eines Cousins in die Gesellschaft eingeführt zu werden, sondern betritt in Begleitung ihrer beiden besten Freundinnen Leda und Janell die Bühne, auf der sie „The Loco Family“ darbietet, bevor Leda einen Auszug aus Mary Wollstonecrafts *A Vindication of the Rights of Woman* verliest und Janell Maya Angelous feministisches Gedicht „Phenomenal Woman“ vorträgt. (vgl. C15, 241–42) Um das Wissen um die eigene Transkulturalität bereichert, denkt Violet zum Romanende bei sich: „Funny how so much in life can swirl around you, [...] whole traditions and civilizations you know nothing about until someone points them out“ (C15, 277).

6.3.4 *Memory Mambo: Why do I want so bad to believe?*¹⁶⁴

It is possible – it is entirely possible – [...] that need dictates what I remember.
(MM, 234)

Auf den ersten Blick mag es widersprüchlich erscheinen, Achy Obejas' Erstlingswerk *Memory Mambo* in eine Romangruppe aufzunehmen, deren imaginäre Rückkehr sich durch ihre Kreativität und Gegenwarts- bzw. Zukunftsorientierung auszeichnet. Schließlich unterliegt die 24-jährige, homosexuelle Protagonistin Juana Casas, genannt Juani, darin einer „obsession with truth“ (Craft 372) in Bezug auf ihr Familiengedächtnis, die eher für die Rückkehrenden dieser Typologie zutreffend wäre. Tatsächlich zeichnet Achy Obejas in *Memory Mambo* jedoch gerade die Überwindung dieser Wahrheits- und Vergangenheitsfixierung nach, die in Juanis Erkenntnis in die identitätsstiftende Wirkung von kollektiv Erinnertem – unabhängig von dessen Wahrheitsgehalt – sowie in den Konstrukt- und Prozesscharakter von Kultur und Identität mündet.

¹⁶⁴ MM, 205.

Im Jahr 1978 floh die damals 6-jährige Juani mit den Eltern Xiomara Ruíz y García und Alberto José Casas y Molina, der älteren Schwester Nena, Bruder Pucho sowie weiteren Verwandten von Kuba nach Chicago. Zum Romanbeginn im Jahr 1996 befindet sich die inzwischen 24-jährige Juani in einer Identitätskrise: Ihre einjährige Beziehung mit Gina, einer „Puerto Rican *independentista*“ (MM, 77), endete in einer gewalttätigen Auseinandersetzung und stellt Juani nachhaltig vor die Frage, wie sie ihre sexuelle mit ihrer politischen und ethnischen Identität in Einklang bringen kann. (vgl. Alvarez Borland 120) Gleichzeitig fühlt sich Juani im familieneigenen Waschsalon, den sie über mehrere Jahre als stellvertretende Geschäftsführerin leitete, „foolish and useless“ (MM, 148). Seit sie wegen ihrer Kampfverletzungen über einen längeren Zeitraum arbeitsunfähig war, haben ihre Tanten dort das Alltagsgeschäft übernommen „[and] didn’t need me anyway“ (MM, 147). Obwohl Juani bewusst ist, dass der Waschsalon sich in eine „trap“ verwandeln könnte, „which I could never undo if I overstayed“ (MM, 97), mangelt es ihr zugleich an jedweder Zukunftsperspektive: „I had no clue what I could, or wanted, to do“ (MM, 97).

Am meisten belastet es die autodiegetische Erzählerin jedoch, dass sie das Vertrauen in ihre teils pro-, teils vehement antirevolutionären Familienangehörigen verloren hat, da sich deren Berichte über ihre kubanische Vergangenheit widersprechen und in den verschiedensten Versionen im Familienkreis kursieren: „[E]verybody in our family’s a liar [...]. Everybody’s dancing around the truth“ (MM, 194). (vgl. Araújo 84)¹⁶⁵ Der Grad an Eindeutigkeit, mit der „eine solche gemeinschaftliche

¹⁶⁵ Das Ausmaß von Verdrängung, Lügen und nostalgisch wie politisch gefärbten Darstellungen in Juanis Familie lässt sich anhand einer Vielzahl von im Roman teils in epischer Breite ausgeführten Beispielen erfassen:

So verdrängt Vater Alberto die Homosexualität seiner Tochter, „to save himself. Because he’s afraid I won’t lie, it’s vital for him that I not be provoked into the truth. In my family, this is always the most important thing“ (MM, 80). Mutter Xiomaras „principal preoccupation is whether her family will ‚pass‘ (‚as white‘ is understood)“ (Craft 379). Daher leugnet sie ihre afrikanischen Vorfahren und hält die Töchter dazu an, stets im Schatten zu gehen, „[because] too much sun would somehow reveal our real heritage“ (MM, 34). (vgl. MM, 32) Juanis Eltern, Tanten und Onkel sind außerdem stolz darauf, direkte Nachfahren des Dominikanermönchs Bartolomé de Las Casas (1484–1566) zu sein, der sich als Bischof in den spanischen Kolonien für die Rechte der Indios einsetzte. Neben der offensichtlichen Gewagtheit dieser These prangert Juanis Cousine Patricia, die als in den USA geborene Politikwissenschaftlerin eine nüchterne und überaus skeptische Haltung gegenüber den

Vergangenheit oder geteilte Vergangenheitsauslegung“ (Saar 271) dar- bzw. hergestellt wird, entscheidet jedoch letztlich darüber, ob kollektives Erinnern identitätsstiftend oder identitätszersetzend wirkt. (vgl. ebd., 268; vgl. Maier 67–68) Auf Juani trifft Letzteres zu, da sie aus der Vielzahl der Erzählungen kein einheitliches Bild ihrer Familiengeschichte ableiten kann, innerhalb derer sie sich selbst positionieren könnte. Im Labyrinth aus Fehldarstellungen nimmt sie sich als „my own island, with my own practical borders“ (MM, 79) wahr:

Right now, I hold on to myself, sometimes literally. I hold on to my sides, my arms, my stubborn ankles, because in this house of nostalgia and fear, of time warps and trivia, I'm the only one I know about for sure. (MM, 79)

Im ersten Romankapitel reflektiert Juani die Unzuverlässigkeit ihrer eigenen Erinnerungen und deren „soziale Situiertheit“ (Echterhoff/Saar 17). (vgl. Craft 369) Äußert sie im Eingangssatz noch „I've always thought of memory as a *distinct, individual* thing.“ (MM, 9; meine Hervorhebung, S. B.), so entkräftet sie diese Aussage sofort mit der Feststellung, dass sie die eigenen Erinnerungen nicht klar von denen ihrer kubanischen Verwandten abzugrenzen vermag. (vgl. Caminero-Santangelo 513) Vielmehr handelt es sich bei einem Großteil ihrer Erinnerungen um das von Marianne Hirsch eingeführte *postmemory*, „a secondary, belated memory mediated by stories, images, and behaviors among which she grew up“ (262):

I often wonder just how distinct my memories are. Sometimes I'm convinced they're someone else's recollections I've absorbed. [...] It's just that sometimes other lives lived right alongside mine interrupt, barge in on my senses, and I no longer know if I really lived through an experience or just heard about it so many times, or so convincingly, that I believed it for myself – became the lens through which it was captured, retold and shaped. (MM, 9)

Erzählungen ihrer Familie einnimmt, die Familie als „the spawns of an illegitimate child conceived with some Indian woman he [de las Casas] probably raped“ (MM, 34) an. Für Patricia sind alle Geschichten ihrer Verwandtschaft nichts als „group hallucination“ (MM, 25) und „fantasy created in exile“ (MM, 25). (Für weitere Beispiele vgl. MM, 46–47, 75 und 100–2)

Im Gegensatz zu Protagonistinnen wie Faith aus *Fruit of the Lemon*, Milly aus *Finding Miracles* oder Sara aus *La dot de Sara* konstruiert sich Juani auf Basis dieser Berichte bzw. „borrowed memories“ (vgl. *SaS*, 110) nicht kreativ ihre ‚eigene Wahrheit,‘ sondern begibt sich auf eine – vergebliche und daher letztlich in die Identitätskrise des Romananfangs führende – Wahrheitssuche, deren Zwischenergebnisse sie wiederum sorgfältig „in my own space, a journal with the right dates, photographs with names and places written on the back“ (*MM*, 79), festhält. (vgl. Allatson o. S.) Kapitel 1 von *Memory Mambo* endet mit dem leitmotivisch wiederkehrenden Satz: „What I want to know is what *really* happened“ (*MM*, 14). (vgl. Craft 370)

Entsprechend der damit festgelegten Hauptmotivation für Juanis autodiegetische Erzählung werden in den Folgekapiteln die Ereignisse, die zu Juanis Identitätskrise führten, achronologisch dargestellt. Sie folgen in Auswahl und nichtlinearer Anordnung somit der Selektivität und Rückwärtsgewandtheit von Juanis Erinnerungen. Hinzu kommen nach einer Art *Chinese box*-Prinzip in assoziativ verknüpften Exkursen Juanis Erinnerungen an die Erinnerungen der Verwandten. (vgl. Fiol-Matta 705) Damit wird der gesamte Roman unweigerlich zu einer weiteren subjektiven Version der Familiengeschichte(n), die ebenfalls „elusive, unreliable, selective, contradictory“ (Allatson o. S.) ist, und reiht sich Juani in eine „community of tellers“ (Alvarez Borland 120) ein. (vgl. ebd., 117)

Die Familiengeschichte, deren Wahrheitsgehalt Juani am verzweifeltsten auf die Spur kommen möchte, besteht in der Behauptung von Vater Alberto, er habe das Panzer- bzw. Industrieklebeband, „*cinta magnética*“ (*MM*, 24) genannt, erfunden: „a strong, durable black cloth tape, ideal for packing, and immune to rain and snow“ (*MM*, 24). Wiederum weiß Juani allerdings nicht, ob ihre Erinnerungen an die Herstellung der Klebmasse auf ihrem eigenen Erleben basieren oder ob sie die Geschichte des Vaters nur allzu oft gehört hat: „I remember all this, but I don't know if I remember it for real or because I heard the story a million times“ (*MM*, 25). Zudem passt Alberto seine Ausführungen stets an die politische Gesinnung seiner Zuhörer an, worunter seine Glaubwürdigkeit erheblich leidet:

Depending on who's listening to the story, my father says that either he was a prosperous businessman recruited by the CIA after the Cuban revolution (what he told Jimmy, who he knew was anti-Castro), or that he was unemployed and, when the CIA came calling, didn't have any other options (what he told Gina, because he didn't want to be provocative). (MM, 27)

Publikumsabhängig ist auch die Begründung dafür, wie Alberto die Formel für die Herstellung des Klebstoffes abhandeln kam: Gegenüber Jimmy klagt er, die CIA habe ihm die Formel gestohlen. Anderen Zuhörern gegenüber trägt Ehefrau Xiomara die Schuld, „[who] either lost it or forgot it, depending, again on my father's audience for the story and how he and Mami are getting along at the time“ (MM, 29). Über weite Teile des Romans ist Juani „obsessed by the desire to prove him a liar“ (Craft 379) und kann erst dann die Schwindeleien des Vaters nachvollziehen, als sie selbst eine Lügengeschichte verbreitet, um ihre Schuld am gewaltsamen Bruch mit Lebensgefährtin Gina zu vertuschen.

Zum Beziehungsaus kommt es, als Gina und deren ebenfalls für ein unabhängiges Puerto Rico kämpfende Freundinnen Juani vor Augen führen, dass sie ihre kollektiven Identitäten bisher zu wenig reflektiert hat. Bislang definierte sich Juani primär über ihre sexuelle Identität, die sie gegenüber ihrer eher konservativen Familie verteidigen muss. (vgl. MM, 79–80) Während sie bisher unbedarft behaupten konnte, „For me, being out is a simple matter of convenience.“ (MM, 78), erfährt sie im Zusammenleben mit Gina erstmals, „[that] sexual identity is fraught with complexity, and that it cannot be understood without first taking into account other factors of identity such as ethnicity and culture and the relations in between“ (Alvarez Borland 120).

Auch zu einer eigenen politischen Meinung ist Juani noch nicht gelangt. Sie betrachtet sich vielmehr als „not political“ (MM, 116) und „[does not] give a damn one way or other about Fidel“ (MM, 87). In einer hitzigen Debatte mit Ginas Freundeskreis wird Juani nun jedoch praktisch dazu gezwungen, ihre politische Haltung gegenüber Kuba zu definieren. Den immer drängenderen Fragen der Puerto-Ricanerinnen – „Are you a good Cuban or a bad Cuban?“ (MM, 127), „You mean you're a *gusana*?“ (MM, 127), „Do you like *Cuban-American*?“ (MM, 128) – begegnet Juani jedoch stets mit Ausflüchten – „Cuban, *cubana*, whatever“ (MM, 128) –, was die politisch engagierten Frauen wiederum schockiert

kommentieren mit: „Man, that’s scary!“ (MM, 128) Auf Ginas Frage, ob Juani aus eigenem Willen auf Kuba geblieben wäre, wenn sie zum Fluchtzeitpunkt bereits eine eigenständige Wahl hätte treffen können, muss Juani zugeben: „The truth is, I’d never thought about it before“ (MM, 133).

Im Spannungsfeld zwischen ihrer mehrheitlich antirevolutionären Familie, die die Vorteile des Kapitalismus zu schätzen gelernt hat und Ginas Bekanntenkreis als „[t]errorists“ (MM, 142) abwertet, und den kommunistischen Freunden ihrer Lebensgefährtin, die das Castro-Regime idealisieren und zum Modell für ein unabhängiges Puerto Rico erheben (vgl. MM, 129), muss Juani nun erstmals politisch Stellung beziehen. Tut sie dies nicht, so bleibt sie unweigerlich „lost somewhere between the only two options offered for Cuban identity“ (Embry 99). Erschwerend kommt hinzu, dass gerade diese „two options,“ verkörpert durch Juanis konservative Familie einerseits und die Unabhängigkeitskämpferinnen andererseits, Homosexualität als Identitätsmerkmal ausschließen. Juanis Verhältnis zu ihrer Mutter beispielsweise besteht aus „clumsy conversations,“ „[e]mbarrassment“ und „increasing silences“ (MM, 80). Gina wiederum eröffnet ihr, dass sie „gay and lesbian identity politics as bourgeois decadence imported from the U.S.A.“ (Allatson o. S.), also als das Produkt einer kapitalistischen Überfluggesellschaft empfindet. (vgl. MM, 171) Sie selbst könne es sich ‚nicht leisten,‘ homosexuell zu sein, da dies den Bruch mit ihrer politischen Gruppierung bedeuten würde, die tendenziell „homophobic“ (MM, 125) ausgerichtet ist:

„Look, I’m not interested in being a *lesbian*, in separating politically from my people [...]. What are we talking about? Issues of *sexual identity*? While Puerto Rico is a colony? [...] Nah, Juani, you can do that – you can have that navel-gazing discussion.“ [...]
[F]or Gina, being a public lesbian somehow distracted from her *puertorriqueñismo*.
„That’s so white, this whole business of *sexual identity*,‘ she’d say, while practically undoing my pants. ‚But you Cubans, you think you’re white ...‘ (MM, 77–78)

Gina geht sogar so weit, die Validität der Kategorie ‚lesbisch‘ als solche zu hinterfragen, indem sie sich weigert, sich selbst als lesbisch zu bezeichnen. Spannungen zwischen den unter dem *label* ‚Latinos‘ zusam-

mengefassten ethnischen Minderheiten kommen in Ginas abfälliger Bemerkung zum Ausdruck, Juani könne sich als Mitglied der privilegierten, assimilationsfreudigen kubanischen Minderheit (vgl. Craft 379; vgl. Kap. 2.6) der rein introspektiven „navel-gazing discussion“ (s. o.) ihrer sexuellen Identität hingeben, während sie selbst sich als unterprivilegierte Puerto-Ricanerin des weitaus dringlicheren Wohls ihres kolonisierten Heimatlandes annehmen müsse. Juani muss demnach selbst einen Weg finden, wie sie ihre multiplen Identitäten in Einklang bringen, wie sie also gleichzeitig kubanisch, US-amerikanisch und homosexuell sein kann, um nicht zwischen zwei Fronten aufgerieben zu werden.

Durch Gina und deren Freundinnen fühlt sie sich zunächst jedoch so stark in die Enge getrieben, dass ihre Frustration in Aggressivität und Gewalt umschlägt: „I hated their independence movement, not for political reasons, but because it seemed to give them direction. And hope“ (MM, 133). Mit Gina alleine, beginnt sie, auf die Lebensgefährtin einzuschlagen, bis diese sich zur Selbstverteidigung wehrt und beide Frauen aufgrund ihrer Verletzungen in ein Krankenhaus eingeliefert werden müssen. (vgl. MM, 134) Der Kontakt zu Gina bricht damit abrupt ab, und Juani stürzt endgültig in die Identitätskrise, in der sie sich zu Beginn von *Memory Mambo* befindet.

In einer äußerst anschaulichen Metapher vergleicht Juani ihr dissoziiertes Selbstkonzept mit einem „big black hole, like a mouth of one of those big industrial washers into which everybody just throws all their dirty clothes“ (MM, 133). In die hohle Trommel einer industriellen Waschmaschine kann jeder Beliebige seine Schmutzwäsche stecken, im übertragenen Sinn also Juani mit vorgefertigten (Lügen-)Geschichten und politischen Überzeugungen füllen, denen sie – selbst ein schwarzes Loch – nichts entgegenzuhalten hat. Über Wochen fühlt Juani sich „sick, sick, sick“ (MM, 150), „miserably alone“ (MM, 172) und wie ein „lost dog“ (MM, 148), der nun nicht einmal mehr für die Arbeit im Waschsalon benötigt wird. (vgl. MM, 147–48, 212)

Den wahren Tathergang behält Juani allerdings für sich und ist Jimmy, dem chauvinistischen Ehemann von Cousine Caridad, insgeheim sogar dankbar, dass er während ihres Krankenhausaufenthaltes bereits eine glaubwürdige Begründung für ihre und Ginas Verletzungen

verbreitet hat, die sie vollständig entlastet. (vgl. *MM*, 144) Alle Verwandten sind nun der Überzeugung, dass nicht Juani selbst die gewaltsame Auseinandersetzung initiiert hat, sondern Gina – und durch einen unglücklichen Zufall auch Juani – Opfer eines politisch motivierten Überfalls wurde. (vgl. *MM*, 139) Zum ersten Mal hat Juani nun „[her] own fresh memories to run from“ (*MM*, 48). Obwohl sich die Protagonistin übergeordnet auf einer Mission der Wahrheitsfindung befindet, weigert sie sich nun, „to see the truth in her own life“ (Alvarez Borland 118). Selbst Juanis Tagebucheinträge entsprechen nicht mehr den üblichen Tatsachenberichten, da Juani unbewusst immer wieder die von Jimmy erfundene und von ihr mit immer neuen glaubhaften Details ausgeschmückte Geschichte in ihre Beschreibung des Tathergangs einfließen lässt. Als sie zu Besuch bei Schwester Nena erstmals wieder die Energie aufbringt, die Ereignisse der vergangenen Wochen in ihrem Tagebuch festzuhalten, schreckt sie vor dem Ergebnis zurück:

In the last month, my journal had become a nightmare. Not writing about 'the incident' right away had been a terrible mistake. Now, every time I began to jot down my story, it got confused with Jimmy's mess. I'd be right at the place where I hit Gina when suddenly, I'd look down at the page in horror: *And then the guy grabbed the chair and hit Gina in the back, like on a TV show. And the chair broke into pieces, so I grabbed a leg to defend myself and sparred with the guy.* But I knew that wasn't what happened! Or was it? I'd flip through the pages and find this: *I kicked the guy in the balls and made him run out of the place.* But none of that was true, none of it. So what was it doing in my notes? How had it made its way into my journal? (*MM*, 173)

Während gerade Nena stets Juanis wichtigste Vertrauensperson war, kann Juani selbst der Schwester den wahren Ablauf der Ereignisse nicht preisgeben. Obwohl sie von den eigenen Lügen angewidert ist (vgl. *MM*, 156; vgl. Craft 374) und sich der Selektivität ihrer Erinnerungen nicht mehr verschließen kann, hält sie weiter an ihrem Plan fest, Vater Alberto der Lüge hinsichtlich der Erfindung des Industrieklebebands zu überführen: „I wanted to test him, I wanted him to fail that test, and to nail him“ (*MM*, 179). Ihren Miami-Aufenthalt bei Schwester Nena nutzt sie daher für eine Internetrecherche, die objektiv belegen soll, dass Klebstoff auf Basis von Kasein bereits in den 1930er Jahren erfunden

wurde – zu einem Zeitpunkt also, als Vater Alberto noch nicht geboren war. (vgl. *MM*, 204) In dem Moment, als sie mit Hilfe von Nenas Lebensgefährten Bernie den Beweis für Albertos Lüge in Händen hält, wird ihr jedoch augenblicklich bewusst: „I don’t need it“ (*MM*, 204). Zum einen wusste sie insgeheim bereits zuvor, „[that] Papi was a fraud“ (*MM*, 204). Andererseits beginnt sie – und dies zeigt die selbstkritische Frage „*Why do I want so bad to believe?*“ (*MM*, 205) an – zu erkennen, dass der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Geschichten, die in der Summe ihr Familiengedächtnis ausmachen, *an sich* nicht von Bedeutung ist. Für die Entstehung eines Gefühls der Familienzugehörigkeit ist vielmehr der Akt der gemeinsamen Erinnerung und deren Weitergabe, entscheidend, denn Erinnerungen bilden unabhängig von ihrem eindeutig nachweisbaren Wahrheitsgehalt „den kommunikativen und emotionalen Kitt einer Gruppe“ (Assmann 191). (vgl. Halbwachs 203) So schreibt auch Linda Craft treffenderweise in ihrem Aufsatz „Truth or Consequences“ (2001): „One has to ask whether her [Juani’s] father and family are really so dysfunctional or whether their mythmaking is a necessary part of the creation of identity, the family story, and psychological survival“ (378).

Schwester Nena öffnet Juani zudem die Augen dafür, dass es die *eine* Wahrheit nicht geben kann, da jedes Individuum sich unweigerlich die eigene, subjektive Wahrheit konstruiert. Auf die Frage, wie die Schwester ihrem Lebensgefährten bei der Vielzahl kursierender Vergangenheitsversionen von ihrer Familie berichte, entgegnet sie:

„Well, I just tell Bernie what’s true for me, and I let him know I have doubts, and that there are varying stories,‘ Nena said. ‚For example, if I were gonna tell him about Titi and Patricia, I’d tell him Manolito’s story and then maybe your story and then my story – what I believe – and by the end, there’s a new story – Bernie’s.‘
I shook my head. ‚Very relative,‘ I said. ‚It must take forever to tell all the stories.‘ [...]
‚It’s sort of like singing „Guantanamera“ – everybody gets a chance to make up their own verse.‘

„Memory mambo,‘ I said, one hand in the air, the other on my waist as if I were dancing, ,one step forward, two steps back – *un-nngh!*‘ (MM, 194)¹⁶⁶

Nena stellt die Versionen ihrer Familienmitglieder demnach zunächst gleichberechtigt dar und gibt dann ihre subjektive Bewertung zu deren jeweiligem Wahrheitsgehalt ab. Auch wenn Juani zu diesem Zeitpunkt Nenas Herangehensweise noch skeptisch betrachtet, trifft sie es mit ihrer Einschätzung „[v]ery relative“ (s. o.) auf den Punkt: Die ‚Wahrheit‘ ist keine absolute sondern eine relative, höchstens intersubjektiv verifizierbare Größe. (vgl. Halbwachs 241)

Zum Romanende sitzt Juani am frühen Morgen nach einem weiteren traumatischen Ereignis – dem sexuellen Übergriff auf Nichte Rosa durch Jimmy – alleine in einem Café und „can’t muster enough energy to move“ (MM, 233). Da sie nun auch die Erinnerung an den versuchten sexuellen Missbrauch aus ihrem Gedächtnis zu streichen versucht (vgl. MM, 234), durchschaut Juani endgültig „the process of selective memory“ (Craft 372). Sie erkennt, dass gegenwärtige Bedürfnisse ihre Erinnerung beeinflussen und überformen können, „that need dictates what I remember“ (s. u.):

What really happened?

My own authentic memory: I hurt Gina, she hurt me. I don’t know who hurt whom first – I know I hit her first – but I don’t know when we first hurt each other, or whether that particular detail matters. It is possible – it is entirely possible – that I need to see it in this way and that need dictates what I remember. (MM, 234)

Gedankenverloren kritzelt Juani auf die im Café ausliegenden Servietten Punkte, die sie nicht mit geraden Strichen, sondern in geschwungenen Bögen und Kreisen miteinander verbindet:

I litter a bunch of dots across a napkin I’ve spread out on my table and try to connect them, one to the other, across, around, in loops.
[...]

One part of me says, *Yes, connect the dots*; another part asks, *What dots?* Whatever I doodle on the napkins smears the minute I move

¹⁶⁶ Eine detaillierte Besprechung der Anspielungen auf „Guantanamo“ und den Mambo findet sich bei Craft 381 und Allatson o. S.

it onto this little puddle of water in the middle of the table. The napkin sucks up the liquid and the dots, the lines, all the connections, vanish. (MM, 234)

Es liegt nahe, das komplizierte Verbinden der Punkte mit Juanis beschwerlicher Suche nach verbindlichen Erinnerungen und logischen Folgerelationen zwischen den Geschichten der Verwandten gleichzusetzen. Nicht durch Zufall ist im Roman immer wieder eine geschwungene Reihe von Punkten abgedruckt, die Ellipsen im Handlungsverlauf markiert und damit die verschiedenen Handlungszweige und Geschichten lose – also ohne durchgezogene Linie – miteinander verbindet. (vgl. Craft 372) Entscheidend ist zum Romanende jedoch, dass Juani Punkte und Linien durch die Wasserspritzer auf dem Tisch zieht, sodass sämtliche Erinnerungspunkte und Verbindungslinien verwischen und ineinanderfließen. Indem sie sich am Ende selbst fragt, „*What dots?*“ (s. o.), stellt sie ihre ursprüngliche Motivation für ihr Projekt der objektiven Rekonstruktion ihrer Familienvergangenheit grundsätzlich in Frage und erkennt das verschwommene Netz an Erinnerungslinien als „an alternative space, a type of home“ (Wolfenzon 113), an. In dieser abschließenden Szene blickt Juani nun erstmals optimistischer in die Zukunft und beschließt, ihren über die vergangenen Wochen herangereiften Plan, nach Kuba zu reisen, zügig in die Tat umzusetzen.

Nicht zuletzt ist die autodiegetische Erzählung selbst mit ihrem offenen Ende, den zahlreichen Handlungssträngen und der Vielzahl sich widersprechender Erinnerungen ein Zeichen für Juanis Umdenken. Der Roman endet mit der vagen Feststellung „*It’s quiet now*“ (MM, 237). Zwar kommentiert Juani damit oberflächlich die einkehrende Ruhe, nachdem eine Fliege gegen die Glaswand des Cafés geflogen ist, doch bleibt anzunehmen, dass auch Juani – mit Aussicht auf ihre bevorstehende Kubareise – zu neuer innerer Ruhe gelangt und nicht länger von Fragen wie „*What did I really know? And who did I believe? Who could I believe?*“ (MM, 133) oder „*What really happened?*“ (MM, 234) getrieben ist.

Die in *Harriet’s Daughter*, *La dot de Sara*, *Cuba 15* und *Memory Mambo* dargestellte Rückkehr über Erinnerungsarbeit und kulturelle Partizipation ist nicht auf eine tatsächliche Reise in die Karibik angewiesen,

sondern findet ausschließlich im imaginären Raum weitertradiierter Erinnerungen und im kreativen „remaking of tradition“ (Stein, *Black British Literature* 57) statt. Dabei werden kulturelle Zugehörigkeiten zumeist über die Auseinandersetzung mit der eigenen Familiengeschichte ausgehandelt. Die thematische Vielfalt der Romane spricht dabei nicht gegen, sondern für die Zusammenführung der vier genannten Romane zu einer Rückkehrkategorie, die sich vor allem über ihr kreatives Element definiert: Wenn Violet in „The Loco Family“ ihre kubanische Familie karikiert und sie ihren *quinceañero* zur Feier ihrer eigenen Transkulturalität uminterpretiert, wenn Sara Elemente aus den Erinnerungen der haitianischen Großmutter zu eigenen Geschichten verarbeitet und Margaret im selbst ausgedachten *Underground Railroad Game* die Überwindung ihrer eigenen Machtlosigkeit mit der Sklavenbefreiung übereinanderblendet, so ist allen Romanen trotz ihrer breitgefächerten Themen ein kreatives Moment gemein, das über die bloße kulturelle Partizipation der Protagonistinnen hinausweist und sich vielmehr als aktives Erschaffen transkultureller Ausdrucksweisen interpretieren lässt.

6.4 Die Überwindung der Alternative von Assimilation versus ethnischem Rückzug: Transnationales Pendeln als Ausdruck von Transkulturalität

Im Gegensatz zu den bisher unterschiedenen Rückkehrformen handelt es sich beim Pendeln zwischen zwei Kulturräumen nicht länger um einen einmaligen Akt, sondern um ein „permanent movement“ (Kokot/Tölölyan/Alfonso 3), genauer gesagt eine anhaltende, potentiell nie abgeschlossene Hin-und-her-Bewegung der Protagonistinnen zwischen den Polen ‚Einwanderungsland‘ und ‚Herkunftsland‘.¹⁶⁷ Der innere Konflikt der Pendlerinnen zwischen Assimilationsstreben im Einwanderungsland einerseits und einem nostalgisch motivierten Rückkehr-

¹⁶⁷ Zwar ist das Pendeln ebenso wie die in Kap. 6.6 noch zu beschreibende *errance* als unabgeschlossen zu werten, doch findet das Pendeln zwischen zwei vorgegebenen Polen statt, während die *errance* keiner vorgegebenen Route folgt und damit eine ihr eigene Willkür aufweist.

wunsch in das Herkunftsland der Eltern andererseits „manifestiert sich in einer konstanten Raumbewegung, [...] dem Pendeln [...], begleitet von immer neuen Versuchen, sich in einem der Räume einen Platz zu erobern“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 330).¹⁶⁸

Solange sie von der Möglichkeit einer Rückkehr zur Authentizität und der nahtlosen Eingliederung in die Herkunftsgemeinschaft überzeugt sind, erleben die Pendlerinnen ihre anhaltende Bewegung als unfreiwillig erduldete Form der Heimatlosigkeit. ‚Bewegung‘ erfahren sie negativ als Abweichung vom ‚Normalzustand‘ der Sesshaftigkeit und damit unweigerlich stets als Wegwärtsbewegung von einem als statisch konzipierten Zuhause. (vgl. Ahmed, *Strange Encounters* 87; vgl. Kap. 4.3.1) Den Rückzug in ein solches Zuhause, der der als belastend empfundenen Pendelbewegung und dem subjektiven Eindruck der Dissoziation ihrer kulturellen Identität ein Ende setzen würde, kann den Protagonistinnen jedoch weder das Herkunfts- noch das Einwanderungsland bieten. (vgl. Herzog 314) Der Versuch der Pendlerinnen, sich in einem der beiden Länder ein Zuhause einzurichten, scheitert – wie bereits im Falle der Reisenden – zunächst an ambivalenten Zugehörigkeits-erfahrungen: Situationen der Ex- und Inklusion wechseln einander innerhalb wie außerhalb der Karibik ab und erschüttern so das Denken der Pendlerinnen in räumlichen und kulturellen Dichotomien sowie ihren Glauben an die Rückkehr in ein idealisiertes Heimatland.

Erst infolge ihrer Erkenntnis in den Konstruktcharakter von (Kultur-) Räumen als „dynamic entities“ (Mardorossian 123) und in die eigene Transkulturalität können sich die Protagonistinnen bewusst für ein Pendeln zwischen zwei Kulturräumen entscheiden und in der dauerhaften Hin-und-her-Bewegung die Chance sehen, ihre transnationale Identität – jenseits von Assimilationserwartungen und Rückkehrbestrebungen – in einer „continuous activity of becoming“ (Edwards 105) stets neu erfinden zu können. Denn durch ihr Pendeln entsteht ein dritter, transnationaler Raum, in dem aus Elementen der Herkunftskultur und der Kultur des Einwanderungslandes individuell ausgewählt werden und in

¹⁶⁸ Dieser innere Konflikt der Pendlerinnen wird in der Romangruppe von Kap. 6.5 anhand von Schwesternpaaren sichtbar gemacht. Während eine der Schwestern stets dem *myth of return* verfallen ist, strebt die andere die Integration im Einwanderungsland der Eltern an.

dem sich eine neue, transkulturelle Gemeinschaft etablieren kann. (vgl. Eickelpasch/Rademacher 65–66) Es ist am Ende die den transnationalen Raum schaffende Bewegung selbst, durch die sich die Pendlerinnen ihr Zuhause in einem dynamischen „work-in-progress“ (Gedalof 106) konstruieren. (vgl. Ahmed, *Strange Encounters* 77) Der ursprüngliche Wunsch der Pendlerinnen nach einem statischen Angekommen-Sein wird damit endgültig obsolet.

Indem sie die Überwindung des Denkens in räumlichen und kulturellen Dichotomien, des nostalgischen Rückkehrstrebens und des Gefühls der Entwurzelung aufzeigen, lassen sich Pendlerromane exakt an der Schnittstelle zwischen Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur verorten und tragen so zu der von Marta Caminero-Santangelo (507) postulierten Verwaschung des Binarismus von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur bei. (vgl. Kap. 2.1)

Als Prototyp einer transnationalen Pendlerin soll im Folgenden Yolanda García de la Torre vorgestellt werden, die im Zentrum von Julia Alvarez' Klassiker *How the García Girls Lost Their Accents* (1991) sowie dem sechs Jahre später erschienenen Folgeroman *¡Yo!* (1997) steht. In der Dominikanischen Republik geboren, wandert die 10-jährige im Jahr 1960 mit ihrer Familie nach New York aus und lernt erst nach jahrelangem, nur teilweise erfolgreichem Assimilationsstreben und einem missglückten Rückkehrversuch, ihr Pendeln zwischen den USA und der Dominikanischen Republik als Ausdruck der eigenen Transkulturalität zu deuten. Zudem setzt sich Yolanda als Schriftstellerin kreativ mit dem Verschwimmen räumlicher Grenzen auseinander, indem sie ihre Pendelbewegungen im fiktionalen, „nicht topographisch fixiert[en]“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 331) Raum ihres literarischen Schaffens verarbeitet. Neben Yolanda werden allerdings auch Charlotte am Ende der bereits besprochenen Autobiographie *Sugar and Slate* (vgl. SaS, 187) sowie Matildana in Suzanne Dracius' *L'autre qui danse* (vgl. Kap. 6.5.2) zu grenzüberschreitenden Pendlerinnen zwischen Wales und Guyana bzw. Frankreich und Martinique.

6.4.1 Narratologische Vorüberlegungen

Zusammengenommen umfassen die Romane *How the García Girls Lost Their Accents* und *¡Yo!* den Zeitraum von Mitte der 1950er bis Mitte der 1990er Jahre, also eine erzählte Zeit von etwa 40 Jahren. *How the García Girls Lost Their Accents* „präsentiert sich als Adoleszenzgeschichte oder Entwicklungsroman“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 323) und folgt zugleich dem Muster des Rückkehrromans der vorliegenden Typologie (vgl. Kap. 6.1): Im Jahr 1960 flieht Yolanda mit den beiden älteren Schwestern Carla und Sandra, der jüngeren Sofía, Mutter Laura und dem im oppositionellen Untergrund aktiven Vater Carlos vor dem Trujillo-Regime (1930–1961) nach New York. In drei Romanteilen werden daraufhin fragmentarisch die Kindheit und Jugend der García-Schwester im Spannungsfeld der traditionalistischen Herkunftskultur ihres Elternhauses und der antikonformistischen Jugendkultur der 1960er und 1970er Jahre nachgezeichnet. In dieser Zeit streben die vier Schwestern die weitestgehende Assimilierung an ihre US-amerikanischen Altersgenossen an, bemühen sich also darum, mehr als nur den im Titel benannten spanischen Akzent abzulegen. Als Yolandas Ehe mit dem Engländer John an unüberwindbaren kulturellen Differenzen scheitert und ihr so einmal mehr die Erfolglosigkeit ihres Assimilationsstrebens vor Augen geführt wird, stürzt die inzwischen 27-Jährige in eine Identitätskrise, die sich als „loss of voice“ (Dalleo/Machado Sáez 139) manifestiert und ihr längerfristig auch als Schriftstellerin die Stimme nimmt. Anstatt die Fragmentierung ihrer kulturellen Identität positiv als Transkulturalität umzudeuten, unternimmt Yolanda im Jahr 1989 den von restaurativer Nostalgie motivierten Versuch, in der Dominikanischen Republik in ihre – wie sie glaubt – angestammte und durch Verwandtschaftsrelationen, Alter und Geschlechtszugehörigkeit determinierte Position innerhalb des Containerraums ihrer zur privilegierten Oberschicht zählenden, traditionsbewussten Großfamilie zurückzukehren.

Yolandas Streben nach einer eigenen Stimme, also danach, ein selbstbestimmtes, handlungsfähiges Subjekt mit selbstgewählter kultureller Identität zu werden, verbindet den ersten Roman mit dem Folgeroman *¡Yo!*. Darin kann sich die Protagonistin trotz einiger Hindernisse

allmählich als Schriftstellerin etablieren und sieht – nach dem gescheiterten Rückkehrversuch aus *How the García Girls Lost Their Accents* – im fiktiven Raum ihres literarischen Schaffens sowie im Pendeln zwischen Herkunfts- und Einwanderungsland zunehmend die Möglichkeit, ihrer Transkulturalität Ausdruck zu verleihen.

Julia Alvarez' Romane sind eindrucksvolle Beispiele dafür, wie Romanhandlung und sorgfältig ausgewählte narrativ-strukturelle Mittel zu einer gemeinsamen Textaussage ineinandergreifen. Als notwendige Ergänzung zur inhaltlichen Analyse der Romane sei daher vorab die sehr spezifische narrative Vermittlung beider Romane erörtert, die durch Mittel der Anachronie sowie der Multiperspektivität und durch das Spiel mit Erzählebenen in *How the García Girls Lost Their Accents* Yolandas Stimmverlust und Rückkehrmotivation untermauert und in *¡Yo!* die Stimmfindung und die multiplen kulturellen Identitäten der Protagonistin reflektiert.

Die Romanhandlung von *How the García Girls Lost Their Accents* wird in drei mit Jahreszahlen versehenen Teilen „aus wechselnder Perspektive und in fragmentarisch konzipierten Episoden“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 323)¹⁶⁹ durchweg achronologisch dargestellt („1989–1972,“ „1970–1960“ und „1960–1956“; *HGGLA*, 1, 105 und 193). Sie beginnt mit Yolandas Rückkehrversuch in die Dominikanische Republik – nimmt im ersten Kapitel also bereits die Erfolglosigkeit ihres Assimilationsstrebens in den USA vorweg – und endet mit der Beschreibung ihrer frühen Kindheit vor der Auswanderung nach New York. (vgl. Luis, *Dance Between Two Cultures* 271) Die Handlungsabfolge zeichnet in ihrer Achronologie einerseits zwar linear die Erinnerungsrichtung der Protagonistin nach, doch ist in ihr andererseits eine beklemmende Zirkularität angelegt: *How the García Girls Lost Their Accents* beginnt und endet mit dem gescheiterten Versuch der Rekonstruktion einer Dominikanischen Republik als idealem Zuhause. Yolandas physisches Rückkehrvorhaben zum Romananfang misslingt aufgrund ihrer erd-räumlichen Raumauffassung und da die dominikanische Verwandtschaft sie

¹⁶⁹ Als homo- wie heterodiegetische Erzähler treten in *How the García Girls Lost Their Accents* die vier Schwestern – teils in fester, teils in kollektiver Fokalisierung – sowie die Eltern Carlos und Laura auf. Yolandas Protagonistenstatus lässt sich damit rechtfertigen, dass sie die Erzählerin der Mehrzahl der Kapitel sowie des Anfangs- und Schlusskapitels ist. (vgl. Dalleo/Machado Sáez 139)

inzwischen als amerikanisierte Fremde („Miss America!“; *HGGLA*, 4) wahrnimmt. Ihr anschließender Versuch, über Erinnerungsprozesse in die Idylle der Dominikanischen Republik ihrer Kindheit zurückzukehren, scheitert an der Erkenntnis, dass sich – aus der Perspektive einer Erwachsenen – die unbeschwerte Kindheit auf dem gut bewachten Familienanwesen nun als Trugschluss entpuppt: „But what did we kids know of all that back in those days?“ (*HGGLA*, 227). (vgl. Newton 54; vgl. Ferly, „Giving Birth to the Island“ o. S.)

[D]ie ‚Heimat der Kindheit‘ erweist sich letztlich als gefährvoll und trügerisch: von außen gefährdet durch die übermächtige Präsenz des Diktators und seiner Schergen [...]; in ihrem Inneren zwar wohlgeordnet, doch mit Randzonen ausgestattet, die als verbotene und mit Tabus belegte Handlungsräume das Individuum gefährden. (Gewecke, „Territorien der Identität“ 329)

Ebenfalls unter der trügerischen Hülle kindlicher Unbeschwertheit verborgen liegt ein für Yolanda traumatisches Erlebnis, dessen Schilderung den Roman beschließt und rückwirkend eine wichtige Erklärung für die Schreibblockade der Protagonistin liefert: In einer der von Frauke Gewecke („Territorien der Identität“ 329) genannten tabuisierten Randzonen des de-la-Torre-Grundstücks, dem Kohlenschuppen, entdeckt Yolanda einen Wurf kleiner Katzen. Trotz der Warnung der Erwachsenen, die Jungtiere dürften so früh noch nicht vom Muttertier getrennt werden, nimmt sie eines der Katzenjungen unbemerkt an sich. Seither wird Yolanda von der verzweifelten Katzenmutter im Traum verfolgt. Die Metapher des gestohlenen Kätzchens als „Akt der Gewalt und Grenzübertretung“ (ebd., 329) überträgt die Protagonistin selbst in den letzten Sätzen des Romans, in denen der Leser in straffem Zeitraffer unvermittelt in die fiktive Gegenwart zurückgeholt wird, auf ihr literarisches Schaffen:

I grew up, a curious woman, a woman of story ghosts and story devils, a woman prone to bad dreams and bad insomnia. There are still times I wake up at three o'clock in the morning and peer into the darkness. At that hour and in that loneliness, I hear her, a black furred thing lurking in the corners of my life, her magenta mouth opening, wailing over some violation that lies at the center of my art. (*HGGLA*, 290)

Die vorwurfsvolle Katzenmutter und das hilflose, entwendete Katzenbaby stehen damit „for the author’s fear that she has transgressed something sacred in stealing her family’s private stories and making them public“ (Dalleo/Machado Sáez 141). Da Yolandas Motto als Schriftstellerin lautet „you’ve got to write about what you know“ (Yo, 3), gibt sie in ihren autobiographisch angelegten Romanen und Kurzgeschichten stets auch Familiengeheimnisse preis und gerät durch die Kommodifizierung ihres Privatlebens in das moralische Dilemma zwischen der Verteidigung ihrer künstlerischen Freiheit einerseits und der Wahrung der Privatsphäre ihrer Verwandtschaft andererseits. (vgl. Dalleo/Machado Sáez 139)

Yolandas zunehmender Stimmverlust in Bezug auf ihr literarisches Schaffen und ihre Handlungsfähigkeit als Individuum wird ebenfalls narratologisch inszeniert: Trat sie – chronologisch betrachtet – in allen Kapiteln vor ihrem Nervenzusammenbruch im Kapitel „Joe“ (HGGLA, 68) noch als homodiegetische Erzählerin mit einer eigenen Stimme auf, so vernimmt der Leser von da an ausschließlich die Stimme eines heterodiegetischen Erzählers. (vgl. Dalleo/Machado Sáez 139–40)

Auch im Folgeroman *jYo!* hat Yolanda ihre schriftstellerische Krise noch nicht überwunden. Zwar hat sie inzwischen einen ersten erfolgreichen Roman veröffentlicht, doch wenden sich im Prolog nun alle Familienmitglieder empört von ihr ab, da sie sich in den Charakteren von Yolandas Erstlingswerk wiederzuerkennen glauben und sich durch dessen Publikation „fictionally victimized“ (Yo, 6) fühlen.¹⁷⁰ (vgl. Dalleo/Machado Sáez 139) Wie sich erst beim Lesen des Folgeromans herausstellt, handelt es sich bei *How the García Girls Lost Their Accents* rückwirkend um ‚Yolandas‘ erste, autobiographische Veröffentlichung. Trotz Yolandas Beteuerung „But it’s fiction!“ (Yo, 9) beschließen die

¹⁷⁰ Diese schmerzhafteste Erfahrung machte Julia Alvarez nach der Veröffentlichung von *How the García Girls Lost Their Accents* selbst, wie sie in „A Note on the Loosely Autobiographical“ (2000) beschreibt: „When *How the García Girls Lost Their Accents* was published, many members of my family were upset with me. They felt betrayed, not because I had written specifically about them, but because there were shadowy resemblances, resonances, characters who reminded them of themselves but who said things or did things that they had never exactly said and done. I think what upset them was the shadowy and shifting territories of lies, lives, and fiction, which they had wanted me to keep separate“ (165–66).

Verwandten nun eine kollektive Gegendarstellung, die das Gros von ¡Yo! ausmacht: „I [Laura] want my chance to tell the world how she's always lied like the truth is just something you make up“ (Yo, 12). (vgl. Yo, 195 und 231) Ebenso wie *How the García Girls Lost Their Accents* ist der Folgeroman daher in Kapitel unterteilt, die durchaus als eigenständige Kurzgeschichten gelesen werden könnten und von einem kaleidoskopartigen „cluster of narrators“ (Newton 60) wiedergegeben werden. Neben Yolandas Familie kommen in ¡Yo! allerdings auch Freunde und weitläufigere, teilweise flüchtige Bekannte zu Wort,¹⁷¹ die davon berichten, wie „Yoyo, the Big Mouth[’s]“ (HGGLA, 135) autobiographische Literatur und ihr Hang zum Geschichtenerfinden ihr Leben beeinflusst haben. (vgl. Dalleo/Machado Sáez 142)

Die Erfahrung, dass sie durch ihre rege Fantasie und literarischen Veröffentlichungen die Lebenswege ihrer Mitmenschen wiederholt negativ beeinflusst hat (vgl. Yo, 303), lässt Yolanda regelmäßig an ihrer Berufung zur Schriftstellerin zweifeln: „[D]id I go down the wrong road? Did I make a big mistake?“ (Yo, 295) Das traumatisierendste Schlüsselerebnis, das für Yolandas „fractured identity and tortured relationship to writing“ (Mardorossian 125) verantwortlich ist, liegt einmal mehr in ihrer Kindheit. Bereits im Kapitel „The Blood of the Conquistadores“ (HGGLA, 195) in *How the García Girls Lost Their Accents*, das vom letzten Tag der Familie García in der Dominikanischen Republik handelt, wird in aller Kürze beschrieben, wie der Fantasiereichtum der damals erst 5-jährigen Yolanda ihre Familie in Lebensgefahr brachte:

Yoyo told their neighbor, the old general, a made-up story about Papi having a gun, a story which turned out to be true because Papi did really have a hidden gun for some reason. The nursemaid Milagros told on Yoyo telling the general that story, and her parents hit her very hard with a belt in the bathroom, with the shower on so no

¹⁷¹ Die Kapitelüberschriften in ¡Yo! sind nach den Rollen benannt, die die jeweiligen Erzähler bzw. Fokalisierungsinstanzen in Bezug auf die Protagonistin einnehmen: „The mother“ (Yo, 21), „The cousin“ (Yo, 36), „The teacher“ (Yo, 73) „The caretakers“ (Yo, 113) etc. (vgl. Valerio-Holguín 790) Aus diesem Muster fällt lediglich das Kapitel „The stranger“ (Yo, 97) heraus, das weder nach einer Rolle noch nach der Erzählerfigur benannt ist. Als ‚Fremde‘ wird im ersten Kapitel von ¡Yo!, das in der Dominikanischen Republik spielt, Yolanda selbst betitelt. Die Wahrnehmung als Fremde durch die dominikanische Bevölkerung vereitelt einmal mehr jeglichen Gedanken an eine endgültige Rückkehr in die Karibik.

one could hear her screams. Then Mami had to meet Tío Vic in the middle of the night with the gun hidden under her raincoat so it wouldn't be on the premises in case the police came. That was very serious. That was the time Mami still talks about when ,you almost got your father killed, Yoyo.' (HGGLA, 198)

Wie im Fall des entwendeten Katzenjungen auf den letzten Seiten von *How the García Girls Lost Their Accents* wird auch in *¡Yo!* erst am Romanende das Ausmaß von Yolandas Traumatisierung durch die körperliche Züchtigung ihrer Eltern und die allgemeine Verängstigung deutlich, die ihre Geschichte über die versteckte Waffe auslöste: „Yoyo's face was a picture of shock. It was as if she were finally realizing that a story could kill as well as cure someone“ (Yo, 305). In „The father“ (Yo, 292), dem letzten Kapitel von *¡Yo!*, berichtet Erzähler Carlos erstmals ausführlich und vollständig von dem inzwischen 40 Jahre zurückliegenden Vorfall, den er aus Scham vor seinem gewalttätigen Verhalten bisher stets verdrängt hatte. (vgl. Yo, 304–6) Auch *¡Yo!* erhält dadurch eine „circular structure“ (Valerio-Holguín 790), dass Yolandas Familie im Prolog zunächst wegen ihrer ersten Romanveröffentlichung mit ihr bricht und Vater Carlos seiner Drittgeborenen im letzten Kapitel stellvertretend für die gesamte Verwandtschaft seinen Segen für ihr weiteres literarisches Schaffen gibt: „[he] urges her to use her voice in print to undo the effects of cultural amnesia that he fears will become his grandchildren's only legacy“ (Nun Halloran 86; vgl. Newton 63; vgl. Gaffney 15; vgl. Herzog 324):

And I say, ,My daughter, the future has come and we were in such a rush to get here! We left everything behind and forgot so much. Ours is now an orphan family. My grandchildren and great grandchildren will not know the way back unless they have a story. Tell them of our journey. Tell them the secret heart of your father and undo the old wrong. My Yo, embrace your destino. You have my blessing, pass it on.' (Yo, 309)¹⁷²

¹⁷² Yolanda kann sich nun gestärkt in die Gruppe der „fictional female storyteller[s]“ (Ochoa Fernández 117) neben Protagonistinnen wie Pilar aus *Dreaming in Cuban*, Faith aus *Fruit of the Lemon*, Milly aus *Finding Miracles* oder Sara aus *La dot de Sara* einreihen, die wie sie „responsible for remembering and recording“ (117) sind.

Von ihrem Kindheitstrauma befreit, kann Yolanda am Romanende ihre Stimmlosigkeit überwinden und sich im Vertrauen auf die Loyalität ihrer Familie wieder der Schriftstellerei widmen. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich – in Analogie zur nachträglich hinzuerfundenen Erzählebene in *How the García Girls Lost Their Accents* – auch bei *¡Yo!* um einen der Romane von Yolanda García handelt, die darin ihren erfolgreichen Weg zur Stimmfindung aufzeigt.¹⁷³ Yolanda selbst tritt im zweiten Roman von Julia Alvarez dabei kein einziges Mal als Fokalisierungsinstanz auf, sondern lässt als fiktive Autorin eine Reihe homo- und heterodiegetischer Erzähler zu Wort kommen, über deren Erinnerungsleistung nach und nach „das – liebevoll-ironisch gezeichnete – Bild“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 330) ihrer facettenreichen Identität entsteht. Mit Hilfe dieser Multiperspektivität wird der Relationalität von ‚Identität‘ Rechnung getragen, die erst im Beziehungsgeflecht mit signifikanten Anderen entstehen kann (vgl. Kap. 3.1):

In thus circling a central character we never hear from directly, the novel offers a portrait of the self as constructed within a countless number of interlocking identities. It challenges the possibility of any totalizing picture as the self is continually situated in relation to the histories and perspectives of others. The layering of perspectives emphasizes how the character or story changes each time a narrator modifies, adds to, or contests another's assessments. Meaning is endlessly remade as Yo's self is inscribed and reinscribed by her complex and conflicted social environment. (Mardorossian 126)

In *¡Yo!* hat Yolanda also nicht – wie man angesichts des Fehlens einer eigenen Erzählerstimme zunächst vermuten mag – endgültig ihre Stimme verloren, sondern bekräftigt vielmehr als fiktive Autorin durch das narratologische Mittel der Multiperspektivität ihre multiplen Identitäten.

¹⁷³ Der spanische Romantitel *¡Yo!* ist einerseits der Spitzname der Protagonistin, bedeutet ins Deutsche übersetzt aber zugleich auch „Ich!“, was als „exclamation of selfhood“ (Mardorossian 126) gewertet werden kann.

6.4.2 *How the García Girls Lost Their Accents: She wants to be called Yolanda now*¹⁷⁴

Nach diesem umfangreichen, aber für das Verständnis der weiteren Romananalyse notwendigen Exkurs seien der Beginn von Yolandas Identitätskrise sowie ihre scheiternde Rückkehr in *How the García Girls Lost Their Accents* umrissen, da sie den Ausgangspunkt für ihre weitere Identitätsentwicklung hin zur transnationalen Pendlerin in *¡Yo!* darstellen.

Nach kurzer Eingewöhnungsphase, in der sich die vier gerade emigrierten García-Schwestern damit arrangieren müssen, dass die New Yorker sie nicht als Angehörige einer reichen dominikanischen Elite, die sich stolz über ihre direkte Abstammung von den spanischen Eroberern definiert, wahrnehmen, sondern sie pauschal der Gruppe der *Hispanics* und damit gleichzeitig der Arbeiterschicht zurechnen, setzen die Schwestern zum Missfallen ihrer Eltern alles daran, „to become Americans“ (HGGLA, 135). (vgl. HGGLA, 107, 109, 138 und 171; vgl. Gaffney 18; vgl. Gewecke, „Territorien der Identität“ 323) Im starken Kontrast zum „home of the brave and the land of the free“ (HGGLA, 114) erscheint ihnen die alte Heimat bald als beklemmende „fishbowl“ (HGGLA, 123), in der sie auf Geheiß der Eltern die Sommermonate verbringen müssen, „so we wouldn’t lose touch with *la familia*“ (HGGLA, 109), und als junge Frauen stets dem wachsamen Auge der konventionstreuen Verwandtschaft ausgesetzt sind:

We began to develop a taste for the American teenage good life, and soon, Island was old hat, man. Island was the hair-and-nails crowd, chaperones, and icky boys with all their macho strutting and unbuttoned shirts and hairy chests with gold chains and teensy gold crucifixes. By the end of a couple of years away from home, we had *more* than adjusted. (HGGLA, 108–9)

Trotz ihres grundsätzlichen Integrationserfolgs in den USA – Vater Carlos bezeichnet seine Töchter stolz als „[p]rofessional women [...] with degrees on the wall“ (HGGLA, 28) – stoßen die vier Schwestern noch am College auf Rassismus und Stereotypisierungen (vgl. HGGLA, 99),

¹⁷⁴ HGGLA, 61.

die ihre vollständige Assimilation in Frage stellen und Yolanda dazu bewegen, ihren Migrationshintergrund und den traditionellen Erziehungsstil ihrer „old world parents“ (HGGLA, 98)¹⁷⁵ zu verfluchen:

For the hundredth time, I cursed my immigrant origins. If only I too had been born in Connecticut or Virginia, I too would understand the jokes everyone was making on the last two digits of the year, 1969; I too would be having sex and smoking dope; I too would have suntanned parents who took me skiing in Colorado over Christmas break, and I would say things like ‚no shit,‘ without feeling like I was imitating someone else. (HGGLA, 94–95)

Yolandas resignierte Prophezeiung, in den USA werde niemand „[her] peculiar mix of Catholicism and agnosticism, Hispanic and American styles“ (HGGLA, 99) verstehen, wird für sie zur Gewissheit, als ihre Ehe mit dem Engländer John nach nur drei Jahren an dessen ethnozentrischer Grundhaltung sowie an der Tatsache scheitert, dass Yolanda selbst ihren „peculiar mix“ (s. o.) noch als destabilisierende Dissoziation ihrer kulturellen Identität erlebt und daher den ethnozentrischen Sichtweisen ihres Ehemannes ausgeliefert ist: „She said that just because they were different, that was no reason [for John] to make her feel crazy for being her own person“ (HGGLA, 73). Die unüberwindbar scheinende kulturelle Differenz der Ehepartner inszeniert Julia Alvarez als totale Kommunikationslosigkeit, an deren Höhepunkt John und Yolanda nur noch ein unverständliches „Babble babble.“ (HGGLA, 78) miteinander austauschen: „[They] just didn’t speak the same language“ (HGGLA, 81). (vgl. Dalleo/Machado Sáez 140)

Auch nachdem sie John verlassen hat und vorübergehend zu ihren Eltern gezogen ist, hält Yolandas Stimmverlust an: Zwar kann sie, ober-

¹⁷⁵ Laura fungiert – wie fast alle Mütter der Protagonistinnen – einerseits als *gatekeeper* für ihre Töchter (vgl. Kap. 6.5.1.2), nutzt andererseits jedoch die Vorteile, die sich für sie als Frau durch die Emigration in eine liberalere Gesellschaft ergeben, und bestätigt ihre Töchter immer stärker in ihrem Assimilationsstreben. Ziel ihrer Erziehung ist es, aus Yolanda eine „young lady señorita“ (HGGLA, 228) zu machen, die einem Dominikaner später eine gute Ehefrau sein kann. Ihren strengen Erziehungsstil rechtfertigt sie mit: „We don’t believe in all this freedom.“ (HGGLA, 59), und besteht für ihre Töchter auf eine katholische, nichtöffentliche reine Mädchenschule, „where we would meet and mix with the ‚right kind‘ of Americans“ (HGGLA, 108). (vgl. Newton 57; vgl. Caminero-Santangelo 514)

flächlich betrachtet, gar nicht mehr aufhören zu reden (vgl. *HGGLA*, 79), doch zitiert sie nun als eine Art postkoloniale Ophelia ausschließlich Passagen aus der klassischen Literatur und produziert damit keinerlei eigenständige Aussagen mehr: „Yo quoted and misquoted, drowning in the flooded streams of her consciousness“ (*HGGLA*, 80). (vgl. Dalleo/Machado Sáez 139–40) Als die besorgten Eltern sie für eine stationäre Therapie bei Dr. Payne einweisen, erhofft Yolanda sich, „[that] h]e would save her body-slash-mind-slash-soul by taking all the slashes out, making her one whole Yolanda“ (*HGGLA*, 80). Anstatt ihre Therapie also dazu zu nutzen, ihre multiplen kulturellen Identitäten als Chance und Quelle schriftstellerischer Kreativität zu begreifen, zieht sich Yolanda in einen monokulturell-essentialistischen Identitätsbegriff zurück, der ihre spätere Rückkehr in die Dominikanische Republik vorbereitet. Ablesen lässt sich Yolandas Umdenken an ihrer Weigerung, weiterhin auf sämtliche der englischen und spanischen Spitznamen zu hören, die ihre „straddled position between cultures“ (Newton 59) symbolisieren: War sie bisher „Yolanda, nicknamed Yo in Spanish, misunderstood Joe in English, doubled and pronounced like the toy, Yoyo¹⁷⁶ – or when forced to select from a rack of personalized key chains, Joey“ (*HGGLA*, 68), „Yosita“ (*HGGLA*, 81) oder gar „Jolinda“ (*HGGLA*, 90), so besteht sie nun darauf, ausschließlich bei ihrem „real name“ (*HGGLA*, 79) ‚Yolanda‘ genannt zu werden: „No, no, no, she didn’t want to divide herself anymore, three persons in one Yo“ (*HGGLA*, 78). (vgl. Valerio-Holguín 789)

Als Yolanda mit inzwischen 39 Jahren in die Dominikanische Republik reist (vgl. *HGGLA*, 10), entpuppt sich ihr Versuch der dortigen „originären Verwurzelung“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 323) und Rekonstruktion einer „real Yolanda“ (*HGGLA*, 83; meine Hervorhebung, S. B.) als nicht realisierbare Wunschvorstellung: Ihre anfängliche Bereitschaft, „to let the mighty wave of tradition roll on through her life“ (*HGGLA*, 9),¹⁷⁷ scheitert daran, dass sie den Sozialraum ‚Großfamilie‘ nach fünfjähriger Abwesenheit

¹⁷⁶ Das gleichnamige Spielzeug, das bei Gebrauch immer wieder rhythmisch auf- und abgespult wird, symbolisiert Yolandas Hin-und-hergerissen-Sein zwischen zwei Kulturen.

¹⁷⁷ Bei ihrer Ankunft wird Yolanda der Kontrast zwischen den turbulenten Lebensverläufen ihrer Schwestern und dem wohlgeordneten Leben ihrer dominikanischen Cousinen schmerzlich bewusst, und die inzwischen ‚stimmlose‘ Yolanda beneidet deren kraftvolle,

aus der Distanz der Fremden bewusst wahrnimmt als einen Raum, der einer strengen funktional-hierarchisch strukturierten Ordnung unterliegt und in dem alle entsprechend ihrer familiärgesellschaftlichen Positionierung wie auf einer Bühne agieren. (Gewecke, „Territorien der Identität“ 324)

Nach Jahren der liberalen Erziehung und einem turbulenten Leben mit „many husbands, homes, jobs, wrong turns“ (HGGLA, 11) in den USA kann sich die Feministin Yolanda (vgl. Yo, 191) in die starren misogynen Machthierarchien des familiären Containerraums nicht wieder einfügen. Umgekehrt schlagen ihr vonseiten ihrer Tanten und Cousinen ambivalente Zugehörigkeitsbotschaften entgegen: Sie bereiten ihr zwar als Familienmitglied mit einem Fest ein herzliches Willkommen, doch nehmen sie Yolanda aufgrund fehlender ethniespezifischer Verhaltensweisen zugleich als Fremde wahr: Yolanda spricht inzwischen ein „halting Spanish“ (HGGLA, 7), legt im Gegensatz zu ihren „hair-and-nails cousin[s]“ (Yo, 37) keinen Wert auf ein gepflegtes Äußeres (vgl. HGGLA, 4) und hat sich der „crazy idea“ (Ferly, „Giving Birth to the Island“ o. S.) verschrieben, alleine und notfalls mit öffentlichen Transportmitteln ins ländliche dominikanische Hinterland zu reisen, um dort ihren (nostalgischen) Hunger nach frisch gepflückten Guaven zu stillen: „This is not the States,’ Tía Flor says, with a knowing smile. ‚A woman just doesn’t travel alone in this country. Especially these days.‘“ (HGGLA, 9)

Als Yolanda trotz der Warnungen ihrer Tanten – „you will get lost, you will get kidnapped, you will get raped, you will get killed“ (HGGLA, 17) – zur Reise ins Landesinnere aufbricht, wird das Misslingen ihrer Rückkehr, wenn auch nicht so drastisch wie im Falle von *No Telephone to Heaven* (vgl. Kap. 6.1.4), mittels eines scheiternden erd-räumlichen Raumbegriffs inszeniert: Im Auto eines ihrer Cousins erreicht Yolanda zügig die Ausläufer eines Gebirges und pausiert am Wegesrand, um

respektinflößende Stimmen: „There have been so many stops on the road of the last twenty-nine years since her family left this island behind. She and her sisters have led such turbulent lives – so many husbands, homes, jobs, wrong turns among them. But look at her cousins, women with households and authority in their voices“ (HGGLA, 11). Yolandas im Anschluss formulierter Wunsch: „Let this [the Dominican Republic] turn out to be my home“ (HGGLA, 10), wird auf subtile Weise schon dadurch vereitelt, dass ihre Neffen und Nichten die Kerzen auf ihrer Willkommenstorte ausgeblasen haben, noch bevor Yolanda in Gedanken ihren Wunsch zu Ende formuliert hat und selbst die Kerzen auspusten kann.

den Anblick der ungetrübten ländlichen Idylle zu ihren Füßen zu genießen. Überwältigt von dem langersehten Gefühl, endgültig in der Heimat angekommen zu sein, denkt sie bei sich: „Standing here, in the quiet, [...] she has never felt at home in the States, never“ (*HGGLA*, 12). Yolandas Überzeugung gerät allerdings sofort ins Wanken, als ihre Gedanken jäh vom Motorenlärm und Stimmengewirr eines herannahenden, überbesetzten Busses unterbrochen werden, vor dem Yolanda verängstigt in die „schützende Hülle“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 327) ihres japanischen Sportwagens flieht. Dieser trennt sie vom Erd-Raum ‚Dominikanische Republik‘ und schützt sie vor dem als bedrohlich empfundenen Kontakt mit der Landbevölkerung.

Yolandas Glaube daran, dass eine „sinnlich erfahrene Inbesitznahme“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 327) von Räumen unmittelbar zu Gefühlen der Zugehörigkeit und Vertrautheit führen kann, wird auf der Weiterfahrt noch einmal eindrucksvoll als nostalgisches Wunschdenken entlarvt: Nach langer Suche stößt Yolanda dank eines Hinweises aus der ihr mit Ehrfurcht begegnenden Landbevölkerung auf einen Guavenhain, der aufgrund seiner Lage in dicht bewachsenen Wäldern mit dem Auto nur schwer zu erreichen ist. Der selbstvergessene Genuss der Guaven¹⁷⁸ – und damit die rein materielle Aufnahme von ‚Raum‘ als Akt der Generierung von Zugehörigkeitsgefühlen – wird sehr schnell davon überschattet, dass Yolanda kurzzeitig befürchtet, sich im Dickicht verirrt zu haben. (vgl. *HGGLA*, 17) Am Auto angekommen, entdeckt sie in der Abenddämmerung zudem eine Reifenpanne und fühlt sich von zwei vorbeikommenden, hilfsbereiten Bauern so stark bedroht, dass sie einmal mehr in einen Zustand der Sprachlosigkeit verfällt, in dem sie

¹⁷⁸ Die Guavenfrucht scheint ein weitverbreitetes Symbol für die Nostalgie karibischer Migranten zu sein (vgl. Ferly 2001, o. S.): Während Yolandas Heißhunger auf Guaven für ihre restaurative Nostalgie steht, deutet Yasmins Unkenntnis der Frucht in *The Worlds Within Her* auf ihre eher nüchterne Einstellung zu ihrem Geburtsland hin. (vgl. *WWH*, 398–99)

Im mit „How to Eat a Guava“ (1) überschriebenen Prolog zu Esmeralda Santiagos *When I Was Puerto Rican* (1993) wird nicht nur minutiös beschrieben, wie eine Guave am besten zu essen ist, sondern in einer Prolepse vorweggenommen, dass sich die erwachsene auto-diegetische Erzählerin in einem amerikanischen Supermarkt statt für unreife, saure Guaven für die lokal angebauten „apples and pears of my adulthood“ (4) entscheiden wird. Reife Guaven mit rotem, süßem Fruchtfleisch aß sie zuletzt während ihrer Kindheit auf Puerto Rico, einer Zeit, die ihr, vermittelt durch die süße Guavenfrucht, in nostalgischer Erinnerung geblieben ist.

sich in ihrer Muttersprache nicht mehr ausdrücken kann: „[H]er tongue feels as if it has been stuffed in her mouth like a rag to keep her quiet“ (HGGLA, 19–20). Es scheint ganz so, als würde der Guavenhain Yolanda gefangen halten wollen. Die Guavenbäume verbinden sich zu einem zusammenhängenden, bedrohlichen Organismus, der Yolandas restaurative Nostalgie und ihr erd-räumliches Raumkonzept ins Wanken bringt: „It is as if the guava grove has grown into the road and woven its matt of branches tightly in all directions“ (HGGLA, 22).

Aus dieser subjektiv als bedrohlich wahrgenommenen Situation kann Yolanda sich nur mit Hilfe einer Lüge befreien: Da die beiden Bauern ihr anhaltendes Schweigen als mangelndes Verständnis der spanischen Sprache deuten und anfragen, ob Yolanda „¿Americana?“ (HGGLA, 20) sei, schlüpft Yolanda – erleichtert, einen Ausweg aus dieser Situation erkannt zu haben – in die Rolle der einsprachigen amerikanischen Touristin und schüchtert die beiden Männer mit einer „great flood of explanation“ (HGGLA, 20) auf Englisch so sehr ein, dass sie sich allmählich wieder Herrin der Lage fühlt. Die beiden Männer beheben schließlich Yolandas Reifenpanne, sodass diese in der Abenddämmerung aus dem Waldgebiet entkommen kann. Der subjektive Eindruck der Bedrohung durch die dominikanische Natur und Landbevölkerung und die Tatsache, dass Yolanda sich in einer Gefahrensituation ihrer amerikanischen Identität als Schutzschild bedient, führen der Protagonistin am chronologischen Romanende nachdrücklich vor Augen, dass sie sich nie „über die Rückkehr in ein topographisch lokalisierbares Paradies ihrer Ursprünge und ihrer Identität [...] vergewissern“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 328) werden kann. (vgl. Ferly, „Giving Birth to the Island“ o. S.; vgl. Caminero-Santangelo 514–15)

6.4.3 ¡Yo!: *She wanted you to call her Yolanda or Yo or whatever you liked*¹⁷⁹

Der Folgeroman zu *How the García Girls Lost Their Accents* schließt chronologisch in etwa an den Rückkehrversuch der 39-jährigen Yolanda an. (vgl. Yo, 53) Die exakte fiktive Gegenwart der einzelnen Kapitel spielt allerdings nur eine untergeordnete Rolle, da die Analepsen der vielen

¹⁷⁹ Yo, 170.

Erzählerfiguren den weitaus größten Raum einnehmen und in loser chronologischer Reihenfolge fragmentarisch Yolandas Schul- und Studienzeit, vor allem aber ihr turbulentes Leben als Erwachsene nachzeichnen.

Einig sind sich alle Erzählerstimmen, dass sich Yolanda noch immer in einer Identitätskrise befindet. So bezeichnet Sarita, die Tochter der Hausangestellten der Garcías, Yolanda als „starving writer, sometime teacher“ (Yo, 72) und spekuliert argwöhnisch: „And did the García girls themselves really know who they were? Hippy girls or nice girls? American or Dominican? English or Spanish? Pobrecitas“ (Yo, 64). Yolandas ehemaliger Professor Jordan Garfield beschreibt Yolanda als „troubled ex-student“ (Yo, 73) mit „resignation in her voice“ (Yo, 93) und Cousine Lucinda ihren anhaltenden Zustand der „emotionalen und kulturellen Zerrissenheit“ (Herzog 322) als „struggle with either-or’s“ (Yo, 52). An mindestens sieben Stellen des Romans wird darüber hinaus Yolandas schlechte körperliche Verfassung kommentiert, die ihre psychische Krise nach außen sichtbar macht: Sie sieht ausgezehrt, „small and fragile“ (Yo, 128) aus, hat dunkle Augenringe und die Angewohnheit, nervös an ihren Haaren zu zupfen und an ihren Fingernägeln zu kauen. (vgl. Yo, 70, 72, 93, 184, 245, 286)

Yolandas innere Unrast drückt sich zudem in einem stetigen Ortswechsel aus, der vorübergehend der später noch zu definierenden *errance* (vgl. Kap. 6.6) ähnelt: Nach abgeschlossenem Studium wechselt Yolanda immer wieder aus privaten wie beruflichen Gründen ihren Wohnort innerhalb der USA und reist darüber hinaus regelmäßig für mehrwöchige Aufenthalte in die Dominikanische Republik. In dieser ersten Phase ist Yolandas Pendeln Ausdruck eines „Hin- und Hergerissensein“ (Herzog 322) zwischen den beiden Kulturräumen und wird von ihr so lange negativ als „[permanente] Gratwanderung zwischen zwei Welten“ (ebd., 314) erlebt, bis sie ihre Identitäts-, Kultur- und Raumauffassung revidiert.

Noch ist Yolanda allerdings sehr „inkonsistent [...] in ihren Identitätsbehauptungen“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 330; vgl. Valerio-Holguín 2004, 787): Hält sie sich in der Dominikanischen Republik auf, möchte sie sich selbst gerne glauben machen, „[that t]his is my home“ (Yo, 192), beschwert sich jedoch im gleichen Atemzug über den Traditionalismus

ihrer Tanten, die sie aus purem Aberglauben zur Beichte bewegen wollen, und belehrt ihre dominikanische „third world“-Verwandtschaft (Yo, 37) über „the unfairness of poverty, about the bad schools, the terrible treatment of the maids“ (Yo, 36). Kritisiert ihr späterer Lebensgefährte Dexter Hays sie dafür, dass sie sich als erwachsene Frau nicht ausreichend von ihrer Familie abgelöst habe, entgegnet sie ihm empört:

„That’s such a gringo thing to say! Why should I want to move away from my family? And what? Live like you, all separate and lonely without any real connection to your history? [...] I couldn’t live that way. I couldn’t understand myself without the rest of the clan to tell me who I am.“ (Yo, 208–9)

Andererseits stellt sie sich ihren Studierenden beinahe zeitgleich als „Dominican-American-USA-Latina“ (Yo, 170) vor, die „Yolanda or Yo or whatever you liked“ (Yo, 170) genannt werden möchte und sich damit nach außen gerne nonchalant als transkulturelles Individuum inszeniert, „ohne jedoch die damit behauptete plurale und transnationale Identität dauerhaft zu besetzen“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 331).¹⁸⁰

¹⁸⁰ Ebenso wie bereits in *How the García Girls Lost Their Accents* wird Yolandas ambivalentes Verhältnis zu beiden Ländern durch widersprüchliche Ex- und Inklusionserfahrungen verstärkt: „She is perceived as ‚Americanized‘ by her island relatives and as a ‚Latin lady‘ by her American boyfriend“ (Mardorossian 122). (vgl. Newton 65) Gegenüber Dexter beschreibt die „gringa [cousin]“ (Yo, 37) ihre Beziehung zur dominikanischen Verwandtschaft wie folgt: „She’s filled him in on how she and her sisters have been disowned a couple of times each for going their own way, how the family holds them at arm’s length, loving them to bits but still hoping and praying to set them straight“ (Yo, 190). (vgl. Yo, 36–37)

Für die dominikanische Landbevölkerung und die Hausangestellten bleibt Yolanda aufgrund kultureller sowie sozialer Unterschiede „The stranger“ (Yo, 97) aus dem gleichnamigen Kapitel. Respektvoll redet sie das Personal mit „doña“ (Yo, 128) an und wiederholt mantraartig: „You are the one who knows“ (Yo, 118). In die Ehrfurcht ihrer Angestellten mischt sich allerdings auch ein amüsiertes Unverständnis für „the lady’s easy ways“ (Yo, 125). (vgl. Valerio-Holguín 791; vgl. Yo, 119) Im Gegensatz zu ihrer elitären Verwandtschaft interessiert sich Yolanda aufrichtig für deren Alltags- und Familienleben, „talking to the villagers as if everyone were a relation of hers“ (Yo, 129).

In den USA ist Yolanda in ein stabiles soziales Netzwerk eingebunden und beruflich zunehmend erfolgreich. Neben ihrem ersten Erfolgsroman veröffentlicht sie unter anderem beim prestigeträchtigen Verlagshaus Norton ein weiteres ihrer Bücher. (vgl. Yo, 183) Andererseits sieht sie sich auch noch als etablierte Schriftstellerin mit universitärem Lehrauftrag mit dem Misstrauen ihrer Vermieterin konfrontiert: „I get suspicious. I seen those

Mit Hilfe des Kapitels „The teacher“ (Yo, 73–96), in dem Yolandas Professor und Mentor Jordan Garfield von den zurückliegenden 15 Jahren im Leben seiner ehemaligen Vorzeigestudentin berichtet, lässt sich trotz der vielen Zeiträume, in denen der Kontakt zu Yolanda aufgrund ihrer Ortswechsel und wechselnden Lebenspläne unvermittelt abbricht, die erste Phase von Yolandas Pendeln gut rekonstruieren: Kurz vor ihrem Abschluss bricht Yolanda leichtfertig ihr Studium ab, um einen ungebildeten „local hippy boy“ (Yo, 74) zu heiraten, von dem sie sich – nach einem auf Garfields Drängen nachgeholten Universitätsabschluss – bereits ein halbes Jahr später in der Dominikanischen Republik in einer Blitzscheidung trennt:

She had gone down to the Dominican Republic and gotten a quickie divorce. She was calling from there, staying a few months to get her head together but she wanted to finally get her life on track, you know? (Yes, he knew!) And so, she was thinking of applying to his alma mater Harvard, what did he think? (Yo, 79)

Professor Garfield schreibt auf Yolandas Bitte hin das zweite von insgesamt drei Empfehlungsschreiben für Aufbau- und Promotionsstudiengänge, die sein Schützling trotz erfolgreicher Bewerbungen am Ende nie antritt. Im Falle ihrer Harvard-Bewerbung zieht Yolanda es vor, sich vorübergehend politisch in der Dominikanischen Republik zu engagieren: „Yolanda García had gone back to the Dominican Republic and gotten involved in a revolution or something“ (Yo, 81). Nach einer befristeten Mitarbeit an einem staatlichen Projekt für kreatives Schreiben im Bundesstaat Tennessee heiratet Yolanda ihren zweiten Ehemann John und lebt mit ihm in San Francisco, bis sie sich nach drei Ehejahren, wiederum in der Dominikanischen Republik, von ihm scheiden lässt. (vgl. Yo, 86–87) Im Verlauf der ersten Phase des Pendelns dient Yolanda ihr Herkunftsland somit immer wieder „als regressiver Fluchtraum, [...] der allenfalls als vorübergehende Zuflucht taugt und von dem sie immer wieder in die USA zurückkehrt“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 330). Ihr in Briefen, Telefonaten und Gesprächen mit ihrem Mentor

boat people bringing over whole villages to Miami“ (Yo, 155). (vgl. Yo, 156, 162) Und ein Arbeitskollege kommentiert nachdenklich, „[that] being a minority in New Hampshire is no picnic –“ (Yo, 183).

wiederholt vorgebrachter Wunsch, „to get my life back on track“ (Yo, 73, 74; vgl. Yo, 79), zeugt davon, dass Yolanda ihre Pendelbewegungen noch immer als Abweichung von der ‚Normalität‘ eines sesshaften, linearen Lebensentwurfs erlebt.

Da sie nach ihrer erneuten Rückkehr in die USA an einer Privatschule nördlich von Boston, und damit unweit von Professor Garfields Wohnort, unterrichtet, besucht Yolanda ihren Mentor persönlich, um ihm von ihren abermaligen Plänen für ein Promotionsstudium zu berichten: „Otherwise, she'll never land a college teaching job that might allow her time for her writing“ (Yo, 92). Überzeugt davon, dass eine akademische Karriere trotz Yolandas intellektueller Fähigkeiten für sie lediglich „the bitter pill she believes she must swallow“ (Yo, 93) bedeuten würde, lehnt Professor Garfield ihr Gesuch um ein weiteres Gutachten ab und gibt ihr den Auftrag, stattdessen einen Roman zu schreiben. Mit seiner Unterstützung gelingt es Yolanda schließlich, einen Vertrag für einen „seven-year tenure track“ (Yo, 173) zu erhalten, für den sie im Jahresrhythmus von Universität zu Universität reist, um dort Literatur und kreatives Schreiben zu unterrichten und parallel ihre Karriere als Schriftstellerin voranzutreiben.

Dieser neue Lebensabschnitt läutet die zweite Phase von Yolandas Pendeln ein. Über acht Jahre in Folge etabliert sich in Bezug auf Yolandas Aufenthalte in der Dominikanischen Republik ein festes Muster: Jeden Sommer verbringt sie von nun an alleine im leerstehenden Haus ihres Cousins Mundín in den Bergen, umgeben von der einfachen Dorfbevölkerung und nur wenigem Hauspersonal. Im dortigen Turmzimmer überblickt sie die umliegenden Berge, sucht „solitude [and] inspiration“ (Yo, 114) und geht konzentriert ihrer schriftstellerischen Tätigkeit nach. Es zieht sie demnach weder – wie noch in *How the García Girls Lost Their Accents* – in den starren familiären Containerraum zurück noch lebt sie – wie durch das Elfenbeinturm-artige Zimmer angedeutet wird – inmitten der Landbevölkerung. Die Erfahrung hat sie inzwischen gelehrt, dass der Kontakt zu Letzterer aufgrund sozialer Unterschiede stets von einer gewissen Distanziertheit geprägt bleiben wird.

Da sie sich dennoch täglich mit den Dorfbewohnern und ihrem Personal angeregt über deren Lebensgewohnheiten austauscht (vgl. Yo, 117,

120, 129, 249), ist davon auszugehen, dass sie ihre neu gewonnenen Eindrücke unmittelbar in ihren Romanen und Gedichten verarbeitet. Im Gegensatz zur Rückkehr in *How the García Girls Lost Their Accents* sucht Yolanda nun also keinen erd-räumlich-konkreten, sondern einen kreativen Zugang zur Dominikanischen Republik: „Hier ‚erschreibt‘ sich Yolanda in und durch die Handlung des Schreibens ihre familiären Bindungen, ihre Wurzeln und Heimatvorstellungen, und zwar als Fiktion“ (Herzog 315).

Neben einer funktionalen Differenzierung ihrer beiden nationalen Zuhause – „Ehen und Berufsleben finden in den USA statt, während das Privileg des Rückzugs [...] in die Dominikanische Republik (zurück)-verlegt wird“ (Herzog 314) – wird in dieser zweiten, zunehmend als positiv erfahrenen Phase des Pendelns auch der fiktive literarische Raum zu einer weiteren Heimat. So erklärt sie ihrer Vermieterin Marie Beaudry in New Hampshire: „Language is the only homeland.“ (Yo, 153),¹⁸¹ und hebt ihren Studenten gegenüber die therapeutische Wirkung des Schreibens hervor: „What saved her was she could write books, and she just kept writing them and writing them, until something inside settled down“ (Yo, 175). Somit „findet sie den eigenen Identitätsraum allein in der (englischen) Sprache und im Akt des Schreibens als ‚Territorien des Selbst‘, die, nicht topographisch fixiert, gewissermaßen eine atopische Identität verleihen“ (Gewecke, „Territorien der Identität“ 331).

Geht man davon aus, dass sowohl *How the García Girls Lost Their Accents* als auch *¡Yo!* das Produkt der Imagination der fiktiven Autorin Yolanda García sind, in denen die Protagonistin tagebuchartig ihre Erlebnisse verarbeitet, so kann Yolanda im literarischen Schaffen die eigenen Pendelbewegungen reflektieren. Zudem kann sie nationale Grenzen auf narratologischer Ebene mit Hilfe von Ellipsen aufheben und damit Räume noch stärker zum Verschmelzen bringen. Wie Margarethe Herzog (315) sehr richtig feststellt, werden in keinem der beiden Romane Yolandas Reisen an sich – insbesondere der Flug von der Dominika-

¹⁸¹ Mit dieser Aussage weist sich Yolanda einmal mehr als Julia Alvarez' Alter Ego aus. Im Interview mit Juanita Heredia ("Citizen of the World") erklärt diese: „The page is where I've learned to put together my different worlds, where I've put down the deepest roots. Maybe because I am an immigrant, I don't feel those deep loyalties to a piece of land or a landscape. But the world of the imagination is the one I feel most at home in. I am a traveler with this portable homeland of the imagination“ (32).

nischen Republik oder in diese – beschrieben. Im Kapitel „The teacher“ taucht Yolanda beispielsweise immer wieder unvermittelt an unerwarteten Orten auf, von denen aus sie Professor Garfield telefonisch oder per Brief kontaktiert, ohne dass ihre Reise dorthin jedoch thematisiert würde.

Wie sich gegen Ende des Romans aus Randbemerkungen der jeweiligen Erzähler ablesen lässt, wirkt sich das regelmäßige Pendeln nach dem oben beschriebenen Muster positiv auf Yolandas Stimmfindung und inneres Gleichgewicht aus: In einem Telefonat mit Dexter Hays, in dem Yolanda ihn zu ihrer dritten Hochzeit mit dem Kinderarzt Douglas Manley einlädt, bemerkt ihr ehemaliger Lebensgefährte: „I hear some major changes just in the way her voice stands up for itself“ (Yo, 219). Nach zwei Ehejahren stellt Douglas fest, dass seiner Frau nach ihrem achten Sommer in der Dominikanischen Republik die Rückkehr in die USA zum ersten Mal leichtfällt:

So every time they get back from the island [...] there's bound to be some homesickness, and then, finally – he really can't figure out what breaks it, she's out in the garden asking him what is this weed called, and why do you put cages on tomato plants, and oh Cuco, come and look at this amazing, amazing butterfly. But the re-entry this time is surprisingly smooth. (Yo, 260)

Auch Yolandas Raumbegriff hat sich zum Romanende verändert: Sie weiß, dass sie durch ihr literarisches Schaffen einen Beitrag zur Neuentstehung von Räumen leisten kann und dass Räume in der sozialen Interaktion zustande kommen. Am wohlsten fühlt Yolanda sich daher, als anlässlich ihrer dritten Eheschließung die meisten der Erzählerfiguren aus *Yo!*, d. h. ihre gesamte dominikanische Verwandtschaft und der amerikanische Freundeskreis, auf einer Wiese in New Hampshire zu einem „quilting of lives, a collection of points of view“ (Yo, 216) versammelt sind:

As he [the priest] watches her gazing down at them [the wedding guests] advancing up the hillside, he has an uneasy feeling that she might bolt like the ewe into the thicket on the other side of the road. He closes his eyes for a moment and when he opens them, she is still there, lifting her hand in welcome as if she has been waiting all her life for them to gather together here. (Yo, 240)

Diese Geste interpretiert Pauline Newton als endgültigen Beweis für Yolandas „resolve to accept finally her ‚peculiar mix‘; all of these people and their perspectives on Yolanda comprise her transcultural identity“ (65).¹⁸² (vgl. Valerio-Holguín 793)

Das transnationale Pendeln als vierte Grundform der Rückkehr ist als unabgeschlossene Hin-und-her-Bewegung zwischen den Kulturräumen ‚Einwanderungsland‘ und ‚Herkunftsland‘ konzipiert und zeigt – ähnlich wie die Reiseromane aus Kapitel 6.2 – den Übergang von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur auf. Fühlen sich die Pendlerinnen zu Romanbeginn noch zwischen alter und neuer Heimat, zwischen der Alternative von Assimilation und Rückzug in die ethnische Gemeinschaft hin- und hergerissen und empfinden ihre Pendelbewegungen als belastend, erlaubt ihnen die Erkenntnis in den Konstrukt- und Prozesscharakter von Räumen und in die transkulturelle Prägung ihrer kulturellen Identität die Annahme ihres Pendelns als sichtbaren Ausdruck von Transkulturalität bzw. Transnationalität. Im transnationalen Raum erschaffen sie im dynamischen Prozess des *homing* ihr Zuhause immer wieder neu.

In den Pendlerromanen wird der Ausgang aus einem traditionellen Migrationsparadigma, das Migration als einmaligen Akt denkt, hin zum Transmigrationsparadigma (vgl. Kap. 2.6) illustriert, das berücksichtigt, „[that transmigrants] develop subjectivities and identities embedded in networks of relationships that connect them simultaneously to two or more nation-states“ (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 7). Die Transkulturalität von Pendlerin Yolanda García wird dabei ebenso wie bereits im Falle von *Sugar and Slate*, *Dreaming in Cuban* und *The Worlds Within*

¹⁸² Dass im transnationalen Raum die Elemente mehrerer Kulturen nicht nur neu kombiniert werden, sondern eine neue Bedeutung erlangen können, lässt sich an Yolandas Gewohnheit ablesen, in allen Räumen ihres Hauses Wassergläser, sogenanntes „spirit [water]“ (Yo, 258), zum Schutz vor bösen Geistern aufzustellen. Ehemann Doug ist darüber verwundert, dass es sich bei diesem Ritual Yolanda zufolge um „part of her island background“ (Yo, 259–60) handeln soll, denn „to this day he has yet to hear one of her aristocratic old aunts talk about evil eyes or the spirits“ (Yo, 260). Tatsächlich handelt es sich beim Aufstellen von Wassergläsern um ein afrokaribisches Glaubensritual, das die eurozentrische dominikanische Verwandtschaft missbilligen würde, das für Yolanda jedoch zum Element ihrer individuellen Interpretation von *Dominicanness* wird.

Her (vgl. Kap. 6.2.3.3) nicht nur auf thematischer, sondern auch auf narratologischer Ebene inszeniert.

6.5 Die Kontrastierung kultureller Identitätsentwürfe in Schwesternpaaren: Transkulturalität versus ethnischer Rückzug

In one sense, I hope that there aren't many like me, of our generation, going back ...
(GBH, 219)

Eine fünfte Gruppe von Romanen erörtert das Rückkehrthema mit Hilfe eines als topisch zu wertenden Mittels der Figurenkonstellation: Im Zentrum der Romanhandlung steht keine einzelne Protagonistin, sondern es geht um zwei ungleiche Schwestern, deren Unterschiede in Aussehen, charakterlicher Disposition sowie in ihren Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft sich auf die Entwicklung ihrer kulturellen Identität auswirken und eine Rückkehrabsicht entweder begünstigen oder verhindern. In dieser fünften Kategorie der vorliegenden Typologie deuten sich bereits innerhalb *eines* Romans die Heterogenität kultureller Identitätsentwürfe der *postmemorial generation* und die vielfältigen Umsetzungsmöglichkeiten des Rückkehrthemas an. (vgl. Korte 1999, „Generationsbewußtsein“ 339 und 342) Konflikte zwischen den Schwestern über konträre Raum-, Kultur- und Identitätskonzepte sowie über die Streitfrage von ethnischer Rückkehr versus Transkulturalität lassen sich darüber hinaus als Identitätskrise deuten, die aus der Psyche einer Protagonistin heraus auf den sichtbaren Konflikt zwischen zwei Schwestern transponiert ist. Dabei ist eine Schwester im Assimilationsparadigma verhaftet und reibt sich an der Alternative von Assimilation und ethnischem Rückzug auf, die ihr die asymmetrische Klassifikationspraxis im Nationalstaat als die beiden einzigen Optionen suggeriert, während die andere in ihrer individuellen Transkulturalität die Chance der Überwindung dieses Scheindilemmas erkennt und entweder ihren Beitrag zur pluralistischen Rekonzeptualisierung nationaler Identität leistet oder sich gleichzeitig in mehreren Nationen und dem fluiden Netzwerk aus Transmigranten zu Hause fühlt. Mit der Diskussion alternativer diasporischer Lebensentwürfe liegen auch die Schwesternromane exakt an der

Schnittstelle von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur und stellen die dichotomische Unterscheidung beider Kategorien in Frage. Sie illustrieren bzw. antizipieren eine Zeit des Umbruchs, die im britischen Kontext als Übergang von einer ersten zur zweiten Phase der ‚Black Experience‘¹⁸³ und im französischen Kontext als Überwindung einer Definition frankokaribischer, kreolischer Identität in dichotomischer Abgrenzung von einer Festland-französischen Identität aufgefasst werden kann.

Joan Rileys *Romance* (1988), Suzanne Dracius' *L'autre qui danse* (1989) und die als Romanfortsetzung konzipierte Kurzgeschichte „L'âme sœur“ (verf. 1990, publ. 2003) sowie Vernella Fullers *Going Back Home* (1992) und Andrea Levys *Never Far from Nowhere* (1996) zeichnen sich allesamt durch „eine Doppelung von Protagonistinnen [...] und Handlungssträngen“ (Korte, „Söhne und Töchter des *Empire*“ 59) aus, die sich auch in der narrativen Vermittlung der Romane niederschlägt. So wechseln sich beispielsweise in *Romance* die Schwestern Verona und Desiree als Fokalisierungsinstanzen ab (vgl. Gohrisch, „Uncovering a Hidden Reality“ 285), und in *Never Far from Nowhere* findet eine „multiperspektivische Kontrastierung“ (Sommer, *Fictions of Migration* 131) statt, bei der Vivien und Olive in den nach ihnen benannten Kapiteln im Wechsel als homodiegetische Erzählerinnen auftreten. (vgl. ebd., 130) Alle Schwesternromane spielen in den 1980ern.

¹⁸³ Mit der Terminologie in Roy Sommers Gattungstypologie (*Fictions of Migration*) lassen sich die Romane auch am Wendepunkt vom ‚multikulturellen‘ zum ‚transkulturellen‘ Paradigma verorten: „[D]eutliche Unterschiede bestehen jedoch zwischen multi- und transkulturellen Identitätskonzeptionen. Während in ersteren die Forderung nach kultureller Anerkennung stets mit der Forderung nach der Anerkennung von Differenz einhergeht und kollektive Identität einen hohen Stellenwert besitzt, läßt sich die transkulturelle Position durch die Metapher der Grenzüberschreitung charakterisieren, die sich sowohl auf personale als auch auf die kulturelle Identität bezieht. Dem multikulturellen Bemühen um eine diasporische Identität, die sich in positiven Selbstbildern manifestiert, steht die kosmopolitische Fragmentierung des Identitätskonzepts gegenüber, die Heterogenität und Hybridität nicht nur auf der Ebene der Kulturen, sondern bis in den Bereich des Individuums hinein postuliert“ (63–64).

6.5.1 Die Ausgangssituation: *How can two sisters be so different?*¹⁸⁴

Bevor die unterschiedlichen Rückkehrformen und kulturellen Identitäten der insgesamt acht Schwestern in den Blick genommen werden, ist es lohnenswert, die jeweilige Ausgangssituation – gemeint sind charakterliche Dispositionen, das Umfeld und die phänotypischen Ethnizitätsmerkmale der Protagonistinnen – sowie die daraus resultierenden unterschiedlichen Lebensverläufe der Schwestern zu erläutern, da sie die Basis für potentielle spätere Rückkehrentscheidungen darstellen. Es zeichnet sich dabei ab, dass eine der beiden Schwestern meist die passivere ist, die auf Ereignisse in ihrer Umwelt lediglich *re*-agiert und Exklusionserfahrungen ohnmächtig erträgt, während die andere aktiv soziale Kontakte pflegt und einen hohen Bildungsgrad anstrebt, was wiederum ihre Chancen auf identifikative Integration, von Hartmut Esser als „Gefühle des Dazugehörens“ (Weiss 206) verstanden, erhöht. Stets ist die passivere der Schwestern einschneidenderen Alteritätserfahrungen – in Form von rassistischen Übergriffen, sexuellem Missbrauch oder struktureller Diskriminierung – ausgesetzt,¹⁸⁵ sodass Barbara Korte („Generationsbewußtsein“) in ihrer Gegenüberstellung von *Going Back Home* und *Never Far from Nowhere* zu dem Schluss kommt: „Der primäre Faktor, der in beiden Romanen die Entscheidung für die ‚Rückkehr‘ in das Geburtsland der Eltern auslöst, ist in beiden Fällen, unabhängig vom sozialen Umfeld der Figuren, der Rassismus“ (341).

6.5.1.1 Verona versus Desiree in *Romance*

Eine gewisse Sonderstellung in Bezug auf die soeben erläuterten Gemeinsamkeiten nimmt Joan Rileys *Romance* ein. In deren drittem Roman weisen *beide* Schwestern einen hohen Grad an Passivität auf. Die Doppelung von Protagonistinnen nutzt die Autorin hier m. E. jedoch, um zwei verschiedene Grunderfahrungen der Machtlosigkeit von Frauen mit Migrationshintergrund zwischen den Vollwaisen Desiree und

¹⁸⁴ NFFN, 279.

¹⁸⁵ Die Frage nach Ursache und Wirkung kann hier nicht endgültig geklärt werden. Möglicherweise lösen auch erst die Exklusionserfahrungen ein Gefühl der Machtlosigkeit bei der Hälfte der Schwestern aus, das jegliches Selbstwirksamkeitsgefühl auslöscht und sich in einer generellen Passivität niederschlägt.

Verona Harris aufzuteilen: „[p]atriarchal control and racist abuse by public institutions“ (Gadsby 108). (vgl. Gohrisch, „Uncovering a Hidden Reality“ 280; vgl. Lutter/Reisenleitner 103). Während die 32-jährige Desiree, Ehefrau und Mutter zweier Töchter, Opfer des Sexismus ihres frustrierten Mannes John ist, sieht sich die 27-jährige Verona rassistischen Anfeindungen und struktureller Exklusion ausgesetzt.

Im Jahr 1987 lebt Verona bei Schwester Desiree und deren Familie im Südlondoner Stadtbezirk Croydon „among working-class Whites“ (R, 9) „with the isolation and the silent hostility of the neighbours“ (R, 5). (vgl. R, 155) Da sie mit erst sieben Jahren zusammen mit Desiree und den Eltern von Guyana nach London auswanderte (vgl. R, 91) und durch den Tod von Vater und Mutter „all contact with Guyana“ (R, 9) abgebrochen ist, hat sie kaum direkte oder narrativ vermittelte Erinnerungen an die Karibik: „I can’t remember the West Indies too well“ (R, 144). (vgl. R, 91 und 134) Am Romanbeginn wird der Buchhalterin von Gewerkschaftsvertretern unterstellt, sie habe am Arbeitsplatz eine Kollegin bestohlen. (vgl. R, 1 und 4) Obwohl Verona unschuldig ist und weiß, dass ihr der Diebstahl nur unterstellt wird, um im Zuge von Stellenabbaumaßnahmen auch ihren Arbeitsplatz wegrationalisieren zu können, versucht sie nicht, die beiden Männer von ihrer Unschuld zu überzeugen. Resigniert unterzeichnet sie das Schuldgeständnis und wird daraufhin entlassen. (vgl. R, 37–38)

Die Kündigung verschweigt sie Schwester Desiree allerdings und gibt sich in ihrer neu gewonnenen Freizeit ihrer Essstörung – dem übermäßigen Konsum von Süßwaren (vgl. R, 3) – sowie der Lektüre seichter Liebesromane hin, die in derartigen Krisenzeiten ein „substitute for real life“ (R, 10) darstellen. (vgl. Gohrbrandt 210; vgl. Gohrisch, „Uncovering a Hidden Reality“ 286) Als eine Art postkoloniale Madame Bovary wird Verona zur „systematic self-deceiver“ (Gohrbrandt 209), indem sie sich während der Lektüre und auch beim Geschlechtsverkehr mit weißen älteren Herren mit den attraktiven, hellhäutigen Protagonistinnen ihrer Trivalliteratur identifiziert. (vgl. R, 34 und 174) Da ihr Umfeld ihr suggeriert, ihre Hautfarbe sei gleichbedeutend mit Machtlosigkeit und Hässlichkeit, versucht Verona, „to reconstruct an identity for herself in which she can erase her Blackness“ (Gadsby 105–6). In ihrer wiederholten Flucht vor der „bleak reality of a South London winter and the end-

less struggle for survival“ (R, 34) erinnert sie an Hyacinth Williams, die Protagonistin von Joan Rileys *The Unbelonging*, die sich regelmäßig in ihre jamaikanische Traumwelt zurückzieht und damit jeglichen Bezug zur Realität verliert. (vgl. Kap. 6.1.2)

Auch im ‚wahren‘ Leben geht Verona ausschließlich Beziehungen mit älteren, hellhäutigen Männern ein, seit sie mit 14 Jahren von Desirees erstem festen – dunkelhäutigen – Freund vergewaltigt wurde und daher von einer „paralyzing fear of Black men“ (Gadsby 105) erfüllt ist. (vgl. R, 3) Selbst am Arm ihrer väterlichen Begleiter überkommen Verona jedoch immer dann Selbstzweifel, wenn sie sich bewusst macht, dass ihre Liebhaber lediglich „something exotic“ (R, 213) in ihr sehen und wenn ihr die Diskrepanz zwischen der „innocent blond-haired virgin“ ihrer Fantasiewelt und der „fat black woman looking squat and untidy“ (R, 74; s. u.) schmerzhaft bewusst wird:

What was *herself* anyway, she wondered unhappily? She never seemed to know from one day to the next who she was; and she sometimes thought her many lives would catch up on her, and it might not be such a bad thing. Normally she would pretend Guy was one of the heroes in her novels and she was an innocent blonde-haired virgin. She would walk along feeling special, then she would catch a glimpse of their reflection in a shop window and depression would descend. It would be such a shock – the fat black woman looking squat and untidy, and the old leathery-skinned white man. But still she would continue the charade, hiding her disillusionment. (R, 74)

Als Verona zudem von Steve, einem mittellosen weißen Schriftsteller, zunächst ungewollt schwanger und dann unter Gewaltanwendung und mit den Worten „I don't want no black bastard calling me Dad“ (R, 214) aus dessen Wohnung vertrieben wird, kann sie ihre Selbsttäuschung nicht mehr aufrechterhalten und muss sich eingestehen, „[that] there was no romance in reality“ (R, 219). Im sechsten Monat schwanger ist sie an einem Tiefpunkt bzw. im Nirgendwo zwischen gesellschaftlich konstruierten Dichotomien angekommen: „[H]er baby was due in three months and she was nowhere in her life“ (R, 218–19).

Umgekehrt gerät Schwester Desiree dann in eine schwere Identitätskrise, als sie erfährt, dass sie definitiv kein Kind mehr bekommen können wird. Seit Monaten hat sie trotz großer Schmerzen einen Arztbe-

such aufgeschoben, der ihr nun die Diagnose bringt, dass sie sich einer operativen Gebärmutterentfernung unterziehen muss. Bisher hat sie sich – bedingt durch die von „patriarchal control“ (Gadsby 107) geprägte Beziehung zu Ehemann John – primär über ihre Rolle als Ehefrau und Mutter definiert. Durch die drohende Unfruchtbarkeit bricht nun eine wichtige Grundlage ihres weiblichen Selbstkonzeptes weg: „*God, soon I won't even be a whole woman no more!*“ (R, 64)

Die bevorstehende Operation verschweigt Desiree ihrem Mann so lange wie möglich und hält auch dann an ihrer passiven Opferrolle fest, als sich Johns Frustration darüber, dass er zum vierten Mal bei einer Beförderung übergangen wurde, verbal und erstmals auch körperlich an ihr entlädt. (vgl. R, 78) Die wiederholte „Erfahrung der Machtlosigkeit“ im Berufsleben versucht John, „durch Machtausübung innerhalb [der Familie] zu kompensieren“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 342). Zwar besitzt Desiree ausreichend Selbstreflexion, um zu erkennen, „[that] she tended to let him [John] get away with trampling on her“ (R, 62), und wird von Schwester Verona vehement für ihre übertriebene Nachsichtigkeit kritisiert (vgl. R, 50), doch entschuldigt sie ihre Entscheidung dafür, ihr „abusive relationship“ (Gadsby 106) aufrechtzuerhalten, stets mit der Patriarchalismus-konformen Aussage: „John is a good provider“ (R, 53).

In Anbetracht ihrer bevorstehenden Sterilität reift in Desiree der Wunsch heran, durch die Aufnahme eines Jurastudiums zu neuem Selbstwertgefühl zu gelangen. (vgl. R, 55 und 63–64) Als sie John von ihrer Absicht berichtet, entgegnet dieser verständnislos: „You want to feel better than me, is it?“ (R, 64), sodass Desiree davor zurückschreckt, ihr Vorhaben in die Tat umzusetzen. Nachdem sie mit Johns eigennütziger Frage, wer sich in ihrer Abwesenheit um „your [Desiree's] children“ (R, 86) und den Haushalt kümmern werde, in den Krankenhaus-aufenthalt verabschiedet wird, findet sich Desiree alleine in ihrem Krankenhausbett als „black woman abandoned and alone, without her womb“ (R, 102) wieder.

Die Kommunikation mit Schwester Verona, die Desiree teils aus Rücksichtnahme auf ihre Krankheit, teils aus Angst vor Kritik ihre Vergewaltigung, den fingierten Diebstahl, die Entlassung, ihre Männerbekanntschaften sowie nun auch ihre Schwangerschaft vorenthalten hat, ist zur gleichen Zeit zunehmend gestört. Während Verona sich

wünscht, „[that] Desiree would stop seeing her as a baby sister“ (R, 12), und der ahnungslosen Schwester insgeheim vorwirft, sie nach ihrer Vergewaltigung im Stich gelassen zu haben (vgl. R, 206), belastet Desiree die Verantwortung, die sie seit dem Tod der Eltern für die jüngere Schwester auf sich genommen hat:

If only Mama had been alive, she mused sadly, she would have known what to do. Their mother had always been so sure of everything, so calm; she would never have allowed V [Verona] to get into such a state. These thoughts brought the usual guilt in Desiree. She had failed to look after her sister properly. (R, 11; vgl. R, 101 und 206)

Als am Wendepunkt des Romans Granny Ruby und Grandpa Clifford, Johns jamaikanische Großeltern, wegen einer Hüftoperation für die schwerkranke Ruby nach England kommen, ist das Verhältnis der Schwestern von Schweigen und daraus resultierenden Missverständnissen geprägt: „[T]hey found it [hard] to communicate“ (R, 188).

6.5.1.2 Olive versus Vivien in *Never Far from Nowhere*

In ihrem Roman *Never Far from Nowhere* kontrastiert auch Andrea Levy die Lebenswege zweier ungleicher Schwestern, um „alternative Erfahrungen und Einstellungen der *Second Generation* darzustellen“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 340). Vivien Charles und die drei Jahre ältere Schwester Olive sind in London als Kinder jamaikanischer Immigranten geboren, die in den 1950ern nach England ausgewandert sind. Sie werden nach dem frühen Tod des Vaters von Mutter Rose in einer renovierungsbedürftigen Sozialwohnung in Finsbury Park (Islington) alleine großgezogen. (vgl. *NFFN*, 1 und 3) Obwohl beide Schwestern unter denselben schwierigen wirtschaftlichen Bedingungen und in demselben sozialen Umfeld aufwachsen, sind es Olives „passivere charakterliche Disposition“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 340) und besonders „[t]he Caribbean legacy“ (*NFFN*, 1; s. u.), die für die unterschiedlich verlaufende Jugend der beiden Schwestern verantwortlich sind. Vivien ist die homodiegetische Erzählerin des ersten Kapitels und nimmt darin die zentrale Problematik von *Never Far from Nowhere* mit großer Ausführlichkeit vorweg: Sie selbst hat gewelltes Haar und eine so helle Haut,

dass sie für eine Südeuropäerin gehalten werden könnte, während Olive um einiges dunkelhäutiger und ihr Haar kraus ist:

We were sisters and we looked alike. We had the family resemblance passed down from our father's side. [...] But I had a light skin – a high colour. In a dim light I could be taken for Italian or Spanish. Olive was darker. Black. The Caribbean legacy. [...] The Caribbean legacy left me with fair skin and black wavy hair. And Olive with a black skin, a head of tight frizzy hair streaked with red, and green eyes. (*NFFN*, 1–2)

Für Olive beginnt die Diskriminierung aufgrund ihrer Hautfarbe bereits innerhalb der eigenen Familie, da Mutter Rose in der Überzeugung lebt, dass sie selbst nicht ‚black‘ sei. (vgl. *NFFN*, 7) Rose hat die rassistischen, essentialisierenden Eigenschaftszuschreibungen aus Kolonialzeiten internalisiert „[and doesn't] believe in black people“ (*NFFN*, 7).¹⁸⁶ In einer Reihe von Situationen gibt sie ihrer dunkelhäutigeren Tochter daher zu verstehen, dass sie „the black sheep of the family“ (*NFFN*, 6) sei, dem sie von Geburt an weder schulischen, beruflichen noch sozialen Erfolg zutraute. (vgl. *NFFN*, 166; vgl. Lima „Pivoting the Centre“ 63) So gibt Rose Olive selbst die Schuld dafür, dass diese von einem flüchtigen Bekannten vergewaltigt wurde: „If you ever do that again, I'll kill you“ (*NFFN*, 32). In Olives ungewollter Schwangerschaft sieht sie sich ebenfalls in ihrer negativen Erwartungshaltung bestätigt: „I can't say I'm surprised, Olive,“ she said“ (*NFFN*, 66). Auch dass Olive Peter, den Vater ihres Kindes, trotz der gemeinsamen Tochter und einer Heirat nicht an sich binden kann, hat Olive in den Augen der Mutter selbst zu verantworten. Obwohl Peter die erst 17-jährige Mutter mit zunehmend größerer Verachtung behandelt (vgl. *NFFN*, 125) und über Monate hinweg eine Affäre hat, versucht Rose, die Tochter dazu zu überreden, durch körperliche Verführung ihren Ehemann wieder zurückzugewinnen (vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 67):

¹⁸⁶ Gespräche zwischen Rose und Olive über ‚Schwarze‘ muten daher beinahe absurd an: „She [Olive's mother] used to talk to me about what she thought of the black people here, looking me straight in the face, telling me how they were like this and that – nothing good of course. But she sat looking in my black face telling me. And I thought if anyone looking at us sitting at the table talking had to describe the scene, they'd say, 'There are two black women talking.' But my mother thought we weren't black“ (*NFFN*, 7).

,You should fix yourself up nice – I can lend you money to get some good clothes. Then fix yourself up and I'm sure he'll change his mind and come back. [...] All men stray, Olive. They have big ideas and women turn their head. They're weak. But he's your husband, Olive, whether you like it or not. He's your husband and you have a duty –' (NFFN, 210)

Mit misogynen Aussagen wie diesen weist sich Rose Charles als *gatekeeper*¹⁸⁷ aus, die Philippa Kafka in ihrer Monographie *Saddling La Gringa: Gatekeeping in Literature by Contemporary Latina Writers* (2000) als weibliche „cultural collaborationists“ (xxvii) definiert, die zur Aufrechterhaltung patriarchaler Machthierarchien beitragen:

[T]hey are simultaneously nurturers to their culture's female children while serving them as cultural censors and guides into the prisonhouse of adult womanhood in a dystopic patriarchy. Older women – mothers and grandmothers, aunts, teachers, nuns, family members, friends, and neighbors – form loyal cadres of volunteers who train children to be obedient and serve all the interconnected institutions of traditional patriarchy. (xxvii)

Die Zurückweisung, die Olive aufgrund ihrer Hautfarbe und des traditionalistischen Frauenbildes von der eigenen Mutter erfährt, findet ihre gesellschaftliche Entsprechung in wiederholten Erfahrungen von Rassismus und struktureller Diskriminierung. Als Olive in Kapitel zwei von *Never Far from Nowhere* erstmals als homodiegetische Erzählerin zu Wort kommt, beschreibt sie einen verstörenden Traum, der „the difficulty that Olive finds in (re-)creating her identity and her place in English society against the normative whiteness embedded in the culture“ (Lima, „Pivoting the Centre“ 64) symbolisiert und damit gleich zu Romanbeginn die Richtung vorgibt, in die sich ihr Leben entwickeln wird:

¹⁸⁷ Während Philippa Kafka sich auf die Analyse von *gatekeepers* in der *Latina*-Literatur beschränkt, belegen die bisher besprochenen Romane, dass diese Rolle regelmäßig von Mutterfiguren in der karibischen Migrationsliteratur insgesamt eingenommen wird. Als *gatekeepers* lassen sich demnach nicht nur Pilars Mutter in *Dreaming in Cuban* (vgl. Kafka 77), Felitas Mutter in *Going Home*, Juanis Mutter in *Memory Mambo* und Yos Mutter in *How the García Girls Lost Their Accents* sowie in *¡Yo!* betiteln, sondern auch die Mütter in *L'exil selon Julia*, *Fruit of the Lemon* und *Harriet's Daughter*.

I was standing painting a picture. A canvas was propped up on the table in front of the window. And I was really excited by what I was painting. I can't remember what it was – just something out of the window. Something yellow and bright. I was nearly finished. Then I took the paintbrush to add the final touches here and there. As the brush hit the canvas it lifted paint off. Every time I touched the canvas with the brush, more little bits would come off until it was beginning to look unfinished again. I couldn't believe it and kept dabbing, and it just made it worse and worse. (*NFFN*, 6)

Jedes Mal wenn Olive in diesem Traum versucht, ihr Gemälde fertigzustellen bzw. sich im übertragenen Sinn in die englische Gesellschaft einzubringen, zerstört jeder neue Pinselstrich zunehmend das Bild, erfährt sie also erneute Zurückweisung. Tatsächlich macht Olive in sämtlichen Lebensbereichen und mit sämtlichen Institutionen negative Erfahrungen: Die einzige schwarze Schülerin des Mädchengymnasiums Lady Stanhope verlässt die Schule ohne Abschluss. (vgl. *NFFN*, 25) Als sie nach ihrer Schwangerschaft einen Vorsorgetermin beim Gynäkologen wahrnimmt, möchte dieser Olive unbedingt dazu bewegen, sich zur Verhütung eine Spirale einsetzen zu lassen: „He said the coil would be the best form of contraception for a woman like me – a woman in my position“ (*NFFN*, 159). Beim Gang zum Sozialamt muss sie sich von den dort ebenfalls Schlange stehenden Arbeitslosen mit „fucking coon bitch“ (*NFFN*, 178) beschimpfen lassen und sich bei den Sozialbeamten vehement für die ihr zustehenden Mittel einsetzen. (vgl. *NFFN*, 211) Einen Tiefpunkt erreicht Olive, als ihr bei einer Verkehrskontrolle von Polizisten Marihuana untergeschoben wird (vgl. *NFFN*, 258), die Mutter einmal mehr an ihrer Unschuld zweifelt und ihr die Anwältin gar dazu rät, sich vor Gericht schuldig zu bekennen. Wütend über den Vorschlag eines ungerechtfertigten Geständnisses denkt Olive über die Diskrepanz zwischen dem „nice place“ (*NFFN*, 272; s. u.), als der sich England ihrer Anwältin dank ihres Bildungsgrades und ihrer ethnischen Zugehörigkeit präsentiert, und dem eigenen England nach, „[which] shakes underneath“ (*NFFN*, 272; s. u.):

She didn't understand, the little white woman in her white blouse, sitting in an office with a coffee machine bubbling and her university certificates on the wall. Her England is a nice place where people are polite to her, smile at her – ask her for directions in the

street, sit next to her on buses and trains and comment about the weather. But my England shakes underneath me with every step I take. She didn't understand that I could be innocent. Oh no. I was born a criminal in this country and everyone can see my crime. I can't hide it no matter what I do. It turns heads and takes smiles from faces. I'm black. (NFFN, 272)

Alleine ihre Hautfarbe macht Olive in den Augen der weißen Mehrheit potentiell zur Kriminellen. Als Reaktion auf die wiederholten Ausgrenzungen entwickelt „die durch das weiße England immer stärker frustrierte Olive eine bewußt schwarze Identität“ (Korte, „Söhne und Töchter des *Empire*“ 59). Diese Gegenidentität erkennt sie als ein „political statement“ (NFFN, 8), und beschließt, ihre Tochter Amy in dem Bewusstsein zu erziehen, dass sie schwarz sei, obwohl Amy so „pink“ (NFFN, 8) ist, dass Passanten Olive nicht einmal als deren Mutter wahrnehmen.

I tried to explain that now I was a grown-up I liked being black. I wanted to be black. Being black was not a bad thing, being black was something to be proud of. That I am black, and so is my daughter.
,You mustn't say that, Olive – she'll grow up confused.'
And I said – I said at last: ,No, I grew up confused – she's growing up black.' (NFFN, 7–8)

In Abgrenzung zu ihrer unglücklichen Schwester beschreibt Barbara Korte („Generationsbewußtsein“) Vivien zwar als Person, die aktiv „ihre Chancen nutzt“ (340), und kommentiert Olive ihre Schwester als „the lucky one“ (NFFN, 6), doch ist Roy Sommers (*Fictions of Migration*) Einschränkung zuzustimmen, dass auch Vivien „alltägliche[m] Rassismus“ (131) ausgesetzt ist. Im Gegensatz zu Olive lehnt Vivien allerdings nicht jegliche Integration zugunsten einer schwarzen Gegenidentität ab, sondern assimiliert sich bis hin zur Selbstaufgabe an ihre wechselnden Freundeskreise. Angetrieben von einem sehr ausgeprägten Wunsch nach Zugehörigkeit strebt Vivien eine gute Berufsausbildung an und nimmt sogar in Kauf, dass sie um ihrer Integration willen ihre soziale Herkunft und vor allem ihren jamaikanischen Migrationshintergrund verleugnen muss. (vgl. NFFN, 100 und 190; vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 66)

Als 14-Jährige besucht Vivien mit Freundin Carol erstmals regelmäßig einen Jugendclub und kostet später mit ihr und der neu entstandenen Clique in verschiedenen Pubs das Londoner Nachtleben aus. Auch wenn Vivien am Kleidungsstil ihrer Freunde ablesen kann, „[that t]hey're all skinheads“ (*NFFN*, 12), und befreundete Jungen mehrfach in Viviens Anwesenheit gewaltsame rassistische Übergriffe verüben (vgl. *NFFN*, 92–93 und 106), ist sie nicht bereit, sich aus der Clique zurückzuziehen. Zum großen Entsetzen ihrer Schwester kleidet Vivien sich sogar wie ihre Freunde: „Since when have you been a skinhead?“ (*NFFN*, 44) Ihre Anpassungsfähigkeit, die ihr dazu verhilft, im Freundeskreis möglichst unauffällig zu bleiben, beschreibt Vivien wie folgt:

I stood round with them. I laughed and jumped about. I patted my hair and bit my fingernail. I smiled, looked horrified or puzzled, whatever was required. I nudged Carol and bought chips and passed them round. I did everything like everyone else did. Except that I didn't speak. [...] I wanted to stay unseen. Because they all hated wogs. And I had nothing to say. (*NFFN*, 29)

Bei einem sonntäglichen Marktbummel entdeckt ein Mitglied der Clique Olive und Peter in der Menschenmenge und bemerkt abschätzig: „Over there – that wog with that white bloke – I hate that, I fucking hate that“ (*NFFN*, 81). Obwohl Vivien den „wog“ als die eigene Schwester identifiziert und Freundin Carol sogar nachhakt, ob es sich bei der Frau nicht um Olive handle, wendet Vivien sich ab und gibt vor, die Frau nicht zu kennen. (vgl. *NFFN*, 81)

Während des Romanverlaufs wird Vivien insgesamt sechs Mal auf ihre Herkunft angesprochen. (vgl. *NFFN*, 87, 136, 155, 185, 246 und 282) Bevor sie am Romanschluss erstmals eine korrekte Auskunft gibt, denkt sie sich je nach Situation und Publikum Lügenversionen zu ihrer Herkunft aus oder beharrt darauf, dass sie in London geboren sei. Als in der Clique um Carol erstmals die Frage „Where d'you come from?“ (*NFFN*, 87) gestellt wird, kommt Carol Vivien zu Hilfe: „„She's from here,“ Carol said for me“ (*NFFN*, 87). In den Augen der übrigen Freunde wird Vivien nur deshalb weiterhin als Cliquenmitglied akzeptiert, weil sie aufgrund ihrer hellen Haut und relativ glatten Haare „not really a darkie“ (*NFFN*, 87) sei:

„You’re different to them, Viv, you’re not really a darkie.“
Carol giggled. „You’re one of us.“ She put her arm round my
shoulder. „You look Spanish or Italian anyway.“
„Do I?“ I smiled.
„Oh, yeah – nobody would know,“ Carol said, and my friends nod-
ded. (NFFN, 87)

Ihren ersten festen Freund Eddie lässt Vivien in dem Glauben, ihre Eltern stammten aus Mauritius: „I wanted to be from somewhere he would be interested in, not just prejudiced against“ (NFFN, 136). Ihre Lüge wird jedoch entlarvt, als Olive Eddies Bekanntschaft macht und Viviens erfundene Aussagen über ihre Herkunft korrigiert:

„She [Vivien]’s ashamed – she’s ashamed we’re from Jamaica. [...] She don’t want anyone to know we’re black.“
„Shut up, Olive,“ I snapped. I’d never heard her use that word before. I mean I knew we weren’t wogs or coons but I never thought we were black. (NFFN, 171–72)

Auch Eddies Familie interessiert sich beim ersten Zusammentreffen für Viviens Herkunft und geht mit der Frage „You’re not English, are you?“ (NFFN, 155) wie selbstverständlich davon aus, dass Vivien aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit *nicht* englisch sein kann. Inzwischen fällt Vivien im Arbeiterklasse-Milieu ihres Freundes jedoch nicht mehr nur durch ihr Äußeres, sondern auch durch elitäre Verhaltensweisen auf (vgl. NFFN, 154), die sie nun von ihren neuen Mittelklasse-Freunden kopiert, mit denen sie sich auf ihre *A-levels* vorbereitet. (vgl. Korte, „Generationsbewußtsein“ 340) Carol, in deren Augen Vivien unterdessen zum „snob“ (NFFN, 146) geworden ist, wendet sich von ihr ab, und auch Eddies Vater bemerkt ironisch: „We’ve got a brain-box here – we’d better watch what we say“ (NFFN, 156).

Als Vivien nach bestandenen *A-levels* am Canterbury Art College aufgenommen wird, vollzieht sie einen erneuten Identitätswechsel und gibt sich gegenüber den Mitstudierenden als wohlhabende Ingenieurstochter aus. Dass ihr die erste eigene Wohnung, die ihre gutbetuchte Mitbewohnerin Victoria als „utter dump“ (NFFN, 252) kritisiert, im Gegensatz zur Sozialwohnung der Mutter wie ein „palace“ (NFFN, 252) erscheint, verheimlicht sie den Kommilitonen. Auch diesmal wird Viviens falsche Identität enttarnt, als Eddie sie für ein Wochenende besuchen kommt,

an dem ausgerechnet die neuen Freunde zum Abendessen erscheinen. Vivien ist entsetzt, als er in Anwesenheit ihrer Mitstudierenden verkündet: „Here, Vivien, [...] your friends here don't know you're a cockney like me. They thought you was posh“ (NFFN, 265). Sein ungehobeltes Verhalten und niedriger Bildungsgrad (vgl. NFFN, 253 und 261) sind Vivien am Ende so peinlich, dass sie die Beziehung zu Eddie beendet: „The choice had become my old life or the new“ (NFFN, 268). (vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 66) Gleichzeitig muss Vivien sich jedoch einmal mehr eingestehen, dass sie ihr ‚neues‘ nie problemlos von ihrem ‚alten‘ Leben trennen können. Um sich in Zukunft wahrhaft beruflich und sozial integrieren zu können, muss sie ihre soziale Herkunft und ethnische Zugehörigkeit als Teil ihrer Identität akzeptieren, ohne die beiden freilich zu bestimmenden Faktoren für die weitere Arbeit an ihrem Lebensplan werden lassen zu müssen.

Der Kontrast zwischen Vivien und Olive ist gegen Romanende am größten: Während Vivien nach erfolgreich abgelegten *A-levels* in Canterbury studiert und in ihrer Wohnung in Herne Bay von zahlreichen befreundeten Mitstudierenden umgeben ist, wartet Olive, die alleinerziehende Sozialhilfeempfängerin, auf ihren Gerichtsprozess. Als Olive verzweifelt bei Vivien anfragt, ob sie vorübergehend bei ihr wohnen kann, lehnt Vivien dies vehement ab, was zu einem nachhaltigen Riss in der Beziehung der Schwestern führt.

6.5.1.3 Joy versus Esmine in *Going Back Home*

Die Alternative, Großbritannien entweder „als identitätsstiftendes Heimatland zu akzeptieren oder zurückzuweisen“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 338), zeigt Vernella Fuller in ihrem ersten Roman *Going Back Home* anhand der Schwestern Esmine und Joy Brown auf.¹⁸⁸ Die attraktiven Töchter der jamaikanischen Einwanderer Joseph und Beatrice sind in England geboren, wachsen in einem „warm home“ (GBH, 31) in Südlondon auf und finden nach erfolgreich absolviertem Studium als

¹⁸⁸ Vernella Fuller selbst beschreibt ihre Zielsetzung in „The Development of My Art as a Fiction Writer“ (1999) wie folgt: „I wanted to explore the question of where home is for the generation who know no other home but Britain, and how they relate to the home of their parents“ (33–34).

Anwältin und Innenarchitektin einträgliche Arbeitsstellen. Die „gut situierten“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 339) Eltern unterstützen die Karrierewünsche ihrer Töchter, und Mutter Beatrice plädiert – im starken Gegensatz zum traditionalistischen Frauenbild von Mutter Rose in *Never Far from Nowhere* – Joy und Esmine gegenüber für ein „unabhängiges Frauenleben“ (343): „Both of you have your education. This is not the olden times days when women needed men to provide for them“ (GBH, 58). Die beiden Schwestern sind nicht nur beruflich erfolgreiche, „emanzipierte, finanziell und in ihren Entscheidungen von Männern unabhängige Frauen“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 343), sondern auch sozial sehr gut integriert und haben einen großen Freundeskreis. So gesteht Esmine der älteren Schwester, dass sie Joy des Öfteren für „[her] friends, [her] popularity“ (GBH, 87) beneidet hat, während Esmine spätere Freundin Janet umgekehrt auch Esmine für eine der beliebtesten Mitstudentinnen hält:

Esmine stood out. [...] She had so many friends, was always with somebody, always had people watching her.
Janet watched her too, overawed by her confidence and beauty. It didn't seem to bother Esmine that she was one of just a handful of black students in the college. (GBH, 30)

Trotz dieser gleichermaßen positiven Ausgangssituation – Barbara Korte schreibt von jungen Frauen, „die das sich ihnen in Großbritannien bietende Potential genutzt haben“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 343) – verspürt Joy „a hunger for her homeland“ (GBH, 218) und ist von dem Wunsch erfüllt, für immer nach Jamaika zurückzukehren. Esmine hingegen bezeichnet das Geburtsland ihrer Eltern abwertend als „that wretched place“ (GBH, 15) und betrachtet ausschließlich England als ihr Zuhause. (vgl. GBH, 12) Da der Vater Joys Rückkehrwunsch teilt und Mutter Beatrice ebenso wie Esmine eine Rückkehr grundsätzlich ausschließt (vgl. GBH, 50), führt die in zwei Lager gesplittete Familie eine immer wieder aufkeimende „big debate [...] about where we belong and where we don't belong“ (GBH, 9). (vgl. GBH, 11–13 und 49–51)

Im Prolog, der von einer von Familie Browns Urlaubsreisen nach Jamaika handelt, wird der Grundkonflikt der Schwestern vorweggenommen. Während Joy und Esmine an einer Haltestelle auf den nächsten Bus warten, nimmt die ältere der beiden Jamaika mit allen Sinnen

bzw. synästhetisch wahr: „She inhaled deeply, breathing in the smells, the sights and sounds“ (GBH, 1). Der Geruch von „frying onions, waiting impatiently in pans for callaloo or ackee and saltfish“ (GBH, 1), der Anblick der „hibiscus edges surrounding the white bungalows“ und der „coconut trees regal in the distance“ (GBH, 1), die Reggae-Musik aus Radiogeräten und die Gespräche der Bevölkerung vermitteln der 18-Jährigen in ihrer Gesamtheit „an immense feeling of well-being“ (GBH, 2). Esmine Wahrnehmung beschränkt sich indessen auf die heruntergekommenen Behausungen der mittellosen jamaikanischen Bevölkerung (vgl. GBH, 5), die für sie unerträgliche Hitze (vgl. GBH, 3) und die überfüllten Busse, deren Last jegliche Sicherheitsbestimmungen sprengt.

Während sie im Bus sitzen, entbrennt eine heftige Diskussion zwischen den Schwestern. Joy fühlt sich in der Enge des Busses wohl und gesteht Esmine euphorisch:

„I could live here you know Esmine. I love it,“ Joy said finally [...].
Joy looked around the minibus. „Oh Esmine I feel so good.“ She shook her legs. „The heat and all these people chatting and laughing. This is home ...“ (GBH, 2–3)

Als sie Esmine dazu rät, ihren englischen Akzent abzulegen, „[in order not to] advertise the fact that you come from *farign*“ (GBH, 4), kann Esmine ihre Verärgerung nicht mehr zurückhalten. Sie entgegnet Joy, sie werde ihr Englisch keinesfalls an den jamaikanischen Dialekt anpassen (vgl. GBH, 4), und hält der Schwester vor Augen: „Joy, you aren’t Jamaican so just give it a rest“ (GBH, 4).

Beim gemeinsamen Besuch des Grundstücks, das Josephs Familie seit Generationen unter harten Arbeitsbedingungen bewirtschaftet hat, wird erstmals der innerfamiliäre Bruch deutlich: Zur Verärgerung von Mutter Beatrice und Esmine äußert der Vater beim Anblick des Landes seiner Vorfahren den Wunsch, die Familie würde in naher Zukunft nach Jamaika rückmigrieren. (vgl. GBH, 9) Seinen Rückkehrwunsch begründet er mit der großen Verbundenheit zum Familiengrundstück, dessen Geruch in ihm stets Heimweh auslöst:

„It used to hit me especially when I passed behind the old house by the family burial plot. It [the smell] was so strong. At the time I

used to think it was me own sweat mixed with the smell of food cooking in people's yards, coffee ripening on the trees, the mangoes I had in my bag, the rotten leaves and the heat baking the land. But when I came to England and went back home for holiday I would smell it. And I didn't have to be in the country, or even near the old land, I could be anywhere in Jamaica.' (GBH, 7)

In seinen Ausführungen vertritt Joseph eine physisch-materielle Raumauffassung (vgl. Kap. 4.1), die Joy von ihm übernimmt, wenn sie bestätigt: „[N]ow that she could smell the earth she wanted to be its daughter like her father was its son“ (GBH, 8). Ebenso wie Clare Savage in *No Telephone to Heaven* (vgl. Kap. 6.1.4) ist Joy also der Überzeugung, dass die konkrete physische Erfahrung des Familiengrundstücks für sich genommen bereits Gefühle der Zugehörigkeit auslösen kann. Joys Auffassung von ‚Zuhause‘ entspricht demzufolge nicht dem dynamischen „homing“ (Ahmed et al. 9) der Reisenden, die ‚Zuhause‘ als Performanzbegriff identifiziert haben, sondern dem erd-räumlich-konkreten Zuhause der Rückkehrenden.

Nach dem gemeinsamen Jamaika-Urlaub erscheint Joy Südlondon „even more grey and nondescript“ (GBH, 11) als zuvor. Nur wenige Wochen später eröffnet sie der Familie daher ihren Rückkehrwunsch (vgl. GBH, 11) und möchte auch Esmine und die Eltern zu einer Rückkehr bewegen, „because it [Jamaica] is where we belong“ (GBH, 13). In England sieht Joy demnach so lange keinen Platz für sich, wie die Mehrheitsgesellschaft an einer ethnisch determinierten Auffassung nationaler Identität festhält. Demgegenüber erscheint Jamaika ihr als Containerraum, dem sie aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit wie selbstverständlich angehört.

Esmine, die sich „als Britin“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 339) fühlt, reagiert auf Joys Entscheidung mit Unverständnis: „What *are* you talking about? You are home ...“ (GBH, 12). Sie wirft der Schwester vor, ihr Leben in England zu negativ einzuschätzen und die Familie spalten zu wollen. (vgl. GBH, 15) Mutter Beatrice versteht Joys Aussage, sie wolle nach Hause zurückkehren, anfangs nicht einmal und muss nachhaken: „Going home where?“ (GBH, 12) Sie reagiert mit Verärgerung darauf, dass die Tochter in England nicht die Chancen nutzt, die sie und Joseph ihr als Vertreter der ersten Migrantengeneration hart erkämpft haben (vgl. Korte, „Generationsbewußtsein“ 338), und hebt – wie später

auch Esmine (vgl. *GBH*, 123 und 219) – Joys Status als englische Staatsbürgerin hervor: „[Y]ou were born here. You should stay and fight for your right as a British person. [...] It's *your* birthright!“ (*GBH*, 14) (vgl. *GBH*, 12)¹⁸⁹

Die Diskussion um die Rückkehrfrage kommt erneut auf, als nach Joy auch Esmine – inzwischen 21 Jahre alt – ihr Studium beendet hat. Diesmal wird eine längere Debatte von der Mutter im Keim erstickt, indem sie über die Köpfe von Joseph und Joy hinweg festlegt, dass eine Rückkehr für sie alle nicht in Frage komme: „Well, we decided that we are all here to stay. I'm glad we are not in limbo anymore. [...] Jamaica has been like a weight around our necks for too long“ (*GBH*, 53). Trotz Beatrice' entschiedener Worte ist Joys Rückkehrwunsch ungebrochen. Als die Eltern kurz darauf bei einem Autounfall ums Leben kommen (vgl. *GBH*, 64–65) und Joy ein Jahr später Opfer eines brutalen rassistischen Übergriffs wird (vgl. *GBH*, 78), muss sie eine Rückkehr allerdings erneut verschieben, um sich von ihren Verletzungen zu erholen und der jüngeren Schwester in der Trauerphase eine Stütze sein zu können.

6.5.1.4 Rehvana versus Matildana in *L'autre qui danse*

Die gegensätzlichsten Schwestern dieser Romangruppe sind Rehvana und Mat(h)ildana,¹⁹⁰ die Protagonistinnen in Suzanne Dracius' *L'autre qui danse* und der Kurzgeschichte „L'âme sœur.“ Zwar sind die beiden „métisse[s]“ (Murdoch, *Creole Identity* 158) in Martiniques Hauptstadt Fort-de-France geboren, doch sind sie aufgrund ihrer frühen Emigration nach Frankreich „largely Paris-bred“ (Ferly, „Diversity is Coherence“ 149). Die ungleichen Schwestern wachsen in einem gutbürgerlichen Pariser Milieu auf, besuchen die renommierte Schule Sainte-Jeanne-d'Arc und teilen sich zum Romanbeginn Ende der 1980er Jahre im Anschluss an ihr *Baccalauréat* eine von den Eltern finanzierte Wohnung. Ebenso wie in *Going Back Home* und *Never Far from Nowhere* treiben die „contradictory characteristics of the two sisters“ (Murdoch, *Creole Iden-*

¹⁸⁹ Einer liberalen Auffassung von ‚citizenship‘ zufolge stellt Joys Staatsbürgerstatus ein „precious good“ (Lister/Pia 60) dar, da er ihr im Nationalstaat eine Reihe von Bürgerrechten garantiert, „[which] ensure that everybody is treated as a full and equal member of society“ (63).

¹⁹⁰ In Roman und Kurzgeschichte unterscheidet sich die Schreibweise des Namens.

tity 9) die Romanhandlung voran. Dabei personifizieren Rehvana und Matildana die beiden extremen Pole möglicher kultureller Identitätsentwürfe in der frankokaribischen Diaspora: Während die erfolgreiche und selbstbewusste Matildana für die transkulturelle Überwindung des Binarismus frankokaribischer und französischer Identitätsentwürfe steht, zeigt Suzanne Dracius anhand von Rehvanas gescheitertem Rückzug in eine sektenartige, fundamentalistische Gemeinschaft und ihrer misslungenen Rückkehr in ein authentisch geglaubtes Martinique „the shortcomings of an elusive, illusory authenticity based on the binary assumptions of racial division“ (ebd., 190) auf. (vgl. Lionnet 39) Wie in den beiden zuvor behandelten Romanen wird demnach auch in *L'autre qui danse* eine monokulturell-essentialistische einer transkulturellen Identitätsauffassung entgegengesetzt.

Während die Autorin mit Rehvanas Niedergang die Gefahr der radikalistischen Aushöhlung der *Négritude* anmahnt und die folkloristische Verkürzung der *Créolité* vorwegnimmt,¹⁹¹ stellt sie mit der literarischen Figur Matildana gleichzeitig ihr Identitätsideal des *Métissage-marronnage* vor: „the unrestrictive and equal embracement of all components of one's racial and cultural identity“ (Vété-Congolo 2). Rückblickend beschreibt Dracius im Jahr 2006 ihr Identitätskonzept als „fundamentally wider, more open, and more inclusive“ (ebd., 3) als das der *Créolité*, „[because] it takes into account the diasporic Antilleans (which *Créolité* barely does) from France and from elsewhere“ (Dracius, zit. in Vété-Congolo 3). In Abgrenzung zu bisherigen frankokaribischen Identitätsdiskursen, die aufgrund der von Frankreich aufrechterhaltenen neokolonialen Strukturen stets in Abgrenzung von den „linear universalisms of the metropole“ (Murdoch, *Creole Identity* 3) eine kollektive Identität propagierten, „that functions outside, and in spite of, the political ties to the metropole“ (3), überwindet Dracius den Binarismus zwischen dem französischen Festland und den Überseedépartements in der Figur von Matildana, die sich im transkulturellen Raum der sogenannten *troisième île* zu Hause fühlt.¹⁹²

¹⁹¹ Zwar erschien *L'autre qui danse* ebenso wie *Éloge de la Créolité* im Jahr 1989, doch verfasste Dracius den Roman bereits zwei Jahre zuvor. (vgl. AD, 382)

¹⁹² Von einem feministischen Standpunkt aus betrachtet, werden die in den 1980ern vorherrschende Phallogentrik frankokaribischer Literatur und die androzentrische Ausrichtung der *Négritude* dadurch angeprangert, dass Rehvana – als Verkörperung des Stereo-

Ähnlich einer Protagonistin aus Émile Zolas Romanzyklus der Rougon-Macquart ist Rehvanas Niedergang von Romanbeginn an determiniert: „Sa mort depuis le commencement“ (AD, 332). Bereits die ersten Worte des Romans – es handelt sich um Rehvanas Gedanken in Form eines inneren Monologs – deuten ihren späteren Tod an: Rehvana befürchtet, in ihrem Verlangen nach Authentizität an einem ‚falschen‘ Afrika zu ersticken: „Je ne veux pas d’une Afrique de contrainte, de cette fausse Afrique, cette Afrique fabriquée, cette Afrique qui mutile, avilit, défigure. J’étouffe dans ces boubous“ (AD, 15). Nachdem Rehvana sich als 12-Jährige noch „un tout petit peu trop noire“ (AD, 363) fühlte, hat sie als junge Erwachsene inzwischen eine schwarze Gegenidentität angenommen. Zum Romanbeginn empfindet sie ihre Hautfarbe bereits als „trop claire“ (AD, 29) und lässt sich einzelne zu glatte Haare sogar ausreißen, um einem afrikanischen Schönheitsideal möglichst nahezukommen. Ihren Lebensgefährten Jérémie, Student der Wirtschaftswissenschaften an der Universität Hautes Études Commerciales, beginnt sie, als „nègre blanchi“ (AD, 32) zu verurteilen, da dessen „petite vie mesquine d’assimilé, avalé, digéré“ (AD, 32) sie abstößt. (vgl. Gassster-Carrière 86) Bevor Rehvana sich von ihm trennt, verbringt sie ihre Tage alleine und apathisch in Jérémies Wohnung und fühlt sich in dessen internationalem Studentenmilieu fehl am Platz: „Dans cette cacophonie estudiantine, guillerette, cordiale et chaleureuse, Rehvana s’ennuie à mourir“ (AD, 53). Getrieben von einem „constant sense of displacement and lack of belonging“ (Murdoch, *Creole Identity* 151) schließt sich Rehvana daher gleich zu Romanbeginn der fundamentalistischen Gruppierung der Fils d’Agar an, „[qui] par la fausse négritude [...] cherchent à créer une Afrique grotesque et artificielle“ (Gassster-Carrière 86).

Im Gegensatz zu Rehvana gelingt der „grande sœur supérieure“ (AD, 50) Matildana die Überwindung der „binaries that separate the world of the DOM-TOM from the world of the metropole“ (Murdoch, *Creole Identity* 171). Als Studentin der Klassischen Philologie an der

typs der „passive and masochistic [Caribbean woman]“ (Lionnet 31) – am Romanende zusammen mit ihrer neugeborenen Tochter Aganila verstirbt, während die „impérissable“ (AD, 50) Matildana sozial wie beruflich erfolgreich ist und alleine im Zentrum der Romanfortsetzung „L’âme sœur“ steht.

Sorbonne mit einem großen Freundeskreis ist Matildana „plus insérée dans le système, plus stable socialement“ (AD, 343) als die jüngere Schwester. Ihre Erstnennung nimmt Suzanne Dracius zum Anlass für eine detaillierte Beschreibung ihres wohlgeformten Körpers, in dem sich indianische, indische, europäische und afrikanische Elemente in einer „symbiose parfaite“ (AD, 46) vereinen. Die Körperbeschreibung lässt keinen Zweifel daran,

[that Matildana] rejoices in the apparent polysemy of her ethnicity. She has no need to search for a space to provide her with an identity, for she already inhabits and embodies several spaces, and whether she is located in Paris or in Fort-de-France, she incarnates its symbolism through her very being. (Murdoch, *Creole Identity* 166)

Wie Suzanne Gasster-Carrière in ihrem Aufsatz „Le Corps victime“ (1997) ausführlich darlegt, praktiziert Suzanne Dracius in ihrem Roman die „inscription dans le corps du problème d'identité“ (90). Während Matildana als „la plus belle“ (AD, 363) charakterisiert wird, die über „le pouvoir de se sentir bien dans sa peau“ (AD, 364) verfügt und ihre vielfältigen ethnischen Zugehörigkeiten annimmt, wird umgekehrt in aller Ausführlichkeit Rehvanas geschundener und von Anorexie gezeichneter Körper beschrieben, dessen zunehmender Verfall sinnbildlich für das Scheitern eines auf Essenz und Authentizität ausgerichteten Identitätsbegriffs ist.

6.5.2 Rückkehr oder Transkulturalität? – *Elle voudrait leur crier qu'elle n'est pas à sa place*¹⁹³

In den Schwesternromanen finden sich alle bisher in den Kapiteln 6.1 bis 6.4 unterschiedenen Grundformen der Rückkehrthematik wieder: In *Romance* findet eine narrativ vermittelte Rückkehr über die Erinnerungen von Granny Ruby statt. (vgl. Kap. 6.3) Rehvana strebt eine Rückkehr zur Authentizität an (vgl. Kap. 6.1), die sie ebenso wie Clare in *No Telephone to Heaven* mit dem Leben bezahlt, während Schwester Matildana durch kulturelle Partizipation ihren Beitrag zur Neuerfindung von Tradition leistet und zudem zwischen Fort-de-France und Paris hin und

¹⁹³ AD, 24.

her pendelt. (vgl. Kap. 6.4) Olive ist davon überzeugt, ihre Zugehörigkeit sei ihr auf Jamaika dank ihrer Hautfarbe sicher, wohingegen Vivien sich aktiv eine Zukunft in ihrer Heimat England aufbaut. (vgl. Kap. 6.2) In *Going Back Home* schließlich tritt Joy eine Rückkehr in die Karibik an (vgl. Kap. 6.1), während Esmine ebenso wie Vivien in *Never Far from Nowhere* in England und ihrem dortigen sozialen Netzwerk ihr Zuhause sieht. (vgl. Kap. 6.2)

6.5.2.1 *Romance*: Rückkehr durch Erinnerungsarbeit

Die Rückkehr der Schwestern Verona und Desiree ist eine narrativ vermittelte und erinnert daher stark an Romane wie *L'exil selon Julia* und *La dot de Sara*, in denen ebenfalls die Großelterngeneration aus der Karibik zu Besuch kommt und für eine gewisse Zeit in der Familie der Protagonistinnen lebt. Granny Ruby und Grandpa Clifford bezeichnet Detlev Gohrbrandt als „personified memory“ (213), da sie aus der Karibik nicht nur Kakao und Gewürze, sondern vor allem Familiengeschichten, Legenden der westafrikanischen Akan (vgl. R, 161) und ihre Lebenserfahrung mitbringen. Schnell werden Johns Großeltern, die Desiree und Verona ebenfalls ‚Großmutter‘ und ‚Großvater‘ nennen dürfen (R, 146), „an integral part of life“ (R, 164) und ist Desiree überzeugt davon, „that things in the house were going to get a real shake up“ (R, 141).

Tatsächlich dient die Anwesenheit der Großeltern „as a catalyst for the self-discovery and development of Desiree, Verona and John“ (Gohrbrandt 218), was sich vor allem an Granny Rubys stärkendem Einfluss auf Desiree nachzeichnen lässt: Anfangs ist Desiree beinahe schockiert darüber, dass Granny Ruby es wagt, John herumzukommandieren (vgl. R, 137–38), und dass John die Großeltern umgekehrt mit größtem Respekt und Hingabe umsorgt. Dennoch äußert die 92-jährige Ruby in ihrem jamaikanischem Kreol scharfe Kritik an der Art und Weise, wie sich ihr Enkelsohn Desiree gegenüber verhält: „Dis England mek ihm rude“ (R, 139). Sie rät Desiree nachdrücklich dazu, ihr immer wieder hintenangestelltes Jurastudium aufzunehmen, „to overcome the debilitating status of being a victim“ (Gohrisch, „Uncovering a Hidden Reality“ 280), und John zu verlassen, falls dieser sie in ihrem Vorhaben nicht unterstützen sollte: „If you caan 'gree wid de man, is best you fe lef him ...“ (R, 163). (vgl. Gadsby 108–9) Als Desiree kurz darauf erfährt, dass sie

den Eingangstest zum Vauxhall College bestanden hat, ist sie erstmals fest dazu entschlossen, den dort angebotenen Vorbereitungskurs trotz eines Johns, „[who] looked sick ... scared and sick“ (R, 165), anzutreten. Bereits das Durchsetzen ihrer Entscheidung gibt ihr das Gefühl, „[that s]he had achieved something, done something“ (R, 165–64).

Auch Johns Verhalten Desiree gegenüber beginnt, sich unter dem Einfluss der Großeltern und Desirees aufkeimendem Selbstbewusstsein zu wandeln: Immer häufiger übernimmt er Haushaltsarbeiten und unternimmt mehrere Versuche, sich bei seiner Frau für sein bisheriges Fehlverhalten zu entschuldigen: „I know I keep on at you when I don't get the promotion, and I didn't nice about the college – but, Des, is through I don't want to lose you ...“ (R, 190). (vgl. R, 169 und 181) Unter dem Vorbild der gleichberechtigten Beziehung zwischen Granny Ruby und Grandpa Clifford ist es nun Desiree, die ihrem Mann neue Umgangsprinzipien für eine gemeinsame Zukunft vorschlägt, die auf Gleichberechtigung, Kommunikation und einer Abkehr von traditionellen Aufgabenverteilungen basieren soll (vgl. Gohrbrand 213):

„John, we supposed to be in partnership. I don't think you keeping me – you out there earning the money, but I doing my share in here.“ She paused. „If we both sharing, things would easier and we could even spend more time together, 'stead of drifting away from each other.“ (R, 190–91)

Auch der neugierigen Nachbarin, die Desiree und ihre Familie immer wieder mit unterschwelligem Rassismus beleidigt, begegnet Desiree nun erstmals aktiv mit einem ebenso verletzenden Kommentar: „Why you don't keep your nose in your own business, 'stead of always in things that don't concern you?“ (R, 193) Eine von Granny Rubys Kernaussagen hat Desiree besonders zum Nachdenken angeregt: „[T]here's nobody to liberate yourself from but yourself“ (R, 226). Diese Worte nimmt die ‚neue Desiree‘ (vgl. R, 231; s. u.) in den Schlusssätzen des Romans wieder auf, in denen sie endgültig die Überwindung ihrer Opferrolle bekräftigt und ihre Bereitschaft formuliert, zukünftige Herausforderungen anzunehmen (vgl. Carrera Suárez 304):

This was home, and the truth was it wasn't too bad. Granny Ruby was right: there never *had* been anything to liberate herself from

but herself. You couldn't fight when you were already defeated, only mark time.

But now things would be different. The old Desiree was long gone, and all those other battles could come now. (R, 231)

Eine ihrer größten Herausforderungen wird es sein, Veronas Baby Jason anzuerkennen, da Desiree ein „mixing the races“ (R, 203) ablehnt. Aus Angst vor Desirees Reaktion schließt Verona ihre Schwester daher für eine Zeit aus ihrem Leben aus: Sie wohnt zunächst bei Freundin Mara, zieht dann auf eigenen Wunsch in ein Heim für alleinerziehende Mütter und bringt ihr Kind ohne Desirees Unterstützung zur Welt.

Zu den Großeltern hat Verona einen sehr guten Zugang, für den Desiree sie bewundert: „It was Verona who impressed her, dividing her time between her hidden man and visiting the hospital, never forgetting Granny Ruby“ (R, 187). Mehr noch als die Großeltern helfen Verona allerdings die selbstbewusste Mara und deren Lebensgefährte Olu, sich aus ihrer Rolle als Diskriminierungsopfer zu befreien: Mara war früher selbst Opfer häuslicher Gewalt, trennte sich dann jedoch von ihrem Mann Winston und engagiert sich seither für sozial benachteiligte Schwarze. Rechtsanwalt Olu setzt sich für die rechtlichen Belange der schwarzen Bevölkerung ein und erntet dafür Veronas Bewunderung: „Verona couldn't help admiring the solicitor's efficiency. [...] *Maybe if I knew about people like him, I wouldn't have signed that paper*, she thought wistfully“ (R, 114). (vgl. Gohrbrandt 213)

Dank Maras Vermittlung kommt es am Romanende zu einer Versöhnung zwischen den beiden Schwestern. Verona berichtet Desiree nun unter anderem von der lange zurückliegenden Vergewaltigung und hat in diesem Gespräch erstmals das Gefühl, dass ihre Schwester sie „like an adult“ (R, 226) behandelt. Nach anfänglichen Gefühlen von „anger, disappointment, hurt“ (R, 222) beim Anblick ihres Neffen fragt Desiree schließlich, ob sie Jason auf dem Arm halten darf. Das mit Nachdruck formulierte Angebot, zu Desirees Familie zurückzuziehen, lehnt Verona entschieden ab. Ab sofort möchte auch sie ein eigenständiges Leben – ohne Trivalliteratur, mit Berufsaussicht und einer guten Erziehung für Baby Jason – führen (vgl. Gohrbrandt 218):

[S]he pulled out the two books that force of habit had led her to put under her pillow. The romance novel was almost finished; the oth-

er book, a present from Mara, was still unopened, a children's book by a black writer. [...]

Tonight she'd read romance, she decided. *But tomorrow, who knows ...?* [...]

Verona felt a sense of satisfaction. Tonight she would continue with her *Castle of Desire*. Tomorrow was the beginning of the rest of her life. (R, 229–30)

Das Romanende ist mit Desirees Aussage „[A]ll those other battles could come now“ (R, 231) und Veronas optimistischer Bekräftigung „Tomorrow was the beginning of the rest of her life.“ (R, 230) relativ offen gehalten. Ihre ethnische Identität leben die Schwestern vor dem Hintergrund der im Roman mehrfach angedeuteten Rassenunruhen noch immer als Gegenidentität und befinden sich somit in der von Stuart Hall („New Ethnicities“ 441) so betitelten ersten Phase der *Black Experience*, in der „the common experience of discrimination as a major unifying factor“ (Stein, *Black British Literature* 37) im Kampf um Partizipation im Nationalstaat diene. (vgl. Kap. 2.2) Die beiden Aussagen der Schwestern sind jedoch als „an optimistic move into the future“ (Gohrbrandt 218) zu werten, in der auch ‚black‘ als pluralistische Kategorie neu gedacht werden kann. (vgl. Carrera Suárez 307) Auch Veronas Baby ist eine Personifikation des bevorstehenden Wandels im Großbritannien der 1990er Jahre.¹⁹⁴ *Romance* weist sich demnach als Roman aus, der sich am Scheitelpunkt zwischen der ersten und zweiten Phase der ‚Black Experience‘ verorten lässt.

6.5.2.2 *Never Far from Nowhere*: Rückkehr versus Transkulturalität

Im Gegensatz zur Versöhnung der Schwestern am Romanende von *Romance* endet *Never Far from Nowhere* mit einem heftigen Streit zwischen Olive und Vivien. Letztere kommt erstmals seit ihrem Studienbeginn zu Besuch nach Hause und fühlt sich nach der kurzen Zeit ihrer

¹⁹⁴ Mit der Geburt eines Babys am Romanende rückt *Romance* in die Nähe der Tradition von *Condition-of-England*-Romanen wie *Howards End*, in denen ebenfalls ein Neugeborenes für Englands Zukunft steht. Gleiches kann für die Romane *Never Far from Nowhere*, *The Opposite House*, *White Teeth* und *Breath, Eyes, Memory* angenommen werden, in denen die Protagonistinnen ein Kind zur Welt bringen oder schwanger sind. Maria H. Lima („Pivoting the Centre“) schreibt bereits von einer „convention in [...] post-colonial novels,“ bei der das Neugeborene „for the new citizen/nation“ (64) stehe.

Abwesenheit bereits wie ein „lost tourist“ (*NFFN*, 274) bzw. „a distant relation“ (*NFFN*, 280) in der schäbigen Wohnung, in der die Zeit stehengeblieben zu sein scheint: „The hands on the new clock didn't seem to move. Time stopped passing“ (*NFFN*, 276). Sie trifft auf eine resignierte Olive (vgl. *NFFN*, 204 und 281), die zum Entsetzen von Mutter Rose beschlossen hat, mit Tochter Amy nach Jamaika zurückzukehren. (vgl. *NFFN*, 280) Dort, so lautet Olives naive Überzeugung, wird ihre Zugehörigkeit dank phänotypischer Gemeinsamkeiten nicht mehr in Frage gestellt:

I've decided – I'm going to live in Jamaica. Live in the sun and watch Amy playing on beaches. I'm going to live somewhere where being black doesn't make you different. Where being black means you belong. In Jamaica people will be proud of me. (*NFFN*, 272–73)

Ihre verklärte Vorstellung eines rassismusfreien Jamaikas, in dem sie ihre Tage sorglos mit Amy am Strand verbringt, erinnert allerdings eher an Motive aus Reisemagazinen und existiert nur in Olives von restaurativer Nostalgie verzerrter Vorstellung. Ihrer Schwester prophezeit sie – ausgehend von den eigenen Negativerfahrungen – in England eine düstere Zukunft: „[Y]ou'll never be accepted“ (*NFFN*, 278). (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 130)

Vivien thinks she's escaped, with all her exams and college and middle-class friends. She thinks she'll be accepted in this country now. One of them. She's pleased with herself – turned her back on everything she knows. My little sister thinks she's better than me. [...] But Vivien, one day she'll realize that in England, people like her are never far from nowhere. Never. (*NFFN*, 273)

Vivien hingegen wertet Olives warnende Prophezeiungen als bloßen Neid ab (vgl. *NFFN*, 277) und betont im Streit mit der Schwester ihre bisherigen schulischen Erfolge sowie ihren großen Freundeskreis als zwei wichtige Integrationsfaktoren. Sie ist der festen Überzeugung, eines Tages in England „[a] pillar of society“ (*NFFN*, 225) sein zu können und hat eine klare Zukunftsperspektive:

Me, I was getting on with my life. I was at college with certificates for exams passed and merits for jobs well done. I had prospects. I had decided. I was going to get a degree. I was going to get a good job. I was going to earn money and have a big house where the furniture was all of my choosing and every carpet fitted snugly against a wall. (NFFN, 276)

Entgegen Olives Behauptung: „[Y]ou don't know who you are any more.“ (NFFN, 276), mit der sie Vivien für die Verleugnung ihrer ethnischen Zugehörigkeit kritisiert, hat zum Romanende auch in Vivien ein Umdenken stattgefunden. Zwar identifiziert sie sich weiterhin primär über ihre schulischen und sozialen Erfolge, doch beantwortet sie die zum sechsten Mal gestellte Frage „Where do you come from, dear?“ (NFFN, 282) auf der letzten Romanseite erstmals wahrheitsgetreu mit: „My family are from Jamaica.“ (NFFN, 282), bevor sie hinzufügt: „But I am English“ (NFFN, 282). Vivien „bestimmt ihre Identität jetzt bewusst durch das Land, in dem sie aufgewachsen ist“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 340). Indem sie sich am Romanende als ‚English‘ definiert, gibt sie allerdings gleichzeitig zu verstehen, dass sie das *label* ‚English‘ als eine ethnisch nicht festgelegte, inklusive Kategorie interpretiert sehen möchte. (vgl. Lima, „Pivoting the Centre“ 70)

Somit endet Andrea Levys *Never Far from Nowhere* ambivalent mit der Perspektive auf eine transkulturelle Öffnung von ‚Englishness‘ einerseits und einer zum Scheitern verurteilten, resignierten Rückkehr in die Herkunftsgemeinschaft andererseits und weist damit auf die „thin line“ hin, „[that] the Black British need to walk in a society that has never fully embraced them. At least, not yet“ (Lima, „Pivoting the Centre“ 69).

6.5.2.3 *Going Back Home*: Rückkehr versus Transkulturalität

In *Going Back Home* sind der Tod der Eltern und der rassistisch motivierte Übergriff die primären Faktoren für Joys endgültige Entscheidung für eine dauerhafte Rückkehr nach Jamaika: „The death of her parents and the assault were the end of a year that had conspired to make life in England more and more impossible for Joy“ (GBH, 82). (vgl. GBH, 83) Gleichzeitig ist Joys Verhältnis zu Schwester Esmine trotz der gemeinsamen Trauerarbeit „formal, strained“ (GBH, 82), da ohne den vermit-

telnden Einfluss der Eltern die konträren Ansichten der Schwestern nun ungehindert aufeinanderprallen. (vgl. *GBH*, 87–88)

Joy's Abreise soll erst nach einem Jahr der gewissenhaften Vorbereitung ihres neuen Lebensabschnittes stattfinden. In dieser Zeit gelingt es den Schwestern – im Gegensatz zu Olive und Vivien –, sich allmählich einander anzunähern und den Lebensplan der jeweils anderen akzeptieren zu lernen: „[T]hey both understood that their differences were also their strengths“ (*GBH*, 218). Aus einer zentralen Unterhaltung der Schwestern wenige Monate vor Joy's Abreise lassen sich die konträren Identitäts- und Kulturauffassungen ablesen, die für Joy's Rückkehrwunsch und Esmines optimistische Perspektive auf ein von beruflichem Erfolg und sozialer Integration gekröntes Leben in England verantwortlich sind: Da Joy in Esmines Augen an einem „stupid dream about Jamaica the promised land“ (*GBH*, 5) festhält, versucht sie die Schwester davon zu überzeugen, „[that n]owhere is paradise, Joy, or anywhere can be paradise. It's all a state of mind“ (*GBH*, 122). Sie betont: „We belong to where we *want* to belong.“ (*GBH*, 123; meine Hervorhebung; S. B.), und spricht sich damit für eine Wahlfreiheit im Hinblick auf die eigenen kulturellen Zugehörigkeiten aus, die letztlich unabhängig von konkreten Orten sind. Joy hat hingegen resigniert. Ihrem langjährigen Lebensgefährten Lee erklärt sie, wie zuvor schon der Schwester (vgl. *GBH*, 87–88):

„I'll have to expend too much energy fighting if I'm going to survive. I'll spend my life angry – angry with faceless, nameless people. And once I've spend all that energy fighting, there'll be no time to really live, to be happy.“ (*GBH*, 118)

Esmine kritisiert diese Generalisierungen nun allerdings, indem sie Joy vorhält, sich durch die stereotypisierende Verurteilung aller Engländer auf eine Stufe mit ihren rassistischen Angreifern zu stellen:

„You should try not to blame every single person here for what they did though Sis. If you do, you will be falling into the same trap they're in. Stereotyping, generalising, failing to see any other part of us other than colour.“ (*GBH*, 126)

Joy jedoch hält an ihrem essentialisierenden Pauschalurteil fest („We are all just a colour to them.“; *GBH*, 126) und behauptet gar, eine fremdenfeindliche Einstellung sei „part of their upbringing, part of their culture“ (*GBH*, 126). Mit ihrer Rückkehr strebt Joy das übergeordnete Ziel „[of] finding me“ (*GBH*, 123) an. Wie bereits Gisèle, die in *L'exil selon Julia* der Überzeugung ist, auf Guadeloupe „moi-même au pays des miens“ (*ESJ*, 167) sein zu können, glaubt auch Joy daran, auf Jamaika den ‚wahren‘ Kern ihrer Identität wiederfinden zu können:

„Parts of all of us are lost. So lost that we don't even know that those parts ever existed. Our true selves, the selves that control our own lives.“

„I [Esmine]’ve never lost any part of me. What you are looking for are things that don’t exist ... You create issues and problems that don’t exist.“ (*GBH*, 123)

Relativierend gibt Joy Esmine jedoch zu verstehen, dass sie die Wahl der Schwester, in England zu bleiben, akzeptieren kann. „Joys Entscheidung ist am Ende des Romans sogar in ihren eigenen Worten klar als eine *persönliche* Wahl charakterisiert, nicht als eine Entscheidung, die für ihre Generation als insgesamt typisch gelten könnte“ (Korte, „Generationsbewußtsein“ 339; vgl. *GBH*, 124): „In one sense, I hope that there aren’t many like me, of our generation, going back ... People here should be made to move over, to accept our ownership of this country ... our joint ownership“ (*GBH*, 219). Das letzte Gespräch der Schwestern vor Joys Abreise – *Going Back Home* endet mit Joys Abflug in Richtung Jamaika – mündet in Freundin Janets optimistischer Prognose: „This [England] will always be home for most of us.“ (*GBH*, 219), und lässt – zusammen mit Joys Wunsch, ihre Rückkehr möge eine Einzelercheinung bleiben – den Schluss zu, dass Vernella Fuller ebenso wie Andrea Levy in *Never Far from Nowhere* für eine ethnisch nicht festgelegte Neudefinition nationaler Identität plädiert.

6.5.2.4 *L'autre qui danse*: Rückkehr versus transnationales Pendeln und kulturelle Partizipation

Die größte Vielfalt an Rückkehrformen weist Suzanne Dracius’ Roman *L'autre qui danse* auf, in dem vier verschiedene Arten der Rückkehr statt-

finden. Während in *Never Far from Nowhere* Olive ihre Rückkehr lediglich plant, Joy am Ende von *Going Back Home* erst ins Flugzeug Richtung Jamaika steigt und sich daher in beiden Fällen keine verbindliche Aussage zu Erfolg oder Scheitern der jeweiligen Rückkehr treffen lässt, machen Rehvanas gescheiterte Rückkehrvorhaben den Hauptanteil von *L'autre qui danse* aus.

Zum Romananfang bewahrheitet sich Svetlana Boyms in *The Future of Nostalgia* formulierter Zusammenhang zwischen restaurativer Nostalgie und Fundamentalismus: In ihrem Streben nach Rekonstruktion von Authentizität können sich restaurative Nostalgiker von einem zum Feind stilisierten ‚Anderen‘ bedroht fühlen, der ihr Projekt zu vereiteln sucht, und sich zur Verteidigung ihres Vorhabens zu fundamentalistischen Gruppierungen zusammenschließen. (vgl. Boym 43; vgl. Kap. 5.2; vgl. AD, 60) Rehvana, „[qui] se [veut] authentique, plus authentique que ceux qui ne sont jamais partis sur l'Autre Bord“ (AD, 21), schließt sich der radikalen Sekte der Fils d'Agar an, die mit einem Bombenanschlag auf das symbolträchtige Centre Georges Pompidou versuchen, „cette forteresse du patrimoine intellectuel occidental qui apprivoise et asservit la culture nègre“ (AD, 58) auszulöschen. Im Kapitel „L'alliance initiale“ (AD, 21–39) beschreibt Dracius, wie Rehvana keine Mühen scheut, um in die „deceptive family structure“ (Murdoch, *Creole Identity* 149) der Fils d'Agar aufgenommen zu werden. Sie hält sich an die teils absurd anmutenden Essens- und Kleidervorschriften (vgl. AD, 29–30), versucht als Partnerin des Sektenführers Abdoulaye, dem traditionellen Frauenbild der Gruppe zu entsprechen, und bricht mit Eltern und Freunden:

[E]lle a fait une croix, une fois pour toutes, sur tous les grands principes de sa famille, sur son éducation traditionnelle et catholique, renié toutes les pratiques vertueuses et toute la probité de son enfance pour faire aux Frères le don total des subsides paternels initialement prévus pour ses études. (AD, 57)

Als äußeres Zeichen ihrer Aufnahme in die Gruppe soll Rehvana sich einem den Frauen vorbehaltenen Ritual der Gesichtstätowierung unterziehen, das bei mancher der Sektenanhängerinnen bereits zu unansehnlichen Vernarbungen geführt hat. Gerade die Frauen der Gruppe bestehen jedoch vehement auf die Durchführung des Rituals, da sie Rehvana als zu hellhäutige „petite-bourgeoise“ (AD, 29) mit Misstrauen und Arg-

wohn begegnen (vgl. AD, 62) und auf Rehvanas Beziehung mit Sektenführer Abdoulaye eifersüchtig sind: „[I]l fallait qu'elle soit comme elles“ (AD, 28). Als Rehvana sich jedoch weigert, sich der Verstümmelung ihres Gesichtes zu unterziehen, wird sie von Sektenmitgliedern unter Drogen gesetzt (vgl. AD, 26) und in eine Kiste eingesperrt, „[pour] se débarrasser de l'intruse, de cette espionne qui ne vivait pas en permanence avec eux“ (AD, 62).

Der Leser identifiziert diese Situation rückblickend als die im „Promonologue“ (vgl. AD, 16) beschriebene und kann Rehvanas Angst davor, an einer „fausse Afrique“ (AD, 16) zu ersticken (vgl. Kap. 6.5.1.4), nun in einen konkreten Kontext einbetten. Neben der Gefahr des physischen Erstickens in der Kiste droht Rehvana im metaphorischen Sinne auch an ihrer Erkenntnis in die von den Fils d'Agar propagierte „misguided notion of African authenticity“ (Ferly, „Diversity is Coherence“ 148) zu ersticken. Im Tätowierungsritual erkennt sie inzwischen „un nouveau système débile pour renouer soi-disant plus étroitement avec la tradition“ (AD, 26). Zwar kann Rehvana im letzten Moment der Sekte entfliehen, doch muss die „jeune femme aux haillons, couverte de bleus, trébuchante“ (AD, 37) von Schwester Matildana, die im Roman nun erstmals erwähnt wird, ins Krankenhaus eingeliefert werden.

Die sich anschließende ausführliche Beschreibung des gesunden, makellosen Körpers der älteren Schwester (vgl. Kap. 6.5.1.4) findet damit in einem Moment statt, als der Kontrast zu Rehvanas geschundenem Körper kaum größer sein könnte. (vgl. AD, 45) Wie die zugehörige Kapitelüberschrift „L'autre“ (AD, 45) unmissverständlich aussagt, ist Matildana „l'autre qui danse“ aus dem Romantitel. Auch wenn Rehvanas Schicksal den größten Raum im Roman einnimmt, wird Matildana durch den Romantitel implizit zur eigentlichen, tanzenden Heldin des Romans, der eine Zukunft jenseits der Dichotomie von frankokaribischer und französischer Identität zugesprochen wird. (vgl. Ferly, „Diversity is Coherence“ 151)

Matildanas Tanz „ne se danse pas seul“ (AD, 81) und ist als eine Rückkehr durch kulturelle Partizipation und damit gleichzeitig als identitätsstiftender Akt einzuordnen. Auf der Feier eines kamerunischen Doktors der Philosophie und dessen Ehefrau aus Martinique tanzen alle Gäste, „toutes sortes de gens, de France, d'Espagne et de partout – le gai

Paris –, des Africains, des Domiens, des Tomiens, des couples mixtes“ (AD, 78), in einem „cercle ondoyant“ (AD, 78). Einmal in dem wogenden Kreis, hat Matildana das Gefühl, dass ihr Körper in der Bewegung der Masse quasi aufgeht (vgl. AD, 79) und dass sie sich rein intuitiv bzw. „selon un rituel inconnu mais auquel il lui semble qu'elle s'est initiée sans grand-peine“ (AD, 81) im Einklang mit den Mittanzenden bewegen kann, ohne den Tanz jemals erlernt zu haben. (vgl. AD, 80) Für alle Beteiligten ist der Tanz eine Art „fusion“ oder „communion“ (AD, 81), ein Akt der praktizierten Zugehörigkeit, in dem die Tanzenden aktiv ihre Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Gleichzeitig dient er der Aufrechterhaltung kultureller Traditionen im Sinne einer „reinvention of the past“ (Stein, *Black British Literature* 57): „C'est la même [danse] qui secouait les chaînes aux soirs des plantations“ (AD, 80). Hanétha Vété-Congolo hält daher zusammenfassend fest:

Through the dance, and thanks to the body as a vessel for the fulfillment of the fusion, all three lands, Africa, Martinique and France are acknowledged as a possible home and therefore, as equal and adequate agents and constituents for identity. (8)

Von der transkulturell-kreativen Neuerfindung des ehemals im Geheimen praktizierten, befreienden Sklaventanzes durch die „métis group of yuppies“ (Murdoch, *Creole Identity* 170) nimmt Rehvana allerdings Abstand: „Rehvana ne danse pas“ (AD, 88). Sie langweilt sich den Abend über und tritt mit keinem der Gäste in Kontakt. Allerdings trifft sie im Verlauf der Feier auf Enryck, der den Fils d'Agar nahesteht und in dem sie noch am selben Abend „l'homme de sa vie“ (AD, 91) zu erkennen glaubt, auch wenn seine „dominating and debilitating presence“ (Murdoch, *Creole Identity* 157) sie bereits bei ihrer ersten Begegnung verstummen und handlungsunfähig werden lässt. (vgl. AD, 83–84)

Schon kurze Zeit später tritt Rehvana mit Enryck ihren „grand Retour“ (AD, 306) nach Martinique an, um sich dort – wie die Kapitelüberschrift „Deuxième alliance“ (AD, 95) andeutet – nahtlos in die Gesellschaft zu integrieren. Ihr oberstes Ziel ist die essentialistische „restitution de son être“ (AD, 130), eine Art Neugeburt („naissance“; AD, 96), die sie mit einer „antillanité militante“ (AD, 130) erreichen möchte, die alles ablehnt, was nicht „d'authenticité sans conteste“ (AD, 130) ist. (vgl.

Murdoch, *Creole Identity* 161) Doch auch Rehvanas zweiter Rückkehrversuch wird vom Moment ihrer Ankunft auf Martinique an von Vorboten des eigenen Todes überschattet. (vgl. Gasster-Carrière 84) Auf dem Weg vom Flughafen zu ihrer ersten Unterkunft ist die Straße übersät mit überfahrenen Tierkadavern. (vgl. AD, 99) Die überwältigende Hitze, die grellen Neonlichter, „les annonces tonitruantes“ und „les réclames criardes de la modernité“ (AD, 96) erscheinen Rehvana unerwartet befremdlich und widersprechen ihrer Erwartung an eine „mythic, overarching authenticity“ (Murdoch, *Creole Identity* 158). (vgl. AD, 100)

„[Pour] se faire antillaise totalement“ (AD, 111), stürzt sich Rehvana unkritisch und beinahe fanatisch in die „coutumes de son île“ (AD, 235) und bemerkt dabei nicht, „[that] the (re)discovery of a true Caribbean-ness does not lie in such trivial articulations of consumption and self-sacrifice“ (Murdoch, *Creole Identity* 160). (vgl. Ferly, „Diversity is Coherence“ 150) Sie renoviert Enrycks Haus, verzichtet jedoch auf die Vorzüge moderner Haushaltsgeräte und Elektrizität, bereitet Gerichte ausschließlich nach kreolischen Rezepten zu, bestellt ihren Garten, gewöhnt sich wieder das Kreol ihrer Kindheit an, versteckt ihre zu glatten Haare unter Kopftüchern und vermeidet direkte Sonneneinstrahlung, „parce qu’il sied à une Martiniquaise bien née de ne pas s’exposer au soleil, afin de ressembler à une créole et non à une négresse“ (AD, 128). Auch für den Aberglauben des ländlichen Martinique zeigt sich Rehvana überaus empfänglich, da sie in ihm „l’essence occulte de l’âme antillaise“ (AD, 110–11) zu erkennen glaubt:

Tout un sabbat de croyances anciennes mal digérées reconquises dans une ferveur volontaire a trouvé asile dans l’esprit délirant de la jeune Foyalaise de Paris et lui dicte chaque geste, rythme sa vie, peuple l’angoisse de ses nuits. (AD, 109)

Verstärkt wird ihr Aberglaube noch durch die bedrohlichen Geschichten von Hexerei und Verwünschung, die Man Cidalise, die alte, ungebildete Nachbarin, die bald Rehvanas einzigen sozialen Kontakt darstellt, der jungen Frau erzählt. Während die älteren Frauen in den bisher besprochenen Romanen stets als Ersatzmütter bzw. als Vermittlerinnen zwi-

schen Müttern und Töchtern auftraten,¹⁹⁵ vertritt Man Cidalise als *gatekeeper* patriarchale Werte und wird so ungewollt zu Enrycks Komplizin (vgl. Ferly, „Diversity is Coherence“ 150–51):

[Il] y a quelque chose, une chose montant du fond des âges, une chose obscure et imbécile qui la contraint [...] à cette résignation qu'on nomme pudeur, respect, allez savoir quoi d'autre encore ! Cette soumission criminelle et coupable fait d'elle, sans qu'elle le soupçonne, la complice de l'homme, la complice volontaire d'Enryck, comme elle fut elle-même la complice de tous les hommes qui la frappèrent, père, beau-père, frères, amants [...]. (AD, 271–72)

Auch ohne den schädlichen Einfluss der betagten Freundin unterwirft sich Rehvana aus eigener Überzeugung heraus dem „œil patriarchal“ (Gasster-Carrière 86).¹⁹⁶ Seit ihrer Ankunft auf Martinique nimmt sie die Rolle von Enrycks „compagne humble et soumise“ (AD, 111) ein und begründet ihre Entscheidung mit der Aussage, dass traditionelle Geschlechterrollen Teil ihrer Rückkehr zur Authentizität seien: „Elle fait tout ça pour Enryck, et parce que c'est antillais“ (AD, 133). Ihre „double subjugation to both gender and culture“ (Murdoch, *Creole Identity* 172)

¹⁹⁵ In Man Cidalise' negativer, da patriarchalischer, Einflussnahme auf Rehvana ist ein weiterer Protest gegen die Androzentrismus der frankokaribischen Literatur zu sehen, die die Figur der starken alten Frau und Geschichtenerzählerin zugunsten des männlichen Geschichtenerzählers aus der Literatur ausschließt. Bemerkenswert ist, dass auch Man Ya in *L'exil selon Julia* Nostalgie und Heimweh in der Protagonistin noch verstärkt, dass Marie-Noëlle in *Desirada* vergeblich nach einer Ersatzmutterfigur sucht und dass auch Josette in Pineaus *Fleur de Barbarie* in der schweigenden Großmutter Théodora keine Unterstützung findet.

In der anglophonen Literatur widmen die Koautoren Peter Childs, Jean-Jacques Weber und Patrick Williams in *Post-Colonial Theory and Literatures* (2006) der „strong mother or grandmother [who is] countering the myth of the weak and passive woman“ (172) hingegen ein eigenes Kapitel: „The Powerful (Grand)Mother Figure in Caribbean Women's Writing“ (172–74).

Zur weiteren Kritik am Ausschluss der weiblichen Geschichtenerzählerin aus der Literatur männlicher frankokaribischer Autoren vgl. Stevens (154), Cottenet-Hage (13) und Arnold (30).

¹⁹⁶ Enrycks große, renovierungsbedürftige „villa coloniale“ (AD, 128), in der er Rehvana regelmäßig körperlich misshandelt, steht metonymisch für die neokolonialen Strukturen, denen sich die Bewohner der Überseedépartements unterworfen sehen: „The physical suffering of the main female [character] seems to function as a code for denouncing an unsettling situation: the ambiguous status, legacy of a colonial past, of the French overseas departments.“ (Lionnet 31)

schlägt sich darin nieder, dass Rehvanas Aktionismus der Anfangszeit zunehmend in Apathie und Passivität umschlägt: So verschließt sie die Augen vor Enrycks Alkoholmissbrauch (vgl. AD, 165), vergibt ihm die wechselnden Affären (vgl. AD, 113) und verbringt den Großteil ihrer Zeit damit, am gedeckten Tisch – meist vergeblich – auf seine abendliche Rückkehr zu warten. (vgl. AD, 316) Auch Enrycks illegale Geschäfte, die er mit seinem kriminellen Jugendfreund Chabin tätigt, ignoriert sie gekonnt (vgl. AD, 276), weiß sie doch, „qu'elle [...] avait toujours, quoi qu'elle dise, le tort de n'être qu'une femme“ (AD, 190).

Zwar ist Rehvanas Körper von Enrycks brutalen körperlichen Misshandlungen schon jetzt schwer gezeichnet (vgl. AD, 125 und 137), doch nehmen dessen Gewaltausbrüche noch zu, als er von Rehvanas Schwangerschaft erfährt und herausfindet, dass nicht er, sondern Jérémie der biologische Vater der kleinen Aganila ist. (vgl. AD, 200) Selbst als Enrycks Aggression sich gegen das Neugeborene richtet (AD, 237–39), bleibt Rehvana handlungsunfähig und erklärt Schwester Matildana, die nach einer Reihe unbeantworteter Briefe aus Sorge um Rehvana nach Martinique reist, dass sie Enryck dankbar dafür ist, dass er Aganila und sie selbst weiterhin an seiner Seite akzeptiert (vgl. AD, 269):

Essaie de comprendre, c'est normal : rends-toi compte, il a tout de même du mérite de nous garder, ma fille et moi ; n'oublie surtout pas qu'Aganila n'est pas de lui ! Il était en droit de me mettre dehors, après la manière dont je me suis comporté ! (AD, 243)

Matildana ist indessen entsetzt über den Anblick der von alten Wunden und Anorexie gezeichneten Schwester und ihrer unterernährten und zunehmend verwahrlosten Tochter. (vgl. AD, 269) Noch immer kann Rehvana sich und der Schwester gegenüber allerdings nicht „l'échec de ce qu'elle appelait son ‚grand retour‘“ (AD, 203) eingestehen. Vielmehr nimmt sie einen weiteren Streit mit Matildana in Kauf, der die Kluft zwischen den Schwestern nachhaltig vergrößert: „La veille de son départ, elle s'est encore éloignée un peu plus de sa sœur“ (AD, 218). In einer an Sarkasmus nicht zu übertreffenden Abrechnung mit Rehvanas Identitätsauffassung bringt Matildana ihre Verachtung für Rehvanas „régression carnevalesque“ (AD, 210) zum Ausdruck (vgl. Murdoch, *Creole Identity* 187):

„Pauvre de moi, malheur sur moi, honte sur moi ! je suis dénégri-fiée. On ne pourrait tomber plus bas ... Oui, j'oubliais le catéchisme de ce cher Abdoulaye, le saint homme ! Article premier, *identité* : puisque au départ je ne suis pas complètement blanche, résultat, si je ne me négriefie pas, je ne suis rien. Je n'ai ni couleur ni race, ni identité ni culture, je ne suis rien. Et c'est si important, si primordial, d'être authentiquement quelque chose ! Même si, pour cultiver l'authentique, on doit se forcer un peu et user d'artifices ... [...]

[I]l faut absolument pouvoir classer les gens sinon c'est la chienlit, on ne s'y retrouve plus ! Il y a des races pures, c'est ça l'équilibre du monde, bienheureux les purs en ethnies ! (AD, 210–11)

Nach Matildanas Abreise braucht es nur ein weiteres Schlüsselerlebnis, um Rehvanas endgültige Selbstaufgabe auszulösen und um sich auch auf Martinique als „étrangère à tout“ (AD, 296) zu fühlen (vgl. AD, 266): Die junge Mutter hat inzwischen in Remorville die Stelle einer Aushilfslehrerin angenommen. Als sie während ihrer Mittagspause zum Schutz vor der sengenden Hitze ohne Begleitung eine Hafenkneipe betritt, schlägt ihr die „hostilité“ (AD, 265) der ausschließlich männlichen Kneipengänger entgegen, die sie aufgrund ihrer „manières de France“ (AD, 265) für eine Prostituierte halten (vgl. Gasster-Carrière 85):

Elle n'a rien à faire dans cette gangue d'animosité lubrique, sous ces charges de désir haineux. Elle n'a rien à faire là : ce sont manières de France. Elle n'est pas à sa place, visage et corps de femme, carnation bien trop claire [...]. (AD, 265–66)

Rehvanas Identitätsdissoziation manifestiert sich – wie für *L'autre qui danse* typisch – in der graduellen ‚Auflösung‘ ihres Körpers. Ebenso wie die Protagonistin aus *No Telephone to Heaven*, die sich aufgrund der Fragmentierung ihrer Identität „like a shadow ... like a ghost“ (NoT, 154) fühlt, hat Rehvana nun eine „sensation de non-être“ (AD, 295), „[qu'elle] n'est plus que l'ombre d'elle-même“ (AD, 268). (vgl. AD, 318) Tage am Stück verbringt sie regungslos im Haus, betäubt sich mit Schlaf- und Beruhigungsmitteln (vgl. AD, 307) und hat den Eindruck, dass ihre Blutungen seit Aganilas Geburt nie aufgehört haben: „Rehvana baigne dans son sang“ (AD, 317). Mit geliehenem Geld und letzter Kraft fliegt Rehvana nach Paris zurück, kommt dort in der Sozialwohnung einer Freundin unter, weigert sich, staatliche oder familiäre Hilfe anzuneh-

men und verhungert letztlich zusammen mit ihrem Baby.¹⁹⁷ In der anonymen Umgebung der Pariser *banlieue* provoziert Rehvana im Kapitel „Nulle part“ (AD, 377) selbst „une mort de désert d’Afrique pour n’avoir pu vivre africaine“ (AD, 382). (vgl. Gasster-Carrière 90)

Matildana lebt unterdessen nach bestandem Universitätsabschluss die meiste Zeit des Jahres „heureuse, épanouie“ (AD, 366) auf Martinique, wo sie das Kreol der Insel studiert – im Gegensatz zu Rehvana hat sie demnach vor allem ein akademisches Interesse an der Sprache – und in ihrer Freizeit als Journalistin für eine junge karibische Kulturzeitschrift arbeitet. Ebenso wie Rehvana identifiziert sich Matildana als „antillaise“ (AD, 344), allerdings begeht sie im Kapitel „L’autre Martinique“ (AD, 343; meine Hervorhebung, S. B.) nicht den Fehler der Schwester, ihre kulturelle Identität über die Teilhabe an einer folkloristischen Kreolkultur zu definieren. (vgl. Ferly, „Diversity is Coherence“ 152) Auch eine essentialistische Identitätsauffassung lehnt Matildana ab: „Il ne lui semble pas qu’être antillaise se réduise à avoir le palais, l’oreille, le ‚charmant babil‘ légendaire ou le déhanchement créoles“ (AD, 345).¹⁹⁸

Da Matildana die *domiens* als „borderless imagined community“ (Murdoch, *Creole Identity* 157) auffasst, stellt es keinen Rückschritt zu einem statischen, kohärenten Identitätskonzept dar, wenn sie feststellt, „qu’elle n’a jamais cessé d’être antillaise“ (AD, 344) und „[qu’elle] se sent une et entière“ (AD, 345). Vielmehr ist Matildanas Auffassung von *antillanité* Zeichen eines veränderten, zukunftsweisenden Konzeptes frankokaribischer kultureller Identität, das sich nicht länger aus der Dichotomie frankokaribischer vs. französischer Identität heraus formiert, sondern aus beiden – selbst bereits als transkulturell konzipierten – Kulturen frei wählt: „Matildana values the various components of her multicul-

¹⁹⁷ Im Gegensatz zu Olives und Veronas Babys, die eine transkulturelle Zukunft personifizieren, wird mit Aganila Rehvanas falsch verstandene *Négritude* und gleichzeitig ein passives Frauenbild zu Grabe getragen. Im Übrigen sind all jene Protagonistinnen – d. h. Claire in *No Telephone to Heaven*, Marie-Noëlle in *Desirada* – unfruchtbar, die an die nächste Generation nur Traumata und ein überkommenes Frauenbild weitergeben könnten.

¹⁹⁸ In ihrer Betonung der freien Identitätswahl lässt sich Matildana zudem nicht überkommenen weiblichen Stereotypen zuordnen: „Matildana [...] refuse d’être mise en flacons d’essences factices étiquetés ‚belle doudou languide et toujours amoureuse‘, ‚femme noire, idéal de beauté des années quatre-vingt‘ ou ‚balanceuse‘ [sic] de reins dans des biguines chaloupées“ (AD, 345–46).

tural heritage, but within each of them she selects the elements she wants to retain“ (Ferly, „Diversity is Coherence“ 151).¹⁹⁹

Zur Affirmation ihrer multiplen Zugehörigkeitsgefühle bezeichnet Matildana sowohl Fort-de-France als auch Paris als ihr Zuhause: „Et elle aime Fort-de-France, la petite ville aux sept mornes, autant que l'autre, la ville aux sept collines, la Rome de ses humanités qu'elle a aussi gardée au cœur“ (AD, 345). (vgl. Vété-Congolo 11) Zwischen beiden Städten pendelt sie als eine von 400.000 Angehörigen der zwischen Frankreich und den Überseedépartements zirkulierenden „third island“ (Murdoch, *Creole Identity* 164) regelmäßig hin und her und ist damit zugleich in der Bewegung selbst zu Hause:

[She] problematizes perceived notions of belonging, of the difference between ‚home‘ and ‚away.‘ [...] The constant crossing of the Atlantic tends to undermine the distinction between ‚France‘ and the West Indies. (ebd., 164)

Bezeichnenderweise endet *L'autre qui danse* in einem transitorischen *non-lieu*, dem Flugzeug: Da sie sich um die Schwester sorgt, fliegt Matildana nach Paris und erfährt von ihrer zeitunglesenden Sitznachbarin im Flugzeug von Rehvanas Tod.²⁰⁰

¹⁹⁹ In diesen Zusammenhängen lässt sich eine Reihe von Parallelen zur Situation der in den USA lebenden Puerto-Ricaner ausmachen: Auch sie leben in neokolonialen Verhältnissen, werden, wie die in Frankreich lebenden *domiens*, in den USA ebenfalls als ‚reguläre‘ Einwanderer angesehen (vgl. Negrón-Muntaner 1) und bezeichnen sich auch in zweiter und dritter Generation noch als Puerto-Ricaner, da sie sich als deterritorialisierte, transnationale Gemeinschaft wahrnehmen. (vgl. Kap. 2.6) Diesen Zusammenhang stellt auch María Cristina Rodríguez her: „The overseas French departments and Puerto Rico share a similar situation. Because of their particular political arrangement, citizens can travel with no restrictions to the colonial countries. This freedom of movement gives the impression of equality, an illusion that quickly disappears on entering the continent“ (345–46).

Im Gegensatz zu den britischen Migrationsromanen *Fruit of the Lemon*, *Sugar and Slate*, *Going Back Home* und *Never Far from Nowhere*, die allesamt in eine Redefinition von ‚Englishness‘ bzw. ‚Welshness‘ münden, wird ‚francité‘ in *L'autre qui danse* und den anderen frankophonen Romanen keiner Neudefinition unterworfen, sondern vielmehr die antillische Gemeinschaft als „imagined transnational community“ (Kokot/Tölölyan/Alfonso 4) neu gedacht.

²⁰⁰ Die Kurzgeschichte „L'âme sœur“ ist letztlich als Romanfortsetzung interpretierbar, da die „Grande Sœur“ (AS, 149) erst in ihr die Möglichkeit hat, sich resümierend zu den Gründen für Rehvanas Tod zu äußern: „Rehvana s'était perdue, chaque jour davantage, dans une quête abolie. La petite sœur se noyait dans un océan de mythes, errait, ballottée,

In den vier analysierten Schwesternromanen wurden keine neuen Rückkehrformen eingeführt, sondern die bislang in den Kapiteln 6.1 bis 6.4 unterschiedenen Umsetzungsmöglichkeiten einer Rückkehr der *postmemorial generation* anhand der konträren Identitätsentwürfe von Schwesternpaaren gegenübergestellt. Der offen ausgetragene Konflikt der stets sehr ungleichen Schwestern lässt sich als ein auf der Figurenebene sichtbar gemachter Identitätskonflikt interpretieren, bei dem ein essentialistischer Identitätsbegriff einer transkulturellen Identitätsauffassung entgegengehalten wird. In ihrer Gegenüberstellung einer Rückkehr im engeren Sinne einerseits und einer (imaginären) Reise oder Pendelbewegung andererseits, die bei einer Schwester jeweils in die Affirmation ihrer Transkulturalität mündet, lassen sich die Schwesternromane an der Schnittstelle von Exilliteratur und ethnischer Minderheitenliteratur verorten. Durch geschickte Sympathie lenkung auf die jeweils transkulturellen Schwestern weisen die Romane jedoch stärker in Richtung ethnischer Minderheitenliteratur und propagieren die Transkulturalität als Möglichkeit der Überwindung kollektiv konstruierter Antagonismen einer ersten Phase der britischen *Black Experience* und der Dichotomie von frankokaribischer und französischer Identität.

Während drei der vier Romane der *Black British Literature* zuzurechnen sind und die jeweils erfolgreichen und sympathischeren Schwestern am Romanende *innerhalb* Großbritanniens ihre Transkulturalität bekräftigen, drückt Mathildana im ‚frankophonen‘ Roman *L'autre qui danse* ihre Transkulturalität durch ihr Pendeln im transnationalen Raum aus.

chimérique, à mi-chemin entre les deux Mondes, à la recherche d'un troisième Monde, jamais totalement dans aucun“ (AS, 149).

6.6 Die Überwindung der essentialistischen Identitätskonstruktion auf Basis biologischer, ethnischer und nationaler Zugehörigkeiten: Die *identité errante*²⁰¹ als Individualisierungschance

I would say that being Black is something which at a certain time meant a lot for me,
but is now having less and less importance. [...] Now I don't even know whether I'm still Black.
(Condé, „An Interview with Maryse Condé and Rita Dove“ 352–53)

Eine sechste und letzte Gruppe von Romanen beschreibt in Abgrenzung von allen bisher besprochenen die Überwindung jeglicher Identifikation auf Basis familiärer, ethnischer, diasporischer oder nationaler Zugehörigkeiten. Zwar verfolgen auch in den drei hier analysierten Romanen die Protagonistinnen zunächst den Wunsch nach statischen, nicht hinterfragbaren Zugehörigkeiten auf der Basis gemeinsamer Wurzeln, nach einer Rückkehr zu Authentizität und Essenz, wie er für die Rückkehrenden der vorliegenden Typologie ausschlaggebend ist. Anstatt jedoch wie diese an der Erkenntnis in die Vergeblichkeit ihres Rückkehrstrebens zu scheitern, überwinden die Protagonistinnen ihre Vergangenheits- und Rückkehrfixierung zugunsten einer bewusst gewählten postdiasporischen, postnationalen *non-place*-Identität, die sich in einer individuellen und potentiell nie abgeschlossenen Wanderbewegung manifestiert.

Zur theoretischen Erfassung der anhaltenden Wanderbewegung der Protagonistinnen konkurrieren derzeit – auch jenseits der (postkolonialen) Literatur- und Kulturwissenschaft – zwei Konzepte miteinander: der Nomadismus und die *errance*. Seit Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Begründung einer poststrukturalistisch ausgerichteten Nomadologie in *Mille plateaux* im Jahr 1980 wurde vielfach Kritik an der exotisierenden Verwendungsweise und der zunehmenden Aushöhlung des Nomaden-Begriffs geäußert. So gibt Édouard Glissant kritisch zu bedenken, dass der Nomade „surdéterminé par ses conditions d'existence“ (*Poétique de la relation* 24) sei und daher nicht – wie von Deleuze und Guattari angenommen – sinnbildlich für Antikonformismus und Freiheit, sondern vielmehr für „une obéissance à des contingences contraignan-

²⁰¹ Schwerdtner, *La femme errante* 153.

tes“ (24) stehen könne. Ein zirkulärer Nomadismus folge darüber hinaus einem „mouvement déterminé“ (ebd., 24) *innerhalb* vorgegebener Grenzen (vgl. Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 130 und *La femme errante* 12; vgl. Ghambou 66), der mit der willkürlichen und grenzüberschreitenden Wanderbewegung einer *errance* nichts gemein habe und im Gegensatz zu der von Deleuze und Guattari propagierten antinationalen „machine de guerre“ (434) keinen Raum lasse „[pour] ni l’audace ni l’aggression“ (Glissant, *Poétique de la relation* 24). Zudem sei der strikte Gegensatz von Nomadismus und Sesshaftigkeit ein künstlicher: Im „nomadisme envahisseur“ (ebd., 24) erkennt Glissant den ultimativen Wunsch nach Sesshaftigkeit, die eben durch eine Invasion letztlich erreicht werden soll.²⁰²

Um dem „myth of the nomad“ (Ghambou 64) keinen weiteren Vorschub zu leisten, schließt sich die vorliegende Arbeit den Nomadismus-Kritikern an und bevorzugt die Verwendung des *errance*-Konzeptes.²⁰³ In *Poétique de la relation* (1990) verankert Glissant die *errance* erstmals in seinem Identitätsideal der *identité-relation*. Mit ihr bezeichnet Glissant eine relationale Identitätskonzeption, die sich mit dem Bild des Rhizoms, einer jegliche binäre Logik untergrabenden „racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l’air, sans qu’aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable“ (ebd., 23; vgl. Schütze 112) veranschaulichen lässt: „La pensée du rhizome serait au principe de ce que j’appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s’étend dans un rapport à l’Autre“ (Glissant, *Poétique de la relation* 23). Der *identité-relation* gegenüber steht die *identité-racine* mit ihrer Vorstellung ei-

²⁰² In seinem Aufsatz „A Critique of Post/Colonial Nomadism“ (2001) kritisiert Mokhtar Ghambou die Koautoren und deren Nachfolger für die Kultivierung eines exotisierenden „myth of the nomad“ (64), „which is an integral part of, not the ‘opposite to,’ the same Western history“ (64), und gelangt zu dem vernichtenden Fazit: „As long as nomadism continues to enjoy its multiple and flexible meanings, it risks recycling all the myths and discourses of power we thought we had already dismantled“ (75).

²⁰³ Die Entscheidung für das *errance*-Konzept wird unter anderem durch die Tatsache gestützt, dass Maryse Condé in *Desirada* explizit das Verb *errer* verwendet, um die Wanderbewegungen ihrer Protagonistin Marie-Noëlle zu beschreiben: „[E]lle [Marie-Noëlle] se posait la question : est-ce qu’elle ne pouvait pas continuer de vivre comme elle le faisait ? Sans identité, comme une personne à qui on a volé ses papiers et qui erre à travers le monde ? Est-ce qu’ainsi elle n’était pas plus libre ?“ (D, 243; meine Hervorhebung, S. B.) In ihrer Besprechung von Ana Menéndez’ *Loving Che* bezeichnet Adriana Méndez Rodeñas die Wanderbewegungen der namenlosen Protagonistin ebenfalls als „*errancia*“ (54).

nes eindeutig identifizierbaren Ursprungs, die „immer auch gebunden ist an territoriale Ansprüche“ (Schütze 113). Die *errance* – verstanden entweder als Bewegung im Raum oder als bloße Geisteshaltung, d. h. als „*désir de contrevenir à la racine*“ (Glissant, *Poétique de la relation* 27), – ist Ausdruck von Glissants *identité-relation* und lässt sich als „une recherche de l'Autre“ (ebd., 30) fassen. Die *errants* nehmen ihre Wurzeln quasi mit sich, leugnen ihre Ursprünge also nicht, „but [...] add to them [i. e. their origins] as they move from place to place“ (Haigh, „From Exile to Errance“ 63).

Seit Glissant hat Karin Schwerdtner in ihrem Aufsatz „Wandering, Women and Writing: Maryse Condé's *Desirada*“ (2005) und der im selben Jahr erschienenen Studie *La femme errante* den bislang wichtigsten Beitrag zur theoretischen Ausdifferenzierung der *errance* (engl. *errantry*) geleistet. In beiden Publikationen trägt Schwerdtner der Vielfalt weiblicher *errance* in der zeitgenössischen französischsprachigen Literatur Rechnung. Bislang, so die Autorin, war die *errance* „a uniquely masculine privilege or burden“ („Wandering, Women and Writing“ 129) und steht daher in einer Tradition, die mit den biblischen und mythologischen Figuren Kain und Odysseus ihren Anfang nahm und die – um nur wenige Beispiele zu nennen – in der Figur des Ewigen Juden, im Schelmenroman, dem *Don Quixote* und dem einsamen Wanderer der Romantik ihre – ausschließlich männliche – Fortführung findet. Demgegenüber wurde ein traditionelles Frauenbild stets mit „immobilisme“ (Schwerdtner, *La femme errante* 10) assoziiert, sodass die normabweichende *errance* von Frauen wie Lilith oder einer Moll Flanders pejorativ mit „degeneracy and sin“ (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 129) konnotiert war.²⁰⁴

Zur begrifflichen Eingrenzung des *errance*-Konzeptes zieht Schwerdtner Guy Barthélémys bewusst allgemein formulierte Definition von *errance* als „un déplacement d'une durée plus ou moins indéfinie, dans un espace plus ou moins dépourvu de limites, en fonction d'un

²⁰⁴ Aus diesen Zusammenhängen heraus lässt sich ableiten, weshalb der Bildungsroman – mit dem gattungstypischen *Quest*-Motiv (vgl. Sommer, *Fictions of Migration* 113) – ursprünglich ein spezifisch männliches Genre war. Weibliche Bildungsheldinnen, die im postkolonialen Bildungsroman inzwischen in der Mehrheit sind, konnte es erst geben, als weibliche Wanderbewegungen dank eines veränderten Frauenbildes nicht länger negativ konnotiert waren.

itinéraire plus ou moins indéterminé“ (149) heran. Mit Denis Hüe stimmt Schwerdtner darin überein, dass es sich bei der *errance* um „une quête ou un parcours initiatique“ handelt, „dont l’aboutissement est incertain“ (Schwerdtner, *La femme errante* 13). In den Definitionen beider Autoren folgt die Wanderbewegung demnach keiner zuvor festgelegten Route und keiner vorgegebenen Zielsetzung und ist tendenziell nie abgeschlossen. Allerdings findet im Verlauf der *errance* im Individuum ein Reifungsprozess statt, der in die „constitution d’un sujet aux caractéristiques changées, changeantes, voire errantes“ (ebd., 13) mündet.²⁰⁵

In einem zweiten Definitionsansatz beleuchtet Schwerdtner (*La femme errante*) die rein semantische Bedeutung von *errance*, die der *Trésor de la langue française* als eine in Dauer, Route und Ziel nicht abgeschlossene bzw. nicht festgelegte Reise- oder Wanderbewegung beschreibt, „[une] action de marcher ou de voyager sans arrêt, sans direction, enfin, sans choix ni règle“ (11). Etymologisch betrachtet umfasst das Verb *errer* sowohl die neutrale Bedeutung ‚(ziellos) umherstreifen, -ziehen, -wandern,‘ als auch die eindeutig negativen bzw. normabweichenden Bedeutungen des räumlichen Umherirrens oder des rein mentalen ‚Sich-Irrrens.‘ (vgl. ebd., 11)²⁰⁶ Die dem Begriff somit inhärente Ambivalenz trifft jedoch gerade die Mischung aus Freiheit und Verunsicherung, die das Erleben eines Individuums auf seiner „errance migratoire“ (ebd., 151), einer von insgesamt vier Realisierungsmöglichkeiten weiblicher *errance* bei Schwerdtner, prägt:

[T]he term ‚errance‘, whose complex etymological origins evoke in part the idea of divergence or deviation, can effectively illustrate the ‚freedom‘ inherent in some imaginings of wandering through space, and at the same time convey the cultural or ideological un-

²⁰⁵ In der Willkür der Wanderbewegung ist im Übrigen der Hauptunterschied zu den Pendlerinnen dieser Typologie (vgl. Kap. 6.4) zu sehen, deren Bewegung durch das gleichzeitige Gefühl der Zugehörigkeit zu zwei Nationen motiviert ist, die sich in der Hin-und-her-Bewegung zwischen den Polen Einwanderungs- und Herkunftsland manifestiert.

²⁰⁶ In ihrem auf Englisch verfassten Aufsatz „Wandering, Women and Writing“ verwendet Schwerdtner (129) das Wort ‚wandering‘ als englische Entsprechung zur *errance*, hält den französischen Begriff allerdings für insgesamt treffender, da in ihm die Ambivalenz aus ‚Umherschweifen‘ und einem normabweichenden, von tatsächlicher Bewegung unabhängigen ‚Sich-Irrren‘ bereits etymologisch angelegt ist.

certainties that so often attend such geographic mobility. (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 130)

Zur Illustration einer weiblichen *errance migratoire* zieht Schwerdtner Maryse Condés Roman *Desirada* (1997) heran, dessen Protagonistin – wie unten noch ausführlich darzustellen sein wird – ihre *errance* zunächst negativ als ‚Umherirren‘ erfährt, solange sie vergeblich auf der Suche nach ihren biologischen wie kulturellen Wurzeln ist. Im Verlauf ihrer *errance* durchläuft sie jedoch einen Reifungsprozess: „[S]es errances lui *apprennent* l’insignifiance des idées de nationalité, de pays et de famille sur le plan de la construction de sa propre identité“ (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 147). Indem sich die Protagonistin nun bewusst für eine fluide *identité errante* entscheidet, beginnt sie, ihre „condition d’individu pour qui il n’y a pas de destin prescrit, ni de place particulière au monde“ (ebd., 151) wertzuschätzen, und fühlt sich „plus libre“ (D, 243).

Bei den sich stets auf Wanderschaft befindlichen Protagonistinnen überwiegt demnach endgültig die personale vor jeglicher kollektiven Identität. (vgl. Ludwig, „Raumprojektionen in der neueren frankokaribischen Literatur“ 134–35) Zwar können auch sie sich wiederum einer Gruppe „[of] people who ‚don’t belong‘“ (Britton 131) anschließen, die sich wie sie selbst nicht länger über familiäre, nationale oder ethnische Zugehörigkeiten definiert, doch identifizieren sich die Frauen allem voran über ihre individuelle Mobilität, „[leurs] talents et [leurs] rapports éphémères avec autrui“ (Schwerdtner, *La femme errante* 152).²⁰⁷

Die eingangs formulierte These, dass die durch die Welt ziehenden Protagonistinnen auf Basis ihrer individuellen Wanderbewegung eine postdiasporische und postnationale *non-place*-Identität konstruieren, lässt sich mit Hilfe der *errance* konzeptuell erfassen. Als postdiasporisch lässt sich ihre Identität beschreiben, wenn man einen eng gefassten Diaspora-Begriff zugrunde legt, um keinen weiteren Beitrag zu dessen

²⁰⁷ Durch ihre Mobilität überwinden die Protagonistinnen außerdem ein traditionelles Frauenbild: „[W]andering becomes a space of affirmation and self-construction in the feminine“ (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 136). Indem sie nicht wie Kain die Rückkehr zu einem symbolischen Garten Eden anstreben, lösen sie sich von den „patriarchal determinisms of nationality, ancestry, history and culture“ (ebd., 136) und erweitern die Tradition der *errance* damit um eine weibliche Bedeutungsdimension.

Verwaschung zu leisten.²⁰⁸ Bereits in seiner inzwischen zum Klassiker avancierten Studie *Global Diasporas* (1997) führte Robin Cohen unter den neun Kriterien, die die Bezeichnung ethnischer Minderheiten als ‚Diaspora‘ rechtfertigen, „a collective memory and myth about the homeland“, „an idealization of the homeland“, „a return movement“ sowie „a strong ethnic group consciousness“ (180) an. Cohens Einschränkung, dass Mitglieder einer Diaspora – als eine spezifische Teilgruppe von Migranten – sich als Teil eines ethnischen Kollektivs identifizieren, einen Rückkehrwunsch hegen oder zumindest eine kulturelle wie emotionale Bindung an ihr Heimatland aufrechterhalten, hat sich in Veröffentlichungen neueren Datums durchgesetzt. Mit Ralph Ludwig (*Frankokaribische Literatur*) verlässt

eine gesellschaftliche Gruppe [...] – die Gründe variieren – ihr Heimatland und bildet in einer anderen aufnehmenden Gesellschaft eine Minorität, die das Bewusstsein der verlassenen Heimat, der von der neuen Umgebung unterschiedenen eigenen Kultur in der kollektiven Erinnerung bewahrt. (58–59)²⁰⁹

Auch laut William Safrans Aufsatz „Deconstructing and Comparing Diasporas“ (2004) erhalten Mitglieder einer Diaspora „a memory of, a cultural connection with, and a general orientation toward their homelands“ (10) aufrecht:

they have institutions reflecting something of a homeland culture and/or religion; they relate in some (symbolic or practical) way to their homeland; they harbour doubts about their full acceptance by

²⁰⁸ Wie eine Reihe von Autoren bekräftigt, ist ‚Diaspora‘ inzwischen zu einer „useless metaphor“ (Safran 10) verkommen, die häufig vorwissenschaftlich verwendet und inzwischen als Bezeichnung für praktisch „any ethnic or religious minority that is dispersed physically from its original homeland“ (9) herangezogen wird – ungeachtet der spezifischen Auslösefaktoren für das Verlassen des jeweiligen Heimatlandes und der Frage, ob zwischen Diaspora und Heimatland „physical, cultural, or emotional links“ (9) fortbestehen. (vgl. Fludernik, „The Diasporic Imaginary“ xiii; vgl. Kokot/Tölölyan/Alfonso 2; vgl. Berking 103; vgl. Cohen x)

²⁰⁹ Da es sich bei allen Protagonistinnen um Mitglieder der *postmemorial generation* handelt, bleibt festzuhalten, „[t]hat ‚diaspora‘ can be inherited since its memory can be passed on“ (Stein, *Black British Literature* 63). (vgl. Ludwig, *Frankokaribische Literatur* 59) Um sich als Diaspora-Mitglied zu fühlen, ist es daher nicht notwendig, die Auswanderung selbst erlebt zu haben. Die kollektive Erinnerung daran kann genügen, um sich mit einer Diaspora zu identifizieren.

the hostland; they are committed to their survival as a distinct community; and many of them have retained a myth of return [...].
(ebd., 10)

Nachdem die Frauen der letzten Gruppe von Romanen auf einer *errance* jegliche identitätsstiftende Verbindungen zu Heimats- und Geburtsland sowie ethnische Zugehörigkeitsgefühle überwinden, bietet es sich an, für sie das *label* ‚postdiasporische Literatur‘ einzuführen.

Die Bezeichnung der Protagonistinnen als postnationale Individuen erklärt sich aus der Erkenntnis heraus, dass die *errance*-Romane gerade die Auseinandersetzung mit nationalen Denkmustern inszenieren, indem sich die Protagonistinnen erst im Romanverlauf aus nationalen Kategorien der Ex- und Inklusion bzw. Assimilation befreien und Nationen als „fiktives, imaginiertes ‚Wir‘“ (Eickelpasch/Rademacher 68) entlarven.²¹⁰ Das ‚post‘ in postnational ist daher nicht als rein temporales Präfix zu werten, sondern – ähnlich wie beim Begriff ‚Postkolonialismus‘ – als aktive Auseinandersetzung mit und Überwindung der Folgen nationaler Ordnungsprinzipien und einer nationalen Identitätspolitik.²¹¹

Wenn im Folgenden Zadie Smiths *White Teeth* (2000) vor Ana Menéndez' *Loving Che* (2004) und Maryse Condés *Desirada* (1997) besprochen wird, so berücksichtigt diese Reihenfolge, dass Irie Jones in *White Teeth* eine postethnische *non-place*-Identität lediglich als Identitätsideal für die Zukunft formuliert, während die unbenannte Protagonistin in *Loving Che* und Marie-Noëlle Titane in *Desirada* ihre *errance* jeweils zunächst im Sinne eines als belastend empfundenen ‚Umherirens‘ leben, bevor sie diese „nouvelle configuration identitaire“ (Schwerdtner, *La femme errante* 152) als befreiendes Umherwandern und als Möglichkeit der Loslösung von statischen, durch Herkunft determinierten Zugehörigkeiten umdeuten.²¹²

²¹⁰ Verbunden mit der Überwindung einer Identifikation auf nationaler Basis ist ein pragmatischer *citizenship*-Begriff, demzufolge postnationale Individuen von den „various economic and social rights and juridical protections“ (Safran 21) des Nationalstaats Gebrauch machen, aber keine „cultural identification“ (21) mit ihm eingehen. (vgl. Hanauer 213; vgl. Kap. 4.3.2)

²¹¹ Gleiches gilt für das ‚post‘ in ‚postdiasporisch.‘

²¹² In *Desirada* findet die *errance* von Marie-Noëlle während der 1980er Jahre statt. Am Romanende, im Jahr 1990, wird die Protagonistin 30 Jahre alt. Die Protagonistin von *Loving Che* ist Anfang der 1960er Jahre geboren, sodass die Haupthandlung von Mitte der

6.6.1 *White Teeth: Irie has seen a time, a time not far from now, when roots won't matter any more*²¹³

Zadie Smiths erster Roman *White Teeth* beherbergt mit seinem Fokus auf drei in Ethnizität und Klassenzugehörigkeit sehr unterschiedlichen Nordlondoner Familien, der englisch-jamaikanischen Familie Jones, den ursprünglich aus Bangladesch stammenden Iqbals und der jüdisch-englischen intellektuellen Mittelklassefamilie Chalfen, eine enorme Bandbreite an Haupt- und Nebenfiguren, die auf vielfältige Weise zu einem – positiv konnotierten – „transkulturellen *patchwork*“ (Sommer, *Fictions of Migration* 182) verwoben sind, „das traditionelle Auffassungen von kultureller Reinheit – monokulturelle Konzeptionen von *Englishness* ebenso wie islamischen Fundamentalismus – ad absurdum führt“ (182). (vgl. Sommer, „Diasporic Identities and Cultural Hybridity“ 174; vgl. WT, 236 und 326–27) Von Medien und Literaturkritikern wurde Zadie Smith rasch zum „contemporary icon“ (S. Thomas 1) stilisiert, deren Erstlingswerk in den Worten Hari Kunzrus (2005) „something new among books about minority experience“ darstellt, da Smith darin „about being already here [in England]“ (zit. in S. Thomas 8) schreibe.²¹⁴ Tatsächlich zelebriert *White Teeth* jedoch nicht undifferenziert das „Happy Multicultural Land“ (WT, 465) Großbritannien, sondern zeigt anhand der Figuren Magid und Millat Iqbal sowie Irie Jones die gesamte Vielfalt kultureller Identitätsentwürfe der *postmemorial generation* auf, die von totaler Assimilierung über islamischen Fundamentalismus bis hin zur Überwindung jeglicher Identifikation auf der Grundlage ethnischer Zugehörigkeit reicht. (vgl. M. Thompson 123; vgl. WT, 218–19) Irie Jones' „Miseducation“ (WT, 265), die im Wunschbild einer Welt frei von „ethnic roots“ (Sommer, „Diasporic Identities and Cultural Hybridity“ 175) endet, soll im Folgenden nachvollzogen werden.

1980er bis in die 1990er Jahre hinein reicht. Die Identitätskrise der 15-jährigen Irie Jones beginnt im Jahr 1990.

²¹³ WT, 527.

²¹⁴ Dieser undifferenzierten Auffassung widerspricht Susie Thomas in ihrem Aufsatz „Zadie Smith's False Teeth: The Marketing of Multiculturalism“ (2006). Ihrer Ansicht nach verdunkeln Aussagen wie die Hari Kunzrus Zadie Smiths „real debt to Salman Rushdie and Hanif Kureishi“ (ebd., 8) auf stilistischer wie inhaltlicher Ebene. Zur weiteren Kritik an *White Teeth* vgl. Meinig 243.

Die Tochter von Archibald (genannt Archie) Jones, einem Mann „[of] good honest English stock“ (WT, 99), der sich – als einziger Protagonist ohne Migrationshintergrund – ironischerweise „tiny and rootless“ (WT, 11) fühlt (vgl. Walters 320), und der 28 Jahre jüngeren Clara Bowden, deren Familie von Jamaika nach London auswanderte, wächst im Nordlondoner Willesden Green auf. Als Vertreterin der *postmemorial generation* verfügt sie über keinerlei „first-hand experience of the Caribbean islands“ (Ahokas 125). Zudem hat Mutter Clara seit ihrer Heirat mit Archie den Kontakt zu ihrer Familie abgebrochen und kann daher keinerlei Familiengeschichten an Irie weitergeben. (vgl. WT, 337 und 379) Vom Familiengedächtnis abgeschnitten, hat Irie „no means of resisting the discrimination and racism of the dominant culture“ (Ahokas 122). Verstärkt durch die Tatsache, dass sie ihre ethnische Minderheit in der englischen Gesellschaft nicht ausreichend repräsentiert sieht und somit über keinerlei farbige Identifikationsfiguren verfügt, stürzt Irie im Jahr 1990 in eine Identitätskrise: „There was England, a gigantic mirror, and there was Irie, without reflection. A stranger in a stranger land“ (WT, 266). (vgl. M. Thompson 127–28)

Iries Identitätskrise äußert sich in einer tiefgreifenden Unzufriedenheit mit dem eigenen Körper. Da sie ihre Körperfülle, „[her] substantial Jamaican frame, loaded with pineapples, mangoes and guavas“ (WT, 265), als Erbe ihrer jamaikanischen Großmutter Hortense identifiziert und ihr krauses Haar als hässlich ablehnt (vgl. WT, 277 und 284), versucht sie, mit Hilfe von Kopftüchern und eng geschnürten Korsagen sämtliche phänotypischen Anzeichen ihrer Ethnizität auszulöschen. „[I]ntent upon transformation, intent upon fighting her genes“ (WT, 273), unterzieht sie sich einer schmerzhaften professionellen Haarglättung, um einem europäischen Schönheitsideal so nahe wie möglich zu kommen. (vgl. Ahokas 119; vgl. M. Thompson 127–28) Als diese gehörig misslingt und Iries mitsamt Wurzeln²¹⁵ ausfallende Haare durch Echt-

²¹⁵ Die Metapher der Wurzel durchzieht leitmotivisch Smiths gesamten Roman. Neben Haaren verfügen auch die Zähne aus dem Romantitel über Wurzeln und symbolisieren damit die familiäre bzw. ethnische Verwurzelung der Romanfiguren. Clara Bowden beispielsweise, die keinerlei Kontakt mehr zu ihrer Familie hat und sich um einen möglichst perfekten britischen Akzent bemüht, verliert ihre Vorderzähne bei einem Verkehrsunfall und trägt ab diesem Moment falsche – wurzellose – Zähne. (vgl. WT, 44 und 378) Tochter Irie hat schlechte Zähne und möchte Zahnmedizin studieren. Spinnt man die Symbolik

haarsträhnen ersetzt werden müssen (vgl. WT, 278–80), lässt sich dies als Hinweis auf die Unmöglichkeit der „Transzendierung ihrer ethnischen Identität“ (Sommer, *Fictions of Migration* 185) interpretieren. Irie kann ihre ‚Wurzeln‘ nicht einfach leugnen. (vgl. M. Thompson 128)

Als Irie zusammen mit Millat Iqbal und Joshua Chalfen des unerlaubten Drogenbesitzes überführt wird, denkt sich ihr Schulleiter zur Bestrafung ein besonderes „guinea-pig project“ (WT, 308) aus, bei dem „children of disadvantaged or minority backgrounds“ (WT, 308) durch mittelständische intellektuelle Familien wie die Chalfens schulische sowie soziale Förderung erfahren sollen. Um einer Strafanzeige zu entgehen, lassen sich Irie und Millat, in den Irie seit Jahren verliebt ist (vgl. WT, 224), auf das Experiment ein und besuchen zweimal wöchentlich die Familie ihres Mitschülers Joshua Chalfen. Dessen Eltern Joyce und Marcus bezeichnen sich selbstbewusst als „inheritors of the enlightenment, the creators of the welfare state, the intellectual elite and the source of all culture“ (WT, 435).

Zu Anfang ist Irie fasziniert und ein Stück weit geblendet von „this strange and beautiful thing, the *middle class*“ (WT, 321), und gibt sich größte Mühe, den Chalfens nachzueifern. Mit ihrer Ahnengallerie (vgl. WT, 353–54) und ihrem präzise rekonstruierten Stammbaum (vgl. WT, 336) erinnern diese an die traditionsreiche Familie von Faiths Freund Simon in *Fruit of the Lemon* (vgl. Kap. 6.2.2) und bilden damit den extremen Gegensatz zu Iries – und Faiths – Familie: Deren Stammbaum basiert auf „rumour, folk-tale and myth“ (WT, 338) und gründet wegen der zahlreichen ungeklärten Vaterschaften und unbekannten Namen auf Wurzeln, die gewissermaßen im Dunkeln liegen. (vgl. Walz 184; vgl. M. Thompson 132) Für Irie sind die Chalfens der Inbegriff von *Englishness*, und die Förderung durch Joyce und Marcus ist ein Sprungbrett zur sozialen Integration sowie zu einer erfolgreichen beruflichen Zukunft:

It wasn't that she intended to *mate* with the Chalfens ... but the instinct was the same. She had a nebulous fifteen-year-old's passion for them, overwhelming, yet with no real direction or object. She just wanted to, well, kind of *merge* with them. She wanted their

von Iries Berufswunsch weiter, so ist es ihr als Zahnärztin in Zukunft möglich, dank Zahnimplantaten auch ohne Zahn- und damit ethnische Wurzeln ein einträgliches Leben zu führen.

Englishness. Their Chalfishness. The *purity* of it. [...] To Irie, the Chalfens were more English than the English. (WT, 328)

Nach ihrer anfänglichen Euphorie muss Irie jedoch enttäuscht erkennen, dass die Chalfens ihre vielgerühmte gesellschaftliche „Responsibility of Intellectuals“ (WT, 353) letztlich dazu missbrauchen, sich in ihrer eigenen Auffassung von *Englishness* bestätigt zu sehen. (vgl. Helyer 256) Ähnlich dem ambivalenten Machtverhältnis von Kolonialherren zu Kolonisierten (vgl. Bhabha 86) *benötigen* die Chalfens Irie und Millat in ihrer Andersheit, um die eigene „mittelständische und intellektuelle Überlegenheit“ (Walz 183) demonstrieren und sich als Prototyp einer englischen Familie definieren zu können.²¹⁶ Als besonders Irie „in [...] her studied imitation of Chalfenism“ (WT, 334) immer erfolgreicher, d. h. den Chalfens immer ähnlicher wird, verliert Joyce jegliches Interesse an ihr. (vgl. Ahokas 122) Rückblickend entlarvt Irie Joyce' Aussagen wie „you look very exotic“ (WT, 319) oder „Oscar [her youngest son] loves having strangers in the house, he finds it really stimulating. Especially brown strangers!“ (WT, 326; vgl. WT, 319) als „polite racism“ (SaS, 49), zieht sich von Joyce zurück und verdient sich in Marcus Chalfens Forschungslabor als dessen Assistentin Geld für einen geplanten Afrikaaufenthalt.

Als Irie – inzwischen 16 Jahre alt – durch einen Zufall entdeckt, dass Mutter Clara ihr von Geburt an verschwiegen hat, dass sie aufgrund eines Verkehrsunfalls eine Zahnprothese trägt, fühlt Irie sich von allen Seiten betrogen. Ihr unbedingter Assimilationswille verkehrt sich abrupt in einen Rückkehrwunsch, für dessen Umsetzung sie zur jamaikanischen Großmutter in den Londoner Stadtbezirk Lambeth umzieht:

Oh what a tangled web we weave. Millat was right: these parents were damaged people, missing hands, missing teeth. These parents were full of information you wanted to know but were too scared to hear. But she didn't want it any more, she was tired of it. She was sick of never getting the whole truth. She was returning to sender. (WT, 379)

²¹⁶ Ironischerweise sind letztlich auch die Chalfens Einwanderer: „[T]he Chalfens were, after a fashion, immigrants too (third generation, by way of Germany and Poland, née Chalfenovsky)“ (WT, 328).

In der Wohnung der Großmutter unternimmt sie – wie die Protagonistinnen aus Kapitel 6.3 – über mehrere Monate hinweg „metaphorical journey[s]“ (M. Thompson 132) in die Vergangenheit Jamaikas und ihrer Familie, indem sie Familienfotos sichtet, veraltete Geschichtsbücher und Zeitungsberichte studiert und allerlei Urkunden und Papiere ihrer Vorfahren durchforstet. (vgl. WT, 399) Ihr Ziel ist es, auf Basis ihrer Recherchen nun bewusst ihren Platz in der Familiengeschichte einnehmen zu können:

She laid claim to the past – her version of the past – aggressively, as if retrieving misdirected mail. So *this* was where she came from. This all *belonged* to her, her birthright, like a pair of pearl earrings or a post office bond. X marks the spot, and Irie put an X on everything she found, collecting bits and bobs (birth certificates, maps, army reports, news articles) and storing them under the sofa, so that as if by osmosis the richness of them would pass through the fabric while she was sleeping and seep right into her. (WT, 400)

Die meiste Zeit über ist sie sich, wie die Reisenden dieser Typologie, darüber im Klaren, dass eine Rückkehr lediglich zu „*her version of the past*“ (WT, 400; meine Hervorhebung, S. B.) möglich ist und es sich bei Jamaika nicht um eine identitätsstiftende Heimat, sondern vielmehr um „somewhere quite fictional“ (WT, 399) handelt. Nur über einen kurzen Zeitraum hinweg erscheint ihr die Illusion von Jamaika als einem idealisierten „site of a new beginning“ (Ahokas 125) überaus verlockend:

No fictions, no myths, no lies, no tangled webs – this is how Irie imagined her homeland. Because *homeland* is one of the magical fantasy words like *unicorn* and *soul* and *infinity* that have now passed into the language. And the particular magic of *homeland*, its particular spell over Irie, was that it sounded like a beginning. The beginningest of beginnings. Like the first morning of Eden and the day after apocalypse. A blank page. (WT, 402)

Jedes Mal jedoch, wenn sie sich dieser Illusion hingibt, wird Irie unsanft durch Störfaktoren wie ein Türklingeln (vgl. WT, 407) oder Hortense' wiederholte Versuche, sie für die Zeugen Jehovas zu gewinnen (vgl. WT, 384), in die Realität zurückgeholt. Daher gelangt sie rasch zu der Einsicht, dass ihre Suche nach authentischen kulturellen Wurzeln, historischen Fakten und den tatsächlichen Lebensläufen ihrer Vorfahren un-

weigerlich zum Scheitern verurteilt sein muss bzw. „as useless as chasing your own shadow“ (WT, 407) ist. (vgl. M. Thompson 133)

Im Anschluss an diese Erkenntnis formuliert Irie ein Identitätsideal, das über alle bisher diskutierten kulturellen Identitäten hinausweist: In einem „land of accidents“ (WT, 408), so hofft sie, seien die Menschen in naher Zukunft frei von „the *very idea* of belonging“ (WT, 407) und können ihre Identität unabhängig von ethnischen, nationalen oder familiären Determinismen individuell und immer wieder neu auf Basis subjektiver Kriterien konstruieren (vgl. WT, 408):

In a vision, Irie has seen a time, a time not far from now, when roots won't matter any more because they can't because they mustn't because they're too long and they're too tortuous and they're just buried too damn deep. She looks forward to it. (WT, 527)

Die Freisetzung des Individuums aus traditionellen, sinnstiftenden Meta-Erzählungen „[sounds] like *paradise* to her“ (WT, 408). Diese Auffassung scheint auch die heterodiegetische Erzählinstanz zu teilen, die sich in ihren ironisch-distanzierenden Erzählerkommentaren ausschließlich bei Iries „Miseducation“ (WT, 265) ein Stück weit zurückhält und damit die Lesersympathien zu Iries Gunsten steuert. (vgl. Meinig 248)

Auch wenn das *errance*-Konzept in *White Teeth* noch nicht angedacht oder gelebt wird, findet zumindest die von Irie erhoffte Unabhängigkeit von jeglichen präterminierten kollektiven Zugehörigkeiten, die eingangs als postdiasporische, postnationale *non-place*-Identität eingeführt wurde, ihre Personifikation einmal mehr in der Figur eines Babys: „Irie's child can never be mapped exactly nor spoken of with any certainty“ (WT, 527), da als biologischer Vater von Iries zum Romanende noch ungeborenem Baby sowohl Millat als auch dessen genetisch identischer Zwillingbruder Magid in Frage kommen. (vgl. WT, 461–62) Als Nachkomme der englisch-jamaikanischen Irie und eines fundamentalistischen Millat oder überassimilierten Magid steht das Baby symbolisch für „die Überschreitung ethnischer Grenzen und die Aufweichung kulturspezifischer Unterschiede“ (Sommer, *Fictions of Migration* 185). Wenn in einer Zukunftsvision für das Jahr 2000 Joshua Chalfen als Iries neuer Lebensgefährte imaginiert wird, nimmt durch ihn auch „the best

part of Chalfenism“ (Ahokas 127) seinen Einfluss auf die Erziehung von Iries Kind und verschwimmen in dieser als Frage formulierten Zukunftsvision nicht nur ethnische, sondern auch Klassenzugehörigkeiten:

And is it young professional women aged eighteen to thirty-two who would like a snapshot seven years hence of Irie, Joshua and Hortense sitting by a Caribbean sea (for Irie and Joshua become lovers in the end; you can only avoid your fate for so long), while Irie's fatherless little girl writes affectionate postcards to *Bad Uncle Millat* and *Good Uncle Magid* and feels free as Pinocchio, a puppet clipped of paternal strings? (WT, 541)

Als am Romanende die Eröffnung von Marcus Chalfens Ausstellung seiner gentechnisch vollständig vorprogrammierten FutureMouse® im Chaos endet, kann die Maus durch einen Lüftungsschacht aus dem Londoner Perret Institute entkommen und sichert sich so ein Stück ‚Individualität.‘ (vgl. M. Thompson 135) Mit einem Augenzwinkern ließe sich mutmaßen, dass sich selbst dieses zu hundert Prozent genetisch determinierte Lebewesen auf eine individuelle *errance* mit unbestimmtem Ausgang begibt und Zadie Smith im Bild der entflohenen Maus einmal mehr für die Überwindung biologischen und – verallgemeinernd gesprochen – ethnischen sowie nationalen Wurzeldenkens plädiert.

6.6.2 *Loving Che: This endless pining for the past seemed to me a kind of madness*²¹⁷

Die namenlose homodiegetische Erzählerin aus Ana Menéndez' Roman *Loving Che*, der bislang erst wenig theoretische Beachtung fand, kennt weder Vater noch Mutter (vgl. *LCh*, 3) und wächst in einem Vorort von Miami bei ihrem kubanischen Großvater auf. (vgl. *LCh*, 3) Dieser umsorgt seine Enkelin zwar liebevoll, schweigt jedoch so lange über Identität und Verbleib ihrer Eltern, bis die Enkelin ihm als Jugendliche zunehmend mit „frustration and distrust“ (*LCh*, 4) begegnet, da sie „more and more preoccupied with the blank space“ ist, „where [her] mother should have been“ (*LCh*, 4). Eines Abends – die Enkelin ist inzwischen Studien-

²¹⁷ *LCh*, 2.

tin an der Universität von Miami – überwindet sich der Großvater dazu, ihr von Tochter Teresa zu berichten: Aus Angst vor politischer Verfolgung auf Kuba²¹⁸ bestand diese Anfang der 1960er Jahre darauf, ihr Baby zusammen mit dem Vater außer Landes zu schaffen. Sie selbst wollte den beiden ein halbes Jahr später in die USA folgen, doch kam sie dort nie an, und dem Großvater ist es seit seiner Flucht aus Kuba nicht gelungen, sie zu kontaktieren. (vgl. *LCh*, 7–9)

Destabilisiert durch die „rupture avec les origines filiales“ (Schwerdtner, *La femme errante* 36) bricht die Protagonistin ihr Studium ab und gibt ihrem „desire to keep moving“ (*LCh*, 9) nach. Über Jahre hinweg bereist sie die Welt in einem Gefühl „of a strange detachment, an aimlessness“ (*LCh*, 7). Wie es für die *errance* typisch ist, geht die Protagonistin auf ihren Reisen keine festen sozialen Bindungen ein, sondern begibt sich auf die Suche nach einer „purity of place without the complications that human beings tend to introduce“ (*LCh*, 10–11). In jeder Stadt durchforstet sie Antiquariate und Trödeläden nach alten Fotografien und sammelt Aufnahmen von Fremden, die es ihr gestatten, die Distanz zu den abgebildeten – und inzwischen vermutlich verstorbenen – Personen aufrechtzuerhalten: „The photographs of strangers, especially, have always brought me a gentle peace“ (*LCh*, 1). Gleichzeitig ermöglichen es ihr die Fotografien, sich zu den dargestellten Menschen Lebensgeschichten und Identitäten auszudenken. Indem sie sich vorstellt, es könnte sich bei der einen oder anderen Person um einen Verwandten handeln, werden die gesammelten Fotografien für sie zu einer fiktiven Ahnengallerie, „a source of comfort, a way of dealing with her personal loss“ (Dalleo/Machado Sáez 171), die allerdings nicht vollständig über das fehlende Wissen um ihre biologischen Eltern hinwegtrösten kann:

I [...] imagine that the stranger caught there is a half-forgotten old aunt, or a great-grandmother who smoked cigarettes from a long silver holder. But I know that I'm playing with history. For all my

²¹⁸ Teresas Ehemann Carlos/Calixto de la Landre/Cueva wurde nach der Invasion der Schweinebucht im Jahr 1961 festgenommen und exekutiert, sodass Teresa auch um das Leben der Tochter fürchten musste. (vgl. *LCh*, 211) Die mehrfache Beteuerung der Mutter: „I never cared for politics.“ (*LCh*, 40; vgl. *LCh*, 106), ist daher als Entschuldigung dafür zu lesen, dass Teresa ihre Tochter nicht aus freien Stücken weggab, sondern sich aufgrund des politischen Engagements ihres Mannes dazu gezwungen sah.

imaginings, these images will remain individual mysteries, numbed and forever silenced by the years between us. (*LCh*, 1)

Ihr zielloses Umherreisen empfindet die Protagonistin – noch – nicht als eine Befreiung aus statischen biologischen oder ethnischen Zugehörigkeiten, sondern als Belastung und Symptom ihrer identitären Verunsicherung. (vgl. Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 129) Zwar verurteilt sie einerseits den „fetish for the past“ (*LCh*, 2) der Exilkubaner, die in Miami versuchen, ein nostalgisch verklärtes prärevolutionäres Kuba zu rekonstruieren und nicht dazu bereit sind, der Protagonistin ihre Familienfotografien für eine geplante Wanderausstellung auch nur für einen kurzen Zeitraum zu überlassen. Doch befürchtet sie andererseits, dass die Überwindung des „backward looking“ (*LCh*, 2–3) der Exilkubaner durch ein ausschließlich gegenwartsorientiertes „moving freely about the world“ (*LCh*, 2), eine postdiasporische *errance* wie die ihre also, nur in eine „new and more terrible kind of madness“ (*LCh*, 2) führen könnte. In jedem Fall erfordert es einen jahrelangen Lernprozess, um eine *errance* als positiv und identitätsstiftend zu erleben (vgl. Schwerdtner, *La femme errante* 13):

This endless pining for the past seemed to me a kind of madness; everyone living in an asylum, exiled from the living, and no one daring to say it plainly.

I wonder now if this backward looking of the exile – the Cuban one in particular, so hysterical and easy to caricature – could be an antidote to a new and more terrible kind of madness. The exile, whatever the circumstances of his leaving, may wake up one night, as a traveler in an unfamiliar room, and wonder where it is he may set down his feet, in what direction lies the door by which he entered. Perhaps this trauma of separation – beginning from our very birth – is the normal sequence of things and to detach oneself, to learn to move freely about the world without longings or inventions, takes years of patient learning; and even then we may turn one day and find the years hollowing a dark canyon beneath us. (*LCh*, 2–3)

Kurz nach dem Tod des Großvaters, dem Verlust des letzten ihr bekannten Verwandten, unternimmt die Erzählerin die erste einer Vielzahl von Kuba-Reisen mit dem Ziel, ihre Mutter zu finden. (vgl. *LCh*, 10) Gerade als sie nach der Rückkehr von einem weiteren Havanna-Aufenthalt abgeschlossen hat, die kraftraubende und erfolglose Suche nach Teresa auf-

zugeben, erreicht sie ein Paket von ihrer Mutter, das ein Kästchen mit unsortierten „notes and recollections“ (*LCh*, 12), Fotografien des Revolutionshelden Ernesto ‚Che‘ Guevara sowie Briefe enthält, in denen Teresa ihrer Tochter bruchstückhaft und achronologisch aus ihrem Leben in Havanna erzählt:

Forgive me, my daughter. I have labored to construct a good history for you, to put down the details of your life smoothly; to connect events one to another. But my first efforts seemed false. And I am left with only these small shards of remembrances written on banners of wind. (*LCh*, 49)

Die nun folgende Binnenerzählung, bestehend aus der abgedruckten Sammlung Teresas privater Notizen, stellt den zweiten und längsten von insgesamt drei Romanteilen dar und ist mit „Falsos me parecieron mis primeros esfuerzos. / Y ahora solo quedan estas rajas de memoria / escritas sobre banderas de viento.“ (*LCh*, 13), dem Fragment aus einem Neruda-Gedicht, überschrieben, das als Leitgedanke die Selektivität und Flüchtigkeit von Teresas Erinnerungen anmahnt. (vgl. Erl 7) Dass die Niederschrift ihrer Erinnerung unweigerlich fiktionale Züge aufweisen muss, bemerkt Teresa selbst, wenn sie befürchtet, sich euphemisierend ausschließlich an Oberflächlichkeiten erinnern zu können:

I am afraid, if I tell the story now after all these years of silence, that I will be confused for one of those dreaming tourists who point out only the graceful and vital, who are happy to deal with the surface of things. (*LCh*, 16; vgl. *LCh*, 54)

Zunächst erfährt die Protagonistin bei ihrer imaginären Reise in die Familienvergangenheit aus Teresas Notizen, dass sie auf einer ihrer Havanna-Reisen tatsächlich das Haus der Mutter gefunden hatte, dass die inzwischen 65-Jährige es jedoch nicht gewagt hatte, sich ihrer Tochter zu erkennen zu geben. (vgl. *LCh*, 14 und 155) Daher zog sie es vor, der Tochter ihre Lebensgeschichte niederzuschreiben: Nach einer Kindheit, in der sie unter ihrer distanzierten Mutter („a stranger“; *LCh*, 28) litt, heiratete Teresa im Jahr 1953 den gutsituierten Linguisten Calixto de la Landre, mit dem sie in ein Haus in El Vedado zog. (vgl. *LCh*, 36) Als ausgebildete Malerin besaß sie ein eigenes Atelier, in das sie sich auch als Ehefrau täglich zurückzog, um sich in ihrer Kunst entfalten zu kön-

nen und Abstand von ihrem emotional distanzierten Mann zu gewinnen. (vgl. *LCh*, 62) Aus einer Affäre mit Che Guevara, der Teresa Anfang der 1960er Jahre regelmäßig in ihrem Atelier besuchte (vgl. *LCh*, 65–67), sie dann allerdings für neue politische Herausforderungen außerhalb Kubas verließ, entstand eine Tochter, bei der es sich um die Protagonistin handelt. Schon als Neugeborenes sah sie dem Vater so ähnlich, dass Teresa den Anblick des gemeinsamen Babys („this new stranger“; *LCh*, 153) nur schwer ertragen konnte und es daher mit dem Großvater außer Landes brachte. Selbst nach Che Guevaras Tod im Jahr 1967 verbringt Teresa ihr Leben wartend in der fehlgeleiteten Hoffnung, nach der Rückkehr des Liebhabers ihre Mutterrolle annehmen zu können: „Someday I would give you a good life. Someday when my lover returned. Someday I would become your mother“ (*LCh*, 154).

Im Gegensatz zu den reisenden Protagonistinnen der vorliegenden Typologie – und besonders zu Milly, die in *Finding Miracles* ihre biologischen Eltern auf Basis dreier sich gegenseitig ausschließender Geschichten auswählt (vgl. *FM*, 223–24), – gibt sich die Erzählerin von *Loving Che* nicht mit einer narrativ vermittelten und daher potentiell fehlerhaften oder gar frei erfundenen Version ihrer Familiengeschichte zufrieden, sondern versucht ebenso wie Juani Casas in *Memory Mambo*, den Wahrheitsgehalt von Teresas Erinnerungen zweifelsfrei zu ergründen: „I longed, in spite of the better judgment I had shown at the start, to prove that her words were true“ (*LCh*, 160). (vgl. Lopez o. S.) Neben einem politischen Mitstreiter Che Guevaras und einer exilkubanischen Künstlerin, die die Protagonistin in ihrer Wahrheitssuche nicht voranbringen, konsultiert sie Dr. Caraballo, eine Dozentin für kubanische Geschichte an der Universität von Miami, die aus einem rein wissenschaftlichen Interesse heraus den Wahrheitsgehalt der Notizen unter der Fragestellung bestimmt, welchen Beitrag Teresas Bericht über die Privatperson Che Guevara zur offiziellen Geschichtsschreibung leisten kann: „I was quite interested [...] because any new information on Che Guevara’s life is, of course, of immediate interest“ (*LCh*, 172). Aufgrund einer Reihe von Auslassungen, falschen Datierungen (vgl. *LCh*, 173) und der Tatsache, dass Pablo Nerudas Gedicht „La carta en el camino,“ das Teresa beim Abschied von ihrem Baby an dessen Kleidung heftete, im Jahre 1963, also erst *nach* der Geburt der Protagonistin, unter dem Na-

men des Autors veröffentlicht wurde, kommt Dr. Caraballo zu dem Schluss, dass es sich bei Teresas Briefen um eine „impossible reinvention of history, a beautiful fraud“ (*LCh*, 175) handeln muss. Gleichzeitig kann sie jedoch den Wunsch der Protagonistin nachvollziehen, ihre biologischen Ursprünge rekonstruieren zu wollen: „I think I can understand that feeling of vastness at your back that you described in your letter. I can understand how in the absence of a past, one might be tempted to invent history“ (*LCh*, 171).²¹⁹

Trotz aller Zweifel am Wahrheitsgehalt von Teresas Erinnerungen reist die Protagonistin ein letztes Mal nach Havanna (vgl. *LCh*, 183), um in deren altem Stadtviertel nach ihrer Mutter zu suchen. (vgl. *LCh*, 171; vgl. Méndez Rodenas 55) Nach Tagen der systematischen, jedoch fruchtlosen Suche trifft sie kurz vor ihrer Abreise auf eine Frau, die sich als Tochter einer gewissen Matilde ausgibt, die wiederum bis vor Kurzem als Hausangestellte für die Malerin Teresa de la Cueva arbeitete. Die Frau begleitet sie zum Atelier der vor einem Jahr verstorbenen Künstlerin, wo sie von Matilde erfährt: „Teresa de la Landre [...] is what she chose to call herself for you. She didn't want you to come looking for her“ (*LCh*, 207). Von den beiden Frauen muss die Protagonistin erfahren, dass ihre Mutter nach Calixtos – bzw. Carlos' – Tod und nachdem ihr aufgrund von Kubas prekärer wirtschaftlicher Lage in den späten 1970ern die Malutensilien ausgingen, in einer zunehmend schlechteren psychischen Verfassung war: „I watched your mother, unable to paint, go mad before my eyes. [...] Some days she was fine. Others, she was in her own world, talking to duendes, seeing ghosts“ (*LCh*, 211). Da Teresa in diesem Zustand über Monate hinweg die Briefe an die Tochter verfasste und zudem laut ihrer Hausangestellten Che Guevara „only from a distance“ (*LCh*, 212) liebte, ihn jedoch nie persönlich kennenlernte, wird der Wahrheitsgehalt ihres Berichtes nun nicht nur aus Sicht der offiziellen Geschichtsschreibung, sondern auch von Teresas unmittelbarem sozialen Umfeld in Zweifel gezogen.

In dem Wissen, dass sie die Mutter nicht mehr kennenlernen kann und ihr biologischer Vater nie mit Gewissheit wird bestimmt werden können, kehrt die Erzählerin in die USA zurück. Aus einer monatelangen

²¹⁹ Dr. Caraballo deutet damit sogar auf subtile Art und Weise an, dass die Protagonistin Teresas Briefe selbst geschrieben haben könnte.

gen Identitätskrise, „a period of the most profound exhaustion [she] had ever experienced“ (*LCh*, 219), geht sie gegen Romanende jedoch gestärkt und um die wichtige Erkenntnis bereichert hervor, dass sie auch ohne eine objektiv nachprüfbare Genealogie bzw. „[without] an inherited form of identity“ (Schwedtner, „Wandering, Women and Writing“ 134) ein erfülltes Leben führen kann. Sie entscheidet sich bewusst für ein erneutes „life of travel“ (*LCh*, 220), diesmal allerdings in dem Bewusstsein, dass sie als ‚wurzelloser‘ Individuum nicht notwendigerweise dazu verdammt ist, für immer auf der Welt umherzuirren. In ihrer *errance* erkennt sie nun die Freiheit, ihr Zuhause sowie ihre Identität in der Bewegung immer wieder neu definieren zu können. (vgl. Schwedtner, „Wandering, Women and Writing“ 135) Wenn die Protagonistin am Romanende ihre Koffer für eine erneute Abreise packt, so ist dies als abschließendes Indiz für die Entscheidung für ein Leben auf Wandschaft, ein Leben im „ici et maintenant“ (Bosshardt 156) interpretierbar.²²⁰

6.6.3 *Desirada: Je ne possède ni nationalité ni pays ni langue*²²¹

[L]es Antillais ont assez posé des questions sur leur passé, sur leur identité [...].
(Condé, „Parcours identitaires de la femme antillaise“ 74)

[H]aving a country is not that important, having a language is not that important,
having a specific place of origin is not that important.
(Condé, „*Desirada* – A New Conception of Identity“ 459)

Ebenso wie die Protagonistin von *Loving Che* muss sich Marie-Noëlle in Maryse Condés *Desirada* im Verlauf einer negativ als „dérive“ (*D*, 123; dt. ‚Umherdriften‘) erlebten *errance* erst von einer Identitätsauffassung

²²⁰ Am Romanende scheint die Protagonistin sich mit der Idee arrangiert zu haben, dass sie Teresa und Che Guevara als Eltern wählen kann, aber nicht muss: Auf einer Geschäftsreise in Paris stößt sie in einem kleinen Laden auf eine Fotografie von Che Guevara, die sie „[f]or [her] mother“ (*LCh*, 227) kauft. Mit dieser Geste gibt sie zu verstehen, dass sie nun akzeptieren kann, dass laut ‚Terasas Wahrheit‘ Che Guevara ihr biologischer Vater ist. Indem sie das Foto bei ihrer Abreise aus Paris mit den Gedanken an den „beautiful stranger“ in ihren Koffer legt, „who, in a different dream, might have been the father of my heart“ (*LCh*, 228), gibt sie sich mit dem Wissen um die *Möglichkeit* einer verwandtschaftlichen Beziehung zufrieden. Das Foto von Che Guevara kann nun Teil ihrer fiktiven Ahnengallerie werden.

²²¹ *D*, 281.

„based on filiation and origin“ (Britton 147) lösen, bevor ihre *errance* zum „signe d’une liberté [...] par rapport aux déterminismes conventionnels du lieu et de l’ascendance“ (Schwerdtner, *La femme errante* 151) werden kann. Einmal mehr wird in diesem inhaltlich wie formal komplexen Roman demnach die aktive Auseinandersetzung mit dem Wurzeldenken, also einer Identitätskonzeption, basierend „auf der Vorstellung eines klar identifizierbaren Ursprungs“ (Schütze 112), und dessen anschließende Überwindung dargestellt. (vgl. Licops 115; vgl. Angrey 236)

Wie Maryse Condé in Interviews mit Maria Anagnostopoulou-Hielscher („Parcours identitaires de la femme antillaise“) und Robert H. McCormick („*Desirada* – A New Conception of Identity“) selbst bekräftigt, stellt *Desirada* mit Marie-Noëlle positiver Affirmation ihrer *errance* einen – sicherlich vorläufigen – Endpunkt in der Evolution ihres Romanschaffens dar:

[D]ans *Desirada* on arrive à la conclusion que l’errance est une raison essentielle de la créativité, parce qu’à la fin du livre Marie-Noëlle dit qu’elle rêve d’un monde dans lequel il n’y a ni pays ni langues ni identités, toutes ces choses qui tracassent les humains. Je crois qu’on arrive à la conclusion que c’est à force de bouger, de changer, de rencontrer les autres qu’on parvient à enrichir sa créativité. Donc, je pense qu’entre mon premier et mon dernier livre il y a tout un cheminement, une réflexion sur la créativité qui se nourrit en fait de l’absence d’un lien trop étroit avec une terre avec une langue avec une histoire peut-être qui a besoin de distance avec l’origine. (Condé, „Parcours identitaires de la femme antillaise“ 73–74)

In ihrer Abkehr von den traditionellen identitätsstiftenden Sinnvermittlungsinstanzen ‚Familie‘, ‚Nation‘ und ‚Ethnie‘ gelangt Marie-Noëlle zu einer Erkenntnis, die sie von Condés bisherigen Protagonistinnen auf Identitätssuche abhebt (vgl. Britton 141):

Ultimately, she [Marie-Noëlle] is not that different from the other heroines. She simply pushes herself farther down the road of introspection. [...] Everyone is searching for his or her identity, but Marie-Noëlle is the only one who finishes her search and says to herself, ‚I am going to live in harmony with myself without know-

ing the exact answers to all the questions that have been put to me.’
(Condé, „*Desirada* – A New Conception of Identity” 463)

Marie-Noëlle Titane kommt im Jahr 1960 auf Guadeloupe als Tochter der erst 15-jährigen Reynalda Titane zur Welt²²² und wird bis zu ihrem zehnten Lebensjahr liebevoll von Ersatzmutter Ranélise Tertullien umsorgt, die einen Suizidversuch der schwangeren Reynalda verhindern konnte und die junge Frau daraufhin bei sich aufnahm. (vgl. *D*, 13 und 22) Kurz nach Marie-Noëlles Taufe lässt Reynalda ihr Neugeborenes bei Ranélise zurück und wandert nach Paris aus, wo sie zunächst als Kindermädchen arbeitet, dann jedoch als Sozialarbeiterin und später als promovierte Soziologin im Dienste des Ministeriums Karriere macht. (vgl. *D*, 26, 74 und 220)

Marie-Noëlles unbeschwerte Kindheit auf Guadeloupe endet jäh im Alter von zehn Jahren, als Reynalda ihre Tochter auf Drängen ihres Lebensgefährten Ludovic zu sich in den Pariser Vorort Savigny-sur-Orge holt. (vgl. *D*, 27–29) Zwar bereitet Ludovic seiner Stieftochter ein warmherziges Willkommen, „comme s’il retrouvait une vieille connaissance“ (*D*, 38), doch kann seine Zuneigung nicht über die Kälte von Mutter Reynalda hinwegtäuschen, die über sich selbst urteilt: „Je ne suis pas bonne pour la maternité.“ (*D*, 101), und den Anblick ihrer Tochter aus zu diesem Zeitpunkt noch ungeklärten Gründen nicht ertragen kann (vgl. Britton, 132; vgl. Scharfmann 143): „Marie-Noëlle avait compris tout de suite que sa présence l’indisposait plus que toute autre chose“ (*D*, 40). Während Ludovic als „poto-mitan de la maison“ (*D*, 39) sämtliche Haushaltsaufgaben sowie die Mutterrolle für Marie-Noëlle und deren 1-jährigen Stiefbruder Garvey übernimmt, versteckt Reynalda sich

²²² *Desirada* beginnt mit der Schilderung von Marie-Noëlles Geburt, allerdings nicht in Form eines reliablen Erzählerberichtes, sondern so, wie die Protagonistin sich an die eigene Geburt zu erinnern glaubt, da sie Ranélise’ wiederholte Erzählungen als *postmemory* verinnerlicht hat: „Ranélise lui avait tant de fois raconté sa naissance qu’elle croyait y avoir tenu un rôle ; non pas celui d’un bébé terrorisé et passif que Mme Fleurette, la sage-femme, extirpait difficilement d’entre les cuisses ensanglantées de sa mère ; mais celui d’un témoin lucide ; d’un acteur essentiel“ (*D*, 13).

Indem Marie-Noëlle davon überzeugt ist, sich in einem paradoxen „souvenir imaginaire“ (*D*, 17) an die eigene Geburt erinnern zu können, bei der sie selbst die Rolle der Mutter übernimmt, überlagern sich in den ersten Sätzen des Romans bereits dessen drei zentrale Themen: die Unzuverlässigkeit von Erinnerung, die Frage nach der Bedeutsamkeit biologischer Ursprünge und die Abwesenheit einer Mutterfigur.

hinter der Arbeit an ihrer Dissertation und schweigt – wie so viele Mütter der vorliegenden Romanauswahl – über ihre Kindheit und Jugend auf Guadeloupe. (vgl. Britton 136; vgl. Brison 40) Marie-Noëlle ahnt jedoch, dass traumatische Erlebnisse aus der Vergangenheit Reynalda davon abhalten, ihr von Großmutter Nina sowie ihrem biologischen Vater zu erzählen:

De quoi souffrait Reynalda ? [...]

Marie-Noëlle avait l'impression que seuls ses yeux parcouraient les signes imprimés sur la page [de sa thèse], tandis que son esprit restait prisonnier d'images qu'elle ne pouvait pas oublier. (D, 40; vgl. D, 21)

Da Reynalda ihr das Gefühl vermittelt, „qu'elle ne faisait pas partie de la famille“ (D, 42), und Marie-Noëlle bald auch Ludovics Bemühungen als bloßes Mitleid glaubt entlarvt zu haben (vgl. D, 60), verlebt sie eine „enfance taciturne et morose“ (D, 42) und ist stets auf der Suche nach alternativen Mutterfiguren. (vgl. Britton 131 und 136) Eine erste Ersatzmutter sieht sie in der Nachbarin Mme Esmondas, einer älteren Frau aus Guadeloupe, die während Marie-Noëlles regelmäßigen Besuchen „tout simplement de sa vie, de sa maman et du temps qu'elle était petite“ (D, 47) berichtet und der Protagonistin damit die Aufmerksamkeit schenkt, die sie bei Reynalda vermisst. Als Mme Esmondas infolge eines Herzinfarkts verstirbt, trauert Marie-Noëlle lange um „son unique amie,“ „maternelle comme sa mère ne l'était pas“ (D, 49).

Als der Haitianer Rodrigue mit seiner russischen Ehefrau Natasha und der 12-jährigen Tochter Awa Cousin Ludovic besucht, ist Natasha entsetzt über Reynaldas abweisendes Verhalten ihrer Tochter gegenüber (vgl. D, 54) und bietet daher an, Marie-Noëlle mit nach Guinea zu nehmen, wo ihr Mann als Arzt arbeitet und die Familie seit Längerem lebt. Nachdem Reynalda dieses Angebot zurückweist, stürzt Marie-Noëlle in einen Zustand anhaltender Apathie – „Plus rien ne l'intéressait. L'existence était devenue une suite de gestes sans rime ni signification.“ (D, 56–57) – und erkrankt an einer Tuberkulose, die während eines fast dreijährigen Sanatoriumsaufenthaltes im südfranzösischen Vence geheilt werden muss.

Marie-Noëlles Aufenthalt in Vence stellt nur die erste Etappe einer als belastend wahrgenommenen *errance* dar, die sie nach ihrer Gene-

sung zunächst für ein Jahr nach Nizza verschlägt, bevor sie als 20-Jährige nach Boston aufbricht, das sie acht Jahre später wiederum für eine Rückkehr nach Guadeloupe und auf die zu Guadeloupe gehörige Insel La Désirade verlässt. Zwar ist Marie-Noëlle erleichtert, dem Einflusskreis ihrer Mutter entkommen zu sein, doch dominieren in ihr weiterhin Gefühle der Einsamkeit und des Nicht-Dazugehörens: „[S]he does not feel that she belongs anywhere“ (Britton 133). In regelmäßigen Abständen betont der Erzähler den unfreiwilligen Charakter von Marie-Noëlles *errance*, ihre ungewollte Ziellosigkeit und die Passivität ihres Umherdriftens: „[S]a vie s’étendait sans balise ni repère comme un terrain vague devant elle“ (D, 78). (vgl. D, 76, 98, 123, 162 und 202) Die Schuld an ihrer mangelnden „détermination“ (D, 78) gibt Marie-Noëlle der Mutter:

C’était à cause de Reynalda si elle n’avait de goût pour rien, pour personne, si elle dérivait sans but dans l’existence. (D, 96)
Reynalda [...] était peut-être la raison première de cette impossibilité à donner une bonne direction à son existence. (D, 206)

Reynalda, so glaubt Marie-Noëlle zu diesem Zeitpunkt noch, hat sie ihrer Identität beraubt und folglich zum Umherirren verdammt, da sie nicht dazu bereit ist, die Identität von Marie-Noëlles leiblichem Vater preiszugeben. (vgl. Britton 132) Zunehmend entwickelt Marie-Noëlle daher eine „obsession with identifying her father“ (ebd., 147) und setzt alles daran, diesen zu finden, „de déchiffrer l’indéchiffrable“ (D, 34).²²³

Erschwert werden Marie-Noëlles „persistent efforts to secure a ‚truth‘ and a sense of belonging“ (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 134) durch die widersprüchlichen Aussagen über ihre Familienvergangenheit, mit denen sie auf ihrer Vatersuche konfrontiert wird. (vgl. Fulton, *Signs of Dissent* 83) Durch eine Vielzahl die Haupthandlung

²²³ Marie-Noëlles Identitätskrise lässt sich auch an ihrer schlechten körperlichen Verfassung ablesen: Mit nicht einmal 20 Jahren ist sie vorzeitig gealtert und tragen ihre Gesichtszüge „la marque de l’usure et de l’échec“ (D, 94). Als sie kurz vor ihrer Abreise nach Boston auf ihre zum dritten Mal schwangere Mutter trifft, die sich dank ihrer beruflichen Karriere nun einen gehobenen Lebensstandard leisten kann, wird ihr die eigene Erfolglosigkeit umso stärker vor Augen geführt: „C’est elle [Marie-Noëlle] qui aurait dû parader un ventre, chercher des prénoms de baptême, narguer Reynalda avec la vitalité et la fécondité de sa jeunesse ! Au lieu de cela, elle se tenait debout, vieillie avant l’heure, mal vêtue, en équilibre sur des talons rabotés par l’usage“ (D, 100).

unterbrechender Binnenerzählungen, in denen Marie-Noëlles Verwandte sowie verschiedene Zeitzeugen als intradiegetische Erzähler auftreten, nimmt auch die von Condé gewählte narrative Vermittlung die Form einer *errance* an: Die Binnenerzählungen folgen keiner Chronologie, widersprechen einander und brechen stellenweise ab, um an einer späteren Stelle im Roman zu Ende geführt zu werden. Im Interview mit Robert H. McCormick („*Desirada – A New Conception of Identity*“) erklärt Maryse Condé auf die Frage nach der Funktion der vielen *récits* in *Desirada*:

I wanted to show that there is no Truth. Everyone recounts his/her life, life history, differently. It is not possible to find an objective reality basing one's judgments solely on the words of others. Nina relates events her way. Ludovic in his way. Reynalda too. (459)²²⁴

So ist Reynaldas Version ihrer Kindheit und Jugend auf Guadeloupe und La Désirade in drei *récits* aufgespalten, in denen die einzigen beiden bedeutsamen Gespräche wiedergeben werden, die Reynalda je mit ihrer Tochter führt. (vgl. *D*, 62–71, 101, 207–9) In der ersten Unterhaltung der beiden Frauen – Marie-Noëlle lebt zu diesem Zeitpunkt noch in Savigny-sur-Orge – berichtet Reynalda von ihrer schwierigen Kindheit: Sie wuchs auf der unfruchtbaren Insel La Désirade auf, hat wie Marie-Noëlle ihren Vater nie kennengelernt und vermutet, dass selbst ihre Mutter Nina nicht mit Sicherheit ihren biologischen Vater bestimmen kann, „parce que beaucoup d'hommes étaient montés sur elle pour prendre leur plaisir“ (*D*, 63). Von Geburt an wurde Reynalda von der Mutter abgelehnt: „Elle me répétait que j'étais trop noire, trop courte, que j'avais de mauvais cheveux“ (*D*, 63). Mit zehn Jahren zog Reynalda mit der Mutter nach La Pointe, wo sie von besseren Bildungschancen profitieren konnte und Nina eine Anstellung als Dienstmädchen beim reichen italienischen Juwelier Gian Carlo Coppini fand. Die lange un-

²²⁴ Um ihren alleinigen Wahrheitsanspruch zu bekräftigen, führt Reynalda ihren Bericht mit den Worten ein: „Je vais essayer de continuer en te passant les détails. Sinon, tu croiras que j'en rajoute. C'est tout ce que je peux te donner. La vérité“ (*D*, 101). Nina wiederum verunglimpft Reynalda in der Einleitung ihrer Erzählungen zunächst als Lügnerin, bevor sie betont, dass nur ihre eigene Version der Ereignisse der Wahrheit entspreche: „Toutes les histoires que Reynalda et Fiorella ont inventées, c'est de la folie pure. Il n'y a aucune vérité là-dedans. La seule vérité, c'est celle-là“ (*D*, 192).

terdrückte Erinnerung daran, dass sie jede Nacht ungewollt Zeugin der Affäre zwischen dem verheirateten Gian Carlo und ihrer Mutter wurde, lässt Reynalda das Gespräch abrupt abbrechen.

Reynaldas zweiter Bericht, der kurz vor Marie-Noëlles Abreise nach Boston stattfindet, sowie der traumatisierende Charakter seines Inhalts werden zunächst lediglich angedeutet. Sein Inhalt wird erst dann in einer Analepse nachgereicht, als Marie-Noëlle auf La Désirade von Großmutter Ninas Version der Ereignisse erfahren hat. (vgl. *D*, 181–203) Diese bestätigt zwar, dass sie Reynalda keine Liebe entgegenbringen konnte („Je n’ai jamais aimé Reynalda“; *D*, 190), da ihre einzige Tochter aus der Vergewaltigung durch ihren Cousin Gabin entstanden war, doch stellt sie nun ihrerseits die Tochter als „menteuse, tellement menteuse, personnelle, surnoise“ (*D*, 183) und frühreifes Mädchen dar, das als einziges die Identität von Marie-Noëlles Vater preisgeben kann. Während Reynalda im direkt anschließend nachgereichten dritten Teil ihrer Erzählungen behauptet, von Ninas inzwischen verstorbenem Liebhaber Gian Carlo im Beisein der eigenen Mutter regelmäßig vergewaltigt worden zu sein, betont Nina umgekehrt Gian Carlos Unschuld sowie die Promiskuität und den Erfindungsreichtum der eigenen Tochter. Die direkte Aufeinanderfolge dieser widersprüchlichen Aussagen ihrer nächsten Anverwandten trägt somit unmittelbar zur Vereitelung von Marie-Noëlles Vatersuche bei (vgl. McPherson 32):²²⁵ „[L]’une des deux

²²⁵ Neben den widersprüchlichen Aussagen zu Marie-Noëlles biologischem Vater lässt sich aus Ninas und Reynaldas Erzählungen jedoch auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten ablesen, derer sich die Frauen selbst nicht bewusst sind: So durchleben die Frauen der Familie Titane seit insgesamt fünf Generationen die gleiche Erfahrung von Vaterlosigkeit, Vergewaltigung und mütterlicher Ablehnung: „[D]’une génération à l’autre, c’est une généalogie de viol qui engendre des filles que leurs Mères violées, blessées et honnies sont dans l’incapacité d’aimer“ (Scharfmann 146). (vgl. Britton 132; vgl. Scharfmann 143) Wie Nina berichtet, starben ihre promise Großmutter Désilia Titane und ihre Mutter Thracie sehr früh, sodass sie bei Tante Tertullie aufwachsen musste, von deren Sohn Gabin sie vergewaltigt wurde. (vgl. *D*, 183–85)

Erst Marie-Noëlle bricht mit der Tradition dysfunktionaler Mutter-Tochter-Beziehungen. Da sie unfruchtbar ist, hat sie „le maigre réconfort de savoir qu’elle ne perpétuera pas la tragédie de son propre rejet douloureux en le transmettant, comme l’a fait sa mère“ (Scharfmann 143). (vgl. Britton 132) Maryse Condé bemerkt im Interview mit Robert H. McCormick („*Desirada* – A New Conception of Identity“), dass Marie-Noëlle lediglich davon überzeugt sei, unfruchtbar zu sein. Ihre Sterilität sei daher mehr „a sort of cultural sterility. Since they don’t know who they are, since they aren’t educated about their own identity, how can they give life to another being? It’s an emblematic sterility“ (ebd., 466).

femmes lui mentait avec aplomb. Laquelle ? Est-ce que c'était Reynalda ? Est-ce que c'était Nina ? Elle ne saurait le dire et ainsi, elle n'aurait jamais la réponse à sa question“ (D, 209).

Beeinträchtigt wird Marie-Noëlles Wahrheitssuche zusätzlich durch weitere unzuverlässige Binnenerzählungen von Gian Carlos Tochter Fiorella (vgl. D, 155–59), von Ludovic (vgl. D, 267–78), von Ranélise' Schwester Claire-Alta (vgl. D, 211–14) und Mme Duparc (vgl. D, 249–51), Reynaldas erster Vorgesetzter in Paris. Den Eindruck einer ziellosen *errance* verstärken darüber hinaus Marie-Noëlles zahlreiche „souvenirs imaginaires“ (D, 238), in denen Marie-Noëlle mit glaubwürdigen Details versehene Episoden aus ihrer Familiengeschichte erfindet. (vgl. D, 13, 17, 83–91, 110–12, 238, 252–56) Diese Passagen sind teilweise so umfangreich und stets so beiläufig als Produkt von Marie-Noëlles Imagination vom Erzähler eingeführt, dass der Leser beinahe vergisst, dass es sich um reine Fantasievorstellungen der Protagonistin handelt. (vgl. Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 131)

Marie-Noëlles *errance* zeichnet sich – getreu der Definition von Karin Schwerdtner – durch flüchtige Sozialkontakte und die Austauschbarkeit von Marie-Noëlles Aufenthaltsorten aus, die für die Konstruktion ihrer *non-place*-Identität keine Rolle spielen. Bereits bei der Ankunft am jeweiligen neuen Wohnort, erscheint ihr die vorherige Station ihrer *errance* als „unreal and dream-like“ (Britton 142): „De retour à Roxbury, ce qui venait de lui arriver à la Guadeloupe perdait toute vraisemblance. [...] [T]out était totalement surréel“ (D, 217). Ihre mangelnde Verbundenheit mit ihren Wohnorten kritisiert Freundin Awa, die der Protagonistin in Boston vorwirft, sie bringe den USA nur „apathie“ und „indifférence“ (D, 122) entgegen. Die USA wählte Marie-Noëlle jedoch nie bewusst als neuen Lebensmittelpunkt, sondern folgte ihrem Ehemann, dem Musiker und Komponisten Stanley, und dessen Bandkollegen lediglich von Nizza nach Boston für ein längerfristiges Engagement im dortigen Full Moon Jazz Club: „À vrai dire, elle n'avait pas choisi de vivre en Amérique. La vie l'avait entraînée jusque-là. Voilà tout“ (D, 248). Es handelt sich bei den USA also vielmehr um „un pays qu'elle avait abordé par hasard“ (D, 163), das keinesfalls den Endpunkt ihrer *errance* darstellt: „Elle n'avait aucune détermination à y finir son existence“ (D, 163). (vgl.

Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 131; vgl. Scharfmann 144)

Regelmäßig beharrt der Erzähler auf der beliebigen Austauschbarkeit der Stadtviertel, die Marie-Noëlle bewohnt. In Savigny-sur-Orge lebt Marie-Noëlle in einer typischen „cité de banlieue pareille aux autres“ (D, 36), die sie an ihren späteren Wohnort, den Bostoner Stadtteil Camden Town, erinnert: „À la vérité, Camden Town ressemblait à Savigny-sur-Orge. On pouvait s’y attacher. Il était habité par des Africains-Américains, des Africains, des immigrants venus de toutes les îles de la Caraïbe ou des pays de l’Amérique latine“ (D, 105). Als sie im Bostoner Viertel Roxbury nach bestandenen Universitätsabschluss französische Literatur unterrichtet, erscheint dieser Stadtteil ihr als „un quartier aussi misérable que Camden Town, peuplé comme lui presque uniquement de Noirs et de Latinos“ (D, 141). Bei allen Wohnorten handelt es sich demzufolge um „poor, racially mixed suburbs of cities in Europe and the United States“ (Britton 136), deren kulturelle Diversität sich in der Zusammensetzung von Marie-Noëlles Bekannten- und Mitbewohnerkreis aus „Noirs, des basanés, des métis, des métèques, des exilés, des transplantés, des déracinés“ (D, 112) widerspiegelt. Die Gruppe von Musikern um Marie-Noëlles Ehemann Stanley, den in London geborenen Sohn trinidadischer Einwanderer, bildet eine „alternative community – that of those who do not belong straightforwardly to a particular place or established social group, and who have in common solely the fact of not belonging“ (Britton 135). In ihrer Monographie *The Sense of Community in French Caribbean Fiction* (2008) hebt Celia Britton die Neuartigkeit einer solchen Gruppe in der ethnischen Minderheitenliteratur hervor:

What is new and very striking about *Desirada* is that it introduces us to more than sixty characters who are not organized into family structures, or according to any other principle such as place, ethnicity or professional milieu. [...] Thus not only is the emphasis placed on the heterogeneity of this ‚community‘, but the differences between people are shown to be *uncategorizable* – far more random than the culturally determined differences that actually serve to constitute and consolidate more traditional visions of ‚minority‘ communities. (140)

Da Marie-Noëlle stets von einem ethnisch heterogenen, ortsungebundenen Freundeskreis umgeben ist, der zumeist aus beruflichen Gründen um die Welt reist, kommt Celia Britton zu dem Schluss, „[that d]espite the constant movements, there is a sense of staying within the same mobile community of marginalized multi-racial groups in poor districts on the edge of big cities“ (Britton 142). Trotz ihrer Einbindung in dieses soziale Netzwerk, so sei noch einmal hervorgehoben, überwiegt in der Figur Marie-Noëlle Titane die personale vor jeglicher kollektiven Identität: „[S]he remains [...] a solitary wanderer, intent on constructing and narrating her own path, her own identity“ (Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 136).

Bevor Marie-Noëlle ihre Vatersuche als „inutile“ (D, 244) für ihre Identitätskonstruktion verwirft, muss sie ebenso wie die Protagonistin in *Loving Che* erst auf einer Reise in ihr Geburtsland erkennen, dass eine Rückkehr im Sinne der vorliegenden Typologie unmöglich ist: „The island of origin ultimately fails to provide the protagonist [...] with the authentic, coherent and authoritative *source* that she seeks“ (McPherson 31). Als die inzwischen 28-Jährige zu Ranélise' Beerdigung nach Guadeloupe reist, präsentiert sich ihr die Insel als „un monde auquel elle n'appartenait pas“ (D, 148) und schlagen ihr für ihr unangepasstes Verhalten der Argwohn und das Misstrauen früherer Freunde und Bekannter entgegen (vgl. Britton 134):

Ils sentaient qu'elle venait d'ailleurs, d'un ailleurs pour eux aussi profond, aussi mystérieux que la forêt dense. Ils devinaient qu'ils ne pourraient pas saisir les histoires qu'elle raconterait si l'envie lui en prenait ni s'amuser des jeux qui la faisaient rire. Aussi, ils évitaient de lui adresser la parole et se tenaient à bonne distance d'elle. (D, 138)

Beim Anblick der Armut der Bevölkerung und des sie umgebenden Verfalls wird Marie-Noëlle zudem bewusst, dass ihre Kindheitserinnerungen das Produkt nostalgischer Idealisierungen sind:

Depuis son arrivée, elle essayait de se rappeler qu'elle avait vécu les moments les plus heureux de sa vie dans cet endroit. Pendant des années, pour lui tenir chaud, sa mémoire lui avait offert des images de cartes postales, des maisons basses en bois colorié, des pieds-bois touchant la voûte du ciel, des bosquets de fleurs rigides

et barbares, plantées au bout de leurs tiges, des figures chaleureuses et souriantes. Au lieu de tout cela qu'elle avait imaginé, elle ne voyait autour d'elle que pauvreté, laideur. (D, 139)

Marie-Noëlle's Rückkehr scheitert nicht nur an der Disparität zwischen dem Guadeloupe von 1990 und ihren verzerrten Kindheitserinnerungen sowie der Exklusion durch eine engstirnige Gesellschaft, in der „chacun depuis la naissance connaît le chemin dans lequel il doit marcher“ (D, 202), sondern auch an den Widersprüchen, die Großmutter Ninas Bericht gegenüber Reynaldas Erzählungen aufweist. Als Marie-Noëlle den Mut zu einem Besuch bei Nina auf La Désirade aufbringt und sich erstmals dazu überwindet, ihrer Identität eine Stimme zu verleihen – „Je suis la fille de Reynalda et ... et de Gian Carlo“ (D, 180) –, schlägt ihr das nicht enden wollende, vernichtende Lachen der Großmutter entgegen, „qui met en question toute la quête des origines“ (Scharfmann 145).²²⁶ Ninas anschließender Bericht (s. o.) endet mit der Aufforderung, ihre Enkelin solle in die USA zurückkehren, ihre Vergangenheit – und damit eine Identifikation auf genealogischer und räumlicher Basis – hinter sich lassen und sich mit Hilfe ihres hohen Bildungsniveaus eine Zukunft aufbauen (vgl. McPherson 33):

Si j'ai un conseil à te donner, c'est d'oublier tout cela et de retourner là où tu es sortie. En Amérique ? Il n'y a pas de place pour toi ici. Tu es une terre rapportée. [...] Ne demande plus rien à ta maman, cette menteuse de première. Laisse-la avec ses contes à dormir debout. D'ailleurs, ne demande plus rien à personne. Tu as l'instruction. Tu as l'éducation. Tu as ta belle santé. Vis ta vie. Qu'est-ce qui te manque ? (D, 202–4)

²²⁶ Zur Infragestellung der „mythologies of origin“ (McPherson 31) trägt laut Karen McPhersons Aufsatz „Maryse Condé's *Desirada*: The Myth of an Origin“ (2004) auch die Unwirtlichkeit der Insel La Désirade bei, auf der bis hin zu Reynalda alle Frauen der Familie Titane geboren sind: „Les gens de la Guadeloupe ont une mauvaise idée de la Désirade à cause des sacripants et des lépreux qu'on y envoyait dans le temps et aussi, parce que rien n'y pousse. Rien. Ni canne à sucre. Ni café. Ni coton. Ni igname. Ni patate douce“ (D, 62).

„Au bout du bout de la mer, c'est un rocher désolé. Une terre marginale et déshéritée. Une terre d'exil. Elle fut baigne. Elle fut lazaret. [...] elle [Marie-Noëlle] regardait se dessiner, de plus en plus net contre le ciel, l'îlet inhospitalier où sa race avait levé“ (D, 175).

Als ehemalige Strafkolonie und Krankenlager, in dem kaum eine Pflanze überlebt, zerstört La Désirade jegliche Hoffnung auf ein ‚fruchtbares,‘ d. h. identitätsstiftendes Mutterland.

Mit diesen Worten wiederholt Nina unwissentlich Reynaldas ebenfalls an Marie-Noëlle gerichtete Ermahnung, „[qu’il] faut savoir ce qu’on veut. Il faut décider soi-même parce que personne ne vit votre vie à votre place“ (D, 62). Zudem nimmt sie Ludovics Aufforderung vorweg, Marie-Noëlle solle ihre Vergangenheitsfixierung überwinden und ihre Zukunft aktiv in die Hand nehmen: „Il y a devant toi toute une place faite pour le bonheur que tu rempliras quand tu cesseras d’épier par-dessus ton épaule“ (D, 277). (vgl. Scharfmann 147; vgl. Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 133)

Zurück in Boston folgt Marie-Noëlle Großmutter Ninas Aufforderung, sie solle sich künftig über ihre beruflichen Erfolge, „ses activités et [...] ses initiatives“ (Schwerdtner, *La femme errante* 154) definieren: Zwei Jahre nach ihrem Karibikaufenthalt besteht Marie-Noëlle ihre literaturwissenschaftliche Dissertation mit Auszeichnung und erreicht infolgedessen durch eine Anstellung an der University of New England aus eigener Kraft die angestrebte „ascension sociale“ (D, 223). (vgl. Licops 118; vgl. Rodríguez 352; vgl. Scharfmann 144)

Die Stelle als Universitätsdozentin wird Marie-Noëlle von der Literaturprofessorin Anthea Jackson, einer weiteren Ersatzmutter, vermittelt, die die Protagonistin zunächst als Kindermädchen und Französischlehrerin für ihre in Afrika adoptierte Tochter Molara anstellt, in ihr jedoch bald „une sœur aînée de Molara“ (D, 112) sieht. Anthea führt Marie-Noëlle in akademische und literarische Kreise ein, unterstützt ihr Studium und ihre Dissertation und wird für sie zum Vorbild. Da Anthea ebenso wie Marie-Noëlles biologische Mutter Reynalda tagsüber nicht bei ihren Forschungsarbeiten gestört werden möchte, ist die Protagonistin gleichzeitig fasziniert und beschämt angesichts ihres Wunsches, den gleichen Lebensweg wie die Ersatzmutter einschlagen zu wollen: „Elle [...] épiait Anthea, honteuse de son envie de l’imiter, fascinée par les signes d’or de sa pensée [...]“ (D, 116). Als Freundin Awa die Protagonistin in ihrer Ansprache anlässlich der Feier zur bestandenen Promotion in eine „lingée d’écrivaines noires qui inclut sa Mère“ (Scharfmann 147) stellt, muss Marie-Noëlle sich die eigene Ähnlichkeit mit beiden Mutterfiguren in Bezug auf ihren Arbeitseifer und ihre akademischen Erfolge eingestehen. (vgl. Britton 145) Sie erwägt zum Romanende sogar die

Möglichkeit, dass Reynalda sie durch ihr Schweigen vor der Weitergabe eines generationenübergreifenden Traumas schützen wollte:

Elle revoyait la scène sans mélancolie ni amertume, car pour la première fois elle se rendait compte que les silences et les men-songes de Reynalda l'avaient épargnée. Que serait-il advenu de la pauvre qu'elle était si très tôt elle avait connu sa difformité ? Comment aurait-elle supporté la vie déjà si lourde à ses épaules ? (D, 265–66)

Trotz dieses versöhnlichen Tonfalls spricht sich *Desirada* insgesamt für die „superiority of surrogate over biological [parenthood]“ (Britton 148) aus.²²⁷ Als Marie-Noëlle in einem ultimativen Versuch, die Identität ihres Vaters zu ergründen, für ein Gespräch mit Reynaldas erster Arbeitgeberin Mme Duparc nach Paris reist,²²⁸ ist es eigentlich der inzwischen von Reynalda verlassene Ludovic, den sie, ohne sich dessen zunächst bewusst zu sein, treffen möchte: „[E]lle avait la conviction qu'elle venait chercher quelque chose qu'elle avait toujours désiré, quelque chose qui s'était toujours dérobé, et qu'à présent elle avait assez d'audace pour vouloir la posséder“ (D, 237). Als Marie-Noëlle Ludovic während ihres Treffens zum Geschlechtsverkehr verführen möchte, deutet dieser ihr Verhalten als ödipales Verlangen, mit dem sich die Protagonistin zugleich an ihrer Mutter rächen möchte. Ludovic lehnt eine sexuelle Beziehung zu Marie-Noëlle kategorisch ab, bietet sich ihr zugleich aber als Ersatzvater an und beendet damit endgültig Marie-Noëlles Vatersuche: „Tu ne seras jamais que ma fille, la première-née“ (D, 278). (vgl. Britton 148–49; vgl. McPherson 35; vgl. Scharfmann 147) Ludovic stellt für Marie-Noëlle eine perfekte Vater- und Vorbildfigur dar,

²²⁷ Ersatz-Verwandtschaftsbeziehungen zeichnen sich nicht nur dadurch aus, dass sie von den Individuen frei wählbar sind und ethnische wie nationale Zugehörigkeiten bei ihrer Entstehung keine Rolle spielen. Wie Celia Britton bestätigt, sind sie darüber hinaus auch „more flexible and multivalent than biological relations“ (137). So kann Marie-Noëlle beispielsweise gleichzeitig die Rolle von Molaras großer Schwester einnehmen und ihr gegenüber Muttergefühle entwickeln.

²²⁸ Als Marie-Noëlle nach der Unterhaltung mit Mme Duparc in erneute „souvenirs imaginaires“ (D, 238) abgleitet, realisiert sie, dass auch der hellhäutige Père Mondicelli, der Beichtvater von Familie Coppini, als Liebhaber bzw. Vergewaltiger von Reynalda – und damit als ihr biologischer Vater – in Frage käme. (vgl. D, 256) Die Vatersuche verkompliziert sich somit kurz vor Marie-Noëlles Aufgabe, was einmal mehr auf die Unmöglichkeit dieses Unterfangens verweist.

da er sich als 18-Jähriger selbst auf „pérégrinations“ (D, 38) durch die Karibik, die USA, Kanada, Deutschland, Afrika und Belgien begab und Marie-Noëlle damit die *errance* als erstrebenswertes Identitätsideal vorlebt.

Bereits vor dem Treffen mit Ludovic beginnt Marie-Noëlle sich darauf einzustellen, „[que d]ésormais, il me faudra tout simplement vivre avec cet inconnu, ce noir derrière moi“ (D, 252). In einer Reihe rhetorischer Fragen erwägt sie erstmals die Möglichkeit, dass ihre *errance* durchaus als eine Befreiung aus konventionellen Determinismen kultureller wie personaler Identität positiv uminterpretiert werden könnte (vgl. Schwerdtner, „Wandering, Women and Writing“ 134):

[D]epuis quelque temps, elle se posait la question : est-ce qu'elle ne pouvait pas continuer de vivre comme elle le faisait ? Sans identité, comme une personne à qui on a volé ses papiers et qui *erre* à travers le monde ? Est-ce qu'ainsi elle n'était pas *plus libre* ? C'est une sale manie de vouloir savoir à tout prix d'où on sort et la goutte de sperme à laquelle on doit la vie. (D, 243; meine Hervorhebung, S. B.)

Zurück in ihrem Büro an der University of New England verleiht die Protagonistin ihrer *identité errante* nach einem Wechsel der Erzählsituation als homodiegetische Erzählerin erstmals eine Stimme: Da sie von konventionellen Identitätskonstruktionen sehr stark abweicht, bezeichnet sie ihre postethnische, postnationale *non-place*-Identität am Romanende amüsiert als „monstruosité“ (D, 280) und sich selbst dementsprechend als „zombie“ (D, 280) oder „monstre“ (D, 260). (vgl. Fulton, *Signs of Dissent* 91)

Ludovic s'irritait quand je parlais de ma monstruosité. [...] Il ne comprenait pas qu'en fin de compte, réelle ou imaginaire, cette identité-là avait fini par me plaire. D'une certaine manière, *ma monstruosité me rend unique. Grâce à elle, je ne possède ni nationalité ni pays ni langue.* Je peux rejeter ces tracasseries qui tracassent tellement les humains. (D, 280–81; meine Hervorhebung, S. B.)²²⁹

²²⁹ Bereits in ihrem 1995 erschienenen Aufsatz „Chercher nos vérités“ beschreibt Maryse Condé eine ebensolche von ethnischen, nationalen und lokalen Zugehörigkeiten losgelöste Identitätskonstruktion als Identitätsideal der Gegenwart: „Je me demande si ce n'est pas l'état de la majorité d'entre nous aujourd'hui et si les vieilles catégories de race, nationalité,

Diesen Worten ist zu entnehmen, dass die Protagonistin ihre *errance* abschließend als Möglichkeit erachtet, ihre Individualität in der Bewegung kontinuierlich zu entfalten. (vgl. Schwerdtner, *La femme errante* 151) Zudem gelangt sie zu der Erkenntnis, dass jegliche Identität letztlich „imaginaire“ (D, 281), also das Ergebnis narrativer Prozesse der Selbstdarstellung ist, und entwickelt daraus den Wunsch, als Schriftstellerin in Zukunft verschiedenen Identitätsentwürfen eine Stimme zu verleihen. (vgl. „inventer des vies“; D, 281; vgl. Scharfmann 147–48) Erstmals lebt Marie-Noëlle ausschließlich im „ici-maintenant“ (ebd., 151), was sich an ihrem aufkeimenden Interesse für die Belange ihrer Studierenden ablesen lässt. (vgl. Schwerdtner 135; vgl. Bosshardt 156) Wenn sie im Schlusssatz von *Desirada* ein – wenn auch nicht näher spezifiziertes – kollektives Wir gebraucht,²³⁰ so scheint Marie-Noëlle ihre Gefühle der Isolation überwunden zu haben und sich nun mit ihren Berufskollegen und der internationalen Studentenschaft bzw. alternativ mit der ethnisch diversen Bostoner Stadtbevölkerung zu identifizieren.

In seiner Überwindung der Dichotomie von „home‘ and ‚away“ (Ahmed et al. 88), von idealisierter Heimat und einem „contrasting sense of exile“ (Britton 41), nimmt Desirada bereits im Jahr 1997 die postnationale und postethnische Ausrichtung der *Littérature-monde en français* vorweg.

Die postdiasporischen Romane *White Teeth*, *Loving Che* und vor allem *Desirada* inszenieren die Überwindung einer Identitätskonstruktion auf Basis familiärer, ethnischer und nationaler ebenso wie diasporischer Zugehörigkeiten. Sie weisen damit über eine ethnische Minderheitenliteratur hinaus und stellen zugleich die Abkehr von jeglicher Rückkehrmotivation dar. Als Rückkehrromane lassen sich die drei postdiasporischen Romane jedoch weiterhin aufgrund der Tatsache kategorisieren, dass ihre Protagonistinnen die Suche nach einer authentischen Ursprungskultur, einem idealisierten Zuhause oder einem unbekannten Elternteil erst im Romanverlauf aufgeben und auch erst am Romanende

territoire auxquelles nous nous accrochons ne sont pas en train de devenir caduques“ (305).

²³⁰ Vgl.: „C’est, nous espérons, une des dernières neiges de la saison“ (D, 281; meine Hervorhebung, S. B.).

zur positiven Umdeutung ihrer *errance* im Sinne einer postnationalen *non-place*-Identität gelangen. Erst durch die bewusste Loslösung von traditionellen Identitätsdeterminismen erfahren sie ihre *errance* nicht länger als ein fremdbestimmtes Umherirren, sondern als eine an ihre transkulturell-postnationale Identität angepasste Lebensweise. Zuhause sind die Protagonistinnen im postnationalen Raum, der durch ihre willkürliche *errance*-Bewegung entsteht, die sich im Falle von *Desirada* auch auf narratologischer Ebene widerspiegelt.

7 Die Rückkehrthematik: Indikator für die Konzeption nationaler Identitäten

So, perhaps all national identities are doomed,
and the English are simply the first at the funeral?
(Sutton o. S.)

Mit Hilfe einer supranationalen Perspektive und einer komparatistischen Herangehensweise konnte die vorliegende Arbeit anhand einer breiten Auswahl von karibischen Migrationsromanen der *Black British Literature*, der *littératures francophones* bzw. *Littérature-monde en français*, der multikulturellen Literatur Kanadas sowie der *Latina*-Literatur der Vereinigten Staaten nachweisen, dass die Rückkehrthematik der *postmemorial generation* im transnationalen Raum diskutiert wird und über die jeweilige Exilliteratur der genannten Länder hinaus nicht an Bedeutung verloren hat. Angesichts der beachtlichen Menge an Romanen, die mit Hilfe einer Rückkehr die Identitätsarbeit ihrer Protagonistinnen inszenieren, lässt sich zu Recht vom Rückkehrroman als einem Subgenre des Migrationsromans sprechen, das bei – oberflächlich betrachtet – gemeinsamer Verarbeitung des Rückkehrthemas doch genügend Spielraum für dessen vielfältige Umsetzungsmöglichkeiten offenlässt. Trotz oder gerade aufgrund der eingangs erwähnten Tatsache, dass die Rückkehr zu einer authentischen ‚karibischen‘ Kultur seit der Auslöschung der indigenen Bevölkerung und der kulturellen Kreolisierungsprozesse infolge europäischer Kolonialisierung *de facto* unmöglich ist, spielt die Rückkehr in der karibischen Migrationsliteratur eine weitaus prominentere Rolle als für manch andere Diaspora.

Insgesamt wurden im Hauptteil der Arbeit mit der Rückkehr im engeren, exilliterarischen Sinne (Kap. 6.1), der Reise (Kap. 6.2), der Rückkehr durch kulturelle Partizipation und Erinnerungsarbeit (Kap. 6.3) und dem transnationalen Pendeln (Kap. 6.4) vier Grundformen einer Rückkehr der *postmemorial generation* unterschieden, die in Schwesternromanen (Kap. 6.5) diskutiert und in den postdiasporischen Romanen von Kapitel 6.6 letztlich in der *errance*-Bewegung überwunden werden. Die zuvor theoretisch erläuterten Kategorien ‚Raum,‘ ‚Zuhause‘ und ‚Nostalgie‘ sowie der für jede Rückkehrkategorie bestimmte Grad an

Exklusion, der die Protagonistinnen im Aufnahmeland ausgesetzt sind, dienten der trennscharfen Differenzierung dieser Rückkehrformen.

Das Kapitel „Identität(en),“ mit seinem Fokus auf dem Verhältnis von personaler und sozialer Identität, ermöglichte die begriffliche Erfassung der Identitätskonzepte der Protagonistinnen am jeweiligen Romanbeginn und -ende. Lässt sich ihre Identitätsauffassung vor ihrer Rückkehr noch mit Hilfe traditioneller Migrationstheorien beschreiben, die ihnen die Unhintergebarkeit der Alternative von Assimilation und Rückkehr in die ethnische Gemeinschaft suggerieren, oder fühlten sie sich zu Romanbeginn noch in einem letztlich essentialisierenden Multikulturalismuskurs auf ihre ethnische Identität festgeschrieben, lernen sie – mit Ausnahme der Romanfiguren aus Kapitel 6.1 und der rückkehrenden Schwestern aus Kapitel 6.5 – im Verlauf ihrer Rückkehr, die Validität ethnischer wie nationaler Identitäten als zwar machtvoll, jedoch letztlich arbiträre Konstrukte zu hinterfragen. In der bewussten Annahme ihrer transkulturellen Identität, die die „kulturelle Fragmentierung im Individuum selbst“ (Sommer, *Fictions of Migration* 52) ansiedelt und damit die „Alterität des völlig Anderen“ (Antor 30) grundsätzlich in Frage stellt, tragen die Protagonistinnen der Prozesshaftigkeit und Relationalität postmoderner Identitätskonzepte wie der Bastelidentität, der Patchworkidentität oder dem von Appiah formulierten Lebensplan Rechnung. Sie stellen sich selbstbewusst den Individualisierungserwartungen funktional differenzierter, postmoderner Gesellschaften und weisen sich am Romanende durch ihr explizites „voicing of [...] identity“ (Stein, *Black British Literature* 30) als handlungsfähige Subjekte aus, die in ihrer Identitätsarbeit nicht länger auf die Zuschreibungen anderer angewiesen sind.

Es sei nochmals betont, dass die Romananalysen stichhaltig belegen konnten, dass eine dichotomische Abgrenzung von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur den Blick auf die Vielfalt fiktionaler Raum-, Kultur- und Identitätsentwürfe der *postmemorial generation* verstellt. Indem die Rückkehrromane im engeren, exilliterarischen Sinne (Kap. 6.1) gerade das Scheitern einer Rückkehr zu Essenz und Authentizität inszenieren, weisen sie in ihrer Kritik am Containerraum, an einer Herder'schen Kultur- und essentialistischen Identitätsauffassung bereits über die Exilliteratur hinaus in Richtung einer ethnischen Minder-

heitenliteratur, die die transkulturelle Prägung von Kulturen und Identitäten propagiert. Die ‚Reise-‘ und ‚Pendlerromane‘ (Kap. 6.2 und 6.4) illustrieren den Übergang von der Exil- zur ethnischen Minderheitenliteratur bzw. vom Assimilations- zum Transkulturalitätsparadigma, da ihre Protagonistinnen erst im Romanverlauf ihr Denken in räumlichen wie kulturellen Dichotomien ablegen und am Romanende ihre transkulturelle Identität formulieren. Zudem legen die Romanfiguren der Kapitel 6.2 bis 6.4 – ebenso wie die Protagonistinnen aus Kapitel 6.6 – einen physisch-materiellen sowie einen Containerraum-Begriff zugunsten einer relationalen Raumauffassung ab, die berücksichtigt, dass Räume erst in der sozialen Interaktion entstehen und somit von den Protagonistinnen miterschaffen werden können: Nicht ihre rein körperliche Anwesenheit in der Karibik befördert also die Entstehung neuer kultureller Zugehörigkeitsgefühle, sondern erst die Teilhabe an Erinnerungsgemeinschaften und Kulturtraditionen bzw. das gemeinschaftliche „remaking of tradition“ (Stein, *Black British Literature* 57).

Die Schwesternromane (Kap. 6.5) wiederum liegen exakt an der Schnittstelle von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur bzw. stellen auf der Ebene der Figurenkonstellation das Assimilationsparadigma dem Transkulturalitätsparadigma gegenüber, indem sie mittels eines Geschwisterkonflikts konträre kulturelle Identitätsentwürfe in der karibischen Diaspora veranschaulichen. Die postdiasporischen Romane *White Teeth*, *Desirada* und *Loving Che* (Kap. 6.6) weisen zwar über die ethnische Minderheitenliteratur hinaus, da ihre Protagonistinnen sich nicht länger über diasporische bzw. ethnische Zugehörigkeiten identifizieren, doch streben auch sie zunächst eine Rückkehr zu Authentizität und Essenz, zu familiären und kulturellen Wurzeln an, bevor sie in Anbetracht der Unmöglichkeit ihres Unterfangens eine postnationale, postdiasporische *non-place*-Identität annehmen.

Auf der Grundlage von Jonathan Cullers Erläuterungen zum Verhältnis von Literatur und Literaturtheorie, denen zufolge der Literaturtheorie die Ableitung verallgemeinerbarer Aussagen aus den im literarischen Text dargestellten individuellen Lebensentwürfen zukommt, können abschließend anhand der je spezifischen Umsetzungsweisen des Rückkehrthemas Aussagen zur Konzeption nationaler Identität in Kanada, den USA, Frankreich und Großbritannien getroffen werden. Mit

Silvia Mergenthal lässt sich speziell für ‚Nation‘ und ‚Narration‘ der folgende Zusammenhang herstellen:

[N]ation is closely linked to narration in general – to its search for origins, to its building of continuity through time, and to its inclusiveness – and, in particular, to the novel. Conversely, the novel can be said to both reflect, and contribute to, the way in which a nation conceives of itself. (51)

Gerade das literarische Rückkehrthema, so lautet ein wichtiges Ergebnis der vorliegenden Arbeit, lässt sich einerseits als zuverlässiger Indikator für die „inclusiveness“ (s. o.) nationaler Identitäten heranziehen. Andererseits können im fiktiven Raum Rückkehrformen – und damit Identitätsentwürfe – erprobt werden, die über den jeweiligen *Status quo* hinausweisen und damit die Debatte um das vermeintliche ‚Ende‘ nationaler Identitäten bereichern.

In den drei kanadischen Rückkehrromanen *Harriet's Daughter* (1988), *La dot de Sara* (1995) und *The Worlds Within Her* (1999) überwiegt die Rückkehr in Form von kultureller Partizipation und Erinnerungsarbeit; d. h. die Protagonistinnen müssen nicht erst in die Karibik aufbrechen, um sich ihrer Transkulturalität bewusst zu werden. In *The Worlds Within Her* (vgl. Kap. 6.2) beispielsweise steht das zukunftsgerichtete „charting of routes“ (Stein, *Black British Literature* 80) der Protagonistin im Zentrum, geht es letztlich also um Yasmins bewusste Einnahme ihres Platzes *innerhalb* der kanadischen Gesellschaft. Es lässt sich daher schlussfolgern, dass Transkulturalität in Kanada innerhalb nationaler Grenzen diskutiert und gelebt werden kann: Im Rückkehrroman der zweiten Welle kanadischer Migrationsautoren spiegelt sich eine ‚schlanke‘ Auffassung von *Canadianness* wider, die – unter dem Schlagwort der „disunity as unity“ (Kroetsch, zit. in Korte/Müller 18; vgl. Kap. 2.5.1) – ohne eine kanadische ‚Kernkultur‘ auskommt und sich ausschließlich über geteilte demokratische Werte und Bürgerrechte und die kulturelle Diversität ihrer Mitglieder definiert.

Für die *Latina*-Literatur der USA lässt sich – ebenso wie für die entstehende *Black British Literature* – der Übergang von der Exil- über die ethnische Minderheitenliteratur zur postdiasporischen Literatur in beinahe linearer zeitlicher Abfolge nachvollziehen. In Nicholasa Mohrs ‚Ghettoroman‘ *Felita* (1979) lebt die gleichnamige Protagonistin noch

am Rande einer rassistischen amerikanischen Gesellschaft und wird ihr außerhalb des ethnisch homogenen *Barrio* die eigene Alterität schmerzhaft vor Augen gehalten. Im Folgeroman *Going Home* (1986) identifiziert sich Felita bereits als Mitglied einer deterritorialisierten, transkulturellen puerto-ricanischen Gemeinschaft und bezeichnet ausschließlich die Weltmetropole New York – nicht Puerto Rico oder die USA insgesamt – als ihr Zuhause. Zu Beginn der 1990er Jahre trugen mit Julia Alvarez' Erfolgsromanen *How the García Girls Lost Their Accents* (1991) und *¡Yo!* (1997) solche Romane zur Öffnung des amerikanischen Kanons für die *Latina*-Literatur bei, die den Übergang von der „Latino/a ‚exile‘ literature“ zur „Latino/a ethnic (U.S.) literature“ (Caminero-Santangelo 507) inszenieren. In Alvarez' Romanen lernt Protagonistin Yolanda García in einem langwierigen Reifungsprozess, ihr transnationales Pendeln zwischen den USA und der Dominikanischen Republik als Ausdruck ihrer Transkulturalität wertzuschätzen. An der Schnittstelle von Exil- und ethnischer Minderheitenliteratur lassen sich auch die vielbeachteten Reiseromane *Dreaming in Cuban* (1992) und *Memory Mambo* (1996) sowie *Cuba 15* (2003) und *Finding Miracles* (2004) verorten, deren Protagonistinnen ebenso wie Yolanda erst am Romanende ihre Transkulturalität formulieren. Da die Romanfiguren dieses weitaus größten Teils der *Latina*-Rückkehrromane ihre Transkulturalität am Romanende innerhalb nationaler Grenzen leben, liegt diesen Romanen eine inklusive Auffassung von US-amerikanischer Identität zugrunde, die – in klarer Abgrenzung zu den Befürchtungen eines Samuel Huntington (vgl. Kap. 2.6) – auf die Bindung an eine angloprotestantische Kernkultur verzichtet. Mit der Überwindung der anfänglichen Assimilation ihrer Protagonistinnen und der Propagierung einer individuellen Transkulturalität am Romanende transzendieren die Reise- und Pendlerromane den bis in die 1960er Jahre unhinterfragten Assimilationsdiskurs ebenso wie einen Multikulturalismuskurs, der Migranten und deren Nachkommen tendenziell auf ihre jeweilige ethnische Zugehörigkeit reduziert. Im postdiasporischen Roman *Loving Che* schließlich denkt Ana Menéndez im Jahr 2004 bereits ein postnationales Identitätskonzept an.

Im frankokaribischen Kontext fehlen solche Romane, die eine vorübergehende Reise in die Karibik oder die Rückkehr über kulturelle

Partizipation und Erinnerungsarbeit darstellen, in denen Frankreich also der unbestrittene Lebensmittelpunkt der Protagonistinnen wäre, die – bereichert um neue Erkenntnisse zur Familien- und Kolonialvergangenheit und zur elterlichen Herkunftskultur – ihren Platz in der französischen Gesellschaft am Romanende umso bewusster einnehmen. Im Gegensatz zur linearen Entwicklung der Rückkehrthematik in den USA und Großbritannien lassen sich für die frankokaribische Literatur demnach nur Romane ausmachen, die eine Rückkehr im exilliterarischen Sinne darstellen oder jenseits französischer Staatsgrenzen im trans- oder postnationalen Raum die Transkulturalität ihrer Protagonistinnen entfalten. Auch wenn die meisten frankokaribischen Romane in Paris verlegt werden, gibt es in Frankreich zumindest keine *karibische* Minderheitenliteratur, die quasi ‚von innen heraus‘ die noch immer als ‚Zentrum‘ verstandene französische Kultur bereichern könnte und die innerhalb eines französischen Literaturkanons die pluralistische Rekonzeptualisierung französischer Identität diskutiert. Neben dem Exilroman *L'exil selon Julia* (1996), der mehr als zehn Jahre nach *Felita* oder *The Unbelonging* den ethnischen Rückzug seiner marginalisierten Protagonistin beschreibt, zählt mit *L'autre qui danse* ein frankokaribischer Roman zur Gruppe der Schwesternromane. Während in den britischen Romanen dieser Kategorie stets eine Schwester in Großbritannien bleibt und dort zur Rekonzeptualisierung von *Englishness* beiträgt, drückt sich Matildanas Transkulturalität im transnationalen Raum durch ihre Pendelbewegung zwischen Paris und Fort-de-France aus. Anstelle einer Relativierung des Universalitätsanspruchs französischer Kultur wird in *L'autre qui danse* vielmehr die frankophone Karibik als deterritoralisierte Gemeinschaft von Transmigranten rekonzeptualisiert, die sich vor dem Hintergrund neokolonialer Strukturen wie die Puerto Ricaner als *troisième île* zwischen nationalen Räumen bewegen. Maryse Condés *Desirada* entwirft schließlich – getreu der Prinzipien der *Littérature-monde en français* – ein postnationales Identitätsideal, das sich in der willkürlichen *errance*-Bewegung ihrer Protagonistin manifestiert.

Wie bereits angedeutet, lässt sich für die karibische Migrationsliteratur in Großbritannien ebenso wie bereits für die der USA eine lineare Abfolge vom Exilroman über die ethnische Minderheitenliteratur zum postdiasporischen Roman nachzeichnen. Ausgangspunkt ist Joan Rileys

Roman *The Unbelonging* (1985), in dem der stark marginalisierten Hyacinth die Rückkehr in ein vermeintlich authentisches, rassismusfreies Jamaika misslingt. Mit *Romance* (1988), *Going Back Home* (1992) und *Never Far from Nowhere* (1996) folgen ganze drei Schwesternromane, die in den 1980ern spielen und die Umbruchphase zwischen einer ersten und einer zweiten Phase der *Black Experience* in Großbritannien anhand zweier gegensätzlicher Schwestern inszenieren. Dabei setzt sich je eine Schwester zukunftsweisend für eine Öffnung von *Britishness* ein. In den chronologisch auf die Schwesternromane folgenden Reiseromanen *Fruit of the Lemon* (1999) und *Sugar and Slate* (2002) wird die „redefinition of Britishness“ (Stein, *Black British Literature* xvii) von Protagonistinnen eingefordert, die sich am Romanende ebenso wie die zugehörigen Romanautorinnen selbstbewusst als Teil der britischen Gesellschaft definieren. *Britishness* wird in den Rückkehrromanen der seit den 1990ern kanonisierten *Black British Literature* demzufolge offen diskutiert. Mit der Zukunftsprognose „Irie has seen a time, a time not far from now, when roots won't matter any more“ (WT, 527) enthält mit Zadie Smiths *White Teeth* (2000) auch ein Roman der *Black British Literature* ein post-diasporisches Element.

Während in Frankreich der Bereich der ethnischen Minderheitenliteratur im karibischen Rückkehrroman also entfällt, machen gerade diejenigen Romane, deren Protagonistinnen ihre Transkulturalität innerhalb des Nationalstaates leben, den Großteil der Rückkehrromane in der multikulturellen Literatur Kanadas aus. Für die USA und Großbritannien lässt sich dank der insgesamt größeren Anzahl von Rückkehrromanen die fast lineare chronologische Abfolge aller in der vorliegenden Arbeit unterschiedenen Rückkehrformen sowie deren Überwindung nachvollziehen. Werden spätestens seit Beginn der 1990er Jahre in der *Black British Literature*, der multikulturellen Literatur Kanadas und der *Latina*-Literatur nationale Identitäten offen diskutiert, hat im frankokaribischen Rückkehrroman noch keine Rekonzeptualisierung bzw. transkulturelle Öffnung von *francité* stattgefunden. Vielmehr wird in den Romanen von Condé, Pineau und Dracius die Frankokaribik im Sinne einer deterritorialisierten, transkulturellen Gemeinschaft umgedacht und hat sich im Jahr 2007 eine Gruppe angesehener ‚frankophoner‘ Schriftsteller formiert, die zur Überwindung der Dichotomie von fran-

zösischer und frankophoner Literatur, von einem neokolonialen Zentrum-versus-Peripherie-Denken eine postnationale *Littérature-monde en français* propagieren. Es bleibt abzuwarten, ob die postnationalen Identitätsentwürfe, die bislang erst vereinzelt in der karibischen Migrationsliteratur formuliert werden, in Zukunft überwiegen werden und das Rückkehrthema damit obsolet machen oder ob – beispielsweise im Zuge künftiger Rassismus- und Nationalismuswellen oder einer als bedrohlich empfundenen Globalisierung – neue Rückkehrformen entstehen werden, die die vorliegende Rückkehrtypologie ergänzen können.

Wie John McLeod im letzten Kapitel von *Beginning Postcolonialism* (2010) sehr richtig feststellt, erfordert eine globalisierte Welt „new ways of thinking and acting ethically“ (309). In ihrer generellen Wertschätzung individueller Transkulturalität stellen alle besprochenen Rückkehrromane ihre Protagonistinnen vor zentrale moralische Fragestellungen: Wie können sie in einer Welt, die sich ihnen als bloßer Möglichkeitsraum präsentiert und ihnen individuelle Gestaltungskompetenz überträgt, ethisch korrekt handeln? An welchen moralischen Werten kann das postmoderne Individuum sein Denken und Handeln ausrichten, wenn tradierte Meta-Erzählungen und kollektive Deutungsmuster ihm diese Werte nicht mehr längerfristig vorgeben und nationale, diasporische sowie ethnische Gemeinschaften nicht mehr als ein Identifikationsangebot darstellen, aus dem das transkulturelle Individuum unverbindlich auswählen kann? Welche Verpflichtungen hat es Fremden gegenüber?

Mit diesen Fragestellungen setzt sich seit einigen Jahren Kwame Anthony Appiah auseinander. In *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (2006) beispielsweise propagiert er einen ethischen Kosmopolitismus, der Herausforderung und erstrebenswertes Ideal zugleich ist und von der Goldenen Regel ausgeht, „that every human being has obligations to every other. Everybody matters: that is our central idea“ (144). In einem Satz definiert Appiah einen moralischen Kosmopolitismus als „universality plus difference“ (ebd., 151). Kosmopoliten vereint ihm zufolge der Glaube an universelle Werte, auf deren Grundlage sie mit anderen respektvoll interagieren und mit deren Hilfe sie erkennen, „that we have obligations to strangers“ (ebd., 153). Allerdings unterstreicht Appiah nachdrücklich, dass es sich bei Kosmopoliten nicht um eine

Elite handelt, die einen Alleinanspruch auf das Erkennen bzw. Benennen universeller Werte stellen kann: „our knowledge is imperfect, provisional, subject to revision in the face of new evidence“ (ebd., 144). Appiah geht vielmehr von einem Primat der Praxis aus: „We can live together without agreeing on what the values are that make it good to live together; we can agree about what to do in most cases, without agreeing about why it is right“ (ebd., 71). Wichtig ist ihm also weniger ein abschließendes gegenseitiges Verständnis als das Aufrechterhalten eines Dialogs über die Grundlagen eines harmonischen, toleranten Zusammenlebens.

Einem solchen Dialog bieten die hier behandelten Migrationsromane Raum und fordern dabei mehr oder weniger implizit ihre Leser zur kritischen Selbstreflexion auf. So schreibt Robert Spencer in seiner Studie *Cosmopolitan Criticism and Postcolonial Literature* (2011):

Literary texts are where voices are dramatised, reflected on and appraised. Characters' voices are opposed and disputed by other characters, while the authority of authors and their narrators is rendered moot by their narratives' manifestly partial (in both senses of that word) quality and, of course, by the patently fictional nature of the world they describe. (42–43)

Ein „cosmopolitan reading“ (Appiah, „Cosmopolitan Reading“ 197) oder „cosmopolitan criticism“ (Spencer 40) erhebt die Introspektion und Selbstkritik des Lesers zu einem wichtigen Faktor in der Rezeption literarischer Texte: Der Leser hinterfragt, angeregt durch die im Text entworfene fiktionale Welt, eigene Vorannahmen über die Menschen, Orte und Werte, denen er in der Literatur begegnet. Dabei eignet sich die postkoloniale Literatur dank ihrer Auseinandersetzung mit (neo-)kolonialen Strukturen, kultureller Differenz, dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft und den Herausforderungen der Globalisierung besonders für ein ‚cosmopolitan reading‘ und kann zu einem „cosmopolitan outlook“ (Spencer 44) des Lesers beitragen.

Postkoloniale Literatur – und der Rückkehrroman im Speziellen – spricht vor diesem Hintergrund nicht nur eine spezifische Gruppe von Lesern an, die aufgrund eigener Migrationserfahrungen Interesse für postkoloniale Themen zeigt. Der anhaltende, teils überwältigende Erfolg vor allem des postkolonialen Romans gibt vielmehr denjenigen Litera-

turkrikern Recht, die in ihm über die Darstellung von Migration und Multikulturalität die großen Themen der Postmoderne verhandelt sehen, die wiederum für eine breite Leserschaft relevant sind. Die Lebensentwürfe von Migranten lassen sich dann quasi als Beispiel für die Herausforderungen an das postmoderne Individuum insgesamt gelesen, wie sie Zygmunt Bauman in *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (2007, 1–4) formuliert. Die geringe Halbwertszeit sozialer Strukturen, der Machtverlust des Nationalstaats, die Zunahme individuellen Risikos und individueller Verantwortung sowie das Obsoletwerden längerfristiger Lebensplanungen sind dabei nur einige der Herausforderungen, denen sich das Individuum in der ‚fluiden Moderne‘ stellen muss. Der Migrationsroman stellt somit eine Möglichkeit dar, immer wieder neue Identitätsentwürfe in einer globalen Gemeinschaft zu erproben und sich als Leser – im geschützten Raum der Fiktion – mit diesen auseinanderzusetzen.

8 Siglenverzeichnis

- DS** Agnant, Marie-Célie. *La dot de Sara*. Montréal: Remue-Ménage, 1995. Collection Connivences.
- Yo** Alvarez, Julia. *¡Yo!* New York, New York: Plume, 1997.
- FM** Alvarez, Julia. *Finding Miracles*. New York: Laurel-Leaf, 2004.
- HGGLA** Alvarez, Julia. *How the García Girls Lost Their Accents*. 1991. London: Bloomsbury, 2004.
- WWH** Bissoondath, Neil. *The Worlds Within Her*. 1999. London: Vintage, 2001.
- NoT** Cliff, Michelle. *No Telephone to Heaven*. 1987. New York: Plume, 1996.
- D** Condé, Maryse. *Desirada*. Paris: Laffont, 1997.
- AS** Dracius, Suzanne. „L'âme sœur.“ *Rue Monte au Ciel: Nouvelles*. Fort de France, Martinique: Desnel, 2003. 139–61.
- AD** Dracius, Suzanne. *L'autre qui danse*. 1989. Monaco: Le Rocher, 2007. Motifs 287.
- GBH** Fuller, Vernella. *Going Back Home*. London: Women's P, 1992.
- DIC** García, Cristina. *Dreaming in Cuban*. 1992. New York: Ballantine, 2004.
- NFFN** Levy, Andrea. *Never Far from Nowhere*. London: Review, 1996.
- FL** Levy, Andrea. *Fruit of the Lemon*. 1999. London: Review, 2000.
- LCh** Menéndez, Ana. *Loving Che*. London: Review, 2004.
- F** Mohr, Nicholasa. *Felita*. 1979. New York: Pufffin, 1999.
- GH** Mohr, Nicholasa. *Going Home*. 1986. New York: Pufffin, 1999.
- MM** Obejas, Achy. *Memory Mambo*. Pittsburgh: Cleis P, 1996.
- C15** Osa, Nancy. *Cuba 15*. New York: Delacorte P, 2003.
- HD** Philip, Marlene NourbeSe. *Harriet's Daughter*. 1988. Toronto: Women's P, 2005.

Siglenverzeichnis

- ESJ** Pineau, Gisèle. *L'exil selon Julia: Récit*. Paris: Stock, 1996.
Le Livre de poche 14799.
- UB** Riley, Joan. *The Unbelonging*. 1985. London: Women's P, 1995.
- R** Riley, Joan. *Romance*. 1988. London: Women's P, 1997.
- WT** Smith, Zadie. *White Teeth*. 2000. London: Penguin, 2001.
- SaS** Williams, Charlotte. *Sugar and Slate*. 2002. Aberystwyth: Planet, 2006.

9 Bibliographie

9.1 Primärliteratur

Agnant, Marie-Célie. *La dot de Sara*. Montréal: Remue-Ménage, 1995. Collection Connivences.

Alvarez, Julia. *¡Yo!* New York: Plume, 1997.

---. *Finding Miracles*. New York: Laurel-Leaf, 2004.

---. *How the García Girls Lost Their Accents*. 1991. London: Bloomsbury, 2004.

Bissoondath, Neil. *The Worlds Within Her*. 1999. London: Vintage, 2001.

Cliff, Michelle. *No Telephone to Heaven*. 1987. New York: Plume, 1996.

Condé, Maryse. *Desirada*. Paris: Laffont, 1997.

Cruz, Angie. *Soledad*. 2001. New York: Simon & Schuster, 2006.

Danticat, Edwidge. *Breath, Eyes, Memory*. New York: Vintage, 1998.

Dracius, Suzanne. „L'âme sœur.“ *Rue Monte au Ciel: Nouvelles*. Fort de France, Martinique: Desnel, 2003. 139–61.

---. *L'autre qui danse*. 1989. Monaco: Le Rocher, 2007. Motifs 287.

Fuller, Vernella. *Going Back Home*. London: Women's P, 1992.

García, Cristina. *Dreaming in Cuban*. 1992. New York: Ballantine, 2004.

Hamilton, Hugo. *Disguise*. New York: Harper, 2008.

John, Marie-Elena. *Unburnable*. New York: Amistad, 2006.

Levy, Andrea. *Never Far from Nowhere*. London: Review, 1996.

---. *Fruit of the Lemon*. 1999. London: Review, 2000.

Menéndez, Ana. *Loving Che*. London: Review, 2004.

Mohr, Nicholasa. *Felita*. 1979. New York: Pufffin, 1999.

---. *Going Home*. 1986. New York: Pufffin, 1999.

Bibliographie

- Obejas, Achy. *Memory Mambo*. Pittsburgh: Cleis P, 1996.
- Osa, Nancy. *Cuba 15*. New York: Delacorte P, 2003.
- Oyeyemi, Helen. *The Opposite House*. 2007. London: Bloomsbury, 2008.
- Philip, Marlene NourbeSe. *Harriet's Daughter*. 1988. Toronto: Women's P, 2005.
- Pineau, Gisèle. *L'exil selon Julia: Récit*. Paris: Stock, 1996. Le Livre de poche 14799.
- . *Fleur de Barbarie*. Mercure de France, 2005.
- Pulvar, Audrey. *L'enfant-bois*. 2006. Paris: Gallimard, 2004.
- Riley, Joan. *The Unbelonging*. 1985. London: Women's P, 1995.
- . *Romance*. 1988. London: Women's P, 1997.
- Santiago, Esmeralda. *When I Was Puerto Rican*. 1993. Cambridge, MA: Da Capo P, 2006.
- Smith, Zadie. *White Teeth*. 2000. London: Penguin, 2001.
- Williams, Charlotte. *Sugar and Slate*. 2002. Aberystwyth: Planet, 2006.

9.2 Sekundärliteratur

- Acosta-Belén, Edna. „Hemispheric Remappings: Revisiting the Concept of *Nuestra América*.“ *Identities on the Move: Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin*. Hg. Liliana R. Goldin. Austin: U of Texas P, 1999. 81–106. *Studies on Culture and Society* 7.
- Agnant, Marie-Célie. „Écrire pour tuer le vide du silence.“ *Canadian Woman Studies* 23.2 (2004). 86–91.
- . Interview von Bernard Magnier. „Écrire Haïti, loin d’ Haïti : Table ronde avec Marie-Célie Agnant, Mimi Barthélémy, Gérald Bloncourt, Louis-Philippe Dalember, Rodney Saint-Éloi.“ *D’encre et d’exil 4 : Haïti debout ! : Quatrièmes Recontres Internationales des Écritures de l’Exil*. Hg. Marie-Célie Agnant. Paris: Bibliothèque Publique d’Information Centre Pompidou, 2005. 89–119.
- . Interview von Colette Boucher. „Québec-Haïti : Littérature transculturelle et souffle d’oralité.“ *Érudit*. 27.1 (2005): 195–221. 04.12.2010. <<http://www.erudit.org/revue/ethno/2005/v27/n1/014027ar.html>>.
- . Interview von Jérôme Ceccon. „Marie Célie Agnant : une écrivaine américaine.“ *Gens de la caraïbe*, 19.03.2004. 04.12.2010. <http://www.gensdelacaraibe.org/index.php?Itemid=19&id=1077&option=com_content&task=view>.
- . Interview von Patrice J. Proulx. „Breaking the Silence: An Interview with Marie-Célie Agnant.“ *Québec Studies: A Publication of the Amercian Council for Québec Studies* 41 (2006): 45–61.
- Ahmed, Sara et al. „Introduction: Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration.“ *Uprootings – Regroundings: Questions of Home and Migration*. Hg. Sara Ahmed. Oxford: Berg, 2003. 1–19.
- . *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge, 2000. Transformations.
- , Hg. *Uprootings – Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg, 2003.

- Ahokas, Pirjo. „Transcending Binary Divisions: Constructing a Post-modern Female Urban Identity in Louise Erdrich's *The Antelope Wife* and Zadie Smith's *White Teeth*.“ *Sites of Ethnicity: Europe and the Americas*. Hg. William Boelhower. Heidelberg: Winter, 2004. 115–29. American Studies.
- Alba, Richard und Victor Nee. „Assimilation und Einwanderung in den USA.“ *Migration – Integration – Bildung: Grundfragen und Problembereiche*. Hgg. Klaus J. Bade und Michael Bommes. Osnabrück: Inst. für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien, 2004. 21–39. IMIS-Beiträge.
- Alexander, Simone A. James. *Mother Imagery in the Novels of Afro-Caribbean Women*. Columbia und London: U of Missouri P, 2001.
- Allatson, P. „‘Memory Mambo’: Cuban Memory, ‘American’ Mobility, and Achy Obejas's Lesbian Way.“ *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura/Journal of Literary Criticism and Culture*. 7.1 (2002): 1–16.
- Alonso Gallo, Laura P. und Fabio Murrieta, Hgg. *Guayaba Sweet: Literatura cubana en Estados Unidos*. 2. Aufl. Cádiz: Ed. Aduana Vieja, 2004. Colección de estudios culturales.
- Alvarez, Julia. „A Note on the Loosely Autobiographical.“ *New England Review* 21.4 (2000): 165–66.
- . Interview von Ana Nuño. „Escribir desde el yo y para nosotros: Entrevista a Julia Alvarez.“ *Quimera* 176 (1999): 11–15.
- . Interview von Juanita Heredia. „Citizen of the World: An Interview with Julia Alvarez.“ *Latina Self-Portraits: Interviews with Contemporary Women Writers*. Hgg. Bridget A. Kevane und Juanita Heredia. Albuquerque: U of New Mexico P, 2000. 19–32.
- Alvarez Borland, Isabel. *Cuban-American Literature of Exile: From Person to Persona*. Charlottesville, London: U P of Virginia, 1998. New World Studies.
- Anatol, Giselle Liza. „Caribbean Migration, Ex-isles, and the New World Novel.“ *Cambridge Companion to the African American Novel*. Hg.

- Maryemma Graham. Cambridge: Cambridge U P, 2004. 70–83. Cambridge Companions to Literature.
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2003.
- Angrey, Francis Unima. „Mouvance, quête identitaire et peur du phénomène de la mondialisation dans la littérature : exemple de Maryse Condé.“ *Neohelicon* 33.1 (2006): 231–38. 04.11.2010. <<http://www.springerlink.com/content/y623g37gxt743628/>>.
- Antor, Heinz. „Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität: Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre.“ *Inter- und transkulturelle Studien: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*. Hg. Heinz Antor. Heidelberg: Winter, 2006. 25–39. *Anglistische Forschungen* 362.
- Aparicio, Frances. „Writing Migrations: The Place(s) of U.S. Puerto Rican Literature.“ *Beyond the Borders: American Literature and Post-Colonial Theory*. Hg. Deborah L. Madsen. London u.a.: Pluto P, 2003. 151–66.
- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton, 2006. *Issues of Our Time*.
- . „Cosmopolitan Reading.“ *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*. Hg. Vinay Dharwadker. London: Routledge, 2001. 197–225.
- . „Does Truth Matter to Identity?“ *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*. Hg. Jorge J. E. Gracia. Ithaca: Cornell U P, 2007. 19–44.
- . *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton U P, 2005.
- Araújo, Nara. „I Came All the Way from Cuba So I Could Speak Like This? Cuban and Cubanamerican Literatures in the US.“ *Comparing Postcolonial Literatures: Dislocations*. Hg. Ashok Bery. Basingstoke: Macmillan, 2000. 93–103.
- . „Zonas de contacto: narrativa femenina de la diáspora cubana.“ *Guayaba Sweet: Literatura cubana en Estados Unidos*. 2. Aufl. Hgg.

- Laura P. Alonso Gallo und Fabio Murrieta. Cádiz: Ed. Aduana Vieja, 2004. 73–91. Colección de estudios culturales.
- Arnold, A. James. „The gendering of *créolité*: The erotics of colonialism.“ *Penser la créolité*. Hgg. Maryse Condé und Madeleine Cottenet-Hage. Paris: Éd. Karthala, 1995. 21–40.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge, 2007. Routledge Key Guides.
- Assmann, Aleida. *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin: Schmidt, 2008. ESV Basics 27.
- Augé, Marc. *Non-Lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éd. du Seuil, 1992. La Librairie du XXe siècle.
- Banita, Georgiana. „Canons of Diversity in Contemporary English-Canadian Literature.“ *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian*. Hg. Reingard M. Nischik. Rochester: Camden House, 2008. 387–412. European Studies in American Literature and Culture.
- Barthélémy, Guy. „L'errance comme problème.“ *Elseneur* 7 (1992): 149–89.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Culture as Praxis*. London: Sage, 1999. Theory, Culture & Society.
- . *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge und Malden: Polity Press, 2007.
- Baumeister, Roy F. „The Nature and Structure of the Self: An Overview.“ *The Self in Social Psychology*. Hg. Roy F. Baumeister. Philadelphia: Psychology Press, 1999. 1–20. Key Readings in Social Psychology.
- Berger, Peter Ludwig und Brigitte Berger. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House, 1973.

- Berking, Helmuth. „Dwelling in Displacement’: On Diasporization and the Production of National Subjects.“ *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*. Hgg. Jonathan Friedman und Shalini Randeria. London: Tauris, 2004. 103–15. Toda Institute Book Series on Global Peace and Policy.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. Paris : Gallimard, Presses universitaires créoles, 1989.
- Bernard, Philippe. „Le métissage des mémoires : un défi pour la société française.“ *Hommes et migrations*. 1247 (2004): 27–35.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bissoondath, Neil. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin, 2002.
- Body-Gendrot, Sophie und Martin A. Schain. „National and Local Politics and the Development of Immigration Policy in the United States and France: A Comparative Analysis.“ *Immigrants in Two Democracies: French and American Experience*. Hgg. Donald L. Horowitz und Gérard Noiriel. New York und London: New York U P, 1992. 411–38.
- Böhme, Hartmut. „Einleitung: Raum – Bewegung – Topographie.“ *Topographien der Literatur: Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Hg. Hartmut Böhme. Stuttgart: Metzler, 2005. ix–xxiii. DVjs Sonderband.
- Bosshardt, Marianne. „Desirada ou l’ironie du sort.“ *Maryse Condé: Une nomade inconvenante ; mélanges offerts à Maryse Condé*. Hgg. Madeleine Cottenet-Hage, Lydie Moudileno und Maryse Condé. Guadeloupe: Ibis Rouge Éd., 2002. 149–56.
- Boubeker, Ahmed. „Le ‚creuset français‘, ou la légende noire de l’intégration.“ *La fracture coloniale: La société française au prisme de l’héritage colonial*. Hg. Pascal Blanchard. Paris: La Découverte, 2006. 183–90.
- Bourdieu, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil, 2001. Points Essais 461.

- . *Wie die Kultur zum Bauern kommt: Über Bildung, Schule und Politik*. Hamburg: VSA-Verl., 2006. Schriften zu Politik & Kultur.
- Boyce Davies, Carole. „Black British Women: Writing the Anti-Imperialist Critique.“ *Writing New Identities: Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Hg. Gisela Brinker-Gabler. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997. 100–17.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996. Gender, Racism, Ethnicity Series.
- Brähler, Susan. „*Retour au pays pas natal*: Das Rückkehrmotiv im Migrationsroman der karibischen Diaspora.“ *Kolloquium 2009: Beiträge Bamberger Nachwuchswissenschaftlerinnen*. Hgg. Margarete Wagner-Braun, Ada Raev und Mirjam Schambeck sf. Bamberg: U of Bamberg P, 2009. 97–124. Forschende Frauen in Bamberg.
- Brière, Eloise A. „Québec and France: *La Francophonie* in a Comparative Postcolonial Frame.“ *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Hg. H. Adlai Murdoch. Gainesville: U P of Florida, 2005. 151–74.
- Brison, Susan J. „Trauma Narratives and the Remaking of the Self.“ *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hg. Mieke Bal. Hanover: U P of New England, 1999. 39–54.
- Britton, Celia. *The Sense of Community in French Caribbean Fiction*. Liverpool: Liverpool U P, 2008. Contemporary French and Francophone Cultures 10.
- Britton, Celia und Michael Syrontinski. „Francophone Texts and Postcolonial Theory.“ *Paragraph 24* (2001): 1–11.
- Bromley, Roger. *Narratives for a New Belonging: Diasporic Cultural Fictions*. Edinburgh: Edinburgh U P, 2000. Tendencies.
- Bruner, Jerome. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard UP, 1986.

- Burchell, Eileen. „As My Mother's Daughter: *Breath, Eyes, Memory* by Edwidge Danticat (1994).“ *Women in Literature: Reading through the Lens of Gender*. Hgg. Jerilyn Fisher und Ellen S. Silber. Westport: Greenwood P, 2003. 60–62.
- Burton, Richard D. E. „The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought: Négritude, Antillanité, Créolité.“ *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today*. Hg. Fred Réno. Charlottesville: U P of Virginia, 1995. 137–66. New World Studies.
- Bus, Heiner. „Chicanoliteratur.“ *Amerikanische Literaturgeschichte*. 3. Aufl. Hgg. Hubert Zapf und Helmbrecht Breinig. Stuttgart: Metzler, 2010. 460–82.
- Caminero-Santangelo, Marta. „Contesting the Boundaries of Exile: Latino/a Literature.“ *World Literature Today* 74.3 (2000): 507–17.
- Canadian Legal Information Institute (CanLII). *Canadian Multiculturalism Act, R.S.C. 1985, c. 24 (4th Supp.)*. 04.12.2010. <<http://www.canlii.org/en/ca/laws/stat/rsc-1985-c-24-4th-supp/latest/rsc-1985-c-24-4th-supp.html>>.
- Carrera Suárez, Isabel. „Absent Mother(Land)s: Joan Riley's Fiction.“ *Motherlands: Black Women's Writing from Africa, the Caribbean and South Asia*. Hg. Susheila Nasta. London: Women's P, 1991. 290–309.
- Cazenave, Odile. „Francophone Women Writers in France in the Nineties.“ *Beyond French Feminisms: Debates on Women, Politics, and Culture in France, 1981–2001*. Hgg. Roger Célestin, Eliane Françoise DalMolin und Isabelle de Courtivron. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 129–42.
- Chamberlain, Mary. „Introduction.“ *Caribbean Migration: Globalised Identities*. Hg. Mary Chamberlain. London: Routledge, 1998. 1–17.
- Childs, Elaine. „Insular Utopias and Religious Neuroses: Hybridity Anxiety in Zadie Smith's *White Teeth*.“ *Proteus* 1 (2006). 7–12.
- Childs, Peter, Jean Jacques Weber und Patrick Williams. *Post-Colonial Theory and Literatures: African, Caribbean and South Asian*. Trier:

- WVT, 2006. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 7.
- Christiansen, Flemming und Ulf Hedetoft. „Introduction.“ *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*. Hg. Flemming Christiansen. Aldershot: Ashgate, 2004. 1–21. Research in Migration and Ethnic Relations Series.
- Ciani Forza, Daniela M. „American-Cuban and Cuban-American: Hyphens of Identity.“ *Alma Cubana: Transculturación, mestizaje e hibridismo/The Cuban Spirit: Transculturation, Mestizaje and Hybridism*. Hg. Susanna Regazzoni. Madrid: Iberoamericana, 2006. 53–79. Teoría y crítica de la cultura y literatura.
- Cliff, Michelle. „Clare Savage as a Crossroads Character.“ *Caribbean Women Writers: Essays from the First International Conference*. Hg. Selwyn Reginald Cudjoe. Amherst: U of Massachusetts P, 1990. 263–68. Calaloux Publications.
- Cobham, Rhonda. „Woman of the Islands.“ *The Woman's Review of Books* 7 (1990): 29–31.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. London: UCL P, 1997. Global Diasporas.
- Collinicos, Alex. „Globalization, Imperialism and the Capitalist World System.“ *Globalization Theory: Approaches and Controversies*. Hgg. David Held und Anthony G. McGrew. Cambridge: Polity, 2008. 62–78. Global Transformations.
- Condé, Maryse. „Chercher nos vérités.“ *Penser la créolité*. Hgg. Maryse Condé und Madeleine Cottenet-Hage. Paris: Éd. Karthala, 1995. 305–10.
- . Interview von Dawn Fulton. „„Respecter l'étrangeté de l'autre' : Entretien avec Maryse Condé.“ *Dalhousie French Studies* 76 (2006): 149–53.
- . Interview von Louise Hardwick. „J'ai toujours été une personne un peu à part : Questions à Maryse Condé.“ *International Journal of Francophone Studies* 1 (2006): 111–24.

- . Interview von Maria Anagnostopoulou-Hielscher. „Parcours identitaires de la femme antillaise : Un Entretien avec Maryse Condé.“ *Études francophones* 14.2 (1999): 67–81.
- . Interview von Mohammed B. Taleb-Khyar. „An Interview with Maryse Condé and Rita Dove.“ *Callaloo: A Journal of African-American and African Arts and Letters* 14.2 (1991): 347–66.
- . Interview von Robert H. McCormick Jr. „Desirada – A New Conception of Identity: An Interview with Maryse Condé.“ *Twayne Companion to Contemporary World Literature: From the Editors of, World Literature Today*. Hg. Pamela Antonia Genova. New York: Twayne, 2000. 458–67.
- . „Liaison dangereuse.“ *Pour une littérature-monde*. Hg. Michel Le Bris. Paris: Gallimard, 2007. 205–16. nrf.
- . „Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer.“ *Yale French Studies* 83.2 (1993): 121–35.
- Confiant, Raphaël, Ralph Ludwig und Hector Poulet. „Débat: Créolité, métissage et hybridation : Quelques questions d’actualité.“ *Enseigner la francophonie : Actes de la journée d’étude, Bayreuth, 7 juillet 2000*. Hgg. János Riesz und Michel Beniamino. Bremen: Palabres Ed., 2002. 153–59. Bayreuther Frankophonie Studien.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika. *Einführung in die Komparatistik*. Berlin: Schmidt, 2000.
- Corcoran, Patrick. *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. Cambridge: Cambridge U P, 2007. Cambridge Introductions to Literature.
- Cottenet-Hage, Madeleine. „Introduction.“ Hgg. Maryse Condé und Madeleine Cottenet-Hage. *Penser la créolité*. Paris: Éditions Karthala, 1995. 11–19.
- Cottenet-Hage, Madeleine und Lydie Moudileno. „Présentation.“ *Maryse Condé: Une nomade inconvenante ; mélanges offerts à Maryse Condé*. Hgg. Madeleine Cottenet-Hage, Lydie Moudileno und Maryse Condé. Guadeloupe: Ibis Rouge Éd., 2002. 9–15.

- Coursil, Jacques und Delphine Perret. „The Francophone Postcolonial Field.“ *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Hg. H. Adlai Murdoch. Gainesville: U P of Florida, 2005. 193–207.
- Cowart, David. *Trailing Clouds: Immigrant Fiction in Contemporary America*. Ithaca: Cornell U P, 2006.
- Craft, Linda J. „Truth or Consequences: Mambos, Memories, and Multiculturalism from Achy Obejas’s Chicago.“ *Revista de Estudios Hispánicos* 2 (2001): 369–86.
- Culler, Jonathan. „The Literary in Theory.“ *What’s Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*. Hgg. Judith Butler, John Guillory und Kendall Thomas. New York und London: Routledge, 2000. 273–92. Essays from the English Institute.
- Dalleo, Raphael und Elena Machado Sáez. *The Latino/a Canon and the Emergence of Post-Sixties Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Danticat, Edwidge. „Haiti: A Bi-cultural Experience.“ Inter-American Development Bank, Washington D.C. 07.12.1995. Vortrag. IDB Cultural Center’s Lecture Series.
- Davis, Fred. *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press, 1979.
- Davis, Rocío G. „Back to the Future: Mothers, Languages, and Homes in Cristina García’s *Dreaming in Cuban*.“ *World Literature Today* 74.1 (2000): 60–67.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Éd. de Minuit, 2009. Collection critique.
- Diego, Rosa de. „L’identité multiculturelle au Québec.“ *Francophonie et identités culturelles*. Hg. Christiane Albert. Paris: Éd. Karthala, 1999. 183–95. Collection Lettres du Sud.
- Dion, Robert. „Enseigner la littérature québécoise – au Québec et ailleurs.“ *Enseigner la francophonie : Actes de la journée d’étude, Bayreuth, 7 juillet 2000*. Hgg. János Riesz und Michel Beniamino. Bremen: Palabres Ed., 2002. 97–105. Bayreuther Frankophonie Studien.

- Donadey, Anne und H. Adlai Murdoch. „Introduction: Productive Intersections.“ *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Hg. H. Adlai Murdoch. Gainesville: U P of Florida, 2005. 1–17.
- Donnell, Alison J. „Welsh and West Indian, ‚like nothing ... seen before‘: Unfolding Diasporic Lives in Charlotte Williams’ *Sugar and Slate*.“ *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 6.2 (2008): 1–51. 12.12.2010. <http://anthurium.miami.edu/volume_6/issue_2/donnell-sugarand slate.html>.
- Duany, Jorge. „Nation and Migration: Rethinking Puerto Rican Identity in a Transnational Context.“ *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era*. Hg. Frances Negrón-Muntaner. New York und Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 51–63. New Directions in Latino American Cultures.
- Dunn, Margaret M. und Ann R. Morris. „The Bloodstream of Our Inheritance: Female Identity and the Caribbean Mothers’-Land.“ *Motherlands: Black Women’s Writing from Africa, the Caribbean and South Asia*. Hg. Susheila Nasta. London: Women’s Press, 1991. 219–37.
- Dupuis, Gilles. „Transculturalism and *écritures migrantes*.“ *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian*. Hg. Reingard M. Nischik. Rochester: Camden House, 2008. 497–508. European Studies in American Literature and Culture.
- Echterhoff, Gerald und Martin Saar. „Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses: Maurice Halbwachs und die Folgen.“ *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Hgg. Gerald Echterhoff, Martin Saar und Jan Assmann. Konstanz: UVK-Verl.-Ges, 2002. 13–35. Theorie und Methode Sozialwissenschaften.
- Echterhoff, Gerald und Jürgen Straub. „Narrative Psychologie.“ *Psychologie als Humanwissenschaft: Ein Handbuch*. Hg. Gerd Jüttemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 102–33.
- Edwards, Justin D. „Between somewhere and elsewhere: Sugar, Slate and Postcolonial Travel Writing.“ *Postcolonial Travel Writing: Critical*

- Explorations*. Hgg. Justin D. Edwards und Rune Graulund. Basingstoke und New York: Palgrave Macmillan, 2011. 104–15.
- Eickelpasch, Rolf und Claudia Rademacher. *Identität*. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2004. Einsichten.
- Embry, Marcus. „Cuban Double-Cross: Father’s Lies in Obejas and García.“ *Double Crossings: Anthology of Research Articles Delivered at: 9th International Conference of Latino Cultures in North America/EntreCruzamientos*. Hg. Mario Martín Flores. New Jersey: Ed. Nuevo Espacio Academia, 2001. 97–107. Colección Academia.
- Erll, Astrid. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler, 2005.
- Esser, Hartmut. „Welche Alternativen zur ‚Assimilation‘ gibt es eigentlich?“ *Migration – Integration – Bildung: Grundfragen und Problembe-
reiche*. Hgg. Klaus J. Bade und Michael Bommes. Osnabrück: Inst. für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien, 2004. 41–59. IMIS-Beiträge.
- Eysturoy, Annie O. *Daughters of Self-Creation: The Contemporary Chicana Novel*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1996.
- Fairchild, Sharon L. „Cross-Cultural Crises in the Works of Maryse Condé.“ *MaComère: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars* 7 (2005): 96–107.
- Febel, Gisela. „Non-lieux und Heterotopien im französischen Gegenwartsroman und -film.“ *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*. Hgg. Gesine Müller und Susanne Stemmler. Tübingen: Narr, 2009. 183–94. Édition lendemains.
- Ferly, Odile. „Diversity is Coherence: Métissage and créolité in Suzanne Dracius’s *L’autre qui danse*.“ *MaComère: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars* 5 (2002): 145–55.
- . „Giving Birth to the Island’: the Construction of the Caribbean in Julia Alvarez’s Fiction.“ *Mots Pluriels* 17 (2001): o. S. 03.11.2010. <[http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1701 of.html](http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1701of.html)>.

- Fiol-Matta, Licia. „Achy Obejas (1956–).“ *Latino and Latina Writers*. Hg. Alan West-Durán. New York: Scribner, 2004. 699–715. The Scribner Writers Series.
- Flockemann, Miki. „‘If I Were Her’ – Fictions of Development from Cape Town, Canada and the Caribbean: A Relational Reading.“ *Journal of Literary Studies* 15.1–2 (1999): 176–94.
- Fludernik, Monika. „Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity: A Comparison of Mulk Raj Anand and R.K. Narayan with Recent British and North American Expatriate Writing (Singh-Baldwin, Divakaruni, Sunetra Gupta).“ *Hybridity and Postcolonialism: Twentieth-Century Indian Literature*. Hg. Monika Fludernik. Tübingen: Stauffenburg-Verl., 1998. 261–90. ZAA Studies.
- , Hg. *Diaspora and Multiculturalism: Common Traditions and New Developments*. Amsterdam: Rodopi, 2003. Cross Cultures 66.
- , „The Diasporic Imaginary: Postcolonial Reconfigurations in the Context of Multiculturalism.“ *Diaspora and Multiculturalism: Common Traditions and New Developments*. Hg. Monika Fludernik. Amsterdam: Rodopi, 2003. xi–xxxviii. Cross Cultures.
- Fortier, Anne-Marie. „Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment.“ *Uprootings – Regroundings: Questions of Home and Migration*. Hg. Sara Ahmed. Oxford: Berg, 2003. 115–35.
- Foucault, Michel, Daniel Defert und Michael Bischoff. *Schriften in vier Bänden: Dits et écrits*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- Frank, Tobias. *Identitätsbildung in ausgewählten Romanen der ‚Black British Literature‘: Genre, Gender und Ethnizität*. Trier: WVT, 2010.
- Freeman, Gary P. „Caribbean Migration to Britain and France: From Assimilation to Selection.“ *The Caribbean Exodus*. Hg. Barry B. Levine. New York: Praeger, 1987. 185–203.
- Fuller, Vernella. „The Development of My Art as a Fiction Writer.“ *Caribbean Women Writers: Fiction in English*. Hgg. Mary Condé und Thoirn Lonsdale. New York: St. Martin’s P, 1999. 32–40.

- . *Signs of Dissent: Maryse Condé and Postcolonial Criticism*. Charlottesville: U of Virginia P, 2008. New World Studies.
- Gadsby, Meredith. *Sucking Salt: Caribbean Women Writers, Migration, and Survival*. Columbia: U of Missouri P, 2006.
- Gaffney, Karen. „Alvarez, Julia, ¡Yo!“. *Reading U.S. Latina Writers: Remapping American Literature*. Hg. Alvina Eugenia Quintana. New York, Houndmills und Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003. 15–23.
- Gallagher, Mary, Hg. *Ici-Là: Place and Displacement in Caribbean Writing in French*. Amsterdam: Rodopi, 2003. Cross Cultures 62.
- García, Cristina. Interview von Juanita Heredia. „At Home on the Page: An Interview with Cristina García.“ *Latina Self-Portraits: Interviews with Contemporary Women Writers*. Hgg. Bridget A. Kevane und Juanita Heredia. Albuquerque: U of New Mexico P, 2000. 69–82.
- Gasster-Carrière, Suzanne. „Le Corps victime : Juletane de Warner Veyra et L'autre qui danse de Suzanne Dracius-Pinalie.“ *Études francophones* 12.2 (1997): 81–91.
- Gedalof, Irene. „Taking (a) Place: Female Embodiment and the Re-Grounding of Community.“ *Uprootings – Regroundings: Questions of Home and Migration*. Hg. Sara Ahmed. Oxford: Berg, 2003. 91–112.
- Gergen, Kenneth J. und Mary Gergen. *Einführung in den sozialen Konstruktivismus*. Heidelberg: Carl-Auer, 2009.
- Gewecke, Frauke. „Del Caribe a las (antiguas) metrópolis: ¿viaje de ida y vuelta? o ¿emergencia de nuevos espacios culturales (transatlánticos)?“ *Literatura – Historia – Política: Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*. Hgg. Sonja M. Steckbauer, Günther Maihold und Karl Kohut. Frankfurt: Vervuert, 2004. 99–113. Americana Eystettensia Serie A, Kongressakten.
- . „Territorien der Identität: zur Topographie des Eigenen und des Fremden in der Literatur der Latinos in den USA.“ *Literarische Begegnungen: Romanische Studien zur kulturellen Identität, Differenz und Al-*

- terität; *Festschrift für Karl Hölz zum 60. Geburtstag*. Hgg. Frank Leinen und Karl Hölz. Berlin: Schmidt, 2002. 321–43.
- Ghambou, Mokhtar. „A Critique of Post/Colonial Nomadism.“ *Journal x: A Journal in Culture and Criticism* 6 (2001): 63–77.
- Githire, Njeri. „Horizons Adrift: Women in Exile, at Home, and Abroad in Gisèle Pineau’s Works.“ *Research in African Literatures* 36 (2005): 74–90.
- Glazer, Nathan. „Multiculturalism and American Exceptionalism.“ *Multicultural Questions*. Hgg. Christian Joppke und Steven Lukes. Oxford: Oxford U P, 1999. 183–98.
- Glissant, Édouard und Patrick Chamoiseau. *Quand les murs tombent : L’identité nationale hors-la-loi ?* Paris: Éd. Galaade, 2007.
- Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 2006.
- . *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Gohrbrandt, Detlev. „Sources and Strategies for the Construction of Gender in George Eliot and Joan Riley.“ *Engendering Realism and Postmodernism: Contemporary Women Writers in Britain*. Hg. Beate Neumeier. Amsterdam: Rodopi, 2001. 207–19. Postmodern Studies.
- Gohrisch, Jana. „Caribbean Literature II: Themes and Narratives.“ *Reading the Caribbean: Approaches to Anglophone Caribbean Literature and Culture*. Hg. Klaus Stierstorfer. Heidelberg: Winter, 2007. Anglistik & Englischunterricht: Band 67. 51–72.
- . „Uncovering a Hidden Reality and Raising the Possibility of Change: Joan Riley’s Novels.“ *Engendering Realism and Postmodernism: Contemporary Women Writers in Britain*. Hg. Beate Neumeier. Amsterdam: Rodopi, 2001. 279–89. Postmodern Studies.
- Gonzalez, Juan. *Harvest of Empire: A History of Latinos in America*. New York: Viking, 2000.
- Grace, Sherrill. „Sociopolitical and Cultural Developments from 1967 to the Present.“ *History of Literature in Canada: English-Canadian and*

- French-Canadian*. Hg. Reingard M. Nischik. Rochester: Camden House, 2008. 285–90. European Studies in American Literature and Culture.
- Gregory, Lucille H. „The Puerto Rican ‚Rainbow‘: Distortions vs. Complexities.“ *Children’s Literature Association Quarterly* 1 (1993): 29–35.
- Grosfoguel, Ramón, Margarita Cervantes-Rodriguez und Eric Mielants. „Introduction: Caribbean Migrations to Western Europe and the United States.“ *Caribbean Migration to Western Europe and the United States: Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Hgg. Margarita Cervantes-Rodriguez, Ramón Grosfoguel und Eric Mielants. Philadelphia: Temple U P, 2009. 1–17.
- Groß, Konrad und Heinz Antor, Hgg. *Kanadische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler, 2005.
- Günzel, Stephan, Hg. *Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart und Weimar: Metzler, 2010.
- Gutjahr, Ortrud. *Einführung in den Bildungsroman*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2007. Einführungen Germanistik.
- Haigh, Sam. „From Exile to Errance: Dany Lafarrière’s *Cette grenade dans la main du jeune Nègre est-elle une arme ou un fruit?*“ *The Francophone Caribbean Today: Literature, Language, Culture*. Hgg. Gertrud Aub-Buscher und Beverly Ormerod Noakes. Kingston: U of the West Indies P, 2003. 60–81.
- . „‚Voix féminines/voix féministes‘? Women’s Writing from the Francophone Caribbean.“ *Francophone Voices*. Hg. Kamal Salhi. Exeter: Elm Bank, 1999. 141–55. Elm Bank Modern Language Studies.
- Halbwachs, Maurice. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 538.
- Hall, Stuart. „Cultural Identity and Cinematic Representation.“ *Black British Cultural Studies: A Reader*. Hg. Houston A. Baker. Chicago: U of Chicago P, 1996. 210–22. Black Literature and Culture.

- . „Cultural Identity and Diaspora.“ *Identity: Community, Culture, Difference*. Hg. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 222–37.
- . „Frontlines and Backyards.“ *Black British Culture and Society: A Text-Reader*. Hg. Kwesi Owusu. London und New York: Routledge, 2000. 127–29.
- . „New Ethnicities.“ *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Hg. David Morley. London: Routledge, 2005. 441–49. Comedia.
- . „Old and New Identities, Old and New Ethnicities.“ *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. 4. Aufl. Hg. Anthony D. King. Minneapolis: U of Minnesota P, 2007. 41–90.
- . „The Question of Cultural Identity.“ *Modernity and Its Futures*. Hgg. Stuart Hall, David Held und Tony McGrew. Cambridge: Polity P, 1992. 273–325.
- Hallet, Wolfgang und Birgit Neumann. „Raum und Bewegung in der Literatur: Zur Einführung.“ *Raum und Bewegung in der Literatur: Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Hg. Wolfgang Hallet. Bielefeld: Transcript-Verl., 2009. 11–32. Lettre.
- Hämmig, Oliver. *Zwischen zwei Kulturen: Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration*. Opladen: Leske + Budrich, 2000. *Forschung Soziologie* 107.
- Hanauer, David Ian. „Non-Place Identity: Britain’s Response to Migration in the Age of Supermodernity.“ *Identity, Belonging, and Migration*. Hg. Gerard Delanty. Liverpool: Liverpool U P, 2008. 198–217. *Studies in Social and Political Thought*.
- Hannerz, Ulf. „Where We Are and Who We Want to Be.“ *The Postnational Self: Belonging and Identity*. Hgg. Ulf Hedetoft und Mette Hjort. Minneapolis: U of Minnesota P, 2002. 217–32. *Public Worlds*.
- Hargreaves, Alec G. „Francophonie and Globalisation: France at the Crossroads.“ *Francophone Voices*. Hg. Kamal Salhi. Exeter: Elm Bank, 1999. 49–57. *Elm Bank Modern Language Studies*.

- . „Perceptions of Ethnic Difference in Post-War France.“ *Immigrant Narratives in Contemporary France*. Hgg. Susan Ireland und Patrice J. Proulx. Westport: Greenwood P, 2001. 7–22. Contributions to the Study of World Literature.
- Harris, Chrissi. „Insiders/Outsiders: Finding One’s Self in the Cultural Borderlands.“ *Literature and Ethnicity in the Cultural Borderlands*. Hg. Jesús Benito. Amsterdam: Rodopi, 2002. 175–87. Rodopi Perspectives on Modern Literature.
- Hedetoft, Ulf. „Discourses and Images of Belonging: Migrants Between New Racism, Liberal Nationalism and Globalization.“ *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*. Hg. Flemming Christiansen. Aldershot: Ashgate, 2004. 23–43. Research in Migration and Ethnic Relations Series.
- Hedetoft, Ulf und Mette Hjort. „Introduction.“ *The Postnational Self: Belonging and Identity*. Hgg. Ulf Hedetoft und Mette Hjort. Minneapolis: U of Minnesota P, 2002. vii–xxxii. Public Worlds 10.
- Held, David. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity P, 2010.
- Helmig, E., H. Schattner und H. Blüml. *Handbuch Sozialpädagogische Familienhilfe*. BMFSFJ, 1999. 06.11.2010. <<http://www.bmfsfj.de/Publikationen/spfh/einleitung.html>>.
- Helyer, Ruth. „England as a pure, white Palladian mansion set upon a hill above a silver winding river: Fiction’s Alternative Histories.“ *Landscape and Englishness*. Hgg. Robert Burden und Stephan Kohl. Amsterdam: Rodopi, 2006. 243–60. Spatial Practices.
- Heredia, Juanita und Bridget Kevane. „Introduction.“ *Latina Self-Portraits: Interviews with Contemporary Women Writers*. Hgg. Bridget A. Kevane und Juanita Heredia. Albuquerque: U of New Mexico P, 2000. 1–18.
- Hernández, Carmen Dolores. *Puerto Rican Voices in English: Interviews with Writers*. Westport: Praeger, 1997.

- Herrmann, Elisabeth. „Die Artikulation kollektiver Identität und Alterität im literarischen Diskurs.“ *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘*. Hg. Monika Fludernik. Würzburg: Ergon-Verl., 2004. 83–94. Identitäten und Alteritäten.
- Herzog, Margarethe. *Lebensentwürfe zwischen zwei Welten: Migrationsromane karibischer Autorinnen in den USA*. Frankfurt, Berlin und Bern: Lang, 2003. Sprachen, Gesellschaften und Kulturen in Lateinamerika 4.
- Hill, Paul B. „Kulturelle Inkonsistenz und Streß bei der zweiten Generation.“ *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Hg. Hartmut Esser. Opladen: Westdt. Verl., 1990. 101–26. Studien zur Sozialwissenschaft.
- Hill, Paul B. und Rainer Schnell. „Was ist Identität?“ *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Hg. Hartmut Esser. Opladen: Westdt. Verl., 1990. 25–42. Studien zur Sozialwissenschaft.
- Hirsch, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard U P, 2002.
- . „Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy.“ *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hg. Mieke Bal. Hanover: U P of New England, 1999. 3–23.
- . „The Generation of Postmemory.“ *Poetics Today* 29 (2008): 103–28.
- Hirsch, Marianne und Leo Spitzer. „‘We Would Not Have Come Without You’: Generations of Nostalgia.“ *American imago* 59.3 (2002): 253–76.
- Hitzler, Ronald und Anne Honer. „Bastelexistenz: Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung.“ *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Hgg. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. 307–15. Edition Suhrkamp.
- Hoffman, Eva. „The New Nomads.“ *PEN America: A Journal for Writers and Readers* 1 (2001): 191–205.

- Hogg, Michael A. „Social Identity.“ *Handbook of Self and Identity*. Hgg. Mark R. Leary und June Price Tangney. New York: Guilford P, 2003. 462–79.
- Hollinger, David A. „National Culture and Communities of Descent.“ *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Hgg. Neil J. Smelser und Jeffrey C. Alexander. Princeton: Princeton U P, 1999. 247–62.
- Holmes, Amanda. „The Spatial Self: Remembering the Caribbean Diaspora in Esmeralda Santiago, Jamaica Kincaid and Cristina García.“ *Revista canadiense de estudios hispánicos* 30.1 (2005): 109–28.
- Hornung, Alfred. „Transcultural Life-Writing.“ *The Cambridge History of Canadian Literature*. Hg. Coral Ann Howells. Cambridge: Cambridge U P, 2009. 536–55.
- „House Passes Motion Recognizing Québécois as Nation.“ *CBC News*. CBC News, 27.11.2006. 06.12.2010. <<http://www.cbc.ca/canada/story/2006/11/27/nation-vote.html>>.
- Howells, Coral Ann und Eva-Marie Kröller. „Introduction.“ *The Cambridge History of Canadian Literature*. Hg. Coral Ann Howells. Cambridge: Cambridge U P, 2009. 1–5.
- Huggan, Graham. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London: Routledge, 2001.
- Hui, Allison. „Placing Nostalgia: The Process of Returning and Remaking Home.“ *Ecologies of Affect: Placing Nostalgia, Desire, and Hope*. Hg. Tonya K. Davidson, Ondine Park und Rob Shields. Waterloo: Wilfrid Laurier UP, 2011. 65–84.
- Hund, Wulf D. *Rassismus*. Bielefeld: Transcript-Verl., 2007.
- Huntington, Samuel P. *Who are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2005.
- Hutcheon, Linda. „Irony, Nostalgia, and the Postmodern.“ 1998. 25.02.2013. <<http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>>.

- INSEE. *Personnes nées dans les DOM résidant en France métropolitaine aux recensements de 1990 à 2006*. INSEE, 28.11.2010. <http://insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=25&ref_id=popop310>.
- Ireland, Susan und Patrice J. Proulx, Hgg. *Immigrant Narratives in Contemporary France*. Westport: Greenwood P, 2001. Contributions to the Study of World Literature 106.
- James, Winston. „Migration, Racism and Identity Formation: The Caribbean Experience in Britain.“ *Inside Babylon: The Caribbean Diaspora in Britain*. Hg. Winston James. London: Verso, 1993. 231–87.
- Japtok, Martin. *Growing up Ethnic: Nationalism and the Bildungsroman in African American and Jewish American Fiction*. Iowa City, Iowa: U of Iowa P, 2005.
- Johnson, Newtona (Tina). „Gender and Diasporic Connections in Marlene NourbeSe Philip’s *Harriet’s Daughter*.“ *MaComère: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars* 3 (2000): 84–93.
- Jones, Paul und Michal Krzyżanowski. „Identity, Belonging and Migration: Beyond Constructing ‚Others‘.“ *Identity, Belonging, and Migration*. Hg. Gerard Delanty. Liverpool: Liverpool U P, 2008. 38–53. Studies in Social and Political Thought.
- Kafka, Philippa. „*Saddling la gringa*‘: Gatekeeping in Literature by Contemporary Latina Writers. Westport und London: Greenwood P, 2000. Contributions in Women’s Studies 183.
- Kailuweit, Rolf. „‚Nomaden‘ und ‚Migranten‘: Raumtheoretische Anmerkungen zu einer franko-rioplatensischen Osillation.“ *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*. Hgg. Gesine Müller und Susanne Stemmler. Tübingen: Narr, 2009. 67–84. Edition lendemains.
- Karimi, Kian-Harald. „‚La dernière ressource de notre grandeur‘: Die Frankophonie zwischen imperialer Vergangenheit und postkolonialer Zukunft.“ *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*. Hgg. Gesine Müller und Susanne Stemmler. Tübingen: Narr, 2009. 15–31. Edition lendemains.

- Kenny, Michael. „Englishness: The Forbidden Identity.“ *The Guardian*. 11.02.2010. 28.11.2010. <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/feb/11/english-nationalism-fight>>.
- Keulen, Margarete. „From Silence to Fragmented Self: Michelle Cliff's and Edward Kamau Brathwaite's Subject Constitution in Literature and Non-Fictional Prose.“ *Bridges across Chasms: Towards a Transcultural Future in Caribbean Literature*. Hg. Bénédicte Ledent. Liège: Liège Language and Literature English Dept. Université de Liège, 2004. 199–210.
- Keupp, Heiner, Thomas Ahbe, Wolfgang Gmür, Renate Höfer, Beate Mitzscherlich, Wolfgang Kraus und Florian Sraus. *Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek: Rowohlt, 2006. Rororo Rowohlt's Enzyklopädie 55634.
- Killick, Rachel, Hg. *Uncertain Relations: Some Configurations of the 'Third Space' in Francophone Writings of the Americas and of Europe*. Oxford: Lang, 2005. Modern French Identities 31.
- . „Introduction: Uncertain Relations.“ *Uncertain Relations: Some Configurations of the 'Third Space' in Francophone Writings of the Americas and of Europe*. Hg. Rachel Killick. Oxford: Lang, 2005. 9–22. Modern French Identities 31.
- Kobayashi, Makoto. *Selbstkonzept und Empathie im Kulturvergleich: Ein Vergleich deutscher und japanischer Kinder*. Konstanz: UVK Univ.-Verl. Konstanz, 1995. Wissenschaftsforum Sozialwissenschaften 1.
- Kokot, Waltraud, Khachig Tölölyan und Carolin Alfonso. „Introduction.“ *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. Hgg. Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan und Carolin Alfonso. London: Routledge, 2004. 1–8.
- Kolboom, Ingo. „Die Internationale Frankophonie: Kulturelle Makro-Region und politischer Akteur in der globalen Welt.“ *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen: Frankophonie – nationale und internationale Dimensionen*. Hgg. Ingo Kolboom und Bernd Rill. München: Akad. für Politik und Zeitgeschehen, 2002. 7–19. Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 35.

- . „Francophonie: Von der kulturellen zur politischen Frankophonie.“ *Handbuch Französisch: Sprache – Literatur – Kultur – Gesellschaft; für Studium, Lehre, Praxis*. Hg. Ingo Kolboom. Berlin: Schmidt, 2002. 462–68.
- Korte, Barbara. „Generationsbewußtsein als Element ‚schwarzer‘ britischer Identitätsfiktion.“ *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*. Hgg. Theodor Berchem, Volker Kapp und Kurt Müller. Berlin: Duncker & Humblot, 1999. 331–50.
- . „Söhne und Töchter des *Empire*: Generationen und Geschlechter in der ‚eingewanderten‘ Kultur Britanniens.“ *GeNarrationen: Variationen zum Verhältnis von Generation und Geschlecht*. Hgg. Eveline Kilian und Bea Dörr. Tübingen: Attempto, 1999. 49–71.
- Korte, Barbara und Klaus Peter Müller. „Unity in Diversity Revisited: Complex Paradoxes Beyond Post-/Modernism.“ *Unity in Diversity Revisited? British Literature and Culture in the 1990s*. Hg. Barbara Korte. Tübingen: Narr, 1998. 9–33.
- Kortenaar, Neil Ten. „Multiculturalism and Globalization.“ *The Cambridge History of Canadian Literature*. Hg. Coral Ann Howells. Cambridge: Cambridge U P, 2009. 556–79.
- von Krosigk, Friedrich. „Frankreich in der Welt: Vom *Empire colonial* zum postkolonialen Mondialismus.“ *Handbuch Französisch: Sprache – Literatur – Kultur – Gesellschaft; für Studium, Lehre, Praxis*. Hg. Ingo Kolboom. Berlin: Schmidt, 2002. 419–26.
- Kuhn, Helke. „Rhizom, Wirbelwind, Archipel: Denkbilder des Raumes im Werk Édouard Glissants.“ *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*. Hgg. Gesine Müller und Susanne Stemmler. Tübingen: Narr, 2009. 101–12. Édition lendemains.
- Kwaterko, Józef. „L’imaginaire diasporique chez les romanciers haïtiens du Québec.“ *Le Québec et l’ailleurs : Aperçus culturels et littéraires*. Hgg. János Riesz, Lothar Baier und Robert Dion. Bremen: Palabres Ed., 2002. 43–59. Bayreuther Frankophonie Studien.
- Lane, Richard J. *The Routledge Concise History of Canadian Literature*. London u. a.: Routledge, 2011.

- Laronde, Michel. „Displaced Discourses: Post(-)coloniality, Francophone Space(s), and the Literature(s) of Immigration in France.“ *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Hg. H. Adlai Murdoch. Gainesville: U P of Florida, 2005. 176–92.
- Le Bris, Michel. „Manifeste ‚Pour une littérature-monde en français‘.“ *Etonnants Voyageurs: Festival international du livre et du film*. 13.03.2007. 28.11.2010. <<http://www.etonnants-voyageurs.com/spip.php?article1574>>.
- . „Pour une littérature-monde en français.“ *Pour une littérature-monde*. Hg. Michel Le Bris. Paris: Gallimard, 2007. 23–53. nrf.
- Ledent, Bénédicte, Hg. *Bridges across Chasms: Towards a Transcultural Future in Caribbean Literature*. Liège: Liège Language and Literature English Dept. Université de Liège, 2004.
- Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- Lequin, Lucie. „Écrivaines migrantes et éthique.“ *D'autres rêves : Les écritures migrantes au Québec ; actes du séminaire international du CISQ à Venise (15–16 octobre 1999)*. Hg. Anne de Vaucher Gravili. Venezia Lido: Supernova, 2000. 113–41.
- . „Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence.“ *Reconfigurations: Canadian Literatures and Postcolonial Identities; littératures canadiennes et identités postcoloniales*. Hgg. Marc Maufort und Franca Bellarsi. Bruxelles: P.I.E. Lang, 2002. 21–32. New Comparative Poetics.
- LeSeur, Geta J. *Ten Is the Age of Darkness: The Black Bildungsroman*. Columbia und London: U of Missouri P, 1995.
- Leuschner, Udo. *Sehn-Sucht: 26 Studien zum Thema Nostalgie*, 2003. 25.02.2013. <<http://www.udo-leuschner.de/pdf/sehnsucht.pdf>>.
- Levy, Andrea. „Made in Britain.“ *The Guardian*, 18.09.2004. 01.02.2007. <<http://books.guardian.co.uk/graphic/0,10266,1306942,00.html>>.
- . „This is my England.“ *The Guardian*, 19.02.2000. 31.10.2010. <<http://www.guardian.co.uk/books/2000/feb/19/society1>>.

- Licops, Dominique. „Expériences diasporiques et migratoires des villes dans *La Vie scélérate* et *Desirada* de Maryse Condé.“ *Nottingham French Studies* 39.1 (2000): 110–20.
- Lima, Maria Helena. „Pivoting the Centre: The Fiction of Andrea Levy.“ *Write Black, Write British: From Post Colonial to Black British Literature*. Hg. Kadija Sesay. Hertford: Hansib, 2005. 56–85.
- . „Revolutionary Developments: Michelle Cliff's ‚No Telephone to Heaven‘ and Merle Collins's ‚Angel‘.“ *Ariel: A Review of International English Literature* 24.1 (1993): 35–56.
- Lionnet, Françoise. „Inscriptions of Exile: The Body's Knowledge and the Myth of Authenticity.“ *Callaloo: A Journal of African-American and African Arts and Letters* 15.1 (1992): 30–40.
- Lister, Michael und Emily Pia. *Citizenship in Contemporary Europe*. Edinburgh: Edinburgh U P, 2008.
- Lohse, Rolf. „Transkulturalität und *écritures migrantes*.“ *Kanadische Literaturgeschichte*. Hgg. Konrad Groß und Heinz Antor. Stuttgart: Metzler, 2005. 392–402.
- Loomba, Ania. *Colonialism – Postcolonialism*. 2. Ausgabe. London: Routledge, 2005. The New Critical Idiom.
- Lopez, Ruth. „Sleepless in Miami.“ *New York Times*, 08.02.2004. 13.10.2010. <<http://www.nytimes.com/2004/02/08/books/sleepless-in-miami.html>>.
- Low, Gail Ching-Liang. *A Black British Canon?* Basingstoke u. a.: Palgrave Macmillan, 2006.
- Lucius-Hoene, Gabriele. „Narrative Analysen.“ *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Hgg. Günter Mey und Katja Mruck. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 584–600.
- Ludwig, Ralph. *Frankokaribische Literatur: Eine Einführung*. Tübingen: Narr, 2008. Narr-Studienbücher.
- . „Raumprojektionen in der neueren frankokaribischen Literatur.“ *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*.

- Hgg. Gesine Müller und Susanne Stemmler. Tübingen: Narr, 2009. 131–47. Édition lendemain.
- Luis, William. *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States*. Nashville und London: Vanderbilt U P, 1997.
- . „Latino Identity: A Postmeditation.“ *El debate de la postcolonialidad: Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Hgg. Alfonso de Toro und Fernando de Toro. Frankfurt: Vervuert, 1999. 165–80. Teoría y crítica de la cultura y literatura.
- Lutter, Christina und Markus Reisenleitner. *Cultural Studies: Eine Einführung*. Wien: Löcker, 2005. Cultural Studies 0.
- Lutz, Hartmut. „Multikulturalität als Stärke der zeitgenössischen kanadischen Literatur.“ *Kanadische Literaturgeschichte*. Hgg. Konrad Groß und Heinz Antor. Stuttgart: Metzler, 2005. 310–24.
- Lützeler, Paul Michael. *Europäische Identität und Multikultur: Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*. Tübingen: Stauffenburg-Verl., 1997. Stauffenburg Discussion 8.
- Machado Sáez, Elena. „Bittersweet (Be)Longing: Filling the Void of History in Andrea Levy’s *Fruit of the Lemon*.“ *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 4.1 (2006): 1–26. 12.12.2010. <http://anthurium.miami.edu/volume_4/issue_1/saez-bittersweet.html>.
- . „The Global Baggage of Nostalgia in Cristina García’s *Dreaming in Cuban*.“ *Melus: The Journal of the Society for the Study of the Multi-Ethnic Literature of the United States* 30.4 (2005): 129–47.
- Maier, Charles S. „‘Being There’: Place, Territory, and Identity.“ *Identities, Affiliations and Allegiances*. Hgg. Seyla Benhabib, Ian Shapiro und Danilo Petranović. Cambridge: Cambridge U P, 2007. 67–84.
- Majumdar, Margaret A. „The Francophone World Moves into the Twenty-First Century.“ *Francophone Post-Colonial Cultures: Critical Essays*. Hg. Kamal Salhi. Lanham: Lexington Books, 2003. 1–13. After the Empire.

- Mardorossian, Carine M. „From Literature of Exile to Migrant Literature.“ *Modern Language Studies* 32.2 (2002): 15–33.
- . *Reclaiming Difference: Caribbean Women Rewrite Postcolonialism*. Charlottesville: U of Virginia P, 2005. New World Studies.
- Marshall, Dawn. „A History of West Indian Migrations: Overseas Opportunities and ‚Safety-Valve‘ Policies.“ *The Caribbean Exodus*. Hg. Barry B. Levine. New York, Westport und London: Praeger, 1987. 15–31.
- Martín Alcoff, Linda. „Is Latina/o Identity a Racial Identity?“ *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*. Hgg. Jorge J. E. Gracia und Pablo de Greiff. New York: Routledge, 2000. 23–44.
- Mathis-Moser, Ursula. „‚Französische‘ Literatur aus der Feder von ‚Fremden‘: Zur Konstruiertheit der Grenzen von Nationalliteraturen.“ *Grenzen und Entgrenzungen: Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*. Hgg. Beate Burtcher-Bechter, Peter W. Haider, Birgit Mertz-Baumgartner und Robert Rollinger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 97–121. Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft.
- Mbembe, Achille. „La République et l’impensé de la ‚race‘.“ *La fracture coloniale : La société française au prisme de l’héritage colonial*. Hg. Pascal Blanchard. Paris: La Découverte, 2006. 139–54.
- McKittrick, Katherine. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2006.
- McLeod, John. *Beginning Postcolonialism*. 2. Aufl. Manchester und New York: Manchester University Press, 2010.
- . „Postcolonial Writing in Britain.“ *The Cambridge History of Postcolonial Literature: Volume I*. Hg. Ato Quayson. Cambridge: Cambridge UP, 2012. 571–603.
- McPherson, Karen. „Maryse Condé’s *Desirada*: The Myth of an Origin.“ *MaComère: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars* 6 (2004): 30–39.

- Medovarski, Andrea. „I Knew This Was England’: Myths of Return in Andrea Levy’s *Fruit of the Lemon*.“ *MaComère: Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars* 8 (2006): 35–66.
- Meinig, Sigrun. „Running at a Standstill’: The Paradoxes of Time and Trauma in Zadie Smith’s *White Teeth*.“ *Beyond Extremes: Repräsentation und Reflexion von Modernisierungsprozessen im zeitgenössischen britischen Roman*. Hg. Stefan Glomb. Tübingen: Narr, 2004. 241–57. Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft.
- Melucci, Alberto. „Identity and Difference in a Globalized World.“ *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Hgg. Pnina Werbner und Tariq Modood. London: Zed Books, 2000. 58–69. Postcolonial Encounters.
- Méndez Rodenas, Adriana. „Engendering the Nation: The Mother/Daughter Plot in Cuban American Fiction.“ *Cuban-American Literature and Art: Negotiating Identities*. Hgg. Isabel Alvarez-Borland und Lynette M. F. Bosch. Albany: State U of New York P, 2009. 47–60. SUNY Series in Latin American and Iberian Thought and Culture.
- Mergenthal, Silvia. „Englishness/Englishnesses in Contemporary Fiction.“ *Unity in Diversity Revisited? British Literature and Culture in the 1990s*. Hg. Barbara Korte. Tübingen: Narr, 1998. 51–61.
- Miller, John C. „Nicholasa Mohr (1938–).“ *Modern Latin-American Fiction Writers*. Hg. William Luis. Detroit: Gale Research, 1994. 170–84. Dictionary of Literary Biography.
- Mitchell, David T. „National Families and Familial Nations: Comunista Americans in Cristina García’s *Dreaming in Cuban*.“ *Tulsa Studies in Woman’s Literature* 15.1 (1996): 51–60.
- Moï, Anna. *Espéranto, désespéranto : La francophonie sans les Français*, 2006.
- Moisan, Clément und Renate Moisan-Hildebrand. *Ces étrangers du dedans : Une histoire de l’écriture migrante au Québec, 1937–1997*. Québec: Éditions Nota bene, 2001. Collection Études.

- Montes, Rafael Miguel. „Fabricating Desires: The Transformation of the Quince Tradition in Multicultural Narratives.“ *Styling Texts: Dress and Fashion in Literature*. Hg. Cynthia Kuhn. Youngstown: Cambria Press, 2007. 369–88.
- Moschner, Barbara. „Selbstkonzept.“ *Handwörterbuch Pädagogische Psychologie*. 2. Aufl. Hg. Detlef H. Rost. Weinheim: Beltz PVU, 2001. 629–35. Schlüsselbegriffe.
- Moss, Laura. „Is Canada Postcolonial? Introducing the Question.“ *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*. Hg. Laura Moss, 2003. 1–23.
- Moynagh, Maureen. „M. NourbeSe, Philip (1947–).“ *Twenty-First-Century Canadian Writers*. Hg. Christian Erich Riegel. Detroit: Thomson Gale, 2007. 198–205. A Brucoli Clark Layman Book.
- Mugnier, Françoise. „La France dans l’œuvre de Gisèle Pineau.“ *Études francophones* 15 (2000): 61–73.
- Mullan, John. „This term, we will be studying Zadie Smith.“ *The Guardian*, 23.10.2006. 12.12.2010. <<http://www.guardian.co.uk/education/2006/oct/23/schools.alevels>>.
- Müller, Gesine und Susanne Stemmler, Hgg. *Raum – Bewegung – Passage: Postkoloniale frankophone Literaturen*. Tübingen: Narr, 2009. Édition l’endemain 14.
- Mummendey, Hans Dieter. *Psychologie der Selbstdarstellung*. 2. Aufl. Göttingen: Hogrefe Verl. für Psychologie, 1995.
- . *Psychologie der Selbstschädigung*. Göttingen: Hogrefe, 2000.
- Munro, Martin. „Nostalgia isn’t what it used to be: Changing Approaches to Exile in the Caribbean.“ *Uncertain Relations: Some Configurations of the ‘Third Space’ in Francophone Writings of the Americas and of Europe*. Hg. Rachel Killick. Bern: Peter Lang, 2005. 115–25.
- Murdoch, H. Adlai. *Creole Identity in the French Caribbean Novel*. Gainesville: U P of Florida, 2001.

- . „Negotiating the Metropole: Patterns of Exile and Cultural Survival in Gisèle Pineau and Suzanne Dracius-Pinalie.“ *Immigrant Narratives in Contemporary France*. Hgg. Susan Ireland und Patrice J. Proulx. Westport: Greenwood P, 2001. 129–39. Contributions to the Study of World Literature.
- Murdoch, H. Adlai und Anne Donadey, Hgg. *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Gainesville: U P of Florida, 2005.
- Nash, Catherine. „They’re Family!‘: Cultural Geographies of Relatedness in Popular Genealogy.“ *Uprootings – Regroundings: Questions of Home and Migration*. Hg. Sara Ahmed. Oxford: Berg, 2003. 179–206.
- Nasta, Susheila, Hg. *Home Truths: Fictions of the South Asian Diaspora in Britain*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2002.
- Ndiaye, Christiane, Hg. *Introduction aux littératures francophones: Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Montréal: Presses Univ. de Montréal, 2004. Paramètres.
- Negrón-Muntaner, Frances. „Introduction.“ *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era*. Hg. Frances Negrón-Muntaner. New York und Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 1–17. New Directions in Latino American Cultures.
- Newton, Pauline T. *Transcultural Women of Late-Twentieth-Century U.S. American Literature: First-Generation Migrants from Islands and Peninsulas*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Nieke, Wolfgang. *Interkulturelle Erziehung und Bildung: Wertorientierungen im Alltag*. 2. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, 2000. Reihe Schule und Gesellschaft 4.
- Nischik, Reingard M., Hg. *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian*. Rochester: Camden House, 2008. European Studies in American Literature and Culture.
- Nun Halloran, Vivian. „Travel and Family in Julia Alvarez’s Canon.“ *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*. Hg. Vanessa Pérez Rosario. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 75–88. New Concepts in Latino American Cultures.

- Oberhuber, Andrea. „Zur Institutionalisierung der Literatur in Québec.“ *Kanadische Literaturgeschichte*. Hgg. Konrad Groß und Heinz Antor. Stuttgart: Metzler, 2005. 402–10.
- Oboler, Suzanne. „Racializing Latinos in the United States: Toward a New Research Paradigm.“ *Identities on the Move: Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin*. Hg. Liliana R. Goldin. Albany: Inst. for Mesoamerican Studies, 1999. 45–68. *Studies on Culture and Society*.
- Ochoa Fernández, Maria Luisa. „Hybrid Selves, Hybrid Narratives: The Case of Caribbean Latina Fiction.“ *American@* 1.1 (2003): 104–21. 03.11.2010. <<http://www.uhu.es/hum676/revista/ochoa.pdf>>.
- Office for National Statistics. *Census 2001: Ethnicity and Religion in England and Wales*. Office for National Statistics. 28.11.2010. <<http://www.statistics.gov.uk/census2001/profiles/commentaries/ethnicity.asp>>.
- Office for National Statistics. *Video Summary: Ethnicity in England and Wales*. Office for National Statistics. 21.02.2013. <<http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/video-summary-ethnicity.html>>.
- Organisation internationale de la Francophonie (OIF). *Qui sommes-nous ?* OIF. 10.12.2010. <<http://www.francophonie.org/Qui-sommes-nous.html>>.
- Ortner-Buchberger, Claudia. „Retour et détour : Raphaël Confiant et Édouard Glissant face à la ‚créolité‘.“ *Français et Francophones : Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui*. Hg. János Riesz. Bayreuth: Ed. Schultz & Stellmacher, 1998. 187–98. *Bayreuther Frankophonie Studien*.
- Owen, Diana. „American Identity, Citizenship, and Multiculturalism.“ German-American Conference cosponsored by the Bundeszentrale für politische Bildung and the Center for Civic Education, 11.–16.09.2005, Freiburg. 1–16. Vortrag. 18.12.2010. <<http://www.civiced.org/pdfs/germanPaper0905/DianaOwen2005.pdf>>.

- Owusu, Kwesi. „Introduction: Charting the Genealogy of Black British Cultural Studies.“ *Black British Culture and Society: A Text-Reader*. Hg. Kwesi Owusu. London und New York: Routledge, 2000. 1–18.
- Papastergiadis, Nikos. „Tracing Hybridity in Theory.“ *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Hgg. Pnina Werbner und Tariq Modood. London: Zed Books, 2000. 257–81. Postcolonial Encounters.
- Parrinder, Patrick. *Nation & Novel: The English Novel from its Origins to the Present Day*. Oxford: Oxford U P, 2006.
- Peepre, Mari. „Home, Hybridity, and the Caribbean Diasporas.“ *Bridges across Chasms: Towards a Transcultural Future in Caribbean Literature*. Hg. Bénédicte Ledent. Liège: Liège Language and Literature English Dept. Université de Liège, 2004. 221–31.
- Pérez Firmat, Gustavo. *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*. Austin: U of Texas P, 1994.
- Pérez Rosario, Vanessa, Hg. *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. New Concepts in Latino American Cultures.
- Pervillé, Guy. *De l'Empire français à la décolonisation*. Paris: Hachette, 1991. Carré histoire 6.
- Pichler, Susanne. „‘Let England, Scotland, Wales and Ireland be nations that are plural and inclusive’: Andrea Levy’s *Fruit of the Lemon* (1999).“ *Literatures in English: Ethnic, Colonial and Cultural Encounters*. Hgg. Jacqueline Hurlley, Michael Kenneally und Wolfgang Zach. Tübingen: Stauffenburg, 2011. 99–112. SECL Studies in English and Comparative Literature 22.
- Pineau, Gisèle. Interview von Christiane Markward. „Gisèle Pineau : Causerie à Penn State (avril 2001).“ *Women in French Studies* 9 (2001): 220–33.
- . Interview von Diallo Bios. *Gisèle Pineau : ,Paris est l'illustration de la créolité.’* 2002. 30.10.2008. <<http://guadeloupe.rfo.fr/article17.html>>.

- . Interview von Nadège Veldwachter. „An Interview with Gisèle Pineau.“ *Research in African Literatures* 35.1 (2004): 180–86.
- . Interview von Valérie Loichot. „Devoured by Writing: An Interview with Gisèle Pineau.“ *Callaloo: A Journal of African-American and African Arts and Letters* 30.1 (2007): 328–37.
- . „L'identité, la créolité et la francité.“ *La culture française vue d'ici et d'ailleurs : Treize auteurs témoignent*. Hg. Thomas C. Spear. Paris: Éds. Karthala, 2002. 217–24. Lettres du Sud.
- Praeger, Michèle. *The Imaginary Caribbean and Caribbean Imaginary*. Lincoln und London: U of Nebraska P, 2003.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2. Aufl. London: Routledge, 2008.
- Prieto, Eric. „Landscaping Identity in Contemporary Caribbean Literature.“ *Francophone Post-Colonial Cultures: Critical Essays*. Hg. Kamal Salhi. Lanham: Lexington Books, 2003. 141–52. After the Empire.
- Putnam, Amanda. „Mothering the Motherless: Portrayals of Alternative Mothering Practices within the Caribbean Diaspora.“ *Canadian Woman Studies* 23.2 (2004): 118–23.
- Rademacher, Claudia. „Ein ‚Liebeslied für Bastarde‘? Anmerkungen zum Hybridisierungskonzept im Globalisierungsdiskurs.“ *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*. Hg. Claudia Rademacher. Opladen: Westdt. Verl., 1999. 255–69.
- Rapport, Nigel und Andrew Dawson. „Home and Movement: A Polemic.“ *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Hg. Nigel Rapport. Oxford: Berg, 1998. 19–38. Ethnicity and Identity Series.
- Rapport, Nigel und Andrew Dawson. „The Topic and the Book.“ *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Hg. Nigel Rapport. Oxford: Berg, 1998. 3–17. Ethnicity and Identity Series.
- Reichl, Susanne. *Cultures in the Contact Zone: Ethnic Semiosis in Black British Literature*. Trier: WVT, 2002. ELCH 7.

- Reichl, Susanne und Mark Stein, Hgg. *Cheeky Fictions: Laughter and the Postcolonial*. Amsterdam und New York: Rodopi, 2005.
- Rhydderch, Francesca. „How Black is Noir?“ *Welsh Review* 61 (2003): 2–5.
- Richmond, Anthony H. und Aloma Mendoza. „Education and Qualification of Caribbean Immigrants and Their Children in Britain and Canada.“ *In Search of a Better Life: Perspectives on Migration from the Caribbean*. Hg. Ransford W. Palmer. New York: Praeger, 1990. 73–90.
- Ritivoi, Andreea Deciu. *Yesterday's Self: Nostalgia and the Immigrant Identity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- Rodríguez, María Cristina. „Locating Caribbean Women in Centre Spaces in the Novels of Maryse Condé.“ *La Torre* 25 (2002): 343–54.
- Rody, Caroline. *The Daughter's Return: African-American and Caribbean Women's Fictions of History*. Oxford: Oxford U P, 2001.
- Rupp, Jan. *Genre and Cultural Memory in Black British Literature*. Trier: WVT, 2010.
- Rushdie, Salman. „Imaginary Homelands.“ *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*. Hg. Salman Rushdie. London: Granta Books, 1991. 9–21.
- Saar, Martin. „Wem gehört das kollektive Gedächtnis? Ein sozialphilosophischer Ausblick auf Kultur, Multikulturalismus und Erinnerung.“ *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Hgg. Gerald Echterhoff, Martin Saar und Jan Assmann. Konstanz: UVK-Verl.-Ges, 2002. 267–78. Theorie und Methode Sozialwissenschaften.
- Sackmann, Rosemarie, Tanjev Schultz, Kathrin Prümm und Bernhard Peters. *Kollektive Identitäten: Selbstverortungen türkischer MigrantInnen und ihrer Kinder*. Frankfurt: Lang, 2005.
- Safran, William. „Deconstructing and Comparing Diasporas.“ *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. Hgg.

- Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan und Carolin Alfonso. London: Routledge, 2004. 9–29.
- Sánchez González, Lisa. *Boricua Literature: A Literary History of the Puerto Rican Diaspora*. New York: New York U P, 2001.
- Sarbin, Theodore R. *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. New York, Westport und London: Praeger, 1986. Praeger Special Studies.
- Saurwein, Karl-Heinz. „Einleitung: Die Konstruktion kollektiver Identitäten und die Realität der Konstruktion.“ *Gebrochene Identitäten: Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen*. Hgg. Werner Gephart und Karl-Heinz Saurwein. Opladen: Leske + Budrich, 1999. 9–27.
- Scharfmann, Ronnie. „Au sujet d’héroïnes péripatétiques et peu sympathiques.“ *Maryse Condé : Une nomade inconvenante ; mélanges offerts à Maryse Condé*. Hgg. Madeleine Cottenet-Hage, Lydie Moudileno und Maryse Condé. Guadeloupe: Ibis Rouge Éd., 2002. 141–56.
- Scheffer, Bernd. *Interpretation und Lebensroman: Zu einer konstruktivistischen Literaturtheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1028.
- Scher, Philip W. „Introduction: The Caribbean in Perspective.“ *Perspectives on the Caribbean: A Reader in Culture, History, and Representation*. Hg. Philip W. Scher. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. 1–3 und 245. Global Perspectives.
- Scheunpflug, Annette und Nikolaus Schröck. *Globales Lernen. Einführung in eine pädagogische Konzeption zur entwicklungsbezogenen Bildung*. Stuttgart: Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Aktion BROT FÜR DIE WELT, 2002.
- Scheunpflug, Annette. „Lebenswelten von Kindern in Zeiten zunehmender Globalisierung.“ *aej studentexte: Zeitschrift für Konzeption und Geschichte evangelischer Jugendarbeit: Kinder – Kirche – Kirchenkids?* 1 (1997): 19–29.

- Schiffauer, Werner. „Cosmopolitans are Cosmopolitans: On the Relevance of Local Identification in Globalizing Society.“ *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*. Hgg. Jonathan Friedman und Shalini Randeria. London: Tauris, 2004. 91–101. Toda Institute Book Series on Global Peace and Policy.
- Schnell, Rainer. „Dimensionen ethnischer Identität.“ *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Hg. Hartmut Esser. Opladen: Westdt. Verl., 1990. 43–72. Studien zur Sozialwissenschaft.
- Schroer, Markus. „Bringing space back in‘ – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie.“ *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Hgg. Jörg Döring und Tristan Thielmann. Bielefeld: Transcript-Verl., 2008. 125–48. Sozialtheorie.
- . *Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1761.
- Schulz, Gerhardt. *Romantik: Geschichte und Begriff*. 3. Aufl. München: Beck, 2008. C. H. Beck Wissen.
- Schütze, Julia. *Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung: Französische und frankophone Romane im Kontext der Globalisierung*. Göttingen: V & R unipress, 2008. Formen der Erinnerung 36.
- Schwerdtner, Karin. *La femme errante*. New York: Legas, 2005. Literary Criticism Series 14.
- . „Wandering, Women and Writing: Maryse Condé’s *Desirada*.“ *Dalhousie French Studies* 73 (2005): 129–37.
- Segal, Aaron. „The Caribbean Exodus in a Global Context: Comparative Migration Experiences.“ *The Caribbean Exodus*. Hg. Barry B. Levine. New York: Praeger, 1987. 44–64.
- Semujanga, Josias. „Panorama des littératures francophones.“ *Introduction aux littératures francophones: Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Hg. Christiane Ndiaye. Montréal: Presses Univ. de Montréal, 2004. 9–61. Paramètres.

- Sesay, Kadija. „Transformations within the Black British Novel.“ *Black British Writing*. Hg. R. Victoria Arana. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 99–108.
- , Hg. *Write Black, Write British: From Post Colonial to Black British Literature*. Hertford: Hansib, 2005.
- Shakespeare, William und Juliet Dusinberre. *As You Like It*. London: Thomson Learning, 2006. The Arden Shakespeare.
- Siemerling, Winfried. „Ethics as Re/Cognition in the Novels of Marie-Célie Agnant: Oral Knowledge, Cognitive Change und Social Justice.“ *University of Toronto Quarterly* 76.3 (2007): 838–60.
- Soja, Edward W. *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford und Malden: Blackwell, 2000.
- . *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. 9. Aufl. Malden: Blackwell, 2007.
- Sommer, Roy. *Fictions of Migration: Ein Beitrag zur Theorie und Gattungstypologie des zeitgenössischen interkulturellen Romans in Großbritannien*. Trier: WVT, 2001. ELCH 1.
- . „‘Simple Survival’ in ‘Happy Multicultural Land’? Diasporic Identities and Cultural Hybridity in the Contemporary British Novel.“ *Diaspora and Multiculturalism: Common Traditions and New Developments*. Hg. Monika Fludernik. Amsterdam: Rodopi, 2003. 149–81. Cross Cultures.
- Spear, Thomas C. „Introduction : Alié-nations françaises.“ *La culture française vue d’ici et d’ailleurs : Treize auteurs témoignent*. Hg. Thomas C. Spear. Paris: Éds. Karthala, 2002. 9–37. Lettres du Sud.
- Spencer, Robert. *Cosmopolitan Criticism and Postcolonial Literature*. Basingstoke und New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Spitzer, Leo. „Back Through the Future: Nostalgic Memory and Critical Memory in a Refuge from Nazism.“ *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hg. Mieke Bal. Hanover: U P of New England, 1999. 87–104.

- Stavans, Ilan und Edna Acosta-Belén, Hgg. *The Norton Anthology of Latino Literature*. New York: Norton, 2010.
- Stefanko, Jacequeline. „New Ways of Telling: Latina’s Narratives of Exile and Return.“ *Frontiers: A Journal of Women Studies* 17.2 (1996): 50–69.
- Stein, Mark. *Black British Literature: Novels of Transformation*. Columbus: Ohio State U P, 2004.
- . „The Black British Bildungsroman and the Transformation of Britain: Connectedness across Difference.“ *Unity in Diversity Revisited? British Literature and Culture in the 1990s*. Hg. Barbara Korte. Tübingen: Narr, 1998. 89–105.
- Stets, Jan E. und Peter J. Burke. „Identity Theory and Social Identity Theory.“ *Social Psychology Quarterly* 63.3 (2000): 224–37.
- Stevens, Christa. „Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes.“ *Le roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*. Hgg. Danièle de Ruyter-Tognotti und Madeleine van Strien-Chardonneau. Amsterdam und Atlanta: Rodopi, 1998. 149–61. Cahiers de recherches des instituts néerlandais de langue et de littérature françaises.
- Stråth, Bo. „Belonging and European Identity.“ *Identity, Belonging, and Migration*. Hg. Gerard Delanty. Liverpool: Liverpool U P, 2008. 21–37. Studies in Social and Political Thought.
- Strongman, Luke. *The Booker Prize and the Legacy of Empire*. Amsterdam: Rodopi, 2002. Cross/Cultures 54.
- Su, John J. *Ethics and Nostalgia in the Contemporary Novel*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Suárez, Lucía M. „Gisèle Pineau: Writing the Dimensions of Migration.“ *World Literature Today* (2001): 9–21.
- Sutton, Mike. „England, whose England?“ *Musical Traditions*. 02.06.2000. 26.09.2010. <<http://www.mustrad.org.uk/articles/england.htm>>.

- Taylor, Emily L. „Rewriting the Mother/Nation: *No Telephone to Heaven, In Another Place, Not Here* and *Cereus Blooms at Night*.“ *The Routledge Companion to Anglophone Caribbean Literature*. Hgg. Michael A. Bucknor und Alison Donnell. London und New York: Routledge, 2011. 234–42.
- Thomas, Bonnie. „Intercultural Encounters and Personal Identity: *Errance* in the Life and Work of Maryse Condé.“ *Essays in French Literature* 41 (2004): 171–84.
- Thomas, Susie. „Zadie Smith’s False Teeth: The Marketing of Multiculturalism.“ *Literary London: Interdisciplinary Studies in the Representation of London* 4.1 (2006): 1–17. 31.10.2010. <<http://www.literarylondon.org/london-journal/march2006/thomas.html>>.
- Thompson, Mel E. „Forty-and-One Years On: An Overview of Afro-Caribbean Migration to the United Kingdom.“ *In Search of a Better Life: Perspectives on Migration from the Caribbean*. Hg. Ransford W. Palmer. New York: Praeger, 1990. 39–70.
- Thompson, Molly. „‘Happy Multicultural Land’? The Implications of an ‚Excess of Belonging’ in Zadie Smith’s *White Teeth*.“ *Write Black, Write British: From Post Colonial to Black British Literature*. Hg. Kadija Sesay. Hertford: Hansib, 2005. 122–40.
- Thorner, Thomas. „General Introduction.“ *A Country Nourished on Self-Doubt: Documents in Post-Confederation Canadian History*. Hgg. Thomas Thorner und Thor Frohn-Nielsen. 3. Aufl. Toronto: U of Toronto P, 2010. xiv–xvi.
- . „The Very Essence of Canadian Identity’: Multiculturalism: Introduction.“ *A Country Nourished on Self-Doubt: Documents in Post-Confederation Canadian History*. Hgg. Thomas Thorner und Thor Frohn-Nielsen. 3. Aufl. Toronto: U of Toronto P, 2010. 321–24.
- Toplu, Şebnem. „Home(land) or ‚Motherland’: Translational Identities in Andrea Levy’s *Fruit of the Lemon*.“ *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 3.1 (2005): 1–21. 31.10.2010. <http://anthurium.miami.edu/volume_3/issue_1/toplu-homeland.htm>.

- Torres-Padilla, José L. und Carmen Haydée Rivera. „Introduction: The Literature of the Puerto Rican Diaspora and Its Critical Practice.“ *Writing off the Hyphen: New Critical Perspectives on the Literature of the Puerto Rican Diaspora*. Hgg. José L. Torres-Padilla und Carmen Haydée Rivera. Seattle: U of Washington P, 2008. 1–28. American Ethnic and Cultural Studies.
- Torres-Padilla, José L. und Carmen Haydée Rivera, Hgg. *Writing off the Hyphen: New Critical Perspectives on the Literature of the Puerto Rican Diaspora*. Seattle: U of Washington P, 2008. American Ethnic and Cultural Studies.
- Torres-Saillant, Silvio. „Dominican Americans.“ *Multiculturalism in the United States: A Comparative Guide to Acculturation and Ethnicity*. Hg. John D. Buenker. Westport: Greenwood P, 2005. 99–115.
- . „The Latino Autobiography.“ *Latino and Latina Writers*. Hg. Alan West-Durán. New York: Scribner, 2004. 61–79. The Scribner Writers Series.
- U.S. Census Bureau. *B02001. Race – Universe: Total Population*. U.S. Census Bureau, 2009. 18.12.2010. <http://factfinder.census.gov/servlet/DTTable?_bm=y&-context=dt&-ds_name=ACS_2009_1YR_G00_&-CONTEXT=dt&-mt_name=ACS_2009_1YR_G2000_B02001&-mt_name=ACS_2009_1YR_G2000_B02003&-mt_name=ACS_2009_1YR_G2000_C02003&-mt_name=ACS_2009_1YR_G2000_B03001&-tree_id=306&-redoLog=false&-all_geo_types=N&-currentselections=ACS_2006_EST_G2000_B02001&-geo_id=01000US&-search_results=01000US&-format=&-_lang=en>.
- . *United States Census 1990*. U.S. Census Bureau, 1990. 18.12.2010. <<http://www.census.gov/prod/1/90dec/cph4/appdx.pdf>>.
- . *United States Census 2000*. U.S. Census Bureau, 2000. 18.12.2010. <<http://www.census.gov/dmd/www/pdf/d61a.pdf>>.
- . *United States Census 2010*. U.S. Census Bureau, 2010. 18.12.2010. <http://www.census.gov/schools/pdf/2010form_info.pdf>.
- United Nations. „Migration in the Caribbean: What Do We Know? An Overview of Data, Policies and Programmes at the International and

- Regional Levels to Address Critical Issues.“ United Nations, 13.01.2006. 02.01. 2011. <http://www.un.org/esa/population/meetings/IttMigLAC/P09_ECLAC%28Port%20of%20Spain%29.pdf>.
- Valerio-Holguín, Fernando. „Julia Avarez (1950–).“ *Latino and Latina Writers*. Hg. Alan West-Durán. New York: Scribner, 2004. 783–801. The Scribner Writers Series.
- Van Haesendonck, Kristian, Hg. *Going Caribbean: New Perspectives on Caribbean Literature and Art*. Ribeirão: Húmus, 2012. act.22: Alteridades, Cruzamentos, Transferências.
- Veikou, Mariangela. „Ambiguous Insiders and the Description of ‚Homeland‘: Belonging in Immigrants’ Ethnic Identity Narratives.“ *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space*. Hgg. Ron Robin und Bo Stråth. Bruxelles: PIE Lang, 2003. 223–46. Multiple Europes.
- Vergès, Françoise. „L’Outre-Mer, une survivance de l’utopie coloniale républicaine ?“ *La fracture coloniale : La société française au prisme de l’héritage colonial*. Hg. Pascal Blanchard. Paris: La Découverte, 2006. 67–74.
- Vété-Congolo, Hanétha. „Rehvana’s ‚Negritudism‘ or Mat(h)ildana’s Métissage-marronnage in Suzanne Dracius’ *L’autre qui danse* and *L’âme sœur*.“ *Postcolonial Text* 3.1 (2007): 1–21.
- Viera, Joseph M. „Matriarchy and Mahem: Awakening in Cristina García’s *Dreaming in Cuban*.“ *The Americas Review* 24.3–4 (1996): 231–42.
- Wagner, Ulrich und Andreas Zick. „Selbstdefinitionen und Intergruppenbeziehungen: Der *Social Identity Approach*.“ *Selbstkonzept und Identität: Beiträge des 8. Hamburger Symposions zur Methodologie der Sozialpsychologie*. Hgg. Brigitte Pörzgen, Erich H. Witte und Dieter Beck. Braunschweig: Techn. Univ. Seminar für Soziologie und Sozialarbeitswiss. Abt. Sozialarbeitswiss., 1993. 109–29. Braunschweiger Studien zur Erziehungs- und Sozialarbeitswissenschaft.
- Wagner-Egelhaaf, Martina. „Verortungen: Räume und Orte in der transkulturellen Theoriedebatte und in der neuen türkisch-deutschen Literatur.“ *Topographien der Literatur: Deutsche Literatur im transnatio-*

- nen Kontext*. Hg. Hartmut Böhme. Stuttgart: Metzler, 2005. 745–68. DVjs Sonderband.
- Walder, Dennis. *Postcolonial Nostalgias: Writing, Representation, and Memory*. Abingdon und New York: Routledge, 2011. Routledge Research in Postcolonial Literatures.
- Walters, Tracey L. „We’re All English Now Mate Like It or Lump It’: The Black/Britishness of Zadie Smith’s *White Teeth*.“ *Write Black, Write British: From Post Colonial to Black British Literature*. Hg. Kadija Seyay. Hertford: Hansib, 2005. 314–22.
- Walz, Angela. *Erzählstimmen verstehen: Narrative Subjektivität im Spannungsfeld von Trans/Differenz am Beispiel zeitgenössischer britischer Schriftstellerinnen*. Münster: LIT, 2005. Erlanger Studien zur Anglistik und Amerikanistik 7.
- Warf, Barney und Santa Arias. „Introduction: The Reinsertion of Space in the Humanities and Social Sciences.“ *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. Hgg. Barney Warf und Santa Arias. London und New York: Routledge, 2009. 1–10.
- Weedon, Chris. „Identity and Belonging in Contemporary Black British Writing.“ *Black British Writing*. Hg. R. Victoria Arana. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 73–97.
- Weiss, Hilde. „Die Identifikation mit dem Einwanderungsland – das Ende des Integrationsweges?“ *Leben in zwei Welten: Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Hg. Hilde Weiss. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, 2007. 189–215.
- Welsch, Wolfgang. „Transkulturalität: Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen.“ *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Hgg. Irmela Schneider und Christian W. Thomsen. Köln: Wienand, 1997. 67–90. Wienand Medien.
- Werbner, Pnina. „Introduction: The Dialects of Cultural Hybridity.“ *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Hgg. Pnina Werbner und Tariq Modood. London: Zed Books, 2000. 1–25. Postcolonial Encounters.

- Wesselhöft, Christine. *Erzählte Migration: Literarische und biographische Deutungsmuster im Einwanderungskontext (Quebec, 1983–2003)*. Frankfurt: IKO – Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2006. Studien zu den frankophonen Literaturen außerhalb Europas 28.
- West-Durán, Alan. „Crossing Borders, Creative Disorders: Latino Identities and Writing.“ *Latino and Latina Writers*. Hg. Alan West-Durán. New York: Scribner, 2004. 21–40. The Scribner Writers Series.
- Williams, Charlotte. „From Llandudno to Llanrumney: Inscribing the Nation: Charlotte Williams in Conversation with Leonora Brito.“ *Welsh Review* 62 (2003): 27–34.
- Wilson, Janelle L. *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*. Lewisburg: Bucknell UP, 2005.
- Wilson, Janet, Cristina Şandru und Sarah Lawson Welsh. „General Introduction.“ *Rerouting the Postcolonial: New Directions for the New Millennium*. Hgg. Janet Wilson, Cristina Şandru und Sarah Lawson Welsh. London und New York: Routledge, 2010. 1–13.
- Wilson, Lucy. „Dialogic Interplay in Coming-of-Age Novels by West Indian Women Writers.“ *Children’s Literature Association Quarterly* 18.4 (1993): 177–82.
- Wolfenzon, Carolyn. „Days of Awe and the Jewish Experience of a Cuban Exile: The Case of Achy Obejas.“ *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*. Hg. Vanessa Pérez Rosario. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 105–18. New Concepts in Latino American Cultures.
- Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.
- Zølner, Mette. *Re-Imagining the Nation: Debates on Immigrants, Identities and Memories*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang, 2000. Series Multiple Europes 11.



Die Unmöglichkeit der Rückkehr zu einem nostalgisch idealisierten Zuhause und einer authentischen Ursprungskultur zählt zu den Topoi postkolonialer Literaturen. Die weibliche karibische Migrationsliteratur ist bis heute von dieser Thematik durchzogen. Im Verlauf einer Rückkehr in die Karibik verhandeln Mitglieder der karibischen Diaspora ihre persönlichen wie kulturellen Zugehörigkeiten neu. Sie revidieren ihre bis dahin oft naiven Auffassungen von Raum, Kultur und Identität zugunsten von Transnationalität und Transkulturalität.

Die in der vorliegenden Studie entwickelte sechsteilige Typologie des Rückkehrromans ordnet das Rückkehrthema nicht nur als konservatives Element einer Exilliteratur im Sinne einer Rückkehr zu Authentizität und Essenz ein. Vielmehr werden auch kulturelle Partizipation und Erinnerungsarbeit im Auswanderungsland als Rückkehrformen interpretiert, sodass die Rückkehr auch als Bestandteil einer karibischen Minderheitenliteratur gedacht werden kann, deren Protagonistinnen sich letztlich aktiv im Aufnahmeland zu verorten suchen und dort durch die Affirmation ihrer individuellen Transkulturalität die Öffnung nationaler Identitäten vorantreiben. Die Vielfalt fiktionaler Inszenierungen der Rückkehrthematik erschließt sich dabei erst in komparatistischer Herangehensweise, einer noch jungen Ausrichtung der *Caribbean Studies*, welche die Grenzen von Nationalphilologien überwindet und damit der transnationalen Thematik der Romane karibischer Migrationsautorinnen gerecht wird.

eISBN 978-3-86309-173-6



9 783863 091736

www.uni-bamberg.de/ubp/