

**Aus:**

**GESINE MÜLLER, NATASCHA UECKMANN (HG.)**

**Kreolisierung revisited**

**Debatten um ein weltweites Kulturkonzept**

Februar 2013, 336 Seiten, kart., 32,80 €, ISBN 978-3-8376-2051-1

Kulturtheoretische Versuche, ein Zusammenleben in Frieden und Differenz programmatisch zu fassen, spielen im begonnenen 21. Jahrhundert eine entscheidende Rolle. Als aufschlussreich stellen sich hierbei die Konzepte der »Kreolisierung« und des »Tout-monde« des karibischen Romanciers Édouard Glissant oder die »Coolitude« des aus Mauritius stammenden Dichters Khal Torabully dar. Sie verweisen auf multie ethnische Gesellschaften kolonialen Ursprungs und formulieren eine prominente – in Deutschland aber bislang kaum wahrgenommene – postkoloniale Kulturkritik der Globalisierung und Moderne.

Die Beiträge in diesem Band prüfen die Anschlussfähigkeit von historischen und aktuellen Kreolisierungsprozessen für internationale und europäische Debatten.

**Gesine Müller** (PD Dr.) lehrt Romanistik an der Universität Potsdam und leitet dort die Nachwuchsforschergruppe »Transkoloniale Karibik« (DFG).

**Natascha Ueckmann** (PD Dr.) lehrt Romanistik an der Universität Bremen. Sie ist eine der Sprecherinnen des Instituts für Postkoloniale und Transkulturelle Studien (IN-PUTS) der Universität Bremen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts2051/ts2051.php](http://www.transcript-verlag.de/ts2051/ts2051.php)

# Inhalt

---

## **Einleitung: Kreolisierung als weltweites Kulturmodell? | 7**

Gesine Müller (Potsdam) und Natascha Ueckmann (Bremen)

## **VORGESCHICHTE DER KREOLISIERUNG: ZWISCHENRÄUME IM 19. JAHRHUNDERT**

### **Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid: Historische und gegenwärtige Vorstellungen von Kreolisierung als Wandelprozess in der Sprache**

Philipp Krämer (Potsdam) | 43

### **Orientalische Dopplungen in der Karibik: *Coolitude* als inklusives Kreolitätsmodell und seine dissoziativen Dimensionen**

Johanna Abel (Potsdam) | 65

### **Kreolisierung meets *Coolitude*? Die literarische *habla bozal* und *habla de chino* im Kontext der Debatte um die Kreolisierung des Spanischen in der Karibik**

Silke Jansen (Mainz) | 83

## **KREOLITÄT, KREOLISIERUNG UND HYBRIDISIERUNG**

### **Kreolisierung und Hybridisierung**

Katrin Mutz (Bremen) | 99

### **Was auf das Loblied folgte: Der Schritt vom Prolog zur *Créolité***

Juliane Tauchnitz (Leipzig) | 129

### ***Créolité* goes global? Zur Transgression des *Créolité*-Konzeptes**

Bastienne Schulz (Nancy) | 149

## **KREOLISIERUNG: AUTOUR D'ÉDOUARD GLISSANT**

### **Poesie und Denken: Lyrische Form, kreolisierte Erinnerung und Erkenntnis bei Édouard Glissant**

Gisela Febel (Bremen) | 163

### **»La littérature, c'est remettre au jour les connexions cachées.« Diversität und Komplexität im Romanwerk Édouard Glissants**

Helke Kuhn (Stuttgart) | 181

### **»Inventer l'Haïtien comme prochain«:**

#### **Der Andere *en Relation* zwischen Differenz und Nähe**

Julia Borst (Hamburg) | 201

### **Édouard Glissant: *La Cohée du Lamentin* als Übersetzungsprojekt**

Beate Thill (Freiburg i. Brsg.) | 221

## **KREOLISIERUNG IM KALEIDOSKOP EINES *TOUT-MONDE***

### **Roma-Literaturen und Kreolisierung**

Cécile Kovacsazy (Limoges) | 239

### **Passengers towards unknown lands**

Françoise Vergès (La Réunion/London) | 253

## **KREOLISIERUNG UND *COOLITUDE***

### ***Coolitude***

Marina Carter (Edinburgh) und Khal Torabully (Port Louis/Mauritius) | 279

### **»Dire la vie de façon kaléidoscopique«:**

#### **Entretien avec Khal Torabully sur l'écriture d'aphorismes**

Miriam Lay Brander (Konstanz) | 297

### **Coca Cola und *Coolitude***

Ottmar Ette (Potsdam) | 305

**Autorinnen und Autoren | 329**

# Einleitung

## Kreolisierung als weltweites Kulturmodell?

---

GESINE MÜLLER UND NATASCHA UECKMANN

### KREOLISIERUNG ALS KULTURTHEORETISCHES PARADIGMA

Kulturtheoretische Versuche ein Zusammenleben in Frieden und Differenz programmatisch zu fassen, spielen vor allem im begonnenen 21. Jahrhundert eine große Rolle.<sup>1</sup> Dass aktuelle Debatten zu diesem Thema auch intensiv weltweit von Intellektuellen in postkolonialen insulären oder archipelischen Konstellationen geführt werden, liegt aus verschiedenen Gründen nahe. Besonders die Karibik zeigt sich in den letzten Jahrzehnten als privilegierter Ort für Theorieproduktion: *Négritude*, *Antillanité*, *Créolité*, *Créolisation*, *Relationalité* und *Tout-Monde* – in dieser chronologischen Abfolge wird versucht, das Zusammenleben auf den Inseln dieses Archipels und seiner Diaspora konkret in den Blick zu nehmen bzw. von dort aus universale Kategorien zu entwickeln, wie es vor allem Édouard Glissant für die frankophone Karibik und Antonio Benítez Rojo für die hispanophone Karibik unternommen haben.<sup>2</sup> Beiden Intellektuellen

- 
- 1 Zu den besonders großen Herausforderungen nach Grundlagen und Bedingungen des Zusammenlebens im weitweiten Maßstab in der vierten Phase beschleunigter Globalisierung vgl. Ette 2010.
  - 2 Insgesamt werden allein in der Karibik fünf verschiedene europäische Sprachen gesprochen (Spanisch, Französisch, Englisch, Holländisch und Portugiesisch), ganz abgesehen davon, dass es noch zahlreiche lokale Sprachen wie Kreol oder Papiamentu gibt.

ist die Vorstellung gemeinsam, dem historisch erlebten Chaos und Leid mittels Kreativität zu begegnen.<sup>3</sup>

Der Schriftsteller Édouard Glissant (1928-2011) hat den von Anthropologie und Linguistik geprägten Begriff der Kreolisierung maßgeblich rekonzeptualisiert, indem er ihn mit poststrukturalen Theorien verknüpft, um ihn dann in den Bereich des Kulturellen zu übertragen. Er hat nicht nur einen entscheidenden Beitrag zur Etablierung des Begriffs der Kreolisierung geleistet, sondern diesen auch durch ständige Hinterfragungen und Revisionen einer hochdynamischen Begriffsgenese unterworfen (vgl. Glissant 1990, 1996, 1997a, 1997b, 2005a, 2006, 2009). Vergleichbar mit Glissants Ästhetik des Chaos und der Beziehung, sich kondensierend in seinem Begriff der »Chaos-monde« (Glissant 1994 u. 2005b: 55ff.), überträgt der kubanische Wissenschaftler Antonio Benítez Rojo (1931-2005) in *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna* (1989/1992) Erkenntnisse der Chaostheorie und des Poststrukturalismus auf die spezifische Situation der Karibik.<sup>4</sup> Benítez Rojo hebt neben der Plantagenwirtschaft als bestimmende ökonomische Größe die für die Karibik charakteristische Polyrhythmik hervor. Er meint damit einen Wissensdiskurs jenseits von Linearität, Kohärenz und Kausalität, der Modernitäts- und Globalisierungsgeschichte postkolonial umzuschreiben vermag. Benítez Rojo verfolgt dieses Ziel vornehmlich über die Wiedereinschreibung marginalisierter Kulturtechniken wie Rhythmus, Gesang und Tanz.<sup>5</sup>

---

3 Dies ist nicht unbedingt nur ein Charakteristikum karibischer Literatur. Bereits Maurice Blanchot, in dessen Werk *Erfahrungen des Verlustes und des Todes im Zusammenhang mit der Shoa*, die Frage von Genozid und Gedächtnis eine wesentliche Rolle spielen, spricht von einer *Écriture du désastre* (1980).

4 Der Text wurde 1989 zuerst in Hanover/USA publiziert. Zusammen mit dem Übersetzer James Maraniss erarbeitet Benítez Rojo die englische Ausgabe *The Repeating Island. A Postmodern Approach to Sameness and Difference in the Caribbean* (1992), die die amerikanisch geprägte Lateinamerikanistik und Karibistik entscheidend beeinflusst. *La isla que se repite/Repeating Island* ist der zweite Teil einer Trilogie zur Karibik, in der verschiedene narrative Formen aufgeboten werden. Die Trilogie setzte 1979 mit dem Roman *El mar de las lentejas* ein und wurde mit dem Erzählband *A View from the Mangrove/Paso de los vientos* (1998/1999) beschlossen. Wie Glissant benutzt Benítez Rojo verschiedene narrative Formen (Erzählung, theoretisches Essay und Roman).

5 Für eine ausführliche Analyse von Benítez Rojas Studie vgl. Sieber 2005: 133-137 und Schwieger Hiepko 2009: 127-197. Auf dem Feld der Kulturwissenschaften ist Schwieger Hiepkos Studie *Rhythm »n« Creole. Antonio Benítez Rojo und Édouard*

Im Zentrum des vorliegenden Bandes steht die von Glissant vorgeschlagene Denkfigur der Kreolisierung, die auf kulturelle Berührung, Begegnung, Vermischung oder wechselseitige Transformation differenter Kulturen zielt und die eine enge Verbindung zum Konzept der Kreolität und zum Begriff der Hybridität aufweist. Doch was meint Kreolisierung genau? Geben wir Glissant selbst das Wort:

»Die Kreolisierung, die in Neo-Amerika stattfindet und die auf die anderen Anteile Amerikas übergreift, wirkt auch überall auf der ganzen Welt. Ich behaupte also, *daß die Welt sich kreolisiert*. Schlagartig und dabei in vollem Bewusstsein, werden die Kulturen der Welt miteinander in Kontakt gebracht, verändern sich in ihrem Austausch, was häufig zu unabwendbaren Zusammenstößen, erbarmungslosen Kriegen führt, aber es sind auch Vorposten des Bewusstseins und der Hoffnung erkennbar [...] Kreolisierung bedeutet, daß die in Kontakt gebrachten kulturellen Elemente unbedingt als ›gleichrangig‹ gelten müssen, sonst kann die Kreolisierung nicht wirklich stattfinden [...] Die Kreolisierung verlangt die wechselseitige Wertschätzung der heterogenen Elemente, die zueinander in Beziehung gesetzt werden, das heißt, daß in Austausch und Mischung das Sein weder von innen noch von außen herabgesetzt oder missachtet wird. Warum spreche ich von Kreolisierung und nicht von Vermischung? Weil die Kreolisierung unvorhersehbar ist, während man das Ergebnis einer Mischung absehen könnte.« (Glissant 2005b: 11-14)

Der martinikanische Schriftsteller Patrick Chamoiseau, geistiger ›Ziehsohn‹ Glissants, konkretisiert:

»Kreolisierung bezeichnet die massive und sehr schnelle Kontaktaufnahme zwischen Völkern, Sprachen, Kulturen, Rassen, Weltanschauungen und Kosmogonien. Diese Kontaktaufnahme entstand auf Grund von Kräften, die dem Schock und der Deflagration unterliegen. Man muss sich den Afrikaner vorstellen, der beim Verlassen des Laderaums um jeden Preis lernen musste, wiedergeboren zu werden, nicht allein, [...] sondern der in einem überwältigenden Malstrom wiedergeboren werden musste. Diese anfängliche Vielfalt (an Göttern, Sprachen, Bräuchen) wurde plötzlich zerschmettert in einem menschlichen Brei tief unten im Laderaum des Sklavenschiffs. Und dieser Menschenbrei voll verschiedener, oft gegensätzlicher Erinnerungen führte den afrikanischen Aspekt der Kreolisierung auf dem amerikanischen Kontinent ein [...] Diese afrikanische Vielfalt traf

---

*Glissant. Postkoloniale Poetiken der kulturellen Globalisierung* (2009) innovativ, da sie aktuelle kulturelle Globalisierungskonzepte aus der Romanistik erschließt. Zu karibischen Relationalitäten vgl. auch Gómez/Müller 2011; Müller 2012; Ueckmann 2013; ferner zu weltweiten Relationalitäten vgl. Ette/Müller 2012.

auf eine andere Vielfalt: die der amerikanischen Indianer, die auf den Inseln wohnten (Kariben, Arauak, Taínos...) sowie jene der amerikanischen Indianer auf dem Kontinent, die trotz der aktiven Völkermorde, denen sie zum Opfer fielen, eine aktive Rolle im Prozess der Kreolisierung spielten. Schließlich traf die afrikanische Vielfalt auf eine ebenso entscheidende Vielfalt: die der europäischen Kolonisten. Das kolonialistische Europa war noch ein weites Hosianna aus Sprachen, Mundarten, Traditionen, Kulturen, die reich an innerer Vielfalt waren: Der jakobinische Zentralismus der Staaten als Nationen hatte Bretonen, Bewohner der Normandie, des Poitou, Okzitaniens und andere noch nicht geeignet, wie man das heute gerne sieht [...] Diese aus allen Kontinenten anstürmenden Vielfalten trafen sich nun im geschlossensten Raum, den es gibt: der Sklavenplantage.« (Chamoiseau 2000)<sup>6</sup>

Eine solche Definition von Kreolisierung verweist auf die ontologische Gewalt und die Konflikte, die mit diesem Prozess einhergingen und noch immer einhergehen. Prozesse der Kreolisierung als Über-Lebensstrategie hat es natürlich auch in anderen Weltregionen gegeben, wie die aus Réunion, einem »Überseedépartement« im Indischen Ozean, stammende und mittlerweile in London lehrende Françoise Vergès betont:

»Kreolisierung bedeutet einen Prozess des Verlustes, der Übernahme und der Neubildung; unterschiedliche Sprachfragmente werden vereint, um eine gemeinsame Sprache, eine Welt geteilter Rituale und sozialen Austausches zu kreieren. Kreolisierung ist eine Überlebensstrategie: in einer lebensbedrohenden Situation muss man lernen zu übersetzen [...] Ich muss den Dingen Bedeutung geben in einer Welt, in der meine eigene Welt zutiefst erschüttert wurde. Ich habe alles Vertraute verloren, meinen Namen, meine Familie, mein soziales Umfeld; ich bin auf die andere Seite des Ozeans gebracht und in eine Grube der Gewalt geworfen worden [...] Hier bedeutet Kreolisierung nicht einfach Hybridität; es handelt sich um eine Situation extremer Ungleichheiten, erzwungener Lebensbedingungen und Überlebensstrategien. Kreolisierung ereignet sich in einer Zone der Begegnung, in der Menschen in ungleiche Lebenslagen geworfen werden. Es bedeutet Widerstand gegen einen kompletten Verlust von Sprache und Kultur, gegen ein ökonomisches System, in dem man zu einem Objekt oder zu einer frei verfügbaren Person wurde.« (Vergès 2008)

---

6 Valérie Loichot schlägt aus diesem Grund den heuristischen Begriff der »Postplantation Literature« vor. Ihre Untersuchung der *Orphan Narratives* (2007) von Faulkner, Glissant, Morrison und Saint-John Perse zeigt aktuelle kulturelle Globalisierungsbewegungen auf, die im Atlantischen Dreieck ihren Ausgang genommen haben und ist eine der wenigen übergreifenden Studien, die die Amerikanistik und Romanistik gekonnt verbindet.

Kreolisierung ist somit Ausdruck einer multiethnischen Gesellschaft kolonialen Ursprungs und formuliert eine prominente, in Deutschland aber bislang kaum wahrgenommene, postkoloniale Kulturkritik der aktuellen Phase beschleunigter Globalisierung. Bei der Beschäftigung mit der Karibik, aber auch mit Archipelen im Indischen Ozean oder in der Pazifik und anderen Weltgegenden wie Brasilien oder die Südstaaten des USA hat man es also nicht nur mit Entdeckern und Entdeckten, sondern mit einer dritten Kategorie zu tun, den Verschleppten und Versklavten. Damit ist ein gewaltiges kollektives Trauma verbunden: »Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite« (Glissant 1997a: 223). Die *Middle Passage* markierte für die deportierten Afrikaner und Afrikanerinnen eine radikale Diskontinuität der eigenen Geschichte, einen Bruch zwischen einem Leben ›davor‹ und einem ›danach‹. Der Puerto Ricaner Edgardo Rodríguez Juliá spricht von einem katastrophalen Kulturkontakt in der ›Neuen Welt‹: »Se trata de una colisión, o encuentro catastrófico, de fuertes cosmogonías como la europea, la indoamericana, la africana.« (Ortega/Rodríguez Juliá 1991: 156) Und der Historiker Jürgen Osterhammel charakterisiert die Sklavenhaltergesellschaft als die »spektakulärste Form von Kolonialgesellschaft«, im Sinne von »untypisch, da hier europäische Gewalt nicht über eine indigene Bevölkerung ausgeübt wurde« (Osterhammel 2006: 25), sondern zunächst ent- und dann neu bevölkert wurde. Die einheimische Bevölkerung war bereits im 16. Jahrhundert der Brutalität der Europäer und vor allem den aggressiven Krankheitserregern der Alten Welt weitgehend zum Opfer gefallen, so dass die »Kolonisierten erst von weither herbeigeschafft werden [mussten]« (Osterhammel 2006: 30).

Nicht nur ein spezifisches Herrschaftsverhältnis, die Plantagenökonomie, breitete sich in der Karibik und anderen Weltgegenden aus, sondern mit dem afrikanischen Sklaven betrat auch »ein anderer Anderer den kolonialen Schauplatz« (Hofmann 2001: 43), denn er war weder der gute Wilde noch der grausame Kannibale, zwei Figuren des *sauvage*, die bis dahin das Bild des Kariben maßgeblich prägten. Die Konstruktion des karibisch Anderen erweiterte sich um den *esclave nègre* (vgl. Hofmann 2001: 47ff.). Der deportierte Afrikaner, der »migrant nu« wie Glissant ihn nennt (1997a: 111), war nicht durch seine Zugehörigkeit zu einer anderen, fremden Kultur gekennzeichnet, sondern wurde ausschließlich als Ware und Arbeitskraft, als ›Nicht-Person‹ wahrgenommen (vgl. Hofmann 2001: 80ff):

»Die Figur des ›esclave nègre‹ wird sich in der Folge fest etablieren und in den gelehrten Diskursen der Metropole ihren Platz finden: In verschiedenen Nachschlagewerken des

ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts werden »nègre« und »esclave« ebenfalls als Synonyme gehandelt.« (Hofmann 2001: 87)

Schwarz-Sein und Sklave-Sein, Hautfarbe und sozialer Status decken sich fortan. Den versklavten Afrikanern wird keine Vergangenheit mehr zugestanden; ihr Sein konstituiert sich gewissermaßen durch die Plantagenökonomie. Kulturelle Verbindungen nach Afrika werden weitestgehend gelehnet; Orlando Patterson betonte schon 1982 den Zusammenhang von *Slavery and Social Death*.

Die im 16. und 17. Jahrhundert kreierte Sklavenhaltergesellschaften zeichneten sich zusammenfassend durch folgende Charakteristika aus: Erstens wurden sie an die koloniale Peripherie verdrängt, zweitens spielte das Kriterium der »rassischen Zugehörigkeit« eine zentrale Rolle und drittens war die Rückkehr der Verschleppten aufgrund der geographischen Entfernung nahezu unmöglich (vgl. Osterhammel 2000: 28). Da Kreolisierung eben als Paradigma im Kontext dieses konkreten historischen Prozesses entstand, schlägt Stuart Hall vor, den Begriff mit Vorsicht zu verwenden:

»Creolization is, as it were, forced transculturation under the circumstances peculiar to transportation, slavery, and colonization. [...] the process of »fusion« occurs in circumstances of massive disparities of power and the exercise of a brutal cultural dominance and incorporation between the different cultural elements.« (Hall 2003: 186)<sup>7</sup>

Kreolisierung nahm also auf dem Sklavenschiff und der Plantage ihren Ausgang und ist demzufolge historisch klar konnotiert. Dieser Prozess ist räumlich und zeitlich gebunden, was seine Anwendung als allgemeinen Begriff für kulturelle Prozesse durchaus erschwert.

Doch neben der Problematik nach dem Umgang mit multiplen traumatischen Erfahrungen für das kollektive und kommunikative Gedächtnis auf vier Kontinenten (Afrika, Amerika, Europa und Asien) geht es bei der Kreolisierung zu Beginn des 21. Jahrhunderts konsequent um die – auch für Europa – drängende Frage, wie kulturelle Differenz zu fassen ist, ohne in Essentialismen oder in bloßen Multikulturalismus, d.h. einem Nebeneinander von Kulturen mit dem Ziel einer Festlegung von kultureller Vielfalt, zurückzufallen.

Trotz oder gerade aufgrund der traumatischen Geschichte fungieren die Karibik und andere Archipele weltweit als Mikrokosmen, die qua ihrer Geschichte

---

7 García Canclini (2003) verortet den Begriff ebenfalls im Kontext des Sklavenhandels. Kreolisierung bezieht sich zudem eher auf afrikanische Subjekte der Kolonisierung, vgl. Fludernik/Nandi o.J.: 11.

Identitätssplitter aus aller Welt in sich tragen und die – entgegen dem Schreckgespenst einer homogenisierten ›Verwestlichung‹ – die Globalisierung vielmehr als eine Form der Komplexitätssteigerung (auch für Europa) entwerfen. Gerade der Vernetzungsraum der Karibik, so postuliert Ottmar Ette, stelle die vielleicht größte Herausforderung für die zukünftige Weltgesellschaft dar:

»Nicht die befürchtete Balkanisierung mit dem Alptraum ethnischer Säuberungen, sondern die Karibisierung im Zeichen transkultureller Relationalität hält jenseits aller Illusionen manche Grundelemente für zukünftige Entwicklungen im Weltmaßstab bereit.« (Ette 2001: 22)

Die postkolonialen Inseln und Archipele dienen gegenwärtig als Laboratorien für soziale Praktiken, die nicht selten sogar eine neue Form von Humanität postulieren.<sup>8</sup> Daniel Maximin entwirft in seinem Essayband *Les Fruits du cyclone. Une géopoétique de la Caraïbe* emphatisch das Postulat einer kondensierten »humanité neuve«, neu in dem Sinne, dass sie die Dehumanisierung mitdenke:

»Ma Caraïbe est telle:

un archipel d'îles-roseaux nées de la résistance aux chaînes, brûlant les racines absentes en un feu sans foyer posé fier sur trois roches pour bricoler une humanité neuve et se forger des cœurs aux quatre sangs dispersés: l'Europe par erreur sans son humanité, l'Afrique en friche d'échardes et de rayons, l'Asie plus tard migrée, l'Amérique par et pour nous-mêmes recouverte: quatre continents pour édifier une île.« (Maximin 2006: 13)

Mögen die Archipele im Atlantik, im Pazifik und im Indischen Ozean ökonomisch als ›unterentwickelt‹ gelten, was den Austausch kultureller Werte und Ideen angeht, sind sie avantgardistisch; hier fungieren sie als innovative globale Wissensproduzenten. In dem programmatischen Manifest *Éloge de la Créolité* der drei Martinikaner Jean Bernabé, Raphaël Confiant und Patrick Chamoiseau aus dem Jahr 1989, auf das später noch explizit eingegangen wird, lesen wir: »De plus en plus émergera une nouvelle humanité qui aura les caractéristiques de notre humanité créole: toute la complexité de la Créolité [...], l'ambiguïté torrentielle d'une identité mosaïque« (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 53). Die Autoren der *Éloge* sehen in den postkolonialen Räumen der Karibik »de véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouvèrent

---

8 Achille Mbembe wertet die ›Plantage‹, die ›Fabrik‹ und die ›Kolonie‹ als maßgebliche Laboratorien unserer heutigen Welt (vgl. Mbembe 2008: 8).

brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie« (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 26).

Anknüpfend an die Beobachtung, dass wir es bei der Kreolisierung einerseits mit einem gewaltigen Verschleppungstrauma und andererseits mit neuen Humanitätskonzepten zu tun haben, schließen sich mindestens zwei zentrale Fragen an. Erstens: Gibt es eine spezifische transhistorische Gewaltsublimierung in archipelischen Räumen, die globale Anwendung finden kann? Und zweitens: Kann Kreolisierung als Modell einer neuen Kulturbegegnung im globalen Zeitalter dienen? Konkret: Kann die Reichweite außereuropäischer postkolonialer Theorie auch für die Analyse innereuropäischer Migrationsgeschichte herangezogen und fruchtbar gemacht werden?

Stets lauert bei einer solchen Anwendung die Gefahr, dass die Wahrnehmung und Wertschätzung des bislang marginalisierten ›Anderen‹ in einem unkritischen Hybriditätsbegriff gipfelt, der bloß einer spätkapitalistischen Verwertungslogik folgt. Kien Nghi Ha (2010) warnt eindringlich davor, Hybridität als rein positives ahistorisches Gebilde mit technologischen Sinnbezügen wahrzunehmen, um es so zu einem Metadiskurs erfolgversprechender Zukunftsmodelle und Technologien zu stilisieren. Das Konzept der Kreolisierung bietet hier einen Ausweg, denn wie deutlich wurde, handelt es sich keineswegs um eine spielerische, positiv umgedeutete Kondition der Postmoderne, sondern muss im Kontext der europäischen Kolonialisierung der Welt und ihrer Expansionslogik gesehen werden.<sup>9</sup> Freilich sind nicht nur Reformation, Aufklärung und Französische Revolution konstitutiv für moderne Subjektivität; humanistische Ideen gingen über Jahrhunderte einträchtig mit dem Imperialismus einher (vgl. Said 1993,

---

9 Die Aktualität dieses polyzentristischen Ansatzes zeigt sich auch in der Bildenden Kunst. Im Kontext der Kasseler *Documenta* fand 2002 ein Symposium zum Thema *Créolité and Creolization* auf der karibischen Insel St. Lucia statt. St. Lucia wurde als Tagungsort ausgewählt, da sie einerseits Entstehungsort der *Éloge de la Créolité* ist, andererseits ein exemplarischer Raum, in dem Fragen der Sprache, der Identität, der Kultur und deren Repräsentationen und Konstruktionen in der Kunst direkt erlebt und diskutiert werden, vgl. Enwezor/Basualdo/Bauer 2003. Unter dem Titel *The Diaspora Strikes Back: Das transkulturelle Kapital der Migration* fand im Haus der Kulturen im Juni 2009 in Berlin eine Sound Lecture statt. »Cultural Remittances« nennt Juan Flores den kulturellen Austausch zwischen Puerto Rico und den USA – analog zu den »Cash Remittances«, den Geldüberweisungen der Auswanderer an die in der Heimat Verbliebenen. Wie die *Nuyoricans* Musik und Popkultur auf der Karibikinsel und in den USA stark verändert haben, zeigt Flores in seinem Buch *The Diaspora Strikes Back. Caribeño Tales of Learning and Turning* (2009).

Osterhammel 2000, Lüsebrink 2006, Sala-Molins 2008, Ziegler 2009).<sup>10</sup> Der Band betont genau diese Hybridisierungen und querlaufende Kräfte innerhalb einer idealtypischen Modernevorstellung, ist doch das Phänomen der Kolonialisierung, das Eroberung, Gewalt und Unterwerfung impliziert, mit dem europäischen *Projekt der Moderne* (vgl. Habermas 2001), das Freiheit, Fortschritt, Emanzipation, Vernunft, Wissen und Erkenntnis meint, aufs Engste verknüpft. Oder wie es Françoise Vergès (2011) formuliert: Es ist an der Zeit aufzuklären, *ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*.

Jenseits des aktuellen Hypes um Hybridität kann so eine andere Wissensproduktion sichtbar gemacht werden. Folgen wir Édouard Glissant und anderen archipelischen Intellektuellen, zielt dies auf eine maßgebliche Diskursverschiebung, die ausdrücklich einen Dialog auf Augenhöhe anstrebt. Langfristig sollte uns bei diesem Dialog auch der Begriff ›postkolonial‹ als fragwürdiges *Label* erscheinen. Denn postkoloniale Theorie riskiert nicht selten, außereuropäische Literaturen »as having originated with the arrival of the European, as reflecting only the experience of colonization [...] Postcolonial theory is fixated on the past, despite the implications of its temporal construction«, so Richard Serrano in *Against the Postcolonial* (2005: 1ff.). Für eine echte transkulturelle Wissenschaftsgeschichte fehlt es uns noch an diverser Grundlagenforschung; eine solche Wissenschaft gilt es erst noch zu etablieren. Dabei sollten wir uns stets der Frage stellen: Was macht der Blick, von dem aus wir sprechen, mit dem Gegenstand?

\*

Unser Band will die Anschlussfähigkeit von historischen und aktuellen Kreolisierungsprozessen für internationale und europäische Debatten prüfen. Die aktuelle Diskussion um Kultur Mischung gerade aus Sicht der Romanistik um zentrale karibische und andere archipelische oder diasporische Stimmen ist ein weiteres Anliegen des Bandes. Die explizite Theoretisierung von romanistischen Wissensdiskursen im Kontext postkolonialer Studien ist längst überfällig. Noch immer werden vor allem die anglo-amerikanischen Ansätze wie die der »holy

---

10 So beklagt der nigerianische Literaturnobelpreisträger Wole Soyinka »das Scheitern des europäischen Humanismus schon Jahrhunderte vor dem Holocaust« und verlangt als Wiedergutmachung und »Beweis für eine innere moralische Reinigung« (Soyinka 2000) der Europäer zumindest die Rückgabe der einst in Afrika erbeuteten Kunstschätze, wenn nicht sogar weitergehende Reparationen.

trinity« Said, Bhabha und Spivak diskutiert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005).<sup>11</sup> Dabei entwickelten sich Konzepte der Hybridisierung gerade in der Karibik wie auch in Lateinamerika oft bereits weit vor der Entwicklung und dem Re-Import anglo-amerikanischer postkolonialer Positionen (vgl. Sieber 2005, Scheuzger/Fleer 2009, Ueckmann 2009) Eine solch einseitige englischsprachige Theoriezeption verweist auf die geopolitisch asymmetrische Ressourcenverteilung und fordert uns auf, die damit einhergehende Frage der Repräsentation und Interpretation von Welt auch in postkolonialer Theoriebildung zu hinterfragen.

In den letzten Jahren meldeten sich weltweit – über Édouard Glissant hinaus – vermehrt Stimmen, die sich mit den aus der Karibik stammenden programmatischen Konzepten auseinandersetzen. Eine herausragende Rolle spielt dabei der aus Mauritius stammende, heute vorwiegend in Frankreich lebende, Khal Torabully. Sein neues Konzept der *Coolitude* baut auf den Gedanken Glissants auf, kritisiert aber gleichzeitig daran das Fehlen einer indischen Perspektive. Ob nun die Inseln im Indischen Ozean oder jene der Karibik: der Import indischer Kontraktarbeiter, als Alternative zur Sklaverei, schuf ab 1830 eine weltweite indische Diaspora, die ganz eigene Akkulturations- und Transkulturationsmechanismen an den Tag legte, denn diese »Bevölkerung mit alteingesessener Kultur« sind gleichzeitig »Kreolen und Inder« (Glissant 2005b: 41).

Neben der (dominant martinikanisch-frankophonen) Kreolisierung sollen in unserem Band aber auch bislang weniger tonangebende Konzepte und Gegenentwürfe sichtbar gemacht werden. Selbst in der karibischen Theorieproduktion fallen eklatante Diskursignorierungen auf, die u.a. im Kontext diskontinuierlicher innerkaribischer Entwicklungen stehen: Kämpften die Versklavten auf Haiti schon 1804 für die Abolition und gründeten die erste »schwarze« Republik der Welt, regiert von ehemaligen Sklaven und den wirtschaftlich erfolgreichen *gens de couleur* (vgl. Osterhammel 2006: 31),<sup>12</sup> so wurde die Sklaverei auf Puerto

---

11 Reuter/Karentzos (2012) führen darüber hinaus auch in das Werk von Frantz Fanon, Rosi Braidotti, Paul Gilroy, Stuart Hall, Walter D. Mignolo und bell hooks ein. Verdienstvoll ist bei diesem Band auch die ausdrückliche Wertschätzung (franko)romanistischer Theoriebildung bzw. der Blick auf wichtige philosophische Strömungen aus Frankreich (wie Foucault, Derrida, Lacan, Deleuze/Guattari) als Basis von zahlreichen postkolonialen Theorien.

12 Für Osterhammel ist der Sonderfall Haiti damit zu erklären, »weil hier und nur hier eine Kraft von außen, die Französische Revolution, die weiße Herrenkaste politisch in Loyalisten und Sezessionisten spaltete, weil es hier und nur hier eine wohlhabende und oft auch selbst sklavenbesitzende Zwischenschicht freier Farbiger (*gens de couleur*) gab, die die Verwirrung der Weißen zu einer eigenen Erhebung nutzte, und

Rico 1873 und auf Kuba erst 1886 abgeschafft. Den frankophonen Antillen wie Martinique und Guadeloupe hingegen ist ihre Genese von der Sklavenplantage zum *pays dominé* oder *domtomisé* gemeinsam (vgl. Chamoiseau 1997). Aufgrund dieses besonderen Status lassen sie sich durchaus als neokoloniale Räume erfassen.<sup>13</sup> Gerade die Sonderrolle Haitis als das vermeintlich »Anderer der westlichen Moderne« zeigt sich bis in aktuelle Diskurse hinein. So hat der spezifisch haitianische *Spiralisme* als ästhetisches Konzept längst nicht in gleichem Maße wie Glissants *Créolisation* Eingang in den akademischen Mainstream<sup>14</sup> gefunden und gilt fälschlicherweise als insulärer Diskurs ohne globale Relevanz.<sup>15</sup> Stimmen aus Haiti zu Kreolisierungsprozessen innerhalb des karibischen Archipels zu beleuchten und neben Positionen aus Guadeloupe und Martinique zu stellen, ist somit ein weiteres Ziel des Bandes. So wird z.B. Glissants *Poétique de la Relation* mit der ethischen Idee des *Anderen* als *prochain*, wie sie der Haitianer Lyonel Trouillot vorschlägt, »verlinkt«.<sup>16</sup> Weit weniger prominent als Kreolisierung ist auch die bereits genannte *Coolitude*. Der Band will somit neue Perspektiven in der Kreolisierungsforschung – durchaus mit Anschlussmöglichkeiten für ein »kosmopolitisches Europa« (Costa 2011) – beleuchten und dabei bislang vernachlässigten Kulturtheorien und Poetiken besondere Aufmerksamkeit zukommen lassen.

Nicht unerwähnt bleiben darf dabei die Frage, welche Entwicklung *Kreolisierung* durchlaufen hat. Auf den ersten Blick hat der kulturtheoretisch relevante Begriff der Kreolisierung nichts mit dem der Kreolen zu tun, jener Oberschicht, die zu Kolonialzeiten als Nachfahren der einstigen Kolonisatoren die Führung in

---

weil hier und nur hier ein internationaler Konflikt um eine Zuckerinsel geführt wurde, bei dem die beteiligten Mächte – Frankreich, Spanien und Großbritannien – Sklavensöldner bewaffneten« (Osterhammel 2000: 51).

- 13 Die anhaltenden neokolonialen Verhältnisse zeigten sich bspw. während des Generalstreiks auf Guadeloupe und Martinique Ende 2008/Anfang 2009, angeführt von Gewerkschaften, politischen Parteien oder Vereinigungen sowie dem Kollektiv *Liyannaj kont pwofitasyon* (LKP) – *Rassemblement contre les profits abusifs et l'exploitation*. In *Le Monde diplomatique* war zu lesen: »le clan des békés – descendants des anciens planteurs et esclavagistes – imposent leurs marges exorbitantes [...] Huit familles békés contrôlent des chaînes de supermarchés et l'import-export.« (Doria 2009)
- 14 In der Amerikanistik haben gerade die Studien von Michael Dash (1995 und 1998) zur intensiven Rezeption von Édouard Glissant beigetragen.
- 15 Bastienne Schulz reißt diese Thematik in diesem Band an, vertiefend vgl. Glover 2004 und 2008, Ueckmann 2012.
- 16 Vgl. den Beitrag von Julia Borst in diesem Band.

den Kolonien vor und nach der Unabhängigkeit weiterhin für sich beanspruchte. »Der ›créole‹ oder ›criollo‹ ist in der Regel der in den Kolonien Geborene, und in den Kolonien haben sich auch in einer komplexen, – mit Glissant gesprochen – ›chaotischen‹ Sprachkontaktsituation die ›Kreolsprachen‹ entwickelt.« (Ludwig/Röseberg 2010: 21) Bei den Kreolen handelt es sich um eine Bevölkerungsgruppe, die sich genuin in einem Zwischenraum befand, auch wenn sich diese Zerrissenheit höchst unterschiedlich artikuliert. Der Feder jener kreolischen Oberschicht entstammten literarische Texte, die davon zeugen, dass die scheinbar etablierten Zuschreibungen von Nation, *patrie* und Exil mit Beginn der Erreichung kolonialer Unabhängigkeit nicht immer eindeutig funktionierten. Jene schreibende kreolische Oberschicht war in einer Dauersituation des *Dazwischen*.<sup>17</sup> Damit zeichnet sich u.a. eine Brüchigkeit des Nationenbegriffs im Sinne eines klar umrissenen Territoriums ab, die den Boden dafür bereitete, Debatten um Kreolisierung im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert neu zu profilieren. Gerade die Nation fungiert über ihre Institutionen bis heute als eine zentrale Bezugsgröße für kulturelle Homogenität und kollektive Identitätsbildungen (vgl. Ludwig/Röseberg 2010: 17). Der Blick auf das 19. Jahrhundert in unserem Band zeigt, inwiefern eine bisher unterschätzte historisch sozial-politischen Erfahrung und deren literarischer Inszenierung ein fruchtbarer Boden für spätere kulturtheoretische Formationen war. Denn nicht erst im Zeitalter des Postkolonialismus ist die Festlegung auf Nationalitäten, Nationalstaaten und Nationalliteraturen brüchig geworden. Gerade dieser bisher unterbeleuchtete Aspekt von Kreolisierungsversuchen im 19. Jahrhundert verdient in unserem Band eine genauere Betrachtung, liefert er doch wichtige Ansatzpunkte, um heutige Dimensionen des Kreolisierungsbegriffs zu verstehen. Machen wir einen Sprung in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert.

## KREOLITÄT ALS AVANTGARDE

»Nous n'avons plus peur [...] d'habiter la langue française de manière créole; non pas de la décorer avec des petits mots créoles pour créer une espèce de français folklorique et régionaliste, il ne s'agit pas du tout de cela. Il s'agit de récupérer toute la rhétorique de la langue créole et d'essayer de la greffer à travers un matériau linguistique français.« (Chamoiseau/Confiant 1992: 14)

---

17 Vertiefend dazu Müller 2010.

So äußern sich zwei Autoren der *Éloge de la Créolité* in einem Interview. Ralph Ludwig hat anschaulich herausgearbeitet, dass damit der Akt der Auflehnung gegen die kulturelle Assimilation, der ein wesentliches Stimulans für die literarische Debatte der Antillen darstellt, nicht an die Ebene der Semantik, sondern der Ästhetik gebunden ist (vgl. Ludwig 2008: 146). Auf linguistischer Ebene ist aufschlussreich, dass der Erfolg der beschriebenen literarischen Sprache möglicherweise Konsequenzen für die Orientierung des Standardfranzösischen haben kann. Gerade insofern literarische Texte in kreolisch-oral durchsetztem Französisch über den Weg der großen literarischen Preise – spätestens seit der Verleihung des Prix Goncourt an Patrick Chamoiseau für seinen Roman *Texaco* (1992) – in einen neu konturierten literarischen Kanon eingehen, der in seiner traditionellen Form immer Grundlage für das gute Schrift-Französisch, den *bon usage* war, erschüttert die mündlich beeinflusste frankophone Literatur auch die herkömmliche Prestigenorm (vgl. Ludwig 2008: 146). So sagt Chamoiseau in einem Interview:

»Nous avons un imaginaire créole qui nous appartient, mais qui a été refoulé, et sans lequel nous ne pouvons pas exister. Ce travail de récupération de la culture créole se fait, entre autres, dans le roman. Cette récupération de la culture créole a nécessairement une coloration historique, et c'est pourquoi beaucoup de nos romans sont aussi des explorations historiques, parce qu'on ne peut pas tenter de réinvestir des temps, des moments culturels de notre vision du monde si on n'inclue pas des thématiques ayant des résonances profondes dans notre fond sensible, dans notre imaginaire.« (Chamoiseau/Confiant 1992: 14)

In ihrer *Lobrede auf die Kreolität* präzisieren Chamoiseau und Confiant zusammen mit dem Sprachwissenschaftler Bernabé ihre theoretischen Grundpositionen. Die *Créolité* fußt auf der Reflexion des historischen Vorgangs, der die Basis der Gesellschaft der Antillen ausmacht: des erzwungenen Kulturkontakts. Hierin haben die Antillen eine Erfahrung vorgelegt, die heute die Welt in wachsendem Maße bestimmt: »Le monde va en état de créolité« (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 52).

Das primäre Ziel der *Créolité* richtet sich jedoch gerade auf die antillanischen Kreolgesellschaften als solche aus und umfasst die Aufwertung und Bewahrung des mündlichen kollektiven Gedächtnisses.<sup>18</sup> Dabei ist von Bedeutung,

---

18 »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 *djobeurs*. Saisir l'épaisseur de la vie du Morne Pichevin. Comprendre les marchés aux légumes.

dass dieser Akt nicht ausschließlich semantischer Art ist, sondern bis in die Makro- und Mikrostruktur der literarischen Texte hineinreicht; daraus leiten sie eine kreolische Rhetorik ab.

Für unsere Betrachtung einer stufenweisen Entwicklung des Kreolisierungsmodells ist von Bedeutung, dass im Vergleich zu früheren Ausdrucksformen wie jene der *Négritude* das *Creolité*-Projekt insofern eine radikale Form annimmt, als dass der hybride Charakter kultureller Mischungen eine affirmative Wertung erfährt. Die *Éloge* setzt ein mit den Worten: »Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles« (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 13). Der Weg zu einer reterritorisierten Vergangenheit durch Anknüpfung an vorkoloniale Strukturen ist in einer kreolisierten Gesellschaft versperrt. Diesen epistemologischen Bruch mit essentialistischem Identitätsdenken markierte bereits Glissants Ansatz der *Antillanité*, welche er in den 1960er und 1970er Jahren entwickelt hat. Glissant stellte damit der Césaire'schen Exteriorität eine Interiorisierung der antillanischen Realität gegenüber, welche sich in einer amalgamen, synkretistischen Kultur zeigt. Eine eigene Kultur, die keiner anderen gleicht, gilt es – in Einklang mit der eigenen Geschichte – wachsen zu lassen. Denn weder die Assimilation (an die Kultur der Kolonisierer) noch der Rückzug zu afrikanischen Ausgangskulturen sind realisierbar. 1989 stellten die Verfasser der *Éloge* dem Begriff der *Antillanité* den der *Créolité* zur Seite. Auffällig ist aber in der Lobrede nicht nur die Aufwertung kultureller Hybridität, sondern auch der explizit verneinte Identitätsdiskurs: »Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques«. Ihre Identitätssuche setzt nach außen auf Abgrenzung und nach innen impliziert sie – markiert durch die Verwendung der ersten Person Plural (»nous nous proclamons Créoles«) – eine angestrebte Homogenisierung. Den Autoren der *Éloge* geht es wie Glissant um eine Interiorisierung der antillanischen Realität, insbesondere aber, in Abgrenzung zu Glissant, um den Zusammenhang von Raum und Sprache (Kreol und orale Traditionen).<sup>19</sup> Die *Créolité*-Bewegung warf Aimé Césaire vor, die kreolische Identität zugunsten

---

Élucider le fonctionnement des contours. Réadmettre sans jugement nos ›dorlis‹, nos ›zombies‹, nos ›chouval-twa-pat‹, ›soukliyan‹. (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 40)

- 19 Befremdlicherweise ist aber die erste zweisprachige Ausgabe bei Gallimard eine französisch-englische und nicht – was naheliegender wäre – eine französisch-kreole Ausgabe. Gallagher kritisiert zudem die Zielsetzung des Pamphlets: »In suggesting that their vision and writing supersede Glissant's *antillanité* in a teleology of Caribbean self-realization, the *créoliste* pamphleteers can be seen – retrospectively at least – to distort the integrity of Glissant's thinking« (Gallagher 2007: 224).

von *Négritude* und *Francité*<sup>20</sup> vernachlässigt zu haben. Daher definierten sie als Referenzpunkt der Karibik nicht Afrika, sondern das Archipel selbst, genauer die Plantage. Konkret plädierten sie für eine Aufwertung und Wiederentdeckung der kreolischen Rhetorik, denn »l'oralité est notre intelligence, elle est notre lecture de ce monde, le tâtonnement, aveugle encore, de notre complexité [...] Notre chronique est dessous les dates, dessous les faits répertoriés: *nous sommes Paroles sous l'écriture*« (Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 33ff.). Sie erhoben die *Oralité* zum Programm, in der kreolische Volkssprache und französische Literatur – Oralität und Schrift – eine Symbiose bilden und auf diese Weise eine Revolution der Literatursprache einleiten sollen.<sup>21</sup> Die Bewegung der *Créolité* mündet in eine wichtige kulturelle Aufwertung des kommunikativen Gedächtnisses und des kreolisch Imaginären als Teil der karibischen Identitätsbildung.

Ob *Négritude* oder *Créolité*, »[d]ie Wiedervermenschlichung war das Hauptziel dieser Wortmeldung«, so Chamoiseau (2000) resümierend. Die Realisierung von Humanität von der Peripherie her – über die Wiederherstellung von Würde – ist bündelnde Zielsetzung dieser sonst differenten Kulturkonzepte. Als Konsequenz steht nicht die Vorstellung von einer Menschheit (*Humanité*), sondern von verschiedenen Gruppen von Menschen (*des humanités*), die sich gegenseitig ihr Recht auf Verschiedenheit zugestehen. Ein solches Weltbild impliziert auch die wichtige Kontextualisierung der Machtstrukturen, basierend auf der historischen Asymmetrie zwischen den Kulturen. Nur so kann möglichen romantisierenden Tendenzen eines fluiden, hybriden Kultur- und Identitätsverständnisses Einhalt geboten werden.

---

20 Mit *Francité* bezeichnet man die kulturelle Ausrichtung auf Frankreich, vgl. Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1989: 34. Die Akkulturation durch französische Sprache und Kultur ist bis heute der einzige Weg zu sozialem Aufstieg in den frankophonen »Überseedepartements«. Glissant nennt eine solch unkritische Assimilation an Frankreich auch *Schœlcherismus*. Trotz der Verdienste von Schœlcher zur Überwindung der Sklaverei kritisiert er: »L'action inlassable et héroïque de Victor Schœlcher [...] a eu pour conséquence qu'il s'est ensouché dans les Antilles francophones la tradition d'un vrai schœlchérisme [...] tradition qui s'est transformée peu à peu en un engagement inconditionnel de fidélité envers la France.« (Glissant 2007: 102)

21 Dieser Bruch mit der *Négritude* durch die Verwendung einer anderen Literatursprache setzte bei schwarzafrikanischen Autoren bereits in den 1970er Jahren ein, als der Roman *Les Soleils des indépendances* (1968) von Ahmadou Kourouma von der Elfenbeinküste erschien. Dieser Roman revolutionierte die afrikanische Literatur, indem er das Französische in Strukturen und Intonation der afrikanischen Sprache Malinké auszudrücken versuchte.

## NACH DER KREOLITÄT: FÜR EINE TRANSOZEANITÄT?

Wie wird aktuell die *Créolité* rezipiert? Die Position des argentinischen Kulturtheoretikers Walter Mignolo, der seit Jahrzehnten in den USA lehrt, kann stellvertretend für manche Kritiker stehen, die sich nach einer Phase der ersten Etablierung durchgesetzt hat:

»Criollos, caribbeanidad y criollidad son todavía categorías que se soplan pero que pertenecen a diferentes niveles. Ser o definirse a uno mismo como criollo significa identificarse con un grupo de gente y diferenciarse de otro. Así, decir que »ni europeos, ni africanos, nos proclamamos criollos« es identificarse en relación con un territorio y con los procesos históricos que crearon ese territorio.« (Mignolo 2003: 197)

Das heißt auch, dass es den Vertretern der *Créolité* letztlich nicht gelungen ist, ethnische Differenz zu fassen, ohne in neue Essentialismen zurückzufallen. Wobei man hier mit Spivak einwenden könnte, dass die Konstruktion einer »nativen Identität« zunächst notwendig sei, um sich aus der aufoktroyierten Assimilation zu befreien. Die Profilierung einer positiven Ethnizität im Sinne eines »strategischen Essentialismus« (vgl. Steyerl 2008: 13; Castro Varela/Dhawan 2005: 127) sei unerlässlich, um selbstbewusst und subversiv in den herrschenden Diskurs einzugreifen, handelt es sich doch um »prekäre Subjektivitäten« (Costa 2007: 99), die am Rande der epistemischen Gewalt entstanden sind.

Was kann dieser Kritik an der *Créolité* außerdem entgegengehalten werden? Für Mary Gallagher besteht ein zentrales Paradoxon darin, visionäre Forderungen und revisionistische Perspektiven zugleich zu postulieren: »the creoleness [...] is resolutely rooted, unambiguously located in a specific, mourned past, and the relation between that past, on the one hand, and the celebration of the present and future of creoleness on the other hand« (Gallagher 2007: 228). Auch Glissant warnt davor, dass die *Créolité* zu einer *Créolitude* erstarrt: »la »créolité«, dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment« (Glissant 1990: 103). Das historische Modell einer anti-modernen und anti-kosmopolitanen Kreolität, basierend auf Sklaverei und Kolonialisierung steht innerhalb der *Éloge* unbestreitbar im Widerspruch zum idealisierten, interaktionalen Zukunftsmodell. Es darf nicht vergessen werden, dass die Plantage einen repressiven, geschlossenen Ort repräsentiert, wo sich kulturelle Praktiken nur in einer codierten Kunst des Umgehens und der Unterwanderung (Strategien des *détour* in Opposition

zum *Négritude*-Paradigma des *retour*<sup>22</sup>) herausbilden konnten; die kreolischen Sprachen als diskursive Strategie des zivilen Ungehorsams der Kolonisierten sind dafür beispielhaft. Die unterdrückte Sprache schreibt sich in das Innere des Französischen ein, d.h. sie verschwindet nicht, auch wenn sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. Sie lebt als Palimpsest weiter, der sprachliche Ausdruck wird somit gespalten, verdoppelt. In der Anverwandlung der fremden Sprache liegt Provokation und Kreativität: »Tu veux me réduire au bégaiement, je vais systématiser le bégaiement, nous verrons si tu t’y retrouveras« (Glissant 1997a: 49). Dieses spezifische »territoire de la créolité« repräsentiert also ein Paradox – »lieu clos, parole ouverte« (Glissant 1990: 77).<sup>23</sup>

Unbestreitbar ist aber auch, dass sich das Kreol aufgrund einer gewaltsamen Isolation von den Erstsprachen und auch erst im Kontakt mit den *békés* herausgebildet hat und somit nicht nur subversive Strategie, sondern auch eine Anpassungsleistung an die Plantagensgesellschaft darstellt: »tantôt comme une langue de la connivence nègre et du marronnage, tantôt comme une langue de l’aliénation et de la compromission« (Maximin 2006: 30).<sup>24</sup> Die Tatsache, dass die kreolische Kultur, Sprache und Oralität eindeutig auf den Sklavenstatus verweist, hat zunächst mit zu ihrer kollektiven Verleugnung geführt. Mit dem Kreol ist zum einen die Entfremdung von afrikanischen Sprachen einhergegangen,<sup>25</sup>

---

22 Glissant schreibt: »Le Retour est l’obsession de l’Un: il ne faut pas changer l’être. Revenir, c’est consacrer la permanence, la non-relation. [...] la communauté [en Martinique] a tenté d’exorciser le Retour impossible par ce que j’appelle une pratique du Détour« (1997a: 44ff.).

23 Das kreolische Imaginäre wird nicht unbedingt von den Stimmen der radikalen Revolte wachgehalten, sondern von denjenigen, die in scheinbarer Unterordnung das System mitgetragen haben. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Bewegung der *Créolité* und jener der *Négritude*, denn der *conteur* oder *quimboiseur* kann seine Wirkung nur erzielen, wenn er in Kontakt mit der *Habitation* bleibt. Maximin charakterisiert den *conteur antillais* als »héritier du griot et du troubadour, mais griot sans généalogie, rhapsode sans épopée, troubadour sans château fort« (Maximin 2006: 18).

24 Glissant spricht vom Kreol als »langue façonnée par l’acte de colonisation, maintenue dans un statut inférieur, contrainte à la stagnation, contaminée par la pratique valorisante de la langue française, et en fin de compte menacée de disparition« (Glissant 1997a: 541). Das Kreol soll zum Ende des 17. Jahrhunderts als Kommunikationsmedium auf den französischen Antillen etabliert gewesen sein (vgl. Ludwig 2008: 88).

25 Maryse Condé verweist hier auf den Zusammenhang von Deportation, sprachlicher Enteignung und dem daraus resultierenden Schweigen: »La descente aux enfers dans les cales des vaisseaux négriers s’accompagnait de l’effacement des langues

zum anderen mussten die Sklaven eine reduzierte Form der dominierenden europäischen Sprache als Verkehrssprache (*lingua franca*) konstruieren, die zunächst zur Bildung einer Pidgin-Sprache und in der Folge erst zu einer Kreol-Sprache führte (vgl. Krüger/Hillebrand/Struve: 2006). Um nicht von den Herrschenden verstanden zu werden, waren die Sklaven zusätzlich gezwungen, ihr Wissen durch Übercodierung zu tarnen, was nicht selten in eine Unverständlichkeit umgeschlagen ist. Dies hat auch, so Glissant, zu einer leeren Rede, dem kreolischen Sprachdelirium, geführt (vgl. Glissant 1997a: 624-679).

Der problematische Status der Kreolsprache selbst und die rigide Insularität des *Créolité*-Konzepts – praktisch referiert es nur auf die Karibik und grenzt andere Gebiete wie Louisiana oder Réunion aus – sowie die Ausblendung verwandter Kreolisierungs- und Hybriditätskonzepte zeigen die Grenzen des Konzepts (vgl. Gallagher 2007: 230f.). Dennoch ist die Bewegung der *Créolité* außergewöhnlich mit Blick auf ihre doppelte und paradoxe Zielsetzung: Einerseits postuliert sie einen spezifischen frankokaribischen Identitätsdiskurs und andererseits bietet sie ein globales Programm zum Kulturkontakt an.

Glissants distanziert sich zu Beginn der 1990er Jahre von der in seinen Augen zu stark lokal eingegrenzten *Créolité* (Relation des Selbst zu einem Gebiet) und plädiert für eine Philosophie der universalen *Créolisation* (Relation zur Totalität, die nicht über Ausschließungen, sondern über Beziehungen funktioniert). Seiner Auffassung nach umfasst dieses Konzept mehr Möglichkeiten anthropologischer und kultureller Mischungen. Glissant wurde in den letzten zehn Jahren intensiv rezipiert, wobei immer wieder betont wurde, dass er eine Sicht der Welt favorisiere, »die die negativen Globalisierungstendenzen durch ein positiv verstandenes Chaos-Modell ersetzt, welches nicht-hierarchisierte Beziehungen zwischen den Elementen des Diversen stiftet, wobei dieses Netz nicht starr, sondern vielmehr ein beständiger Prozess ist« (Ludwig/Röseberg 2010: 9f.). Kreolisierung beruht für Glissant weniger darauf, kreolisch zu schreiben als »kreolisch zu denken« (Kamecke 2005: 34), sprich französische Texte vernetzen sich mit antillanischen Mythen und kreolischen Sprachspielen und bewegen sich so zwischen verschiedenen Kulturräumen und Zeiten. So setzten sich seit der Jahrtausendwende neue Positionen durch, unter denen Glissants *Introduction à une Poétique du Divers* (1996) ein besonders starkes Echo fand. Darin nennt er sein neues alternatives Modell *Archipelisierung*:

---

africaines. Puisque le Bambara voisinait avec le Nago, le Wolof avec le Kongo, il ne pouvait en résulter d’abord qu’un douloureux silence.» (Condé 2007: 206) Sie postuliert daher für sich: »J’aime à répéter que je n’écris ni en français ni en créole. Mais en Maryse Condé.« (Ebd.: 205)

»Ce que je vois aujourd’hui, c’est que les continents ›s’archipélisent‹, du moins du point de vue d’un regard extérieur. Les Amériques s’archipélisent, elles se constituent en régions par-dessus les frontières nationales. Et je crois que c’est un terme qu’il faut rétablir dans sa dignité, le terme de *région*. L’Europe s’archipélise. Les régions linguistiques, les régions culturelles, par-delà les barrières des nations, sont des îles, mais des îles ouvertes, c’est leur principale condition de survie.« (Glissant 1996: 44)

Die universell umfassendste Denkfigur ist bei Glissant jene des *Tout-monde*, die »All-Welt«<sup>26</sup>:

»De ce crime fondateur [l’esclavage] est né une créolisation en Amérique, qui a préfiguré la créolisation du monde actuel [...] Le Tout-Monde n’a pas de morale. Le Tout-Monde est aussi le Tout-Monde de l’oppression, de l’esclavage et du génocide, des massacres, des purifications ethniques, etc. [...]« (Glissant in einer *Table-ronde*, zit. n. Chevrier 1999: 79)

Mit dem deterritorisierten Begriff des *Tout-monde* soll ein kultureller Essentialismus, der eine Afrikanisierung Afrikas, eine Karibisierung bzw. Kreolität der Karibik oder eine Orientalisierung des Orients befördert hatte, zugunsten einer Hybridisierung von Kulturen aufgegeben werden. Glissant steht damit im Kontext einer neuen Schriftstellergeneration, die in besonderer Weise von Migrations-, Reise- und Exilerfahrungen geprägt ist und deren Zugehörigkeiten raum- und generationsübergreifend vielfältig ausfallen.<sup>27</sup> Jacques Chevrier hat dafür in Fortführung der *Négritude* den Neologismus der *Migritude* geschaffen:

»Contrairement à leurs aînés, la nouvelle génération d’écrivains africains est mue moins par la Négritude – le célèbre ›être-dans-le-monde-noir‹ – que par la ›migritude‹. Ce néologisme renvoie à la fois à la thématique de l’immigration, qui se trouve au cœur des récits africains contemporains, mais aussi au statut d’expatriés de la plupart de leurs producteurs [...]« (Chevrier 2004: 96)

An die Stelle von Herkunft und Hautfarbe ist die Dimension der Mobilität getreten. Die mit *Migritude* verbundenen Raum- und Bewegungsvorstellungen

26 Thill 2005: 73, vgl. auch Glissant 2005b: 65.

27 Der aus Dschibouti kommende Schriftsteller Abdourahman A. Waberi (1998) bezeichnet die frankophon-afrikanischen Schriftsteller, die seit den 1990er Jahren schreiben, in ähnlicher Weise als »Les Enfants de la postcolonie ou une génération transcontinentale«.

markieren einen deterritorialisierten Identitätsbegriff, erinnernd an Glissants *identité-relation*. Identitär multiple Autorinnen und Autoren wie die hier vorgestellten sind intellektuelle Weltbürger, die über mehr als ein einziges kulturelles Gedächtnis verfügen, doch die Mehrzahl ihrer Gedächtnisse sind nur noch in Spuren (Mythen, Legenden, Geschichten, Musik, Tanz, Rhythmus, etc.) auffindbar. In *Traité du Tout-monde* verbindet Glissant das archipelische Denken mit der Metapher der *Trace*, welche die Diversität zusammenhält. Das Denken der Spur steht dabei dem systemischen Denken gegenüber:

»Que la pensée de *la trace* s'appose, par opposition à la pensée de système, comme une errance qui oriente. Nous connaissons que la trace est ce qui nous met, nous tous, d'où que venus, en Relation.« (Glissant 1997b: 18)

In *La Cohée du Lamentin* spricht er von einer »pratique de la *Trace*«, die trotz massiver Gewalterfahrung der Kariben und deportierten Afrikaner bis heute fort dauere:

»[...] même là où ils furent exterminés, les Amérindiens ont maintenu secrètement une présence qui s'exercera au niveau de l'inconscient collectif. Même déportés sans aucun recours, sans langages ni dieux ni outils, les Africains ont maintenu une présence de l'ancien pays, qui entrera en composition de valeurs imprévues. De tels procédés relèvent d'une pratique de la *Trace* comme composante, qu'il faut retrouver en soi, et accorder à des nouveaux usages. Le caractère tremblant, fragile et impérieux de la *Trace*, explique comment l'inattendu survient dans nos sociétés [...] Cet impact sur les identités a été souvent invisible, mais profond et durable.« (Glissant 2005: 84)

Die *Trace* zeugt von Präsenz, sie ist historisch referenzialisierbar, und insofern sie sich mit neuen Gebräuchen verbindet, lässt sie unvorhergesehene, unerwartete, bislang unsichtbare Werte aufscheinen, die Dauer und Tiefe verleihen. Spuren sind in Glissants Werk Namen, Gegenstände, nicht-verbale Zeichen wie Einritzungen in Bäume der *marrons*, kreolische Satzfragmente oder auch Symptome wie Wahnsinn oder Sprachamnesie. Insbesondere den Landschaftsräumen kommt bei der Spurensuche immer wieder eine Speicherfunktion zu: Das Land selbst wird zur *parole* (vgl. Blümig 2006). Glissant mache, so auch Ludwig/Röseberg (2010: 9), die geographisch wie historisch kolonial, dann postkolonial geprägte Ökologie der Karibik zur Grundlage seines Denkens, dehne diese Erfahrungen aber global immer weiter aus. Neben Deportation und Sklaverei können so über die Landschaft, wie auch über Musik, Tanz, Kunst oder Sprache vielfältige alternative Erfahrungsspuren ausgemacht werden. Das Denken der

Spur dient maßgeblich dazu, sich dem Denken der Apokalypse und dem »ausradierten Gedächtnis« zu widersetzen: »Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l'écrivain antillais doit ›fouiller‹ cette mémoire, à partir des traces parfois latentes qu'il a repéré dans le réel.« (Glissant 1997a: 227f.) In einem Interview mit Ralph Ludwig präzisiert Glissant seine Idee der *Tout-monde*:

»Le Tout-monde, c'est le mouvement tourbillonnant par lequel changent perpétuellement – en se mettant en rapport les uns avec les autres – les cultures, les peuples, les individus, les notions, les esthétiques, les sensibilités etc. [...] Le Tout-monde, c'est la conception du monde sans axe et sans visée, avec seulement l'idée de la prolifération tourbillonnante, nécessaire et irrépessible, de tous ces contacts, de tous ces changements, de tous ces échanges.« (Zit. n. Ludwig 2008: 121)

Ein konsequentes Denken von Kreolisierung, wie es Glissant selbst immer wieder verteidigt hat, zielt nicht nur auf die Begriffsbildung selbst, sondern greift auf Genrefragen über und dynamisiert bzw. hybridisiert Diskurse und Medien.

*Tout-monde* hat zwar das Potential als theoretische Manifestation zu fungieren, dennoch bedurfte es einer zusätzlichen Ent-Äußerung von Kunst: Glissant initiiert 2004 Jahre ein radikal lebensnahes Projekt, das die Essentialisierungsgefahr der *Créolité* unterläuft: *Les peuples de l'eau*. Im Sinne von »Nous avons rendez-vous où les océans se rencontrent...«, ein Satz, der seinem Text *Une Nouvelle région du monde* (2006) vorangestellt ist, werden hier Kunst und Leben innovativ vereint, so dass dem Projekt ein avantgardistischer Charakter inneohnt.

Unter der Schirmherrschaft der UNESCO brach am 27. Juli 2004 das Dreimast-Segelschiff »La Boudeuse« unter dem Kapitän Patrice Franceschi mit 24 Wissenschaftlern an Bord von Bastia (Korsika) zu einer Weltumsegelung auf. Nach 1063 Tagen und 60.000 zurückgelegten Kilometern legte das Schiff am 25. Juni 2007 in Bastia wieder an. Geplant waren zwölf Expeditionen zu acht Völkern, die nur vom Wasser aus erreichbar sind, da sie auf abgeschiedenen Inseln, an Flussufern oder an Küsten leben, also »Völker am Wasser«. Die Expeditionen führten zu den Yuhup/Amazonas; zu den Osterinseln der Rapa Nui; nach Fata Hiva, der abgeschiedensten Marquesasinsel; auf die Insel Raga/Vanuatu in Ozeanien; zu den Bugis der Celebes Inseln (Indonesien); zum Jaranga-Archipel, wo die Badjaos zwischen den Philippinen und Indonesien leben. Zwölf Schriftsteller und Journalisten, ausgewählt von Édouard Glissant, nahmen jeweils an einer der Expeditionen teil: Alain Borer, Gérard Chaliand, Régis Debray, Patrick Chamoiseau, Jean-Claude Guillebaud, J.M.G. Le Clézio, Federica Matta, Edwy Plenel, Antonio Tabucchi und André Velter. Ihre literarischen und essayistischen

Zeugnisse sind transkulturelle Reiseberichte par excellence. Sie inszenieren ein transozeanisches Kulturmodell, das auch die bisher unterrepräsentierte Pazifikregion miteinschließt.

Eine solch transozeanische Dimension postuliert auch der aus Fidschi stammende und 2010 verstorbene Kulturtheoretiker Epeli Hau'ofa:

»There is a world of difference between viewing the Pacific as ›islands in a far sea‹ and as ›a sea of islands‹. The first emphasis dry surfaces in a vast ocean far from the centres of power. Focussing in this way stresses the smallness and remoteness of the islands. The second is a more holistic perspective in which things are seen in the totality of their relationships.« (Hau'ofa 2008: 22)

Hau'ofa nimmt die Ideen Glissants auf und plädiert für einen Paradigmenwechsel in der Sichtweise des Pazifiks, in dem er die relationale Dimension eines transozeanischen Raumes denkt. Das Element der Relationalität hat existentiellen Charakter für jede Lesart Ozeaniens und wird als Paradigma einer »sea of islands« propagiert, im Gegensatz zu einer Vision von »islands in a far sea«:

»[...] Continental men, namely Europeans, on entering the Pacific after crossing huge expanses of ocean, introduced the view of ›islands in a far sea‹. From this perspective the islands are tiny, isolated doors in a vast ocean. Later on, continental men – Europeans and Americans – drew imaginary lines across the sea, making the colonial boundaries that confined ocean peoples to tiny spaces for the first time. These boundaries today define the island states and territories of the Pacific.« (Hau'ofa 2008: 22)

In seinem Manifest *We are the Ocean* (2008) plädiert Hau'ofa dafür, den Ozean als bedeutungsvollen Kulturraum neu einzufordern. Er bezieht sich damit indirekt auf Glissant und das Projekt der *Peuples de l'eau*. Paul Gilroys Chronotopos des *Black Atlantic*, welcher die bis heute nachwirkende Veränderung der Zusammensetzung der Weltbevölkerung, die sich aus dem transatlantischen Dreieckshandel und der erzwungenen Massenmigration afrikanischer Menschen herleitet, kann so in Richtung einer transozeanischen *Tout-monde* weiter gedacht werden. Bereits Gilroys *Black Atlantic* fungiert als Ort für gespeicherte Deportations- und Migrationsbewegungen, als Bild für Überleben und Tod und als Bild für das Überwinden der Strukturen des Nationalstaates und der Schranken von Ethnizität, als ein imaginer kultureller Raum des Dazwischen, in dem Afrika als ein Bezugspunkt unter anderen steht für das dynamische und dezentrale Netzwerk ›schwarzer‹ Beziehungen kreuz und quer über den Atlantik. Die Geschichte des *Black Atlantic*, »der ständig durch die Bewegungen schwarzer

Menschen durchzogen wird – nicht nur als Waren, sondern auch als Beteiligte an allen möglichen Kämpfen für Emanzipation, Autonomie und Staatsbürgerschaft« (Gilroy 1993: 16), lässt sich als alternativer Geschichtsentwurf und Globalisierungsdiskurs lesen.<sup>28</sup> Deshalb schlägt Gilroy vor, die Gegenkultur des *Black Atlantic* als philosophischen Diskurs aufzufassen, der die Moderne re-interpretiere und ihre Geschichte aus der Perspektive derer erzählt, die in den nationalen Narrativen mit ihren weißen Helden stets abwesend waren (vgl. Costa 2007: 131). Modernität ist demnach nichts Unschuldiges, im Gegenteil: Die überseeische Expansion ist kein Randphänomen der Geschichte Europas, sondern einer ihrer wesensbestimmenden Prozesse. *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* sind für den Historiker Jürgen Osterhammel aufs Engste miteinander verknüpft: »In der atlantischen Welt des 16. bis 19. Jahrhunderts entstand in einem diskontinuierlichen und widersprüchlichen Prozess die westliche Moderne« (Osterhammel 2000: 24).<sup>29</sup> Der transatlantische Sklavenhandel und die mit ihm verbundene Kolonialökonomie bildete eine wesentliche Voraussetzung für die Kapitalakkumulation Europas. Die neuzeitlichen Sklavenplantagen waren »Produkte eines gigantischen *social engineering*«, sie waren das trikontinentale »Ergebnis zielstrebigster Projektmacherei, eines traditionslosen Kombinationsexperiments, bei dem Amerika den Produktionsfaktor Boden, Europa Startkapital und Organisationsmacht und Afrika die Arbeitskräfte bereitstellte« (Osterhammel 2000: 28).<sup>30</sup>

Der transozeanische Raum, welcher aus einer ›flüssigen‹ und polyzentrischen Perspektive gedacht wird, ist zum epistemologischen Gegenstand des 21. Jahrhunderts geworden. Die *Poétique de la Relation* und das archipelische Denken ermöglichen neue Verbindungen zwischen ›Ursprungsorten‹ und Diaspora. Wir haben es mit fließenden, sich auflösenden Rändern, undeutlichen Grenzen und beständigen Verflüssigungen zu tun, für die eher das Modell einer diffusen, denn einer klaren Erkenntnis entwickelt werden müsste. Glissant

---

28 Vertiefend zu *New Perspectives on the Black Atlantic* vgl. Ledent/Cuder-Domínguez 2012.

29 Auch Béatrice Ziegler verweist darauf, dass Sklaverei ein integraler Bestandteil der Moderne sei. Sie kritisiert Ulrich Becks ›Container‹-Moderne als zu kurschlüssig, da er den ›transnationalen Arbeitsmarkt‹, die Sklaverei, nicht mitbedenke (vgl. Ziegler 2009: 149). Osterhammel beschreibe in der Tradition von David Brion Davis und Orlando Patterson Sklaverei als ein intellektuelles Problem des Westens und räumlich als eine vornationale und translokale »atlantische Sphäre« (vgl. Zeuske 2006: 22).

30 Osterhammel: 2000, 28. Im Gegensatz zur gängigen Historiographie rücken auch die US-amerikanischen Historiker Linebaugh/Rediker (2008) die untergründige Geschichte der atlantischen Kolonisation in den Mittelpunkt ihrer Darstellung.

spricht diesbezüglich von einer *pensée de la trace* als einem zerbrechlichen Wissen, einer anderen Form des eher intuitiven, bedrohten, fragilen Denkens. In besonderer Weise verweist Glissant auf den Begriff der *Relation* als Kondition unserer heutigen Welt. Die *Relation* verleiht den ehemals kolonisierten Völkern eine Geschichte, indem sie die Völker selbst zu Wurzeln der *Relation* macht: »Nous sommes les racines de la Relation.« (Glissant 1996: 231) Der Begriff der *Relation* in einer transozeanischen Dimension ermöglicht die Verknüpfung disparater Versatzstücke und die Herausbildung einer von Widersprüchen geprägten relationalen Identität. Die facettenreichen Beiträge des vorliegenden Bandes wollen den Boden bereiten für die aktuell relevante Frage, inwiefern unterschiedliche Etappen einer Programmatik von Kreolisierung über den *Black Atlantic* hinaus in transozeanischen Dimensionen hochaktueller Debatten verortbar sind.

## ZUM AUFBAU VON KREOLISIERUNG REVISITED

Der Band setzt mit einer Vorgeschichte der Kreolisierung ein und nimmt dafür Zwischenräume im 19. Jahrhundert in den Blick. Von da ausgehend sollen Facetten kulturtheoretischer Debatten aufgefächert werden. Philipp Krämer beschäftigt sich in »Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid: Historische und gegenwärtige Vorstellungen von Kreolisierung als Wandelprozess in der Sprache« mit der Frage, inwiefern Kreolsprachen in einem Prozess kontaktinduzierten Sprachwandels entstehen, der seit dem 19. Jahrhundert wissenschaftlich beschrieben wird. Dabei ist von Bedeutung, dass – auch wenn die Modelle der gegenwärtigen Linguistik zum Teil auf unvereinbaren Theorien beruhen – sich dennoch zentrale Aussagemuster weiterhin nachweisen lassen. So war die grundlegende Fragestellung, wie rasch der Kreolisierungsprozess abläuft und ob ein vorheriges Pidgin-Stadium notwendig ist, bereits früh angelegt, wurde aber erst im 20. Jahrhundert ausführlich diskutiert. Dem gegenüber waren in der Vergangenheit Überlegungen zur Rolle der menschlichen Sprachfähigkeit, des Spracherwerbs und der Kommunikation im Kontext der Sklaverei präsenter und bekommen heute unter universalgrammatischen, sozio- oder ökolinguistischen und pragmatischen Theorieeinflüssen neue Bedeutung. Das aktuelle Konzept der ›Hybridisierung‹ behandelt das Problem, wie die Durchdringung und Verbindung verschiedener Ausgangssprachen beschrieben werden kann und wandelt dabei Betrachtungen zur ›Vermischung‹ in eine akademische Diskussion. Seit ihren frühen Anfängen beschäftigt sich die kreolische Sprachwissenschaft mit der Frage, wie das Konzept der Kreolisierung

definitiv eingrenzbar sein könnte. Im Gegensatz dazu strebt die Literatur- und Kulturwissenschaft ein stärker universalisierbares und übertragbares Kreolisierungskonzept an.

Johanna Abel unternimmt in »Orientalische Dopplungen in der Karibik. *Coolitude* als inklusives Kreolitätsmodell und seine dissoziativen Dimensionen« eine aufschlussreiche Lesart von Torabullys Kulturtheorie. Sie stellt das Kreolitätsmodell der *Coolitude* vor, welches 1999 von Khal Torabully in die Debatten um den *Créolité*-Begriff eingeführt wurde. Sein innovativer Beitrag zur Neudefinierung kreolischer Prozesse ist die Einführung des sozialen bzw. juristischen Status als entscheidendem Kreolisierungsfaktor jenseits geographischer Herkunft und ethnischer Zugehörigkeiten. Die theoretischen und ästhetischen Grundzüge der *Coolitude* werden kurz dargestellt und ihre Bestrebungen ein inklusiveres Kreolitätskonzept zu liefern, einer kritischen Revision unterzogen. Durch die Gegenüberstellungen zweier transozeanischer Figuren des 19. Jahrhunderts, dem *indischen Coolie*, Hauptakteur der *Coolitude*, und dem *chinesischen Culi*, werden Dopplungseffekte und Doppelbelichtungen bei der Interpretation eines polymorphen Orients in der Karibik ins Blickfeld genommen. In der kleingliedrigen Betrachtung asiatischer Beteiligung am Prozess der sozio-kulturellen Kapillarisation karibischer Kreolgesellschaften treten systemimmanente Essentialisierungstendenzen hervor, die sich scheinbar kaum vermeiden lassen. Über eine Binnendifferenzierung orientalistischer Kreolisierungsdiskurse werden dissoziative Dimensionen erkennbar. Diese resultieren aus kolonialen Hierarchisierungen unterschiedlicher Alteritätsregime entlang altweltlicher Zivilisationscluster und sind außerdem einer ungenügenden Berücksichtigung von Polyglossie und Fachspracheninterferenz in der Kreolisierungsforschung geschuldet.

Silke Jansen zeigt in »Kreolisierung meets *Coolitude*? Die literarische *habla bozal* und *habla de chino* im Kontext der Debatte um die Kreolisierung des Spanischen in der Karibik« inwiefern die Rolle der Kreolisierung für die Geschichte des Spanischen in der Karibik in der Hispanistik kontrovers diskutiert wird. Da kaum direkte Quellen über den spanisch-afrikanischen und spanisch-asiatischen Sprachkontakt in der Kolonialzeit erhalten sind, stütze sich, so Jansen, die Debatte u.a. auf literarische Imitationen der Varietäten der afrikanischen Sklaven und chinesischen Kulis, wie sie z.B. im kubanischen Volkstheater des 19. Jahrhunderts vorkommen. Auf dieser Grundlage wird sowohl die These vertreten, dass sich das Spanische auf den Antillen im Kontext der Plantagenwirtschaft und des atlantischen Sklavenhandels kreolisiert habe, als auch die Ansicht, dass es strukturell von anderen Kreolsprachen aus dem karibischen und (durch die Einfuhr chinesischer Kontraktarbeiter) dem asiatischen Raum beeinflusst sei. Der Beitrag wirft am Beispiel der *habla bozal* und *habla de chino* die

Frage auf, inwieweit literarische Texte überhaupt als Quellen für linguistische Untersuchungen herangezogen werden können. Ausgehend vom Begriff der »sozialen Indexikalität« sprachlicher Variation zeigt Jansen, dass die Texte nicht in erster Linie eine soziolinguistische Realität abbilden, sondern gesellschaftlich geteilte Annahmen über die Verteilung sprachlicher Variation in der sozialen Welt widerspiegeln. Eine rein linguistische Untersuchung kann daher zwar Aufschluss über die vorherrschenden Sprachideologien der damaligen Zeit geben, aber nur einen geringen Beitrag zur Klärung der Kreolisierungsproblematik leisten. Insofern leistet der Artikel einen entscheidenden Beitrag an der Schnittstelle zwischen Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft.

Nach diesem historischen Parcours zielen die folgenden drei Beiträge auf Abgrenzungsversuche zwischen Kreolität, Kreolisierung und Hybridisierung. Katrin Mutz veranschaulicht in »Kreolisierung und Hybridisierung«, dass während die Kreolsprachen und ihre Strukturen, die Kreolgenese und der Prozess der Kreolisierung spätestens seit den Arbeiten von Hugo Schuchard systematisch (sprachwissenschaftlich) erforscht worden seien, die so genannten hybriden Varietäten und deren Entstehen (Hybridisierung) erst seit den letzten Jahrzehnten zum Forschungsobjekt der Linguistik avancierten. Mutz betont, dass dies nicht zuletzt darin begründet sei, dass Varietäten, wie z.B. das Nouchi der Elfenbeinküste oder das Camfranglais in Kamerun, die als hybride Varietäten gelten, erst in den 1970er Jahren entstanden sind. Vergleicht man Definitionen von sprachlicher Hybridität/Hybridisierung mit denjenigen von Kreolität/Kreolisierung, so stellt man z.T. große Übereinstimmungen bezüglich der jeweiligen Charakterisierungen fest. Der Beitrag ist ein gelungener Versuch, anhand der Gegenüberstellung französischer hybrider Varietäten und französisch-basierter Kreolsprachen, das Phänomen der sprachlichen Hybridität/Hybridisierung von demjenigen der sprachlichen Kreolität/Kreolisierung abzugrenzen. Es werden anhand eines Vergleichs der jeweiligen Entstehungskontexte sowie einiger ausgewählter sprachlicher Strukturen Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen hybriden (französischen) Varietäten (am Beispiel des Camfranglais und des Nouchi) und (französischbasierten) Kreolsprachen (vor allem aus dem karibischen Raum) herausgearbeitet. Mutz schlägt eine Modellierung vor, die unterschiedliche Sprachmischungsphänomene, abhängig u.a. vom Grad der internen Variation und vom Grad der grammatischen Entferntheit zum Französischen, als ein Kontinuum darstellt und zwischen sichtbarer, lexikalischer und unsichtbarer, grammatischer Hybridität unterscheidet.

Juliane Tauchnitz zeigt in »Was auf das Loblied folgte: Der Schritt vom Prolog zur Créolité«, inwiefern die *Éloge de la Créolité* eine kulturtheoretisch relevante Debatte auslöste. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël

Confiant hatten nach dem Vorbild Glissants eine Vision vom Sichtbarmachen und Manifestieren der eigenen kulturellen Identität vor Augen. Diese galt es insbesondere im ersten Jahrzehnt nach der Publikation des poetisch-philosophischen Essays in ein veritables Konzept zu überführen. Tauchnitz richtet ihren Fokus auf zwei Bereiche, denen innerhalb der *Créolité*-Bewegung eine maßgebliche Bedeutung zuerkannt wird: der Reibung von zwei Sprachen – der kreolischen und der französischen – im selben Raum sowie dem Verwinden und Erschreiben der traumatischen Geschichte (*H/histoire*). Aus kulturtheoretischer Perspektive wird die Arbeit der Gründungsautoren auf diesen Gebieten untersucht mit Blick auf Berührungspunkte, die zeigen, wie sie durch gegenseitiges Aufgreifen von Theoremen die *Créolité* als solche stabilisieren und vorantreiben. Dabei wird den Aussagen der Autoren zu ihrem Konzept selbst Raum gegeben, gleichzeitig jedoch darauf geachtet, diese Ideen zu kontextualisieren und anhand ihrer eigenen Texte einer Prüfung zu unterziehen, um so fruchtbare Entwicklungen herausstellen zu können, aber gleichzeitig auch Tendenzen offenzulegen, die weniger (eindeutig) der Konsolidierung des Konzeptes dienen.

Bastienne Schulz zeigt in »*Créolité goes global?* Zur Transgression des *Créolité*-Konzeptes«, inwiefern die *Éloge de la Créolité* Themen der sprachlichen und kulturellen Kreolisierung zur Definition einer kulturellen Identität der Karibik, einer ›Kreolität‹ bündelt. Ausgehend von der Fülle von Fragen, die dieses Manifest aufwirft, ist es das Anliegen von Schulz, der anhaltenden Kritik an der *Éloge* nachzuspüren und kritische Stimmen aus Haiti, Martinique und Guadeloupe vorzustellen: Frankétienne, Édouard Glissant und Maryse Condé stehen im Zentrum ihrer Überlegungen. Diese Autor/innen liefern zentrale, theoretische und fiktionale Gegenentwürfe zur *Éloge*. Ein solcher Gegenentwurf ist beispielsweise der *Spiralisme* des haitianischen Künstlers und Autors Frankétienne. Auf theoretischer Ebene stellt Glissant der Kreolität den Prozess der *Créolisation* entgegen, den er als relationale Bewegung und nicht als starre Definition von Identität charakterisiert. Maryse Condé konterkariert mit ihrem fiktionalen Werk die von ihr kritisierte profranzösische Haltung des *Éloge* mit seinem sprachlichen Zwang. Als Gegenentwurf zu einer männlich dominierten Kreolität subvertiert die guadeloupische Autorin die Binaritäten vom Denken der Geschlechtsidentitäten. Dabei steht ihre Protagonistin Céciliane beispielhaft für eine – überdies spezifisch weibliche – Transgression der Werte des *Éloge*. Zudem überschreitet Condé die Binarität zwischen Zentrum und Peripherie, indem sie den karibischen Raum und damit die *Créolité* erweitert. Condés entgrenztes Verständnis der Kreolität schreibt sich in die Entwicklung einer neuen Literatur der Welt ein: *Créolité goes global*.

Im Anschluss rückt der martinikanische Autor und Kulturtheoretiker Édouard Glissant als zentraler Vordenker der Kreolisierung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ziel von Gisela Febels Beitrag »Poesie und Denken – Lyrische Form, kreolisierte Erinnerung und Erkenntnis bei Édouard Glissant« ist es, die Spuren und Formen eines Denkens der Kreolisierung in Glissants lyrischen Texten zu betrachten, in seiner ganz besonderen Form der Poesie, die eher zu seinem Frühwerk gezählt wird, in dem der Begriff der Kreolisierung – augenscheinlich – noch nicht da ist. Ob und inwiefern nicht auch und gerade die Poesie eine Form der kreolisierten Erkenntnis und Erinnerung darstellt, wird hier geprüft. Insbesondere geht es dabei um die Parameter der Poesie als Erinnerung und Reservoir eines kollektiven Gedächtnisses, um die Poesie als Archiv und mythisches Denken, um Lyrik als Ausdruck des leidenden Körpers, um Poesie als Medium der Solidarisierung und der Agenz, Ort der Freiheit und der Aktion, sowie um poetisches Denken in Verbindung mit der utopischen Dimension der Kreolisierung.

Der Beitrag von Helke Kuhn »»La littérature, c'est remettre au jour les connexions cachées« – Diversität und Komplexität im Romanwerk Édouard Glissants« beschäftigt sich mit einer impliziten, wenn auch zentralen Variante von Kreolisierung. Ausgehend von einer dem Werk Glissants wiederholt zugeschriebenen, teilweise auch als Unlesbarkeit bezeichneten Hermetik, die wie Kuhn erläutert, abgesehen von der Integration der kreolischen Mündlichkeit in die französische Syntax vor allem auf der Umsetzung von rhizomatischen und fraktalen Strukturen resultiert, wird in ihrem Beitrag die Frage nach einer versteckten Ordnung im narrativen Chaos des Romanwerks gestellt. Am Beispiel Glissants erstem Roman *La Lézarde* (1958) sowie dem in der Kritik zum Spätwerk zählenden Roman *Tout-monde* (1993) kann die Konstanz dieser beiden voneinander differenziert zu betrachtenden Vernetzungsstrukturen in Glissants Romanwerk nachgewiesen werden. Als poetologische Prinzipien zur Evozierung von Komplexität und Diversität der antillanischen Welt und des *Tout-monde* bringen sie zugleich das dem Werk Glissants inhärente Oszillieren zwischen Konstruktion und Dekonstruktion eines Denkmodells zur Darstellung. Bisher unbekannte und unbeachtete transversale Relationen können auf diese Weise zu Tage gefördert und somit definierte hierarchische Machtstrukturen unterlaufen werden. Einem von der Kritik zugewiesenen Bruch zwischen Früh- und Spätwerk, der sich durch einen Sinneswandel zur politischen Gleichgültigkeit Glissants auszeichne, wird von Kuhn vor dem Hintergrund der Fusion zwischen Politik, Poetik und Philosophie in Glissants Werk widersprochen.

Der Ausgangspunkt von Julia Borsts Artikel »»Inventer l'Haïtien comme prochain«: Der Andere *en Relation* zwischen Differenz und Nähe« ist die mittlerweile etablierte kulturtheoretische Haiti-Lesart, dass die westliche Vorstellung

von Haiti seit jeher mit einer Reihe von Vorurteilen und Stereotypen verknüpft ist, die den Karibikstaat häufig in Kategorien der ›Barbarei‹, Gewalt und *malédiction* denken lassen und ihn als absolute Alterität der Moderne entwerfen. Borst arbeitet anschaulich heraus, dass eine derartig verkürzende Betrachtungsweise der Komplexität der haitianischen Geschichte und Gegenwart jedoch in keiner Weise Rechnung trage, weshalb haitianische Intellektuelle sie vehement kritisieren und als Symptom der Kolonialität betrachten. Lyonel Trouillot plädiert deshalb für eine differenzierte Wahrnehmung und fordert eine neue Verankerung des Haitianers als *prochain* im globalen Denken. Er schafft damit einen innovativen Entwurf des ›Anderen‹ zwischen Differenz und Nähe. Dabei wird sich zeigen, dass auch für Haiti Glissant ein zentraler Referenzpunkt bleibt, denn die theoretische Grundlage des Beitrags bildet Glissants *Poétique de la Relation*, welche ebenfalls danach strebt, die Binarismen westlicher Epistemologien aufzubrechen, um die Differenz des Anderen in Relation zur eigenen Identität zu denken. Trouillots Begrifflichkeit des *prochain* geht diesen Schritt auch auf sprachlicher Ebene, indem sie nicht mehr die Exklusion durch Differenz (*autre*) betont, sondern vielmehr Nähe in der Differenz (*prochain*). Zudem macht der Beitrag deutlich, dass sich letztlich nur eine neue Konzeptualisierung des Anderen als *prochain* als epistemologischer Schlüssel zur Überwindung der Gewalt in der haitianischen Wirklichkeit erweisen kann.

Eine besondere Bereicherung für den Band stellt der Beitrag von Beate Thill dar. In »Édouard Glissant: *La Cohée du Lamentin* als Übersetzungsprojekt« vermittelt die Übersetzerin des Glissant'schen Werkes einen anschaulichen Einblick in die theoretisch herausfordernde Arbeit der Sprachkunst des martinikanischen Denkers. Diese Möglichkeit eines Erprobens von Kulturpraxis bildet einen gelungenen Schlusspunkt des Kapitels zu Glissant.

In dem Kapitel »Kreolisierung im Kaleidoskop eines *Tout-monde*« wird gezeigt, ob und inwiefern sich Kreolisierung weltweit öffnet und universal verhandelbar ist. Dies kommt anschaulich zum Ausdruck im Beitrag »Roma-Literaturen und Kreolisierung« von Cécile Kovacshazy; bezeichnet doch Édouard Glissant die Roma als eine beispielhafte Verkörperung seiner Idee von Kreolisierung. Hier setzt Kovacshazys Beitrag an: Ausgehend von der Geschichte der ›Zigeuner‹ und anhand zeitgenössischer Roma-Literatur prüft sie eingehend Glissants These. Sie betont, dass es angesichts der Diversität, Dissemination und der großen historischen und kulturellen Unterschiede unmöglich sei, von einem Volk der Roma im Singular zu sprechen.

Françoise Vergès nimmt in ihrem stark autobiographisch eingefärbten Essay »Passengers towards unknown lands« mögliche Überlebens- und Widerstandsstrategien angesichts bestehender sozialer Ungleichheit im Kontext einer

postulierten »Kreolisierung der Welt« kritisch in den Blick. Ihre Frage zielt auf den meist untertheoretisierten Zusammenhang zwischen kultureller Heterogenität und anhaltenden geopolitischen Ausbeutungs- und Unterdrückungsstrukturen in Glissants *All-Welt*. Am Beispiel des von Vergès initiierten und letztlich gescheiterten Projekts eines postkolonialen Museums auf Réunion, dem *Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise*, stellt sie den Kreolisierungsbegriff in Verbindung mit ihrem eigenen intellektuellen Werdegang grundsätzlich auf den Prüfstand und hinterfragt sein emanzipatorisches Potential in der Praxis.

Das abrundende Kapitel widmet sich einer neuen Öffnung des Kreolisierungskonzepts, der *Coolitude*. Der Beitrag des mauritischen Lyrikers und Kulturtheoretikers Khal Torabully und seiner Kollegin Marina Carter bildet als poetisch-kulturtheoretische Stimme die Grundlage für eine prominente Auseinandersetzung mit Kreolisierung aus Sicht der indischen Diaspora. Sie leistet innovativen Denkansätzen Vorschub, die sich in den letzten zwei Beiträgen dieses Bandes kondensieren.

Miriam Lay Brander liefert mit ihrem Interview, das sie im Juni 2011 mit Torabully durchführen konnte, eine aufschlussreiche Ergänzung zu dessen theoretischen Ausführungen. Ausgehend von ihrer Feststellung, dass sich das Schreiben von Aphorismen unter kreolischen Autoren großer Beliebtheit erfreue, zeigt Lay Brander, inwiefern es einen fragmentarischen Zugang zur Realität ermögliche und damit zum Inbegriff von Polylog und Polyphonie werde. Der Aphorismus vermag vielfältige Aspekte in wenige Worte zu fassen, weshalb er sich als Ausdrucksmittel komplexer Identitäten eignet. Durch seine kondensierte Form und Spontaneität entzieht er sich sowohl räumlichen Strukturen wie Zentrum und Peripherie als auch linearen Zeitkonzeptionen. Khal Torabully spricht in diesem Interview über seine noch nicht erschienene Aphorismensammlung *Jour sans fin*, über Malcolm de Chazal und die aphoristische Tradition in Mauritius sowie über die Bedeutung des aphoristischen Schreibens weltweit.

Ottmar Ette zeigt in »Coca Cola und *Coolitude*«, inwiefern weltweite Archipelkonstellationen die Radikalität des Kreolisierungskonzepts weiterdenken. Dafür beginnt er zunächst mit Ai Weiwei, den er als signifikanten Künstler eines »Aufschreiben des Globalen« betrachtet. Die Konsequenz seines weltweiten Ansatzes findet ihre Fortsetzung in seinen Überlegungen zur magnetischen Insel Rapanui, der ursprüngliche Name der Osterinsel, die von Édouard Glissant in einem fiktionalen Reisebericht beleuchtet wird. Entscheidend spannt Ette dann einen Bogen zu Khal Torabully, dessen Konzept von »Coolies und Korallen«, die die Vorlage liefert für innovative Überlegungen zu Exklusionen und Inklusionen. Er zeigt, inwiefern die *Coolitude* alles andere als ein Problem der Anderen

ist: Sie erlaube uns, so Ette, die Literaturen der Welt weit über die Welt der Literatur hinaus anders und neu zu verstehen und begrifflich zu begreifen.

*Abschließend noch ein Wort des Dankes: Wir danken den Autorinnen und Autoren dieses Bandes für ihre Bereitschaft, Theorien der Kreolisierung für ein breites Publikum aufzubereiten, um so einen Band zusammenzustellen, der sowohl für Einsteiger als auch für arrivierte Wissenschaftler/innen gewinnbringend sein soll. Danken möchten wir auch Axel Skielka für seine wertvolle Durchsicht des englischen Beitrags von Françoise Vergès. Ein besonderer Dank geht schließlich an Marc Dauen für seine hervorragende Arbeit; er sorgte maßgeblich dafür, dass der Weg vom Manuskript zur Druckvorlage so reibungslos verlief.*

## LITERATUR

- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.) (2006 [1995]): *The Post-Colonial Studies Reader*, London/New York: Routledge.
- (2009 [1998]): *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London/New York: Routledge.
- Bazié, Isaac/Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.) (2011): *Violences postcoloniales. Représentations littéraires et perceptions médiatiques*, Berlin: LIT.
- Benítez Rojo, Antonio (1989): *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hanover: Ediciones del Norte.
- Bernabé, Jean/Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël (1989): *Éloge de la Créolité*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1980): *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard.
- Blümig, Gabriele (2006): *Retour au paysage natal. Zur Natur im postkolonialen Roman der frankophonen Antillen*. Online unter: [http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2006/1741/pdf/Dissertation\\_Bluemig\\_Gabriele.pdf](http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2006/1741/pdf/Dissertation_Bluemig_Gabriele.pdf) (Letzter Zugriff am 23.08.2012).
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Chamoiseau, Patrick (1997): *Écrire en pays dominé*, Paris: Gallimard.
- (2000): »In der Stein-Welt«, in: Pro Helvetia (Fondation suisse pour la culture) (Hg.), *Kreolisierung der Kultur*, Zürich: Selbstverlag, S. 3-17. Online unter: [http://www3.pro-helvetia.ch/download/tb/2000/image\\_de.pdf](http://www3.pro-helvetia.ch/download/tb/2000/image_de.pdf) (Letzter Zugriff am 24.08.2012).
- Chamoiseau, Patrick/Confiant, Raphaël (1992): »En guise d'introduction: points de vue sur l'évolution de la littérature antillaise – Entretien avec les écrivains

- martiniquais Patrick Chamoiseau et Raphaël Confinant (mené par Ottmar Ette et Ralph Ludwig«, in: Ottmar Ette/Ralph Ludwig (Hg.), *Les littératures antillaises – une mosaïque culturelle*, Dossier in: *lendemains*, Nr. 67, S. 6-16.
- Chevrier, Jacques (1999): »Table Ronde: De l’esclavage au Tout-Monde, mercredi 11 mars 1998«, in: Ders. (Hg.), *Poétiques d’Édouard Glissant*, Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, S. 55-82.
- (2004): »Afriques(s)-sur-Seine: autour de la notion de ›migrITUDE‹«, in: *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, Nr. 155-156, S. 96-100.
- Clavaron, Yves (Hg.) (2011): *Études postcoloniales*, Paris: SFLGC.
- Condé, Maryse (2007): »Liaison dangereuse«, in: Michel Le Bris/Jean Rouaud (Hg.), *Pour une littérature-monde*, Paris: Gallimard, S. 205-217.
- Costa, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum ›Black Atlantic‹. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*, Bielefeld: transcript.
- (2011): »Die Zukunft Europas. Kosmopolitische Vision«, in: *Süddeutsche.de*, vom 19.7.2011. Online unter: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/die-zukunft-europas-kosmopolitische-vision-1.1122136> (Letzter Zugriff am 24.08.2012).
- Dash, Michael (1995): *Édouard Glissant*, Cambridge: University Press.
- (1998): *The Other America. Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville: UP of Virginia.
- Doriac, Fabrice (2009): »Lame de fond à la Guadeloupe«, in: *Le Monde diplomatique*, März, S. 23.
- Döring, Tobias (2009): »Dichtung als Import-Export-Geschäft«, in: *FAZ*, 28. Oktober, Nr. 250, S. N4.
- Enwezor, Okwui/Basualdo, Carlos/Bauer, Ute Meta (Hg.): *Créolité and Creolization. Dokumenta11\_Platform 3*, Ostfildern: Hatje Cantz.
- Ette, Ottmar (2001): »Kuba – Insel der Inseln«, in: Ders./Martin Franzbach (Hg.), *Kuba. Politik, Wirtschaft, Kultur heute*, Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 9-25.
- (2010): *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*. Berlin: Kadmos.
- Ette, Ottmar/Müller, Gesine (2012): *Worldwide. Archipels de la mondialisation. Archipiélagos de la globalización*, Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Flores, Juan (2009): *The Diaspora Strikes Back. Caribeño Tales of Learning and Turning*, New York: Routledge.

- Fludernik, Monika/Nandi, Miriam (o.J.): »Hybridität. Theorie und Praxis«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 8, S. 7-24. Online unter: <http://www.polylog.net/index.php?id=92> (Letzter Zugriff am 22.08.2012).
- Forsdick, Charles/Murphy, David (Hg.) (2009): *Postcolonial Thought in the French Speaking World*, Liverpool: University Press.
- Gallagher, Mary (2007): »The *Créolité* Movement: Paradoxes of a French Caribbean Orthodoxy«, in: Stewart, Charles (Hg.), *Creolization. History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek: Left Coast Press, S. 220-236.
- García Canclini, Néstor (2003): »Noticias recientes sobre la hibridación«, in: *Trans. Revista Transcultural de Música*, Nr. 3. Online unter: <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm> (Letzter Zugriff am 22.08.2012).
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London: Verso.
- Glover, Kaiama L. (2004): »Physical Internment and Creative Freedom: The Spiralist Contribution«, in: Marie-Agnès Sourieau/Kathleen M. Balutansky (Hg.), *Écrire en pays assiégré. Haïti. Writing under Siege*. Amsterdam/New York : Rodopi, S. 231-255.
- (2008): »Showing vs. Telling : *Spiralisme* in the Light of *Antillanité*«, in: *Journal of Haitian Studies*, 14. Jg., Heft 1, S. 91-117.
- Glissant, Édouard (1990): *Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard.
- (1994): »Le Chaos-monde, l'oral et l'écrit«, in: Ralph Ludwig (Hg.), *Écrire la «parole de nuit»*. *La nouvelle littérature antillaise*, Paris: Gallimard, S. 11-129.
- (1996): *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris: Gallimard.
- (1997a [1981]): *Le Discours antillais*, Paris: Gallimard.
- (1997b): *Traité du Tout-monde*, Paris: Gallimard.
- (2005a): *La Cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris: Gallimard.
- (2005b): *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, Heidelberg: Wunderhorn.
- (2006): *Une Nouvelle région du monde. Esthétique I*, Paris: Gallimard.
- (2007): *Mémoires des esclavages. La fondation d'un Centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*, Paris: Gallimard.
- (2009): *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris: Gallimard.
- Gómez, Liliana/Müller, Gesine (Hg.) (2011): *Relaciones caribeñas. Entrecruzamientos de dos siglos / Relations caribéennes. Entrecroisements de deux siècles*. Frankfurt u.a.: Lang.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig: Reclam.

- Hargreaves, Alec G./Forsdick, Charles/Murphy, David (Hg.) (2010): *Transnational French Studies. Postcolonialism and Littérature-monde*, Liverpool: University Press.
- Hau'ofa, Epeli (2008): *We are the Ocean. Selected Works*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Hofmann, Sabine (2001): *Die Konstruktion kolonialer Wirklichkeit. Eine diskursanalytische Untersuchung französischer Karibiktexte des frühen 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Kamecke, Gernot (2005): *Die Orte des kreolischen Autors. Beiträge zu einer Hermeneutik postkolonialer Literatur am Beispiel der Identitätsfiktionen von Patrick Chamoiseau*, Bielefeld: Aisthesis.
- Krüger, Paula/Hillebrand, Mark/Struve, Karen (2006): »Kreolisierung – ein Workshopbericht«, in: Paula Krüger/Imke K. Meyer (Hg.), *Transcultural Studies. Interdisziplinarität trifft Transkulturalität*, Bremen: Universitätsdruckerei, S. 102-117.
- Ledent, Bénédicte/Cuder-Domínguez, Pilar (Hg.) (2012): *New Perspectives on The Black Atlantic. Definitions, Readings, Practices, Dialogues*, Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Lang.
- Linebaugh, Peter/Rediker, Marcus (2008): *Die vielköpfige Hydra. Die verborgene Geschichte des revolutionären Atlantiks*, Berlin: Assoziation A.
- Loichot, Valérie (2007): *Orphan Narratives. The Postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Ludwig, Ralph (2008): *Frankokaribische Literatur. Eine Einführung*, Tübingen: Narr.
- Ludwig, Ralph/Röseberg, Dorothee (2010): »Tout-Monde: Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen ›alten‹ und ›neuen‹ Räumen?«, in: Dies. (Hg.), *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung*. Frankfurt a.M.: Lang, S. 9-30.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.) (2006): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt*, Göttingen: Wallstein
- Maximin, Daniel (2006): *Les Fruits du cyclone. Une géopoétique de la Caraïbe*, Paris: Seuil.
- Mbembe, Achille (2008): »Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? Entretien«, in: *Eurozine*, September. Online unter: <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-fr.html> (Letzter Zugriff am 24.08.2012).
- (2000): *De la Postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala.

- Mignolo, Walter (1995): *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2003): *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.
- Müller, Gesine (2010): »Au lieu d'obélisques, il a ses palmiers«: Kulturkontakte zwischen alten und neuen Räumen. Literarische Momentaufnahmen der französischen und spanischen Karibik im 19. Jahrhundert«, in: Ralph Ludwig/Dorothee Röseberg (Hg.), *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung*. Frankfurt a.M.: Lang, S. 177-195.
- (2012): *Die koloniale Karibik. Transferprozesse in hispanophonen und frankophonen Literaturen*. Berlin: De Gruyter.
- Nghi Ha, Kein (2010): *Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen ›Rassenbastarde‹*, Bielefeld: transcript.
- Ortega, Julio/Rodríguez Juliá, Edgardo (1991): »1. Crónica de entierros, ficción de nacimientos, 2. Desde el país frontera (entrevista)«, in: Julio Ortega, *Reapropiaciones. Cultura y nueva escritura en Puerto Rico*, Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, S. 123-162.
- Osterhammel, Jürgen (2000): *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.) (2012): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*, London: Vintage.
- Sala-Molins, Louis (2008 [1992]): *Les Misères des Lumières. Slavery and the French Enlightenment*, Paris: Editions Homnisphères.
- Scheuzger, Stephan/Fleer, Peter (Hg.) (2009): *Die Moderne in Lateinamerika*, Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Schwieger Hiepko, Andrea (2009): *Rhythm »n« Creole. Antonio Benítez Rojo und Édouard Glissant. Postkoloniale Poetiken der kulturellen Globalisierung*, Berlin: Kadmos.
- Serrano, Richard (2005): *Against the Postcolonial. ›Francophone‹ Writers at the Ends of French Empire*, Oxford: Lexington Books.
- Sieber, Cornelia (2005): *Die Gegenwart im Plural. Postmoderne/postkoloniale Strategien in neueren Lateinamerikadiskursen*, Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Soyinka, Wole (2000): »Im Namen der Versklavten«, in: *Zeit online*, vom 15.06.2000. Online unter: [http://www.zeit.de/2000/25/200025.a-wole\\_soyinka\\_.xml](http://www.zeit.de/2000/25/200025.a-wole_soyinka_.xml) (Letzter Zugriff am 21.08.2012).

- Thill, Beate (2005): »Glissants Begriffe und Definitionen in Französisch und Deutsch. Erläuterungen der Übersetzerin«, in: Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, Heidelberg: Wunderhorn, S. 71-86.
- Ueckmann, Natascha (2009): »Hybriditätskonzepte und Modernekritik in Lateinamerika«, in: Wolfgang Klein/Walter Fähnders/Andrea Grewe (Hg.), *Dazwischen. Reisen – Metropolen – Avantgarden. Festschrift für Wolfgang Asholt*, Bielefeld: Aisthesis, S. 507-529.
- (2012): »Il n'est vraie parole en Caraïbe que la schizophrénie: Autour du *Spiralisme*«, in: Ottmar Ette/Gesine Müller (Hg.), *Worldwide. Archipels de la mondialisation. Archipiélagos de la globalización*. Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana, S. 211-230.
- (2013): *Ästhetik des Chaos. Créolisation und Neobarroco im franko- und hispanokaribischen Gegenwartsroman*, Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).
- Vergès, Françoise (2008): »Postkoloniales Ausstellen. Über das Projekt eines ›Museums der Gegenwart‹ auf der Insel Réunion. Ein Interview mit Françoise Vergès von Charlotte Martinz-Turek«, in: *europäisches institut für progressive kulturpolitik (eipcp)*, Nr. 6. Online unter: <http://eipcp.net/transversal/0708/martinzturckverges/de> (Letzter Zugriff am 24.08.2012)
- (2011): *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Paris: Albin Michel.
- Waberi, Abdourahman A. (1998): »Les Enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire«, in: *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, Nr. 135, S. 8-15.
- Zeuske, Michael (2006): *Sklaven und Sklaverei in den Welten des Atlantiks 1400-1940. Umriss, Anfänge, Akteure, Vergleichsfelder und Bibliographien*, Berlin: LIT-Verlag.
- Ziegler, Béatrice (2009): »Sklaverei und Moderne – eine unerträgliche, aber nicht unverträgliche Kombination«, in: Stephan Scheuzger/Peter Fleer (Hg.), *Die Moderne in Lateinamerika*, Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 139-157.