

Stephanie Bung (Duisburg-Essen), Dietmar Osthus (Duisburg-Essen)

Identität durch Sprache? Bilingualität in *Éloge de la créolité*

The questions of identity and language are intrinsically linked within the cultural manifesto *Éloge de la créolité*. Nevertheless, the authors Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, and Jean Bernabé, who originate from Martinique, manage to steer clear of the most precarious points that can easily arise when it comes to the recognition of literary languages other than French. They plead for the recognition of their multilingual ecosystem, including French and Créole as well as any shade of français créolisé. In order to make this plea acceptable to the European reader, they build a textual space that depends highly on metaphors. By analyzing the metaphor of movement, we will retrace the steps that lead to the central idea of the text: the dynamic equilibrium of identity and bilingualism.

Einleitung

Das Entstehen oder Bestehen literarischer Diskurse ist elementar im Prozess der Anerkennung der Eigenständigkeit, der spezifischen Eigenarten und des sozialen Werts einer Sprache oder einer sprachlichen Varietät. Gleichzeitig hat die Wahl der Sprache, in der literarische Werke verfasst sind, hohen symbolischen Wert für die diskursive Konstruktion von gesellschaftlicher Identität. Diese Zusammenhänge haben in der sprachwissenschaftlichen und in der literaturwissenschaftlichen Forschung bereits in einer großen Bandbreite von geographisch, historisch und gesellschaftlich verschiedenen Fällen eine Rolle gespielt, sei es etwa in Hinblick auf die Geschichte des Französischen selbst, der Regionalsprachen Frankreichs – wie des Okzitanischen – oder in Hinblick auf die Sprachkontaktsituationen und Literaturen, die in ehemaligen kolonialisierten Gebieten Frankreichs entstanden sind.

Im Bemühen, der doppelten Herausforderung dieses Bandes gerecht zu werden, wollen wir uns in unserem Beitrag mit einem Text befassen, in dem das Zusammenspiel von Sprache und Identität ein zentrales Anliegen darstellt. Die 1989 erstmals in dem renommierten französischen Verlag Gallimard erschienene Streitschrift *Éloge de la créolité* bietet sich für die gemeinsame Untersuchung aus sprach- und literaturwissenschaftlicher Perspektive auch deshalb an, weil ihre Verfasser, die alle drei aus Martinique stammen, selbst eine Brücke zwischen diesen Teildisziplinen schlagen. Der Sprach- und Kulturwissenschaftler Jean Bernabé (1942-2017) lehrte lange Zeit an der *Université des Antilles et de la Guyane* und gründete die Forschergruppe GEREC-F (*Groupe de recherches et d'études en espace créole et francophone*).¹ Gemeinsam mit den Schriftstellern Raphaël Confiant (*1951) und Patrick Chamoiseau (*1953) hielt er 1988 auf dem *Festival caraïbe de la Seine-Sainte-Denis* einen enthusiastischen, wenngleich zunächst noch wenig beachteten Vortrag, der dem gleichnamigen Manifest *Éloge de la créolité* zu Grunde liegt. Erst die Publikation ein Jahr später fand weltweit Beachtung und gilt heute in erster Linie als Ausdruck einer Gegenbewegung zur *Négritude*.

¹ Vgl. den Nachruf auf Jean Bernabé aus dem Jahr 2017 auf der Internetplattform *Caribbean Research* der Gesellschaft für Karibikforschung *Socare* [<http://caribbeanresearch.net/de/nachruf-jean-bernabe/>, 28.2.2023].

Worum geht es in *Éloge de la créolité* und warum liegt es nahe, den Text aus der Perspektive des Erkenntnisinteresses, dem der vorliegende Band gewidmet ist, zu untersuchen?² Mit dieser Frage wollen wir uns in einem ersten Schritt näher befassen, bevor die eigentliche Analyse insbesondere jener Passagen erfolgt, in denen die Bedeutung der kreolischen Sprache(n) für eine identitätsstiftende Konfiguration konkret angesprochen wird.

Ein gescheitertes Identitätsmodell?

Der programmatische Text beginnt mit der Darstellung einer defizitären Situation. Am Beispiel der Literaturen, die auf den kleinen Antillen seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind, veranschaulicht ein zunächst nicht näher bestimmtes 'wir'³ die Fremdbestimmung und Selbstentfremdung, unter der die Menschen einer aus kolonialen Verhältnissen hervorgegangenen Gesellschaft leiden.

Surdéterminés tout du long [...] nous avons été déportés de nous-mêmes à chaque pan de notre histoire scripturale. Cela détermina une écriture pour l'Autre, une écriture empruntée, ancrée dans les valeurs françaises, ou en tout cas en dehors de cette terre, et qui, en dépit de certains aspects positifs, n'a fait qu'entretenir dans nos esprits la domination d'un ailleurs ... (Éloge 1990: 14)

Die verinnerlichte Kontrolle der Selbstwahrnehmung durch ein Anderswo, der Blick des Anderen auf sich selbst verhindere nicht nur dauerhaft die Entfaltung einer eigenen Literatur. Die Autoren betonen auch die Auswirkungen auf das Individuum. Sie wenden sich daher nicht in erster Linie an andere Schriftsteller, sondern an alle Menschen, deren kreatives Potential es wiederzubeleben gilt. Ihr Anliegen und Schreiben, so Chamoiseau, Confiant und Bernabé,

[...] procèdent d'une expérience stérile que nous avons connue avant de nous attacher à réenclencher notre potentiel créatif, et de mettre en branle l'expression de ce que nous sommes. Elles ne s'adressent pas aux seuls écrivains, mais à tout concepteur de notre espace (l'archipel et ses contreforts de terre ferme, les immensités continentales), dans quelque discipline que ce soit, en quête douloureuse d'une pensée plus fertile, d'une expression plus juste, d'une esthétique plus vraie. (Éloge 1990: 13)

Den eigenen Raum gedanklich konzipieren zu können, ihn wahrhaftiger zum Ausdruck zu bringen: So ließe sich das Ziel des Manifests in gebotener Kürze zusammenfassen.

Zugleich ist dieser Raum jedoch alles andere als homogen. Historisch durch die abrupte Zusammenstellung einer Gesellschaft aus Menschen verschiedenster Kontinente, Kulturen und Sprachen entstanden,⁴ wird er in *Éloge de la créolité* als Produkt einer sozialen Kreolisierung konzipiert. Modellbildend wird diese der Vorstellung von einem 'reinen', unvermischten Gesellschaftswesen – beispielhaft

² Unter Angabe des Kurztitels wird im Folgenden aus der zweisprachigen Ausgabe zitiert, die 1990 bei Gallimard erschienen ist (Éloge 1990).

³ Mylène Priam nimmt an, dass es die Unbestimmtheit der Sprechinstanz ist, durch welche der Text seine politische Wirksamkeit entfalte (vgl. Priam 2013: 32). Allerdings gilt es zu berücksichtigen, dass der Publikation von *Éloge de la Créolité* ein mündlicher Vortrag der drei Verfasser vorausging. Erst durch die Verschriftlichung erwächst dem 'wir' also eine deiktische Offenheit, die man durchaus im Sinne Priams interpretieren kann.

⁴ Ralph Ludwig spricht von einer dem Kolonialismus spezifischen "Kontaktökologie", "in der präkolombianische Bevölkerungen – Arawaks und Kariben –, europäische Kolonist*innen, schwarzafrikanische Sklav*innen und Kontaktarbeiter*innen aus Indien und anderen Nationen zusammengetroffen sind." (Ludwig 2022: 5).

verwirklicht im Nationalstaatsgedanken des neunzehnten Jahrhunderts – diametral entgegengesetzt.

Penser le monde aujourd'hui, l'identité d'un homme, le principe d'un peuple ou d'une culture, avec les appréciations du dix-huitième ou du dix-neuvième siècle serait une pauvreté. De plus en plus émergera une nouvelle humanité qui aura les caractéristiques de notre humanité créole: toute la complexité de la Créolité. (Éloge 1990: 52)

Dieses Bekenntnis zu einer identitätspolitischen Modellierung – verkörpert nicht zuletzt in dem großen C von 'Créolité' – wurde bereits beim Erscheinen des Manifests kontrovers diskutiert, und Auseinandersetzungen um die theoretische Positionierung des Textes haben ihre Spuren auch in der Forschung hinterlassen.⁵ Heute markieren sowohl das Manifest selbst als auch seine tumultuöse Rezeption einen historischen Moment, der Ralph Ludwig zufolge einer anderen Selbstwahrnehmung gewichen ist. In seiner jüngsten Anthologie von Texten französischsprachiger Autor*innen aus Haiti, Martinique und Guadeloupe fasst Ludwig diese gegenwärtigen Tendenzen wie folgt zusammen:

Pour certains, la synthèse créole s'est transformée en paradigme faisant place à des choix identitaires variés. Et les origines diverses semblent permettre des affinités électives [...]. Mais ce choix génère éventuellement une souffrance. Le postulat suivant lequel la société créole impliquerait une créolisation réussite et prendrait valeur de modèle pour le Tout-Monde – formulé dans *l'Éloge* – est sérieusement ébranlé et fait souvent place à la crainte de l'inaccompli et de l'insurmontabilité de certaines barrières. (Ludwig 2022: 20)

Die Fragen, was die Antillen überhaupt ausmacht, was es bedeutet, 'antillanisch' zu sein, sind dreißig Jahre nach dem Erscheinen des *Éloge* offenbar nicht nur unbeantwortet geblieben, sie scheinen sich auch mit einer neuen, beklemmenden Dringlichkeit zu stellen (vgl. Ludwig 2022: 23).

Unter anderem liegt dies natürlich daran, dass ein Motor der im *Éloge* aufgeworfenen Konflikte die diglossischen Machtverhältnisse zwischen Französisch und Kreol sind. Hazaël-Massieux (2013: 644) beschreibt für die Antillen eine Form von Diglossie *créole*/Französisch, wobei das Kreolische im Allgemeinen als Sprache des Alltags, das Französische als das der Schule und der offiziellen Institutionen wahrgenommen wird.

Der Status des Französischen als unantastbare Prestigesprache wird bereits durch die sprachpolitische Gesetzeslage zementiert: Auf den französischen Antillen, d.h. die Überseedépartements Guadeloupe und Martinique, gilt grundsätzlich die

⁵ Die Kontroverse geht auf die Position Édouard Glissants zurück, auf den sich die Autoren des *Éloge* explizit und implizit berufen. Glissant hatte in einem Gespräch mit Lise Gauvin aus dem Jahre 1992 die suggerierte Nähe von *créolité* zu seinem Konzept der *créolisation* zurückgewiesen: "C'est sûr que les arguments qu'on trouve dans *L'Éloge de la créolité* [...] proviennent [...] de mes essais, et les signataires du manifeste leur ont ainsi rendu un hommage direct. Mais je crois qu'il y ait eu un malentendu parce que dans le *Discours antillais* j'ai beaucoup parlé de créolisation, ce qui a donné naissance à *Éloge de la créolité*. Mais pour moi la créolité est une mauvaise interprétation de la créolisation." (Gauvin 1992: 20-21). Dieser Kritik, die auch in der Forschung ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. Chancé 2005; Ette 2008; Mackenbach 2013) setzen die Verfasser des *Éloge* ihre eigene Lesart des Textes entgegen: "There is a major conflict which seems to oppose us to Glissant, though it's really just a false debate. Glissant accuses us of wanting to create a Creole essence. But in the *Éloge*, we emphasize how Créolité swallows everything up. [...] There isn't some Creole essence. There's a state of being-Creole: something that can be tracked down historically, and that gives us an intimation of what we are. But this remains permanently in motion, pushing us headlong in a movement of diversity, of change and exchange." (Taylor 1997: 142). Auch diese Position findet ihren Widerhall in der Forschung (vgl. Kamecke 2005; Pampín 2011).

französische Sprachgesetzgebung. In dieser wird – wie der Artikel 2 der französischen Verfassung vorsieht – das Französische als Sprache der Republik definiert. Dieser Verfassungsrang des Französischen trug in mehreren Urteilen des Conseil Constitutionnel, d.h. des französischen Verfassungsgerichts, dazu bei, dass gesetzliche Initiativen zur Stärkung v.a. der Regional- und Minderheitensprachen als verfassungswidrig verworfen wurden. Dies betrifft unter anderem die europäische Charta der Regional- und Minderheitensprachen aus dem Jahr 1992 und die 2021 von der Nationalversammlung beschlossene Loi Molac. Letztere sah etwa die Möglichkeit eines immersiven Sprachunterrichts an französischen öffentlichen Schulen vor. Trotz dieser Einschränkungen hinsichtlich einer offiziellen Verwendung der Regionalsprachen werden diese immerhin als Teil des nationalen Kulturguts (*patrimoine culturel*) anerkannt (Artikel 75-1 der Verfassung), ohne dass sich aus dieser Anerkennung allerdings einklagbare Rechte für die Sprecherinnen und Sprecher ergeben.

Gleichzeitig besteht ein Bedarf an einer höheren Sichtbarkeit einer an die kreolische Sprache gebundenen Identität, wobei jedoch die Bedeutung des Französischen in der Gesellschaft nicht unbedingt nachlässt.

So erfreut sich, im Unterschied zu den Regionalsprachen in den europäischen Teilen Frankreichs wie etwa Bretagne oder das Elsass, das Kreolische der Antillen weiterhin einer großen Vitalität. Die französische Statistikbehörde INSEE gibt etwa in einer im Oktober 2021 publizierten Erhebung⁶ die Rate der *créole* beherrschenden Bevölkerungsanteile bei 90% an. 71% der Martiniquais nutzen das Kreolische in der Alltagskommunikation und 61% hören regelmäßig kreolischsprachige Musik (INSEE 2021:4).

Ab den 1980er Jahren wird das Kreolische auch in prestigeträchtigen Kommunikationsbereichen verwendet, die in der Vergangenheit dem Französischen vorbehalten waren, während umgekehrt zunehmend Bevölkerungsschichten das Französische verwenden, die früher keinen Zugang zur Prestigesprache hatten (Hazaël-Massieux 2013: 649). Dennoch spiegelt sich die soziale Frage – trotz regionaler Unterschiede zwischen Guadeloupe und Martinique – auch heute noch im Verhältnis der beiden Sprachen: Je höher der europäische Anteil unter den Vorfahren, desto weniger Abstand besteht zwischen dem gesprochenen Kreolisch und dem Französischen. Während im Wirtschaftsleben (Einzelhandel, Handwerk) das Kreolische dominiert, wird innerhalb international agierender Großunternehmen das Französische verwendet. In den ländlichen Gebieten spielt das Kreolische eine größere Rolle als in den städtischen Zentren. Stärker als in Guadeloupe wird das Wirtschaftsleben in Martinique durch die *békés* (Hazaël-Massieux 2013: 652) – d.h. die Nachfahren europäischer Einwanderer – bestimmt.

Darüber hinaus ist es wichtig, zu bemerken, dass prinzipiell keine scharfe Trennung zwischen Französisch und *créole* möglich ist, da allein aufgrund der Sprachkontakte sowie aufgrund der zum großen Teil französischen lexikalischen Basis des *créole* fließende Übergangsformen zwischen beiden Codes denkbar sind (Hazaël-Massieux 2013: 644). Das gesprochene Französisch ist v.a. in den informellen Sprachregistern kreolisiert, und das Kreolische der Antillen wird durch den dauerhaften Sprachkontakt zum Standardfranzösischen mit geprägt, was dieses etwa vom haitianischen Kreolischen unterscheidet (Hazaël-Massieux 2013: 644).

⁶ INSEE (2021) [https://www.insee.fr/fr/statistiques/fichier/version-html/5544035/ma_ina_48.pdf, 28.2.2023]

Eine sprachliche Identität des Antillenraums, die nur auf einer der beiden Sprachen beruht, ist vor diesem Hintergrund bereits kaum denkbar.

Eine Metaphorik der Bewegung

Trotz des zeitlichen Abstands, der uns mittlerweile von der ersten Veröffentlichung des *Éloge de la créolité* trennt, hat sich der Sinnhorizont seiner Rezeption nicht verengt, im Gegenteil. Gerade weil seine Autoren letztlich niemandem ein unbewegliches Modell von Identität durch Sprache zur Verfügung stellen können, lohnt es sich, hier auf die rhetorische und poetische Verfasstheit dieses Textes einzugehen.

Von Anfang an umkreist das Manifest die Bedeutung der Zweisprachigkeit für das Bewusstsein der *Créolité*, doch erst am Ende des programmatischen Textes wird ihr ein eigenes Kapitel gewidmet sein. Die progressive Annäherung verleiht der hier entfalteten Reflexion über die zur Verfügung stehenden Sprachen zusätzlich Gewicht. Bevor auch wir uns diesem zentralen Kapitel zuwenden, wollen wir daher zunächst nachvollziehen, wie sich die Autoren des *Éloge* an das Problem der Sprachwahl herantasten.

Nach dem Prolog, der mit dem berühmten Ausruf "Ni Européen, ni Africain, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles" (*Éloge* 1990: 13) beginnt, setzen die Verfasser zu einem kurzen Überblick über die Entwicklung der antillanischen Literatur an. Dabei wird gleich zu Beginn die Zweisprachigkeit betont, aus welcher ein Schreiben hervorgegangen ist, das zunächst den Blick von 'außen', die Perspektive europäischer Leser und Leserinnen favorisiert:

Dans les premiers temps de notre écriture, cette extériorité provoqua une expression mimétique, tant en langue française qu'en langue créole. (ebd.: 15)

Im frühen zwanzigsten Jahrhundert betritt jedoch mit Gilbert Gratiant ein selbstbewusster Autor die Bühne der noch sehr jungen Literatur. Nur achtzehn Jahre älter als Aimé Césaire, bedient sich der ebenfalls aus Martinique stammende Gratiant beider Sprachen, zwischen denen er sich wie ein Seiltänzer hin- und herbewegt.

Visionnaire de notre authenticité, il situa d'emblée son expression scripturale sur les pôles des deux langues et des deux cultures, française, créole, qui aimaient alors à hue et à dia les boussoles de notre conscience. (ebd.: 16)

Ähnlich wie Césaire wird auch er als Wegbereiter und Visionär gewürdigt, aber anders als der Autor des *Cahier d'un retour au pays natal* zeichnet sich der Ältere durch sein Bemühen aus, beiden Sprachen des eigenen 'Ökosystems' gerecht zu werden. Um diesem Bemühen ihrerseits Ausdruck zu verleihen, greifen die Verfasser des *Éloge* auf die Metapher des Drahtseilakts zurück. Aufgespannt zwischen den Polen des Französischen und des Kreolischen ermöglicht das Seil dem Artisten einerseits die Bewegung, andererseits droht es ihn jederzeit zu Fall zu bringen. Einziger Halt scheint ihm sein Gewissen zu sein, das mal von dem einen, mal von dem anderen Pol angezogen wird und eine zukünftige (kollektive) Authentizität präfiguriert. Allerdings ließe sich die angestrebte Authentizität natürlich auch als Sinnbild für das innere Gleichgewicht interpretieren, durch das der Artist vor dem Absturz bewahrt wird. In diesem Falle wäre sie für das Individuum virtuell bereits vorhanden und könnte somit einen ruhenden Pol symbolisieren, den es im Akt des Schreibens zu entdecken und zu stabilisieren gilt. Wichtig scheint jedoch zu sein, und auch dies wird durch die Metapher des

Seiltanzes zum Ausdruck gebracht, dass die zwei sprachlichen Pole bzw. die Anziehungskraft, die von ihnen ausgeht, gleich stark ausgeprägt sind. Was geschieht, wenn der eine den anderen Pol dominiert, wird von den Autoren des *Éloge* kurze Zeit später in einem anderen Bild zur Sprache gebracht: "Notre richesse bilingue refusée se maintint en douleur diglossique." (*Éloge* 1990: 25) Der spezifische Schmerz, der entsteht, sobald das Französische das Kreolische zu verdrängen droht, wird als die Kehrseite eines Reichtums imaginiert, auf den das Individuum keinen Zugriff (mehr) hat. Die "douleur diglossique" ist wie der Abdruck, die Spur einer beweglichen Gestalt. Stillgestellt, verursacht diese ursprüngliche Bewegung buchstäblich *unsagbares* Leid.

Nach diesem literaturgeschichtlichen Exkurs wenden sich die Verfasser des Manifests ihrem Begriff der *Créolité* und damit ihrer Forderung nach einer sich von fremden Blicken emanzipierten Selbstwahrnehmung und Kultur des Eigenen zu. Dabei ist es ihnen zunächst ein Anliegen, die *Créolité* nicht auf die Sprache reduziert zu sehen:

Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affectés, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d'être de toutes les faces du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie. Notre créolité est donc née de ce formidable 'migan' **que l'on a eu trop vite fait de réduire à son seul aspect linguistique** [*unsere Hervorhebung*] ou à un seul des termes de sa composition. (ebd.: 26)

Es gilt also, die sprachlichen Anteile in diesem historisch gewachsenen, gesamtgesellschaftlichen Magma nicht über Gebühr zu betonen. Etymologisch ist die *créolité* ja auch nicht sprachlich bestimmt, sondern bezieht sich – ausgehend aus dem Portugiesischen *criar* – auf die Nachkommen der Dienerschaft im kolonialen Kontext. Damit stehen zunächst die gemeinsamen im Kolonialismus liegenden Wurzeln im Vordergrund bei der Bestimmung der kreolischen Identität. Die kreolische *Sprache* ist ein Faktor unter vielen anderen, durch die sich die Vorstellung von *Créolité* zusammenfügt; daran lassen die Autoren des *Éloge* keinen Zweifel. Gleichwohl scheint es im Verlauf des Textes jedoch so, als ziehe genau dieser sprachliche Faktor immer wieder alle Aufmerksamkeit auf sich. Untrennbar mit dem Regime der Mündlichkeit verbunden, taucht er zum Beispiel unvermittelt genau dort wieder auf, wo man sich kurz zuvor noch bemüht hatte, seinen Einfluss zu begrenzen, nämlich bei der Definition von kreolischer Kultur:

Notre culture créole s'est forgée dans le système des plantations, à travers une dynamique questionnante d'acceptation et de refus, de démissions et d'assomptions. **Véritable galaxie en formation autour de la langue créole comme noyau, la Créolité connaît aujourd'hui encore un mode privilégié: l'oralité** [*unsere Hervorhebung*]. (ebd.: 33)

Hier wird die kreolische Sprache als energetisches Zentrum imaginiert, von dem aus sich die Galaxie der *Créolité* immer weiter ausdehnen kann. Regelrechter Urknall des Eigenen, rückt diese Sprache in eine zentrale Position. Der Bildspender 'Bewegung', der sich bereits in den zuvor untersuchten Metaphern niederschlägt, wird wieder aufgegriffen. Allerdings wird Bewegung diesmal an den einen der beiden Pole gebunden und nicht mehr aus der Spannung generiert, die durch Zweisprachigkeit erst aufgebaut werden muss. Der *langue créole* wird hier die Funktion eines Motors zugeschrieben, eines permanenten Antriebs, ohne den eine Kultur des Eigenen nicht denkbar wäre. Das Kreolische erscheint an dieser Stelle eindeutig gegenüber dem Französischen aufgewertet, aber bedeutet dies

automatisch, dass wir nun doch von einer (kollektiven) Identität durch die (kreolische) Sprache auszugehen haben? Wird hier die durch Kreolisierung entstandene Sprache gar zum Emblem der *Créolité* erhoben oder als eine *mise en abyme* der späteren Entwicklung verstanden? Schließlich, so ließe sich argumentieren, ist das Französische ja bereits an der Entstehung zumindest desjenigen Kreolisch beteiligt, das auf den Inseln Martinique, Guadeloupe und Haiti gesprochen wird (vgl. Ludwig 2022: 15f.).

Doch so einfach lässt sich die identitätsstiftende Dimension des Manifests nicht auf eine bestimmte Sprache reduzieren. Geht man nämlich der Metaphorik der Bewegung weiter nach, so wird das Spiel mit den Signifikanten immer komplexer. Einerseits ist die *langue créole*, die Sprache der mündlichen Überlieferung, zwar durchaus als ein unersetzlicher Speicher von Lebenswissen zu verstehen.⁷ Andererseits kann auf dieses Wissen jedoch nicht zugegriffen werden, ohne es in Bewegung zu setzen und damit potentiell über seine ursprüngliche sprachliche Verfasstheit hinauszudeuten. In Bezug auf diesen Speicher, den sie als "tradition orale" bezeichnen, bedienen sich die Autoren des *Éloge* erneut der Metaphorik der Bewegung:

[...] que prendre le relais de la tradition orale ne doit pas s'envisager sur un mode passéiste de **nostalgique stagnation**, de virées en arrière. Y retourner, oui, pour d'abord rétablir cette continuité culturelle [...] sans laquelle **l'identité collective** a du mal à s'affirmer. Y retourner, oui, pour en enrichir notre énonciation, **l'intégrer pour la dépasser**. (ebd.: 36; *unsere Hervorhebungen*)

Die Herausforderung besteht darin, zur mündlichen Überlieferung zurückzukehren, ohne sie zu verabsolutieren. Der eigene Raum, von dem eingangs die Rede war, kann nicht durch den schlichten *retour* imaginiert werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es sich bei diesem Zurückkehren um ein einfaches Unterfangen handelt. Die Rückkehr gehört zu den festen Bestandteilen des *imaginaire antillais* und wurde bereits von Aimé Césaire als ein extrem schmerzhafter Prozess dargestellt. Auch die Autoren des *Éloge* beschreiben diese Bewegung als eine Herausforderung, wobei sie auf den Topos des Abstiegs in die (eigene) Unterwelt zurückgreifen, wie er schon im *Cahier d'un retour au pays natal* angelegt ist.⁸

C'est d'une **descente en soi-même** qu'il s'agit, **mais sans l'Autre**, sans la logique aliénante de son prisme. Et là, il faut le reconnaître, **nous sommes sans repères, sans certitudes, sans critères d'esthétique**, rien qu'avec la jouvence de notre regard, l'intuition de notre créolité qui doit à tout moment s'inventer chaque prise. (ebd.: 41; *unsere Hervorhebungen*)

⁷ Das Bild des Speichers von Lebenswissen ist Ottmar Ette entlehnt, der es in Bezug auf die romanischen Literaturen insgesamt geprägt hat: "Denn eines steht außer Frage: Die romanischen Literaturen und Sprachen der Welt bilden einen gigantischen interaktiven Speicher von Lebenswissen, eines Wissens über Leben und Zusammenleben wie eines Wissens des Lebens von sich selbst [...]" (vgl. Ette 2005: 272). Auch Ette geht im Übrigen davon aus, dass es sich hierbei um ein Wissen in Bewegung handelt: "Raumbegriffe, so scheint mir, gibt es genügend. Was uns jedoch dringend fehlt, ist ein ausreichend präzises terminologisches Vokabular für Bewegung, Dynamik und Mobilität." (ebd.: 18).

⁸ Aimé Césaire beschreibt in seinem monumentalen *poème en prose* die Rückkehr in das Land seiner Geburt als einen Prozess der Selbsterkenntnis. Die Konfrontation mit seinem früheren Selbst ist dabei alles andere als einfach, beispielsweise, wenn sich das erzählte Ich zu einer Art Selbsthass bekennt, der sich auf die Seite rassistischer Äußerungen schlägt: "Un nègre comique et laid et des femmes derrière moi ricanent en le regardant. Moi, je me tournai, mes yeux proclamant que je n'avais rien de commun avec ce singe. [...] Je réclame pour ma face la louange éclatante du crachat !..." (Césaire 2013: 84).

Die orphische Vorstellung einer Reise in die Unterwelt mit dem Ziel, dem Untergang geweihte Anteile seiner selbst wiederzubeleben, erinnert hier jedoch zugleich an eine Seefahrt ohne Karte und Kompass. Ralph Ludwig hat auf die Bedeutung des maritimen Bildreservoirs hingewiesen, aus dem sich bis heute die Literatur der Antillen speist (vgl. Ludwig 2022: 24f.). Untrennbar damit verbunden ist die Vorstellung der Irrfahrt, deren mächtiges und vielschichtiges Sinnpotenzial Ludwig ebenfalls in der Einleitung der Anthologie *L'Errance et le rire* entfaltet hat.⁹ An dieser Stelle des *Éloge* wird die *errance* thematisiert, um auf die Illusion aufmerksam zu machen, man könne sich auf dem Weg zum Eigenen überhaupt orientieren. Gleichwohl ist eine solche Irrfahrt der Seefahrt mit falschen Karten und einem defekten Kompass allemal vorzuziehen, denn was man sich unter der falschen Orientierung, der Illusion einer Richtung vorzustellen hat, wurde bereits an anderer Stelle benannt: "Seule la Francité (adoption conjointe de la langue française et de ses valeurs) nommait l'Homme, dans une situation en pleine dérive identitaire." (Éloge 1990: 34) Aufgerufen wird hier also das französische Kolonialsystem bzw. dessen ausdrücklicher Auftrag, Identität durch (die französische) Sprache herzustellen. Einmal mehr mag es daher naheliegend erscheinen, in der Metapher von der Rückkehr und der Irrfahrt die endgültige Verabschiedung von der französischen Sprache und der durch sie aufgezwungenen, falschen Identität zu sehen. Dass die Autoren des *Éloge* diesen Schritt in letzter Konsequenz jedoch nicht vollziehen,¹⁰ deutet sich in der hier untersuchten komplexen Metaphorik der Bewegung bereits an. Bestätigt wird dieser Verdacht schließlich in dem Kapitel "Le choix de sa parole", dem die folgenden Betrachtungen gewidmet sind.

Die konfliktuelle Dynamik von Zweisprachigkeit und Identität

In diesem Kapitel stellen die Autoren des *Éloge* ein für alle Mal klar, dass es nicht darum gehen kann, an der Logik der kolonialen Identitätspolitik festzuhalten, indem man den Menschen, die auf den Antillen leben, eine neue Sprache 'verordnet': "La créolité n'est pas monolingue" (Éloge 1990: 48), schreiben sie hier so apodiktisch wie lakonisch. Das zuvor schon einmal verwendete Bild vom Reichtum durch Mehrsprachigkeit aufgreifend, verkünden sie gleich zu Beginn des Kapitels:

Notre première richesse, à nous écrivains créoles, est de posséder plusieurs langues [...]. Il s'agit maintenant d'accepter ce bilinguisme potentiel et de sortir des usages contraints que nous en avons. De ce terreau, faire lever sa parole. (ebd.: 43)

⁹ "On peut associer l'errance à un mouvement dans l'espace, volontaire ou non, voire sans but déterminé, prolongé et en méandres, guidé par l'idée souvent diffuse d'une quête. [...] Entendue de cette manière, l'errance est beaucoup plus qu'un mouvement : elle constitue une forme d'existence et – dans une acception étendue métaphoriquement – une forme de pensée élémentaire pour les Antilles." (Ludwig 2022: 24).

¹⁰ Obszyński (2016) und Corio (2010) zufolge liegt dies an den gattungsspezifischen Eigenarten des Textes. Die doppelte Stoßrichtung des *Éloge*, theoretisch-literarisch auf der einen, gesellschaftspolitisch auf der anderen Seite, muss durch die *posture énonciative* der Autoren ausbalanciert werden. Diese zeichnet sich durch die besondere Schwierigkeit aus, dass sich der Text nicht zuletzt an eine europäische Leserschaft wendet, von deren Blick die angestrebte Identität der *créolité* ja gerade befreit werden soll. Corio attestiert dem Manifest eine spezifische "structure oxymorique" (Corio 2010: 76), die einerseits Durchlässigkeit und Offenheit gegenüber dem 'Anderen' postuliere, andererseits jedoch an einer "pureté originelle qui va progressivement se perdre" (ebd.: 82) festhalte.

Es folgt eine Würdigung beider Sprachen, angefangen mit der *langue créole*, die als "véhicule originel de notre moi profond, de notre inconscient collectif" (ebd.: 43) bezeichnet wird. Ohne die intuitive und intime Kenntnis dieser Sprache, so die Autoren weiter, kann es keinen schöpferischen Akt auf ihren Inseln geben:

Si bien qu'aujourd'hui, ce serait stérilisation que de ne pas réinvestir cette langue. Son usage est l'une des voies de la plongée en notre créolité. Aucun créateur créole, dans quelque domaine que ce soit, ne se verra jamais accompli sans une connaissance intuitive de la poésie de la langue créole. (ebd.: 44)

Das Kreolische zur Verfügung zu halten, ist daher eine konsequente Forderung des Manifests.¹¹ Die Beherrschung dieser Sprache ist der Königsweg, "la voie royale" (ebd.: 45), der zur schöpferischen Tätigkeit führt.

Die Würdigung des Französischen, die auf diese Zeilen folgt, fällt vergleichsweise nüchtern aus: "*Nous l'avons conquise, cette langue française*" (ebd.: 46), schreiben die Autoren. Sie nehmen damit eine Vorstellung auf, die nicht zuletzt Léopold Sédar Senghor – erster Präsident des unabhängigen Senegals und später erster Afrikaner in der *Académie française* – geprägt hat, nämlich die des Französischen als nicht mehr exklusiv europäischer Sprache, sondern als Kommunikationsmittel eines Sprachraums, der entscheidend durch die einst kolonisierten Kulturen geprägt wird.¹² Es wäre also ein Fehler, die Bedeutung des Französischen für das kreolische Selbstbewusstsein zu unterschätzen. Der Stolz und die durchaus kämpferische Haltung, mit der sie der Sprache des ehemaligen Kolonialsystems entgegentreten, lässt sich bereits an der Hervorhebung dieses Satzes erkennen.

Doch das kursive Schriftbild verrät noch mehr. Der Satz darf als Bekenntnis zur (kulturellen) Unabhängigkeit verstanden werden, wie sie sich in den sogenannten postkolonialen Literaturen weltweit artikuliert (vgl. Ludwig 2022: 17f.). Im Kontext der französischen Kolonialgeschichte erinnert der Hinweis darauf, dass sich die Menschen diese Sprache 'erobert' haben, insbesondere an die Metapher der Kriegsbeute, die im maghrebinischen postkolonialen Raum von Kateb Yacine geprägt und von Assia Djebar weiterentwickelt wurde.¹³ Dieser Anklang wird bewusst erzeugt und seine Brisanz nicht im Mindesten dadurch abgefedert, dass sich im Unterschied zu Algerien weder Martinique noch Guadeloupe aus der Abhängigkeit Frankreichs gelöst haben. Auch die Autoren des *Éloge* begreifen das Französische als *butin de guerre* und unterwandern damit genau jene ideologische

¹¹ Diese Forderung wird in den Fußnoten der publizierten Fassung des *Éloge* noch deutlicher formuliert als im Fließtext. Hier zitieren die Autoren beispielsweise auch ganz direkt Forderungen des GERIC: "Nous souhaitons vivement qu'une structure permanente s'installe au plus tôt afin de regrouper et de coordonner l'action des chercheurs, des enseignants, des artistes, des créateurs, des animateurs et des administrateurs, qui seraient prêts à œuvrer pour la consolidation concertée de notre culture en péril." (vgl. *Éloge* 1990: 65).

¹² "La Francophonie, c'est cet Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des 'énergies dormantes' de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire. (...) Renversons la proposition pour être complets : la Négritude, l'Arabisme, c'est aussi vous, Français de l'Hexagone. Nos valeurs font battre, maintenant, les livres que vous lisez, la langue que vous parlez : le français, Soleil qui brille hors de l'Hexagone." (Senghor 1962: 844).

¹³ Beispielsweise in ihrem kurzen Essay *Du français comme butin* (Djebar 1999: 69-71), in dem Assia Djebar dem Eroberungsstolz der *angry young men* ihrer Generation die weibliche Perspektive zur Seite stellt: "Si la langue ainsi brandie apparaît souvent risqué réel pour les 'jeunes hommes en colère' de la pré- ou de la post-décolonisation, il en va autrement des femmes. [...] Toute femme écrivant qui s'avance ainsi hardiment prend le risque de voir combien son chemin est miné. Oui, du français comme butin, c'est-à-dire en emportant avec soi tout le champ (et le chant) de la guerre intérieure à chaque instant de l'échappée hors harem." (ebd.: 70f.).

Haltung, durch die sich das Kolonialsystem auch im Hinblick auf die Sprache auszeichnet.

En elle [la langue française], nous avons bâti notre langage, ce langage qui fut traqué par les kapos culturels comme profanation de l'idole qu'était devenu cette langue. (ebd.: 46)

Obschon dafür geächtet und verfolgt,¹⁴ hat die Sprechergemeinschaft der Antillen das Französische für ihren eigenen Ausdruck verwendet und für diesen angepasst. So wird das Französische zum Eigentum dieser Sprechergemeinschaft; es kann von ihr nach ihren Bedürfnissen verändert werden, es kann von ihr wie ein Rohstoff, wie eine wertvolle Ressource des eigenen Ökosystems behandelt werden.

Tatsächlich nutzen die Autoren des *Éloge* an zwei kurzen Stellen die Metapher des Ökosystems, um sich auf die gesellschaftliche und sprachliche Situation der Antillen zu beziehen, beispielsweise sprechen sie von *les deux langues de notre écosystème* (ebd.: 18) und von *l'écologie et le champ référentiel antillais* (ebd.: 19). Die Ökologiemetapher wird auch in der Soziolinguistik genutzt, um die Vorstellung von konfliktuellen dynamischen Beziehungen innerhalb von Sprachbiotopen zu erfassen.¹⁵ Hier wird oft auf das auf Fishman und Ferguson zurückgehende Diglossiemodell Bezug genommen. Während dieses Modell ursprünglich von einer grundsätzlichen gesellschaftlichen Stabilität zwischen high variety und low variety ausgeht, nimmt die Ökologielinguistik wiederum an, dass in vielen gesellschaftlichen Situationen die hohe Gefahr besteht, dass eine der in Kontakt stehenden Sprachen verdrängt wird (vgl. Mansfeld 2022, 33). Im Sinn einer solchen Konflikthypothese führt eine hohe Unausgeglichenheit in Prestige und gesellschaftlicher Macht unausweichlich zur starken Rückdrängung oder gar zum Verlust der dominierten Sprache (Rindler-Schjerve 1998: 18-20).

Dem widerspricht jedoch der Entwurf einer kreolisierten Identität, in der high und low variety dynamisch ineinandergreifen, auch dann, wenn sich gesellschaftliche Machtverhältnisse nicht vollständig auflösen. Dies spiegelt sich etwa in der Auflösung diglossischer Gegensätze, wie sie in bestimmten Bereichen der modernen Gesellschaft der Antillen seit den 1980er Jahren vorhanden sind. Entsprechend scheint bereits der Konstruktionsprozess von Identität im Diskurs des *Éloge* sowohl über die Stabilitäts- als auch über die Konfliktperspektive der Diglossiemodelle hinauszugehen: Während das französische Kolonialsystem darüber entscheiden konnte, wie und wann das Französische so korrekt gehandhabt wurde, dass man von einem Erfolg der *mission civilisatrice* sprechen durfte, erheben die Autoren bewusst keinen Anspruch mehr auf die 'richtige' Handhabung dieser Sprache. Vielmehr geht es ihnen ja gerade darum, kreativ mit beiden Sprachen des eigenen Ökosystems umzugehen. Insbesondere für das *français créolisé* gilt nämlich:

Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphisé beaucoup. Nous l'avons enrichie tant dans son lexique que dans sa syntaxe. Nous l'avons préservée dans moult vocables dont l'usage s'est perdu. Bref, nous l'avons habitée. En nous, elle fut vivante. (Éloge 1990: 46)

Mit dem Konzept der lebendigen Sprache ist den Autoren damit auch die in der französischen Gesellschaft bestehende Macht- und Identitätskonstruktion über

¹⁴ Als Verfolgung regionaler Praktiken kann zum Beispiel auch betrachtet werden, dass es jahrzehntelang verboten war, das Kreolische in der Schule, selbst auf dem Pausenhof zu verwenden (Hazaël-Massieux 2013: 656).

¹⁵ Einen guten Überblick zur Ökologielinguistik gibt Mansfeld (2022: 33-46)

Sprachnormierung und Fixierung der Literatursprache fremd. Eine Sprache zum Idol zu machen bedeutet, sie erstarren zu lassen. Doch gilt dies nicht allein als Kritik gegenüber dem Französischen. Auch das Kreolische darf nicht nur um seiner selbst willen geschätzt, gepflegt und kultiviert werden. Die Autoren des *Éloge* greifen auf das Bild einer Maske zurück, um diesen Vorgang zu beschreiben. Dabei formulieren Sie einen Gedanken, der ihre Position im Hinblick auf die uns interessierende Frage nach Identität durch Sprache sehr gut zum Ausdruck bringt:

Toute langue idolâtrée fonctionne comme un masque de théâtre Nô, ces masques qui confèrent aux comédiens, des sentiments, des visages, mais aussi des personnalités autres. Pour un poète, un romancier créole, écrire en français ou en créole idolâtré, c'est demeurer immobile dans l'aire d'une action, sans décision dans un champs de possibles, inane dans un lieu de potentiels, sans voix dans les grandes transmissions des échos d'une falaise. Sans langage dans la langue, donc sans identité. (Éloge 1990: 47)

Eine fixierte, idealisierte Sprache kann nicht mehr dazu dienen, lebendige Identitäten zu konstruieren. Eine Sprache, die solches leisten kann, wird von den Autoren des *Éloge* als *langage dans la langue* bezeichnet. Sie ist Sprechen, nicht Sprache; sie ist Handlung, nicht System.

Die Identität, um die es hier ganz offensichtlich geht, ist nicht in erster Linie als ein kollektives Phänomen zu begreifen. Wenn die Autoren des *Éloge* über die französische Sprache schreiben *nous l'avons habitée* oder *en elle, nous avons bâti notre langage*, dann könnte man dies auch so verstehen, dass den Schriftstellern und damit der Literatur die Aufgabe zukommt, durch die eigene Sprache jenen Raum auszuloten, der von den Menschen des Landes schließlich 'bewohnt' werden kann. Und tatsächlich scheint das Manifest über weite Strecken eine Hymne eher an die Literatur als an eine *Créolité* zu sein, die von jedem einzelnen Individuum täglich gelebt werden kann.

Gleichwohl liegt in dieser Vorstellung, dass das identitätsstiftende mit dem kreativen Potential von Sprache einhergeht, auch ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber kollektiven Identitäten. Dies wird an keiner Stelle des Manifests tatsächlich ausbuchstabiert, ein Umstand, der sicherlich auch zu der harschen Kritik Édouard Glissants an diesem Text beigetragen hat (vgl. Gauvin 1992: 20f.). Glissant, der dem Autorenkollektiv vorwirft, sein Konzept der *créolisation* zu hypostasieren, steht jeglichen Formen von Identitätspolitik skeptisch gegenüber. "Pour ce qui est de mon identité, je m'en arrangerai par moi-même", schreibt er in seinem Essai *Poétique de la Relation*, der ein Jahr nach dem *Éloge* erschienen ist (Glissant 1990: 206). Wirft man jedoch noch einmal einen Blick auf die Metaphorik der Bewegung und der Dynamik, die weite Strecken des Manifests maßgeblich gestaltet, so gewinnt man auch hier den Eindruck, dass es den Autoren in letzter Konsequenz um ein inneres Gleichgewicht geht, das jeden einzelnen von uns bei seinem alltäglichen Drahtseilakt vor dem Absturz bewahrt. Dabei lassen sie keinen Zweifel an dem hohen Stellenwert, den sie dem Ringen um die eigene Sprache zumessen. Durch sie lässt sich dieses innere Gleichgewicht bewahren oder wiederherstellen. Identität durch Sprache? Ja, allerdings bedeutet dies hier nicht, eine bestimmte Sprache zu finden, an der sich eine konkrete Identität festmachen ließe, sondern durch das Sprechen und Verbinden zweier Sprachen auf den Seilen des Netzes der Identitäten zu tanzen.

Bibliographie

- Bernabé, Jean / Chamoiseau, Patrick / Confiant, Raphaël (1990), *Éloge de la créolité. In praise of creoleness*. Édition bilingue. Paris: Gallimard.
- Césaire, Aimé (2013): *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*. Édition critique, coordonnée par Albert James Arnold. Paris: CNRS Éditions / Présence Africaine Éditions.
- Chancé, Dominique (2005), "Créolisations", in: Beniamino, Michel / Gauvin, Lise (Hg.): *Vocabulaire des études francophones: Les concepts de base*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 49-53.
- Corio, Alessandro (2010), "De l'Éloge de la créolité au manifeste *Pour une littérature-monde' en français*: oxymores, nouveaux essentialismes, ouvertures et illusions", in: *Francofonia 59 / Autunno 2010*, 75-86.
- Djebar, Assia (1999): *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*. Paris: Albin Michel.
- Ette, Ottmar (2005): *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Ette, Ottmar (2008): *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras entre Europa y América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gauvin, Lise (1992), "L'imaginaire des langues: entretien avec Édouard Glissant", in: *Études françaises 28 / 2-3*, 11-22.
- Glissant, Édouard (1990), *Poétique de la Relation. Poétique III*. Paris: Gallimard.
- Hazaël-Massieux, Marie-Christine (2013): "Les créoles français", in: Kremnitz, Georg (Hg.): *Histoire sociale des langues de France*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 639-670.
- INSEE (2021) = Louguet, Amandine / Antonin Creignou, Baptiste Raimbaud (2021): "En Martinique, les traditions, la musique et le créole fédèrent les générations", in: *Insee Analyses Martinique 48 / octobre 2021*, [https://www.insee.fr/fr/statistiques/fichier/version-html/5544035/ma_ina_48.pdf, 28.2.2023].
- Kamecke, Gernot (2005): *Die Orte des kreolischen Autors – Patrick Chamoiseau*. Bielefeld: Aisthesis.
- Ludwig, Ralph (2022), "Préface – Pawol douvan. L'Errance et le Rire, la littérature antillaise et l'ailleurs", in: ders. (Hg.), *L'Errance et le Rire. Un nouveau souffle de la littérature antillaise*. Paris: Gallimard, 15-41.

- Mackenbach, Werner (2013): "Del *éloge* de la *créolité* a la teoría del caos. Discursos poscoloniales del Caribe más allá de la identidad", in: *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, 10 / 11, 15-29.
- Mansfeld, Anna (2022): *Das Spanische im Kontext multipler Mehrsprachigkeit: Die Sprachökologie von Guatemala*. Berlin u.a.: Peter Lang.
- Obeszyński, Michael (2016): *Manifestes et programmes littéraires aux Caraïbes francophones: En/jeux idéologiques et poétiques*. Leiden/Boston: Brill Rodopi.
- Pampín, María Fernanda (2011): "Elogio de la diversidad. Acerca del manifiesto de la creolidad de Jean Bernabé, Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau", in: *Altre modernità, otras modernidades, autres modernités, other modernities* 6, 109-120.
- Priam, Mylène (2013), "Beyond the 'Drama of Consciousness' and Against the 'Drama of the Manifesto': Poetic License and the Creolist Discourse", in: *Research in African Literatures* 44 / 1, 19-35.
- Rindler-Schjerve, Rosita (1998): "Sprachkontaktforschung und Romanistik: theoretische und methodologische Schwerpunkte", in: Holtus, Günter / Metzeltin, Michael / Schmitt, Christian (Hrsg.): *Lexikon der romanistischen Linguistik*. Band VII. Tübingen: Niemeyer: 15-31.
- Senghor, Léopold Sédar (1962): "Le français, langue de culture", in: *Esprit* 311, 837-844, [<https://www.jstor.org/stable/24258977>, 1.3.2023].
- Taylor, Lucien (1997), "Créolités bites. A conversation with Jean Bernabé, Raphaël Confiant, and Patrick Chamoiseau", in: *Transition* 74, 124-161.