



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Der Körper als trennende, vermittelnde und hybride
Konstante in der frankophonen Literatur Marokkos“

verfasst von

Barbara Quixtner, BA BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 870

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Vergleichende Literaturwissenschaft

Betreut von:

Univ.-Prof. Dr. Achim Hermann Hölter, MA

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort.....	4
2. Körperkonzepte.....	6
2.1. Interdisziplinärer Zugang	6
2.1.1. Körper und Gesellschaft	7
2.1.2. Kleidung als Körperhülle	9
2.1.3. Das Haut-Ich.....	10
2.1.4. Körperliche Projektionsfläche	12
2.1.5. Körper in der Literaturwissenschaft	13
2.1.6. Körperkonzepte des Westens und Ostens.....	14
2.2. (Post-)Kolonialer Körper	16
2.2.1. Französische Kolonisation im Maghreb	18
2.2.2. Eurozentrismus	20
2.2.3. Postkoloniale Theorie und Kritik	21
2.2.4. Edward W. Saids Orientalismus.....	23
2.3. Körper als Grenze	26
2.3.1. Definitionen von Grenze	27
2.3.2. Körpergrenzen	29
2.3.3. Identitätsgrenzen.....	30
2.4. Körperliche Transitposition	31
2.4.1. Homi K. Bhabhas Hybridität.....	33
2.4.2. Hybride Körper.....	35
2.5. Körper und Sprache.....	36
2.5.1. Frankophonie im Maghreb	37
2.5.2. Bilingualität und Sprachenwertigkeit	39
2.5.3. Körperbezogene Muttersprache.....	42
3. Marokkanische frankophone Literatur.....	43
3.1. Entwicklung der Literatur im Maghreb.....	44
3.2. Einflüsse, Themen, Gattungen	47
3.3. Frankophone Autoren und <i>Souffles</i>	50
3.4. Postkoloniale Literatur	53

3.4.1. Migrationsliteratur	56
3.4.2. Arabische Postmoderne	58
4. Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun	61
4.1. Biographisches	64
4.2. Konzepte der Autoren zum Körper	67
4.3. Vermittler an den Grenzen	69
4.3.1. Das Denken des Anderen	70
4.3.2. Öffentlicher Schreiber	72
4.3.3. Hybride Vermittler	74
4.4. Werkumrisse	75
4.4.1. Tahar Ben Jelloun	75
4.4.2. Abdelkébir Khatibi	77
5. Körpersymbolik in den Werken	78
5.1. Ausgewählte Körper	79
5.1.1. Der Frauenkörper	80
5.1.2. Autobiographische Körperlichkeit	87
5.1.3. Grenzkörper der Migration	89
5.2. Körpersprache	90
5.2.1. Oralität – Textualität als Tradition – Moderne	91
5.2.2. Bilingualität als Identität – Differenz	94
5.2.3. Einschreibung in den Körper	99
5.3. Metamorphe Gestalten doppelter Identität	102
5.3.1. Verhüllungen	103
5.3.2. Masken	106
5.3.3. Androgynität	108
5.4. Konklusion über den Körper bei Khatibi u. Ben Jelloun	113
5.4.1. Aufbrechende Grenzen	113
5.4.2. Hybride Aussage	114
6. Nachwort	116
7. Literaturverzeichnis	118
8. Anhang	129

1. Vorwort

« Dès lors, le corps est un chiffre, une trace, il est histoire et mémoire où s'inscrit l'expérience. [...] Le corps est donc une surface où se dépose sa multiplicité résultant d'une performance ou d'une performativité permanente, d'une itération productive. »¹ Auf der genannten Symbolik des Körpers, dass dieser Zeugnis über die eigene sowie kollektive Vergangenheit ablegt, baut die These dieser Masterarbeit auf. Die zentralen Fragestellungen lauten: Welche Bedeutungen trägt der Körper in der postkolonialen frankophonen Literatur des Maghreb beziehungsweise Marokkos? Liegt dieser einem westlichen und/oder östlichen Konzept zugrunde, heißt er Abgrenzung des Eigenen vom Fremden oder vermischt er sich zu einem hybriden Ganzen? Angenommen wird, dass der Körper Grenzen beider Kulturen in sich vereint, sich dabei auf Hybridität beruft, die zwar Grenzen auflöst, die einzelnen Teile jedoch sichtbar lässt.

Diese Arbeit hat zum Ziel, Körperkonzepte Literatur zweier marokkanischer Schriftsteller – Tahar Ben Jelloun und Abdelkébir Khatibi – zu untersuchen sowie den Bedeutungen des Körpers in ausgewählten Werken und Textpassagen nachzugehen. Dabei wird versucht, in Kapitel zwei ein theoretisches Gerüst – sozial- und geisteswissenschaftlich – aufzubauen, das heißt, einerseits interdisziplinär zu arbeiten, um den Körper in seiner gesellschaftlichen und psychologischen Rolle zu fassen, als auch seine Funktion im Kontext von Kunst und Literatur. Mitgedacht werden sollen auch Kleidung und (im gegebenen Fall) Haut als Konzepte in ihrem sozio-kulturellen Kontext, die ähnlich wie der Körper in Symbolik und Bedeutungshaltung in den Texten umgesetzt werden. Darauf aufbauend wird der Körper in einen doppelten Kontext gebracht: der europäisch-französischen sowie arabisch-marokkanischen Welt über (Post-)Kolonialismus und Migration, die in Zusammenhang mit dem kulturellen und sozialen Kontext der Autoren stehen. Theoretischer Zugang wird über Edward W. Said und Homi K. Bhabha gesucht, die Eigenes und Fremdes, das heißt, Grenzen zwischen den Kulturen und Konzepten, hybrid aufheben. Bilingualität und doppelte Kultur spiegeln sich in der frankophonen Literatur Marokkos wider, die im dritten Kapitel erörtert wird, und sowohl Migration als auch postkoloniale sowie –moderne Verarbeitung umfasst. Einflüsse und Gattungsvermischungen, zu denen die Zeitschrift *Souffles* entscheidend beigetragen hat, führen zur überleitenden Betrachtung der beiden

¹ Toro, Alfonso de: *Épistémologies 'Le Maghreb'. Hybridité – Transculturalité – Transmédialité – Transsexualité – Corps – Globalisation – Diasporisation*. (Études transnationales, francophones et comparées). Paris : L'Harmattan 2009. S.38-39.

Autoren Khatibi und Ben Jelloun, die Teil dieser Entwicklung sind. Die Analyse ihrer Ideen und Konzepte des vierten Teils soll auf die im fünften Kapitel untersuchte Körpersymbolik ihrer Werke hinführen und eine Interpretationsgrundlage bieten, gemeinsam mit der theoretischen Aufarbeitung des zweiten Kapitels. Anhand ausgewählter Körper in den Texten soll versucht werden, Symboliken nachzugehen, die den Leitfragen der Arbeit nachgehen: Inwiefern steht der Körper in dieser Literatur in Zusammenhang mit den Begriffen Grenze, Hybridität und Vermittlung zwischen den Kulturen? Dabei wird nicht dem Inhalt besonderes Augenmerk gewidmet, da beide Autoren mit Fragmenten und Aufbruch traditioneller literarischer Gattungen spielen, sondern der Körper einzelner herausgegriffener Figuren soll Aufschluss bringen, da es sich in der Untersuchung um Symbolik und Funktion des Körpers handelt. Die Arbeit geht von dem Standpunkt aus, dass der Körper postkolonialer Ausdruck für sowohl Vergangenheit als auch gegenwärtige Nachwirkungen steht und mit Kultur und Sprache verbunden ist.

Das Thema des Körpers innerhalb dieses kulturellen Rahmens ist in der deutschsprachigen Komparatistik noch nicht häufig diskutiert worden (mehr in Romanistischen und Postkolonialen Studien), doch erweist sie sich fruchtbringend als Disziplin, da sie sich Grenzen übergreifend auf neue Formen einlässt, die die frankophone Literatur Marokkos durch die über die doppelte Kultur hinausgehende Hybridität – resultierend aus Vergangenheit (Kolonialismus) und gegenwärtigen Folgen (Migration) – bewirkt:

[...] die postkolonialen anglo- und frankophonen Literaturen [haben] zahlreiche interkulturelle Mischformen hervorgebracht [...], die nicht nur die literatursprachlichen Normen verändern, sondern von westlichen Kritikern auch mit hochrangigen Literaturpreisen bedacht worden sind.²

Die beiden Autoren Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun stehen einander ergänzend gegenüber, um zu betrachten, welche Bedeutungen der Körper im physischen sowie übertragenen Sinn trägt und ob diese in einer Weise korrespondieren, sodass von einer vermittelnden, hybriden Form des Körpers an zwei Grenzen gesprochen werden kann.

(Die verwendeten Kategorien „Okzident“ und „Orient“, „Westen“, „Osten“, „Zentrum“, „Peripherie“ etc. sollen in der Arbeit möglichst objektiv betrachtet werden, insofern dies möglich ist, denn trotz aller Neutralität stellt sich den Untersuchenden selbst „[...] die Gefahr als Interpret und Angehöriger einer von Selbstbildern geprägten Lebenswelt hinterrücks von genau den Mechanismen eingeholt zu werden, die es aufzudecken gilt [...].“³ Ebenso werden einheitlich männliche Bezeichnungen gewählt, um den Lesefluss nicht zu unterbrechen – das Gendering sollte daher mitgedacht werden.)

² Harth, Dietrich: Fiktion des Fremden. Vorbemerkung des Herausgebers. In : Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Hrsg. v. Dietrich Harth. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1994. S.9.

³ Harth, *Fiktion des Fremden*, S.10.

2. Körperkonzepte

In den folgenden Abschnitten soll geklärt werden, wie der menschliche Körper als Konzept funktioniert, welche Bedeutungen und Symboliken er trägt. Um dieser Fragestellung nachzugehen, werden Antworten in verschiedenen Wissenschaften gesucht, deren Disziplin maßgeblich vom Körper bestimmt ist und in denen er im Mittelpunkt steht. Definitionen und Zugänge zu Körperkonzepten in Psychologie, Sozial- und Kulturanthropologie sowie Soziologie sollen als Beispiele dienen, um einen wissenschaftlichen Eindruck vom Körper als geistiges Konzept zu vermitteln. Denn der Körper als Objekt der Analyse ist erst in den letzten Jahrzehnten in das Blickfeld gerückt⁴ – genau genommen geschieht dies in den 1980er Jahren, dass der Körper in Sozialwissenschaften Betrachtung findet.⁵ Es wird infolge versucht, die Erkenntnisse der verschiedenen Disziplinen (auch der Kunst) auf die Literaturwissenschaft umzulegen, die selbst den Körper zum Untersuchungsgegenstand erhebt, um zu zeigen, ob die Symboliken korrespondieren sowie die These dieser Arbeit unterstützen und bestätigen.

2.1. Interdisziplinärer Zugang

In den Sozialwissenschaften nimmt der Körper als Untersuchungsgegenstand eine besondere Stellung ein, da es sich dabei um Wissenschaften handelt, die vom Menschen ausgehen. Soziologie beispielsweise betrachtet den Menschen in seinem sozialen Handeln und Verhalten, daher ist es naheliegend, den Körper in der Gesellschaft zu untersuchen. Auch in der Psychoanalyse, die sich mit dem psychischen Gleichgewicht des Menschen auseinandersetzt und damit, wie der Mensch denkt und agiert, wird der Körper zu einem bestimmenden Element, denn ein ausgewogenes Verhältnis zum eigenen und fremden Körper bringt auch psychische Stabilität, da äußere Faktoren Einfluss auf das Innere nehmen. Die Kultur- und Sozialanthropologie berührt mit dem Körper beispielsweise die Themen Ethnizität und Gender.

Bezüglich der Geisteswissenschaften, die sich unter anderem mit Kunst und Literatur auseinandersetzen, ist der Körper schon lange implizites, aber auch explizites Thema.

⁴ vgl. Duden, Barbara: *Body History – Körpergeschichte. A Repertory. Ein Repertorium.* (Reihe Tandem – Kultur- und Sozialgeschichte, Bd.1). Wolfenbüttel: Tandem 1990. S.xiii.

⁵ vgl. Borch, Merete Falck, Knudsen, Eva Rask, Leer, Martin [u.a.]: *Introduction. Bodies and Voices: The Force-Field of Representation and Discourse.* In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies.* Hrsg.v. Merete Falck Borch, Eva Knudsen, Marin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94.). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.xix-xx.

Trotzdem wurde die Leiblichkeit betreffend Motivik, Bedeutung und Symbolhaftigkeit – besonders in der Literaturwissenschaft – erst in den letzten Jahrzehnten zum Analysegegenstand erhoben.

2.1.1. Körper und Gesellschaft

Welche Rolle spielt der Körper im Kontext von (Post-)Kolonialismus und Migration? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Beziehung zwischen Körper und Gesellschaft und damit verbunden der Kultur. In der Soziologie bildet nachstehende Überlegung den Ausgangspunkt: Indem der Körper mit sozialen Faktoren wie beispielsweise Umgangsformen, Ess- und Trinkverhalten sowie körperlicher Arbeit verbunden ist, lässt sich feststellen, dass dieser auf kulturelle Begebenheiten reagiert und sich dadurch formt.⁶ Als Beispiel gelten „[...] ästhetische Ideale und Anschauungen von Gesundheit, Krankheit und Natürlichkeit, speziell aber auch Emotionen und Affekte [...] [, die] nicht frei von sozialer Determination [sind].“⁷ Zusammenfassend kann daher folgende Definition des Körperkonzeptes in der Soziologie aufgestellt werden: „Der Körper ist [...] prinzipiell ein sozialer und kultureller Körper und damit Träger von Symbolen und Elementen der Gesellschaft.“⁷

Wenn also der Körper sozial und kulturell definiert, als auch symbolisch von der Gesellschaft aufgeladen ist – beispielsweise durch Äußerlichkeiten wie Kleidung –, dann ist der Körper Vermittler dieser Werte. Werden nun während der kolonialen Zeit andere Werte und Ideologien sowie ästhetische Ideale aufgedrängt, übertragen sich diese auch auf die Konzeption des Körpers beziehungsweise steht diese neue Auffassung oft im Widerspruch zu eigenen gesellschaftlichen Ansichten, die den Körper umfassen. Der Wissenschaftler Volker Ritter geht sogar so weit und setzt die soziale Ordnung der Gesellschaft mit den Körper-Ordnungen in Relation, was bedeutet⁸, „[...] daß die sozialen und kulturellen Systeme ihre Herrschaft mittels spezieller Regeln gerade auch in die Bereiche der Körperlichkeit erstrecken.“⁹

Dieser wissenschaftlich postulierte Ausgangspunkt eines sozial determinierten Körpers war lange Zeit nicht sehr beachtet worden, findet jedoch in jüngeren Jahren großen Anklang

⁶ vgl. Rittner, Volker: *Körper und Körpererfahrung in kulturhistorisch-gesellschaftlicher Sicht*. In: *Körpererfahrung. Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*. Hrsg. v. Jürgen Bielefeld. Mit Beiträgen von Sigurd Baumann [u.a.]. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie ²1992. S.125.

⁷ ebd. S.125.

⁸ vgl. ebd. S.125.

⁹ ebd. S.125.

und Aufmerksamkeit in verschiedenen Disziplinen. Vor allem die französische Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaft haben sich zunehmend mit dem Thema „Körper und Gesellschaft“ auseinandergesetzt.¹⁰ Marcel Mauss, französischer Ethnologe und Soziologe, arbeitet zum Beispiel heraus, dass in einfachen und ursprünglicheren Gesellschaftsformen „Körper und Selbst [...] in den Formen sozialer Identität noch kaum getrennt [sind].“¹¹ Außerdem betont Mauss, dass es kein natürliches Verhalten gibt, sondern dass das Verhalten sozial erlernt wird, damit zusammenhängend auch die Körperkontrolle¹², was bedeutet, dass der menschliche Körper „[...] das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft [...]“¹³ darstellt.

Als sogenanntes Spiegelbild der Gesellschaft nimmt der Körper im Zusammenhang mit Kolonisation eine herausragende Position ein: Denn dadurch, dass die Kolonialherrschaft in einer Gesellschaft eine Wandlung hervorruft – Ziel der Kolonisation war die Angleichung an die eigenen kulturellen Werte und Vorstellungen –, ändert sich auch das Bild des menschlichen Körpers in Bezug auf den sozialen Körper. Das bedeutet, dass Körpervorstellungen nicht gegeben, sondern veränderbar sind. Ebenso spricht der Soziologe Talcott Parsons davon, dass Vorstellungen des Körpers die Gesellschaft organisieren, was zur genannten These von Volker Rittner zurückführt.¹⁴ Für Parson gilt „[...] der Körper, im präzisen Sinne die Gefühlsdisposition, als Goldwährung sozialer Ordnungen und Systeme.“¹⁵ Dies zieht auch die Position nach sich, dass der Mensch sich durch die stark voranschreitende Industrialisierung immer mehr von seinem eigenen Körper entfernt – Mary Douglas sieht sogar eine „Entkörperlichung“ des Menschen im 20. und 21. Jahrhundert.¹⁶

Der Körper stellt somit ein soziales Gebilde und dadurch ein bedeutendes Ausdrucksmedium¹⁷ dar, drückt mehr als nur anatomische Hülle aus, so Malek Chebel: « Le corps dont il est question est un corps de langage, de croyances, de mythes beaucoup

¹⁰ vgl. Rittner, *Körper und Körpererfahrung*, S.126-127.

¹¹ ebd. S.127.

¹² vgl. Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser. Frankfurt am Main. S. Fischer Verlag GmbH 1974. S.99-109.

¹³ ebd. S.109.

¹⁴ vgl. Rittner, *Körper und Körpererfahrung*, S.127-128.

¹⁵ ebd. S.128.

¹⁶ vgl. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, S.110.

¹⁷ vgl. ebd. S.99.

plus qu'un corps anatomique [...]. »¹⁸ Diesen Ansatz vertritt auch Volker Rittner, indem er die Gesellschaft auf körperlichen Faktoren aufgebaut sieht, somit auch deren Kunst und Kultur. Daher ist der Untersuchungs- und Analysestrang der Literaturwissenschaft, die den Körper als Symbol und Ausdruck von sozialen und kulturellen sowie historischen Begebenheiten in der Literatur untersucht, nicht zu weit gegriffen und durchaus gerechtfertigt aufgrund des besonderen Verhältnisses zwischen Körper und Gesellschaft.

2.1.2. Kleidung als Körperhülle

Wie der Körper, so schafft auch Kleidung einen identitätsstiftenden und kulturellen Bezug und ermöglicht soziale sowie kulturelle Einordnung. Der soziologische Grund, warum der Mensch Kleidung trägt, liegt in dem inneren Wunsch, sich zu präsentieren, sich und seinen Körper zur Schau zu stellen.¹⁹ Insgesamt liegt das Interesse des Menschen an der Kleidung drei Funktionen zugrunde, so Nina Maria Niederl: „[...] [der] Schutz-, Scham- und Schmuckfunktion.“²⁰ Schutz bedeutet Abgrenzung des Inneren vom Äußeren und Abwehr von Gefahr, Scham ist zeitlich und kulturell gebunden an „[d]ie jeweilige Ausprägung von Sittsamkeit“²¹ und Schmuck bezeichnet den erstgenannten Wunsch nach narzisstischer Zurschaustellung. Das Zusammenwirken der drei Bedeutungen führt zur Wahl der Kleidung, die soziale und kulturelle Verbundenheit oder Abgrenzung ausdrücken kann. Somit wird mit der äußeren Hülle gleichzeitig eine innere Haltung preisgegeben. Weiters bekommt die Kleidung bedeutungsstiftende Funktion, indem sie an der Oberfläche geschlechtliche Identität schafft.²² Sie ermöglicht im 20. und 21. Jahrhundert sogar die „Konstruktion von Identität(en)“²³, beispielsweise kann Kleidung im Falle von Migration als Ausdruck von Religion oder Kultur gelten. Somit erfährt auch die westliche und östliche Welt über Kleidung eine sichtbare Trennung.²⁴

Trotz dieser eigentlich sehr wichtigen Zuschreibungen erlangt Kleidung in der Literaturwissenschaft erst sehr spät – beginnend im 19. Jahrhundert in Frankreich – die

¹⁸ Chebel, Malek: *Le corps dans la tradition au Maghreb*. (Sociologie d'aujourd'hui). Paris: Presses Universitaires de France 1984. S.9.

¹⁹ vgl. Niederl, Nina Maria: *Körper, Kleider, Kommunikation. Kleidung als Vehikel für das Frauen-Bild in muslimischer Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Literaturwissenschaft, Bd.22). Marburg: Tectum Verlag 2011. S.11.

²⁰ ebd. S.11.

²¹ ebd. S.13.

²² vgl. ebd. S.17-22.

²³ ebd. S.29.

²⁴ vgl. Chiavetta, Eleonora: *The Clothing Metaphor as a Signifier of Alienation in the Fiction of Karen King-Aribisala*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck Borch [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.95.

Position eines Untersuchungsgegenstandes. Im Fokus stehen das Verhüllungs- und Verkleidungsmotiv sowie die Symbolhaftigkeit. Dadurch, dass Kleidungsstücke Ausdruck materieller Kultur sind, erhalten sie spezielle Konnotationen, die im sozio-kulturellen Kontext erkennbar werden. So gilt beispielsweise der Schleier im arabisch-muslimischen Bereich als weibliches Kleidungsstück. Er wird häufig von Frauen getragen und dies nicht nur religiös motiviert, weshalb im europäischen Kontext die Schürze als Pendant dazu gelten kann, die sich ebenso geschlechtsspezifisch auf Frauen bezieht. Die geschriebene Kleidung hat erstmals der französische Denker Roland Barthes semiotisch untersucht, der davon ausgeht, dass Kleidung durch sprachliche Beschreibung semantische Codierung erhält. Das heißt für den weiteren Kontext, dass die Darstellung von Kleidung sinngehalten im Text steht, der textile Text sich symbolisch deutbar gestaltet.²⁵

2.1.3. Das Haut-Ich

In der Psychoanalyse nimmt das Verhältnis zwischen Körper und „Ich“ eine relevante Position ein: Hier trägt der Körper die Bedeutung, das Selbst zu strukturieren.²⁶ Daraus entwickelt sich der Terminus des „Körperbildes“. Dieser beziehungsweise jener der „Body Images“ stammt aus der Psychologie und wird in der Wissenschaft folgendermaßen definiert:

*Body image is a term which refers to the body as a psychological experience, and focuses on the individual's feelings and attitudes towards his own body. It is concerned with the individual's subjective experiences with his body and the manner in which he has organized these experiences. The assumption is that as each individual develops he has the difficult task of meaningfully organizing the sensations from his body – which is one of the most important and complex phenomena in his total perceptual field.*²⁷

Das Körperbild ist daher das Ergebnis einer Objektbesetzung des Körpers. Während das Körperbild variieren kann und sich in der Phantasie abspielt, *muss* der Körper als Objekt für den gesunden Menschen gleich bleiben, konstant sein, um psychische Stabilität zu garantieren, denn das Körperbild ist eine beständige Größe, die sich nur in Wahnzuständen ändern kann.²⁸

²⁵ vgl. Niederl, *Körper, Kleider, Kommunikation*, S.29-34, S.42-43.

²⁶ vgl. Anzieu, Didier: *Das Haut-Ich*. Übers. v. Meinhard Korte u. Marie-Hélène Lebourdais-Weiss. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S.50.

²⁷ Fisher, Seymour u. Cleveland, Sidney E.: *Body Image and Personality*. (The university series in psychology). Princeton/New York [u.a.]: Van Nostrand 1958. S.x.

²⁸ vgl. Anzieu, *Das Haut-Ich*, S.50.

Mit Sigmund Freuds These, dass der Mensch zu Beginn grundsätzlich ein körperliches Ich ist, geht in die Psychoanalyse schließlich der Begriff des „Körper-Ichs“ ein. Die Entwicklung des Kindes schreitet vor allem mit dem Lösen seines Körpers vom Mutterleib voran. Zu Beginn lebt im Baby die Vorstellung einer die Mutter und sich umschließende Hülle weiter, diese verschwindet aber allmählich mit der Stärkung des Körper-Ichs. Es stellt eine schmerzhaft Erfahrung dar, da es sich um eine Trennung und damit verbunden um einen Verlust handelt: dem Verlust der Nähe.²⁹

In der Psychoanalyse hat besonders der französische Psychoanalytiker Didier Anzieu die Wissenschaft hinsichtlich des Konzepts der Haut als Grenze des menschlichen Körpers vorangetrieben. Mit dem Begriff des „Haut-Ichs“ (*Le Moi peau*) vertritt er in seinem gleichnamigen Werk die Hypothese, dass dieses Haut-Ich ein Bild darstellt³⁰,

*[...] mit dessen Hilfe das Ich des Kindes während früher Entwicklungsphasen – ausgehend von seiner Erfahrung der Körperoberfläche – eine Vorstellung von sich selbst entwickelt als Ich, das die psychischen Inhalte enthält. Dies entspricht dem Zeitpunkt, zu dem das psychische Ich auf der Handlungsebene vom Körper-Ich differenziert wird, auf der Vorstellungsebene jedoch mit ihm verschmolzen bleibt.*³¹

Dieses Zitat zeigt, dass „[d]ie menschliche Haut [...] demnach sowohl eine organische als auch eine imaginäre Gegebenheit“³² darstellt. Daher kann der menschliche Körper „[...] sowohl Ausgangspunkt als auch Gegenstand der Erfahrung sein [...], im zweiten Falle sogar beides zugleich sein muß.“³³ Jürgen Bielefeld, Professor der Abteilung Sondererziehung und Rehabilitation, meint in Bezug auf Körpererfahrung, dass die menschliche Körperlichkeit geprägt ist von einer „Ambivalenz des ‚Leibsein und Leibhaben‘“³³. Der Mensch muss eine Balance zwischen einer übertrieben narzisstischen Haltung und einer Vernachlässigung des Körpers finden, denn dieses psychische Gleichgewicht „[...] trägt nicht zuletzt zum körperliche[n] Wohlbefinden, zur ‚psychophysischen Gesundheit‘ und damit entscheidend zum Selbstgefühl und zur Ich-Findung bei.“³⁴ Ein weiterer entscheidender Faktor für einen Menschen, der im Einklang mit seinem Ich und seiner physischen, körperlichen Basis steht, sind positive

²⁹ vgl. Benthien, Claudia: *Haut. Literaturgeschichte. Körperbilder. Grenzdiskurse*. (rowohlts enzyklopädie). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999. S.13.

³⁰ vgl. Anzieu, *Das Haut-Ich*, S.60.

³¹ ebd. S.60.

³² Benthien, *Haut*, S.13.

³³ Bielefeld, Jürgen: *Vorwort*. In: *Körpererfahrung: Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*. Hrsg. v. Jürgen Bielefeld. Mit Beiträgen v. Sigurd Baumann [u.a.]. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie ²1991. S.VII.

³⁴ ebd. S.VIII.

Körpererfahrungen, denn negative können sowohl psychische als auch physische Probleme und Defizite nach sich ziehen.³⁵

In Bezug auf den Kolonialismus lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, dass der Körper nicht nur Abbild der Gesellschaft bedeutet, bezogen auf soziales Verhalten, Körpervorstellungen und damit verbundene Werte – wie dies in der Soziologie der Fall ist –, sondern auch Abdruck des seelischen Inneren. Äußerliche Einflüsse sowohl körperlicher als auch psychischer Natur – beispielsweise Gewalt und Erniedrigung – markieren den Körper, prägen ihn, hinterlassen seine Spuren und drücken sich im seelischen Gleichbeziehungsweise Ungleichgewicht aus. Ebenso sind der Körper und das eigene Körperbild wichtig zur Formung des eigenen Ichs und damit verbunden der Identität. Im Kontext der marokkanischen Bevölkerung wird sich in der Folge zeigen, dass die äußeren Einflüsse der Kolonisation nicht nur äußere bleiben, sondern tief in das Innere vorrücken und bis heute die Nachwirkungen am psychischen Gleichgewicht rütteln, da sich zwei Kulturen in einem Körper ausdrücken und Identitätsprobleme die Folge sind – dies noch viel stärker bei von Migration betroffenen Menschen.

2.1.4. Körperliche Projektionsfläche

Die Geisteswissenschaftlerin Claudia Benthien geht in ihrem Werk *Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse* davon aus, dass sich das Körperbild und die damit zusammenhängende Bedeutung von Haut in den einzelnen Disziplinen geschichtlich entwickelt und verändert haben, so auch in den Künsten und der Literatur. In ihrer Untersuchung beginnt sie mit dem 18. Jahrhundert, da diese Epoche den Anfang der geistesgeschichtlich zentralen Körperstellung markiert.³⁶ Benthien geht von dem Konzept aus, das die Haut als „symbolische Fläche ‚zwischen‘ Selbst und Welt“³⁷ betrachtet. Um diesen Ansatz zu begründen, nähert sie sich mit einem historischen Blick und fragt sich, wie ein „[solch] kollektive[s] Körperbild“³⁷ entstehen konnte.

Das Thema der Haut und damit verbunden des Körpers sind im Laufe der Jahrzehnte Teil des Alltags geworden, vor allem in der euro-amerikanischen Welt. Straffe und glatte Haut gelten als Schönheitsideal und die damit verbundene Körperzentriertheit spiegelt sich auch in der Literatur wider. Vorreiter der intensiven Beschäftigung mit der Haut waren Künstler der 70er Jahre, die damit begonnen haben, ihre eigene Haut als Kunstfläche zu

³⁵ vgl. Bielefeld, *Vorwort*, S.VIII-IX.

³⁶ vgl. Benthien, *Haut*, S.7.

³⁷ ebd. S.7.

verwenden.³⁸ In der Kunst taucht daher die Symbolik der Haut als Fläche als erstes auf, ebenso wird sie „[...] als Grenze thematisiert, als ein fragiles Pergament, das vor Gewalt nicht schützen kann.“³⁹ Auch wird „[...] in der Gegenwartskunst [die Körperoberfläche] als Projektionsfläche und Fetisch, als Ort von Wunden und Stigmatisierungen bestimmt, als individuelles Kleid oder zu modifizierende Hülle.“³⁹ Diese Symboliken des Körpers und der Haut als Kleidung, Abbildungsfläche und Grenze (siehe Punkt 2.3.) zeichnen sich bereits in der Kunst ab und folgen in der Literatur nach. Grenzen werden in den Künsten nicht nur gezogen beziehungsweise aufrechterhalten, sie lösen sich ebenso auf. Diese Aufhebung fördert insbesondere die fortschreitende Wissenschaft, denn vor allem in der Medizin stellt die Haut keine Begrenzung des Selbst mehr dar, seitdem es möglich ist, diese Barriere zu durchbrechen und zu überschreiten. Heute wird ins Innere des Körpers vorgedrungen – durch die Haut hindurch – sie wird implantiert, „zerstückelt“, sodass sich die Symbolik der Haut als Grenze auflöst.⁴⁰ Diese genannte Auflösung der Grenze findet Widerhall in der hybriden Theorie (siehe Punkt 2.4.).

2.1.5. Körper in der Literaturwissenschaft

Auch in der Literaturwissenschaft nimmt der Körper eine zentrale Stellung ein. Es ist schließlich der Mensch, der Literatur hervorbringt, denn dieser verbunden mit dem Körper stellt sozusagen die physische Hülle des Menschen dar. Selbst die Literatur wird als ein Textkörper bezeichnet, der Geschichten in sich gespeichert hält. Literaturtheoretisch wird der Text auch als Gewebe fassbar: Mehr noch als ein Schleier, hinter dem sich Sinn versteckt, erscheint seine Struktur wie gewebt. Wenn also der Text selbst als Körper wahrgenommen wird, dann sind es Referenzen und Bedeutungen, die den Körper bedecken und seinen Sinn gewissermaßen einhüllen.⁴¹

In der Literatur nimmt der Körper durch seine Symbolhaftigkeit die Position eines besonderen Untersuchungsfeldes ein, denn indem er die beiden Konstanten Natur und Kultur in sich vereint, wird der physische Körper im Text symbolisch aufgeladenen: “[...] getting writing onto the body is a sign of the attempt to make the material body into a

³⁸ vgl. Benthien, *Haut*, S.8-19.

³⁹ ebd. S.10.

⁴⁰ vgl. Benthien, Claudia: *Im Leibe wohnen. Literarische Imagologie und historische Anthropologie der Haut*. (Körper. Zeichen. Kultur, Bd.4). Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz GmbH 1998. S.11.

⁴¹ vgl. Greber, Erika: *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*. (Pictura et Poesis. Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Literatur und Kunst, Bd.9). Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie 2002. S.1-2.

signifying body.“⁴² Durch den genannten Fokus der Literatur auf die Realität durch die Verbindung zum Körper, wird dieser in der Moderne zum expliziten Thema.⁴³ Bereits bei Jean-Jacques Rousseau erhält er Bedeutung als Schlüsselement der Erzählung, der Symbolik und Sinngehalt des Textes in sich trägt: “The body itself, in its affects and arousals, becomes both a place where meaning is enacted and a creator of meanings – meanings of a kind that can be created nowhere else. The body is made semiotic: it becomes a sign, or the place for the inscription of multiple signs.”⁴⁴ Diese im Zitat genannte vielfältige Bedeutung des Körpers macht ihn zu einer Begegnungsfläche zwischen Welt, Sprache und Wahrnehmung des Menschen im Allgemeinen.⁴⁵

2.1.6. Körperkonzepte des Westens und Ostens

Die westliche Philosophie prägt bis heute Auffassung und Wahrnehmung des Körpers. Als eine Art geistiges Erbe reicht bis in die griechische Antike die Ansicht zurück, der Körper und Geist seien voneinander getrennte Einheiten.⁴⁶ Dieses Konzept findet sich auch in der christlichen Tradition wieder, die Körper und Geist durch Sterblichkeit des Körpers und Unsterblichkeit der Seele teilt.⁴⁷ Diese Trennung des Körpers in eine physische und geistige Konstante bildet die Grundlage für den westlichen Dualismus, der sich auch auf andere Konzepte überträgt, wie in der Folge erarbeitet wird. Die Wissenschaftlerinnen Mariam Fraser und Monica Greco heben in ihrer Untersuchung *What is a body?* hervor: „In each case, the body/mind dualism maps onto other binaries, such as mother (woman) and father (man), matter and form, mortal and immortal.“⁴⁸

Im Maghreb – der in dieser Arbeit das östliche Konzept aufgrund des untersuchten Kontextes repräsentiert – nimmt der physische Körper eine wichtige Position ein. Dieser dient zur rituellen Bildung des Volkes, denn mit ihm und durch ihn wird soziales und kulturelles Verhalten erlernt. Der Fokus auf den Körper beginnt mit der Geburt des Kindes, indem unmittelbar danach der körperliche Kontakt über Liebkosungen und intensive

⁴² Brooks, Peter: *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press ¹⁰1993. S.1.

⁴³ vgl. ebd. S.3.

⁴⁴ ebd. S.38.

⁴⁵ vgl. McFadden, Cybelle H. u. Teixidor, Sandrine F.: *Preface*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.xiii.

⁴⁶ vgl. Fraser, Mariam u. Greco, Monica: *What is a body ?* In: *The Body. A Reader*. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.43.

⁴⁷ vgl. Grosz, Elizabeth: *Refiguring Bodies*. In: *The Body. A Reader*. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.47.

⁴⁸ Fraser u. Greco, *What is a body ?*, S.43.

Fürsorge hergestellt wird. Durch Ermunterung und Nachahmung der Mimik und Gestik wird von Beginn an Kultur vermittelt, auch werden an ihm und mit ihm den jungen Mädchen durch Umsorgung kulturelle Praktiken beigebracht. Somit dient der Körper des Kindes in zweifacher Weise als Lernort.⁴⁹ Der algerische Anthropologe Malek Chebel vergleicht ihn mit einem Übertragungsort: « Le corps de l'enfant est un lieu de transfert. Transfert des techniques, mais aussi transfert des représentations. »⁵⁰

Zusammenfassend lässt sich über den maghrebinischen Körper feststellen: « Il est un aspect inédit de la présence du Maghrébin à son corps: celui de sa représentation comme lieu privilégié à une inscription sociale ritualisée, graphie polymorphe aux significations symboliques et aux effets normatifs. »⁵¹ Soziale Riten befinden sich in den Körper eingeschrieben und seine vielschichtigen Signifikationen werden zu Symbolen: Der Leib macht sichtbar, wie der Mensch mit seiner Umwelt und mit sich selbst umgeht, denn diese Auseinandersetzung zeigt sich an der Oberfläche – der Haut. Der Körper ist in erster Linie ein textueller, in dem religiöser Glaube und soziales Gesetz Fixierung finden. Konkret bedeutet dies, dass sich „äußerlich“ verschiedene kulturelle Praktiken einschreiben, die wie eine Schrift Abdruck finden: Narben, Tätowierungen, Beschneidung, um einige Beispiele zu nennen.⁵²

Die westliche und östliche Auffassung des Körpers als Fläche, die wie eine Karte oder ein Text gelesen werden kann, da er Ausdruck unterschiedlicher sozialer und kultureller Zuschreibungen ist – wie in Bezug auf den Westen bereits in vorangegangenen Punkten verwiesen wurde –, deckt sich daher. Unterscheidung finden sie über die Trennung von Körper und Geist.

In der frühen westlichen Wissenschaftsgeschichte wurde davon ausgegangen, dass der Körper ahistorisch sei, ebenso wie das Körpererleben, der Tastsinn und vieles mehr. Es herrschte die Auffassung, der Körper sei physiologisch determiniert und nur Kleidung, Tätowierung und Schmuck beispielsweise seien sozial und kulturell festgelegt und der Geschichte unterworfen. Heute jedoch wird in der Wissenschaft die Ansicht vertreten, dass körperliche Vorstellungen auch Auswirkungen auf die Wahrnehmung des Körpers haben,

⁴⁹ vgl. Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, S.15-16.

⁵⁰ ebd. S.16.

⁵¹ ebd. S.151.

⁵² vgl. ebd. S.151.

und diese daher sehr wohl historische Bedeutung tragen – dies einschließlich Körperbilder als auch –praktiken.⁵³

2.2. (Post-)Kolonialer Körper

Einen kolonialen beziehungsweise postkolonialen Körper gibt es als solches nicht, doch dadurch, dass der Körper zu einem zentralen Konzept von (post-)kolonialen Diskursen geworden ist⁵⁴, stellt sich die Frage, ob er hinsichtlich des (Post-)Kolonialismus überhaupt eine Rolle spielt. Dies trifft sehr wohl zu, denn indem über drei Viertel der Welt von Kolonialismus und Imperialismus betroffen waren und sind, ist dies schon Grund genug zu behaupten, der koloniale Körper habe herausragende Bedeutung.⁵⁵ David Huddart führt sogar an, dass 1914 zirka 85 Prozent der Weltoberfläche unter der Kontrolle einer kleinen Gruppe, hauptsächlich europäischer Kolonisatoren, stand. Kolonialismus stellt daher keine Randerscheinung, sondern eine die ganze Welt umfassende Problematik dar, weshalb es auch nicht verwunderlich ist, dass der koloniale Körper im übertragenen Sinn sowohl Aufschluss über die betroffenen Kolonisierten als auch über die Kolonisatoren gibt. Denn die letzten 500 Jahre prägten nicht nur Gewalt und Herrschaft, sondern es fand gleichzeitig auch kultureller Kontakt und komplexer Austausch statt, wie infolge genauer zu sehen sein wird.⁵⁶

Doch was rechtfertigt das Konzept des (post-)kolonialen Körpers? Die bereits im Zusammenhang mit Gesellschaft angeführte Aussage, dass der menschliche Körper sowohl Grundlage als auch Gegenstand von Erfahrung ist, stellt sich hier als fruchtbringend heraus.⁵⁷ Denn der der französischen Besetzung Marokkos und dem Unabhängigkeitskrieg folgende psychische Druck und Stress hat zerstörte Körper und einen „verformten“ Geist zurückgelassen – sowohl auf Seiten der Kolonisierten als auch der Kolonisierenden, so der postkoloniale Denker Frantz Fanon.⁵⁸ Passend dazu geht die Professorin Lora Milne davon

⁵³ vgl. Benthien, *Im Leibe wohnen*, S.17.

⁵⁴ vgl. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth u. Tiffin, Helen: *Post-colonial studies. The Key Concepts*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2007. S.166.

⁵⁵ vgl. Tiffin, Helen: *Post-colonial literatures and counter-discourse*. In: *The Postcolonial Studies Reader*. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006. S.99.

⁵⁶ vgl. Huddart, David: *Homi K. Bhabha*. (Routledge critical thinkers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006. S.1-2.

⁵⁷ vgl. Bielefeld, *Vorwort*, S.VII.

⁵⁸ vgl. Stoler, Ann Laura: *Beyond sex. Bodily exposures of the colonial and postcolonial present*. In: *Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.189.

aus, dass der „(post)koloniale Körper“ als Abbild der Gewalt wirkt: “This brutalised (post)colonial body is the site of a violence shaped by a particular history, culture and identity.”⁵⁹ Diese Aussage schlägt einen Bogen zu der These dieser Arbeit und zeigt, dass die Verbindung des (Post-)Kolonialismus‘ mit dem Körper dadurch gerechtfertigt wird, dass der Körper als Symbol für das steht, was im Kolonialismus geschehen ist. Somit wird die physische Komponente im Text zu einem kolonialen Körper.

Der Körper in Bezug auf den Kolonialismus ist ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen Eigenem und Fremdem, dadurch dass er eine sichtbare Größe darstellt. Dabei spielt auch die Hautfarbe und das „Rassenproblem“ eine Rolle, weil im Zusammenhang mit dem kolonialen Diskurs die Hautfarben Auf- beziehungsweise Abwertung erhalten haben. Doch bleibt es nicht nur bei den Farben „schwarz“ und „weiß“ etc., sondern selbst Körperform, Haare, Sprache und selbst Kleidung werden zu einem kulturellen Unterscheidungsmerkmal.⁶⁰ Die Wissenschaftler Ashcroft, Griffiths und Tiffin gehen von nachstehender Bedeutung des Körpers aus:

*The ‘difference’ of the post-colonial subject by which s/he can be ‘othered’ is felt most directly and immediately in the way in which the superficial differences of the body and voice (skin colour, eye shape, hair texture, body shape, language, dialect or accent) are read as indelible signs of the ‘natural’ inferiority of their possessors.*⁶¹

Der Körper ist ebenso ein im übertragenen Sinn „literarischer Text“, in dem man lesen kann wie in einem Buch, welche Spuren der Kolonialismus hinterlassen hat in Bezug auf physische und psychische Gewalt. Doch neben der Lesbarkeit des Körpers als Oberfläche rückt auf der Interpretationsebene auch die Symbolhaftigkeit des Körpers in den Vordergrund. Er erhält eine Ausdrucksstärke als Symbol der Unterdrückung als auch des Widerstands – Kolonisator und Kolonisierter befinden sich im Körper eingeschrieben.⁶² Dadurch wird der Körper zu einem bedeutenden Instrument der Repräsentation von postkolonialen Diskursen, somit auch Gewalt und Kontrolle. Im Zusammenhang mit der maghrebinischen Literatur französischer Sprache ist vor allem der Körper als Text wichtig, „that is, a space in which conflicting discourses can be written and read, it is a specially

⁵⁹ Milne, Lorna: *Introduction*. In: *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*. Hrsg. v. Lorna Milne (Cultural Identity Studies, Vol. 7). Bern: Peter Lang AG 2007. S.24.

⁶⁰ vgl. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth u. Tiffin, Helen: *The Body and Performance*. In: *The Post-Colonial Studies Reader*. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.289-290.

⁶¹ Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *The body and performance*, S.289.

⁶² vgl. ebd. S.290.

material text, one that demonstrates how subjectivity, however constructed it may in fact be, is ‚felt‘ as inescapably material and permanent.”⁶³

2.2.1. Französische Kolonisation im Maghreb

Der Maghreb, unter dem in der Regel der Kleine Maghreb verstanden wird – bestehend aus den Ländern Algerien, Marokko und Tunesien –, weist kulturelle Ähnlichkeiten auf durch das Leben einer großteils arabischen Bevölkerung neben der indigenen Berber-Minderheit. Über die Araber wurde die Religion des Islam als vorherrschender Glaube ab dem 7. Jahrhundert in den Maghreb gebracht, neben dem auch das Judentum und Christentum bestehen. Kulturell stellt diese Länderformation daher bereits eine Mischung aus berberischen und arabischen Brauchtümern dar, welche durch die französische und zum Teil auch spanische Kolonisierung im 19. und 20. Jahrhundert eine weitere Veränderung erfährt, die bis heute nachwirkt.⁶⁴

Im Vordergrund dieser Arbeit steht die marokkanisch-französische Beziehung mit ihrer gemeinsamen Vergangenheit und geschichtlichen Entwicklung, auf deren Grundlage die Symbolhaftigkeit und Bedeutung des Körpers in der frankophonen Literatur Marokkos kritisch untersucht wird. Zeitweise finden sich Verweise auf den Maghreb als Ganzes, wo sich Entwicklungen und Erscheinungen decken.

Zum groben Überblick der zeitlich französischen Kolonisierung im Maghreb lassen sich Unterschiede erkennen: Algerien als erstes der drei Länder wurde im Jahr 1830 als Protektorat und schließlich als Kolonie eingenommen. In der Folge fand Algerien als Siedlungskolonie Eingliederung in den französischen Staat. Diejenigen, die sich gegen die französische Staatsform und die damit zusammenhängenden Folgen auflehnten, wurden namenlos und enteignet, da das Land den neu ankommenden europäischen Siedlern zur Verfügung gestellt wurde. In Tunesien und Marokko hingegen lief die Besetzung anders ab. Tunesien folgte 1883 als Protektorat in die Abhängigkeit und Marokko 1912 als letztes der drei Länder. Beide wurden nicht als französische Departements definiert, sondern vor allem in Marokko wurden die bestehenden Regierungen beibehalten und wirtschaftlich vom Land profitiert⁶⁵: „Ähnlich achtete Frankreich in Marokko darauf, die lokalen

⁶³ Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *Post-colonial studies*, S.166.

⁶⁴ vgl. Grimm, Jürgen [Hrsg.]: *Französische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit v. Elisabeth Arend, Wolfgang Asholt, Karin Becker [u.a.]. 5., überarbeitete u. aktualisierte Aufl. mit 300 Abbildungen. Stuttgart: J. B. Metzler 2006. S.469-470.

⁶⁵ vgl. Heiler, Susanne: *Der maghrebinische Roman. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2005. S.13-14.

Institutionen ebenso wie die kulturellen Gepflogenheiten dann nicht anzutasten, wenn es seinen Interessen zuträglich war.“⁶⁶ Während der Protektoratszeit musste der marokkanische König Mohammed V. ins Exil nach Madagaskar fliehen, doch kehrte dieser mit der Unabhängigkeit des Landes 1956 zurück und errichtete einen neuen Staat.⁶⁷ Auch Tunesien beendete seine Abhängigkeit im selben Jahr – was auf beiden Seiten eine relativ kurze Besetzungszeit bedeutet –, Algerien hingegen 1962 mit Krieg und blutigen Auseinandersetzungen, die acht Jahre andauerten.⁶⁸

Albert Memmi, Soziologe und Schriftsteller, betrachtet die Kolonisation als einen Prozess, der beide „Seiten“ – sowohl Kolonisierte als auch Kolonisatoren – erzeugt.⁶⁹ Diese Theorie findet auch Unterstützung in den Post-colonial Studies: “Most theorists and scholars of (post)colonial studies agree that the colonial system effectively ‘creates’ a coloniser and a colonised, locked together in a relationship that is essentially violent.”⁷⁰ Die Gewalt, von der hier die Rede ist, bezieht sich nicht nur auf körperliche Unterdrückung, sondern auch auf psychische und besonders soziale. Denn durch die Kolonisation wurden den Bewohnern des besetzten Landes Minderwertigkeitsgefühle vermittelt, das Gefühl gegeben, sie seien weniger wert und müssten sich bilden – weg von ihrem kulturellen Hintergrund zu einem neuen, dem des Besetzers. Diese sozialen und psychischen Auswirkungen der Kolonisation auf den Menschen bestätigen die herausgearbeiteten Körperkonzepte von Soziologie und Psychologie und zeigen, dass Interdisziplinarität an dieser Stelle eine fruchtbringende Arbeitsweise darstellt. Denn durch Gewalt wird das Körperbild zerrüttet und die Gesellschaft umstrukturiert.

Lorna Milne führt an, dass sich viele Theoretiker, unter anderen auch Albert Memmi und Frantz Fanon, mit den hierarchischen Unterdrückungsmechanismen des Kolonialismus auseinandergesetzt haben⁷¹:

[...] in the context of colonial and postcolonial studies, [...] countless theorists from Fanon and Memmi onwards have demonstrated the extent to which hostile

⁶⁶ Heiler, *Der maghrebinische Roman*, S.14.

⁶⁷ vgl. ebd. S.14-16.

⁶⁸ vgl. Seidenfaden, Eva: *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen: Der marokkanische Schriftsteller Driss Chraïbi und sein Erzählwerk*. (Abhandlungen zur Sprache und Literatur, Bd.36). Bonn: Romanistischer Verlag 1991. S.353.

⁶⁹ vgl. Memmi, Albert : *Portrait du colonisé*. Précédé du portrait du colonisateur et d’une préface de Jean-Paul Sartre. Paris : Petit bibliothèque Payot 1973. S.7.

⁷⁰ Milne, *Introduction*, S.9.

⁷¹ ebd. S.9-11.

*representations of the colonised become ingrained in the hierarchical mechanisms of colonialism, and internalised, to their own detriment, by its victims.*⁷²

Das bedeutet, dass sich die Folgen von Unterdrückung und Minderwertigkeitsgefühl einschreiben und einen (post-)kolonialen Körper im übertragenen Sinn formen. Dieser bildet in dieser Untersuchung eine wichtige Grundlage für die Analyse der gewählten postkolonialen Literatur.

2.2.2. Eurozentrismus

Napoleon Bonaparte vertrat die Ansicht, Europa sei die Welt, der Mittelpunkt, von dem alles ausgehe, jede Entwicklung, jeder Fortschritt. Dieses zentrale Denken, von dem in Europa lange Zeit ausgegangen wurde, begann sich spätestens nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges beziehungsweise Mitte des 20. Jahrhunderts aufzulösen. Der Eurozentrismus als westliches Denkmuster, welches das Verhältnis zwischen Europa und Nicht-Europa betrifft, wurde überdacht. Unter dem Begriff „Eurozentrismus“ wird in der Wissenschaft die Anschauung verstanden, West-Europa und Nord-Amerika seien das beispielhafte Modell, an dem die Entwicklung und Geschichte der übrigen Welt zu messen wäre. Das Konzept, das hinter Eurozentrismus steht, diene zur Rechtfertigung des Kolonialismus‘ im Okzident, und zeigt daher, in welcher überhöhten und außerordentlichen Position sich die westliche Welt sah, sodass alle anderen Länder dieselbe Entwicklung durchmachen beziehungsweise nachholen *müssten* und diese gleichzeitig nie erreichen *könnten*.⁷³

In der eurozentristischen Sichtweise gilt Europa „[...] als Motor und Maßstab der Geschichte [...]“⁷⁴. Der Postkolonialismus hingegen richtet sich gegen den Eurozentrismus und die damit verbundenen Folgen betroffene Völker. Indem sich der Westen in dieser überlegenen Position sieht, werden die anderen Länder (und Kontinente) als mangelhaft betrachtet. Durch diese generelle Abwertung kommt auch Rassismus zustande.⁷⁵ Die Kulturwissenschaftlerin Monika Albrecht zieht in diesem Zusammenhang folgende Konklusion: „Diese Behauptung kann sich mit gutem Grund auf die koloniale Denkfigur von der Überlegenheit der weißen Rasse berufen [...]“⁷⁶ Es ist jedoch nicht so klar zu trennen, wie der Postkolonialismus dies oftmals tut, so Monika Albrecht. Denn es gibt

⁷² Milne, *Introduction*, S.11.

⁷³ vgl. Albrecht, Monika: „*Europa ist nicht die Welt*“. (Post)Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2008. S.7-10.

⁷⁴ ebd., S.9.

⁷⁵ vgl. ebd. S.11.

⁷⁶ ebd. S.11.

auch im westlichen Europa die Tendenz, diese „Mangelländer“ beispielsweise um ihre Ursprünglichkeit zu beneiden. Denn durch das Fremde findet oftmals auch Selbstbetrachtung statt und Reflexion über das Eigene.⁷⁵

2.2.3. Postkoloniale Theorie und Kritik

Post-colonial Studies sind als wissenschaftliches Fach seit zirka 1990 auf Universitäten vertreten und wurden über (unter anderem) die Kritik am Orientalismus von Edward W. Said angeregt. Dies zog eine Kritik an der Vergangenheit und deren Aufarbeitung in Europa nach sich, was bedeutet, dass sich in den postkolonialen Studien viele Denker, Kritiker und Schriftsteller ehemalig kolonial besetzter Länder mit der europäischen Aufarbeitung der Dritte-Welt-Länder beschäftigten, ebenso mit der westlichen Philosophie und Denkweise.

Die geisteswissenschaftliche Strömung des Postkolonialismus prägte vor allem die Kritik an der euro-amerikanischen Sicht auf das Nicht-europäische und deren Verzerrung der Wirklichkeit, somit einhergehend auch Kritik an den Sozialwissenschaften, die an Völkern aus dem europäischen Blickwinkel heraus Untersuchungen betrieben haben. Die postkolonialen Studien ermöglichen neben dieser Beschäftigung mit der „Peripherie“ auch die Auseinandersetzung in Bezug auf verschiedene Arten von Unterdrückten und Ausgegrenzten wie Frauen, Homo- und Transsexuelle (dies auch unter der theoretischen Anleitung von Gayatri Chakravorty Spivak) sowie ethnische Minderheiten.

Im französischen Wissenschaftsdiskurs (auch im englischen) wird über den Begriff „postkolonial“ diskutiert, ob die Schreibweise des Wortes Einfluss auf die Bedeutung nimmt. Akhil Gupta ist der Meinung, dass es eine Unterscheidung zwischen Zusammen- und Getrennschreibung mit Bindestrich gibt⁷⁷: « [...] postcolonial pour désigner ce qui vient chronologiquement après la colonisation, et post-colonial pour penser le postcolonial comme tout ce que procède du fait colonial, sans distinction de temporalité ». ⁷⁸ Eine breit ausgelegte Definition des Begriffs „postkolonial“ nach Georges Balandier nimmt sogar die Form von Globalisierung an, indem er sagt, dass wir alle in verschiedenen Formen von Postkolonialität stecken (und erinnert an das Konzept der Hybridität, das in Punkt 2.4.1. Erörterung findet).⁷⁹ Die Hinterfragung der geopolitischen Grenzen bedeutet eine denkbare Verschiebung, die eine neue Geschichtsschreibung ermöglichen könnte, indem in den

⁷⁷ vgl. Bayart, Jean-François: *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Paris : Éditions Karthala 2010. S.6-11.

⁷⁸ ebd. S.6.

⁷⁹ vgl. ebd. S.7.

postkolonialen Studien alte Konzepte überdacht und neuformuliert werden.⁸⁰ Doch auch die Post-colonial Studies tendieren zu Verallgemeinerungen, die vermieden werden sollten, um nicht in das gleiche, umgekehrte Schema des Eurozentrismus zu verfallen.⁸¹ Trotzdem sind sie wichtig in Fragen der „[...] Neubewertung des Kolonialismus als Prozeß von globaler Bedeutung und als Teil der Moderne [...]“⁸², ebenso tragen die postkolonialen Studien zur versuchten gleichmäßigen Bewertung zwischen westlicher und nichtwestlicher Welt bei, einem Universalismus, der oft von der westlichen Welt konstatiert, aber nicht wirklich betrieben wird.

In Bezug auf die Dekolonisierung europäisch-französischer Besatzung und die Theoriebildung rund um den Postkolonialismus haben Autoren und Gebildete wie Albert Memmi, Frantz Fanon und Aimé Césaire viel Fortschritt und Erkenntnis für eine neue unabhängige Identität gebracht. Werke ehemals kolonisierter Theoretiker sowie Schriftsteller (in erster Linie Texte in der Sprache des Kolonisators verfasst) wurden sowohl in den postkolonialen Studien als auch in Literatur- und Kulturwissenschaft in der Folge in die Forschung miteinbezogen.⁸³ Der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe äußert Mitte der 1970er Jahre provokant in diesem Zusammenhang, dass die westliche Welt nicht mehr von Universalismus sprechen sollte, bis sie ihn wirklich auch verkörpere.

In den postkolonialen Studien erhielt der kulturellrelativistische Ansatz Bedeutung, auch durch einen seiner Vertreter, den Ethnologen Clifford Geertz, der sich zur Betrachtung anderer Kulturen folgendermaßen äußert⁸⁴: „[...] man [kann] den anderen nur durch die Brille der eigenen Kultur sehen [...]“⁸⁵ Einen Wendepunkt in den Post-colonial Studies brachte Uma Narayans, die dem Wissenschaftszweig einen kulturellen Essentialismus vorwarf, indem er vor allem Unterschiede des Westens und Ostens aufzeigt, anstatt Gemeinsamkeiten hervorzuheben. Es stellt sich hierbei jedoch die Frage, warum in der Phase des Postkolonialismus die Differenzen so stark betont wurden.⁸⁶ Narayan sieht in der gegenseitigen Abgrenzung – vor allem in Hinsicht der Kultur – gewissermaßen „ein Erbe der Kolonialzeit“⁸⁷. Denn in der Abgrenzung geht es auf beiden Seiten – der

⁸⁰ vgl. Stoler, *Beyond sex*, S.185.

⁸¹ vgl. Albrecht, „*Europa ist nicht die Welt*“, S.11-12.

⁸² ebd. S.12-13.

⁸³ vgl. ebd. S.26-30.

⁸⁴ vgl. ebd. S.184-187.

⁸⁵ ebd. S.187.

⁸⁶ vgl. ebd. S.269.

⁸⁷ ebd. S.269.

westlichen und nicht-westlichen Welt – um eine Aufwertung der eigenen Kultur.⁸⁸ Es findet daher ein Umdenken statt, indem die Differenz eines jeden Menschen wahrgenommen wird –wissenschaftlich findet dieser Ansatz als „Subjekt-Position“ Eingang: „Subjekt-Positionen“ entziehen sich eindeutiger Festlegungen: Sie werden performativ stets neu ausgehandelt und können nie in ihrer Ganzheit, sondern nur fragmentarisch erfasst werden.“⁸⁹ Das hat zur Folge, dass das Postulat der Reinheit problematisiert wird, „[...] indem diese auf Vermischungen und Grenzüberschreitungen aufmerksam machen und so eindeutige Abgrenzungen zwischen Eigenem und Fremdem in Frage stellen.“⁸⁹ Postkoloniale Studien gehen davon aus, dass Identitäten nicht festgelegt sind, sondern sich verändern, mehrzählig sein können. Ziel dieser Studien ist es, Herrschaftsstrukturen sichtbar zu machen und diese in der Folge zu verändern.⁹⁰

2.2.4. Edward W. Saids Orientalismus

Der Literaturwissenschaftler Edward W. Said, der ab 1963 Komparatistik in den USA lehrte, hat mit seinem für die Wissenschaft bedeutendsten Werk *Orientalism* von 1978 den Grundstein für die postkolonialen Studien gelegt.⁹¹ Obwohl diese Publikation kontrovers aufgenommen wurde und bis heute diskutiert wird, ist sie die erste ihrer Art, die ein Umdenken der Wissenschaft bezüglich der Beziehung des Orients und des Okzidents hervorgerufen hat.

In seiner These geht er davon aus, dass der Westen den Orient als Konzept entworfen hat⁹²: “Said’s thesis of the power of Orientalist discourse to ‘construct’ the Orient was founded on the Foucaultian premise of power/knowledge. The West had power to ‘know’ the Orient and that power constituted the Oriental other as a particular subject of discourse.”⁹³ Der Orient grenzt geographisch an Europa an und die den Orient umfassenden Länder stellen die ältesten und reichsten Kolonien Europas dar. Doch hat dieser eine weitere, für den Westen herausragende Bedeutung: Durch den Orient hat sich

⁸⁸ vgl. Albrecht, „*Europa ist nicht die Welt*“, S.269-270.

⁸⁹ Hamann, Christof u. Sieber, Cornelia: *Vorwort*. In: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Hrsg. v. Christof Hamann u. Cornelia Sieber. Unter Mitarbeit v. Petra Günther (Passagen, Bd.2). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002. S.7.

⁹⁰ vgl. ebd. S.7-8.

⁹¹ vgl. Castro Varela, María Do Mar u. Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. (Cultural Studies, Bd.12). Bielefeld: transcript Verlag 2005. S.29.

⁹² vgl. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth u. Tiffin, Helen: *General Introduction*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006. S.10.

⁹³ ebd. S.10.

Europa definiert, indem er als das Andere, das von sich Abzugrenzende, Fremde und Exotische kategorisiert wurde⁹⁴: „[...] the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience. Yet none of this Orient is merely imaginative. The Orient is an integral part of European *material* civilization and culture.”⁹⁵ Dies führt zur Schlussfolgerung, dass orientale Stereotypen aus dem europäischen Kontrastdenken entstanden sind beziehungsweise diese sogar erst bewirkt und begründet hat. Denn zum Vergleich, so Edward W. Said, herrscht in Asien ein anderes, viel realistischeres Bild vom Orient als in Europa.⁹⁴

In seiner Schrift arbeitet er drei voneinander unabhängige Bedeutungen des Wortes „Orientalismus“ heraus. Erstens ist unter Orientalismus eine wissenschaftliche Richtung zu verstehen, was bedeutet, dass sowohl Historiker als auch Anthropologen, Soziologen etc. Orientalismus betreiben. Die zweite Bedeutung des Wortes ist eine eher allgemeine Verwendung im Zusammenhang mit dem Gegensatzpaar Orient versus Okzident, das heißt, Orientalismus als eine Denkrichtung basierend auf diesem Dualismus. Drittens deutet Orientalismus auf ein Konzept hin, das auf den historischen Ereignissen des Kolonialismus (beginnend im 18. Jahrhundert) basiert,⁹⁶ „[...] Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“⁹⁷ Dies ist auch ein Grund dafür, dass mit dem Orient immer Stereotypen mitgedacht werden, so Said: “[...] because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action.”⁹⁷

Die Theorie der eben genannten Machtverhältnisse basiert Said auf dem Machtdiskurs von Michel Foucault, denn es ist die Instrumentalisierung des Konzeptes Orientalismus, demzufolge die europäische Kolonialherrschaft gerechtfertigt wurde: „Das vermeintliche Wissen über den Orient habe nicht nur der direkten Machtausübung, sondern insbesondere der Legitimierung von Gewalt gedient.“⁹⁸ Somit gilt „[...] *Orientalism* [...] als eines der frühesten Beispiele für die kombinierte Anwendung kritischer französischer Theorie und anglophoner Kulturgeschichte und Texttradition.“⁹⁹ Denn Machtstrukturen des Westens werden aufgedeckt und das Wissen um den Orient hinterfragt, das kein Wissen darstellt,

⁹⁴ vgl. Said, Edward W.: *Orientalism*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006. S.24.

⁹⁵ ebd. S.24.

⁹⁶ vgl. ebd. S.24-25.

⁹⁷ ebd. S.25.

⁹⁸ Castro Varela u. Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S.30-31.

⁹⁹ ebd. S.31.

sondern lediglich Konstruktion beziehungsweise westliche Projektion ist. Denn die „Orientexperten“ des 18. bis 20. Jahrhunderts waren meist nicht einmal Reisende, sondern haben den Exotismus einfach weitergesponnen, der schließlich zu politisch und wirtschaftlichen Zwecken missbraucht wurde¹⁰⁰: „Als akademische Disziplin entsteht der Orientalismus im späten 18. Jahrhundert und bildet fortan ein Wissensarchiv, welches die westliche kulturelle, ökonomische und militärische Dominanz über den Orient konsolidieren hilft.“¹⁰¹ Zu Beginn deutete der Begriff des Orientalisten auf einen Wissenschaftler hin, der sich mit Indien auseinandergesetzt hat. (Hier war der Maghreb noch nicht in den Orient mitgedacht, wird aber hier mitgedacht.) Dabei fand interkultureller Austausch nur über eine Seite, die dominante europäische, statt. Das „Pseudo-Wissen“, das daraus folgte, erzeugt die bis heute nachwirkenden Klischees¹⁰²: „Das von diesen hergestellte dichotome Repräsentationssystem zeigt sich dabei eingebettet in ein Stereotypenregime, bei dem der Orient als feminin, irrational und primitiv im Gegensatz zum maskulinen, rationalen und fortschrittlichen Westen entworfen wird.“¹⁰³

An den Eurozentrismus anschließend diente auch der Orientalismus vor allem dazu, das europäische Selbst positiv zu umgrenzen und zu definieren, etwas Fremdes, ein Anderes, wurde geschaffen – ein unterlegenes Gegenbild sozusagen. Unter die Bezeichnung „Orient“ fasste der Westen viele Länder und Völker zusammen, die geographisch sehr weit auseinanderliegen¹⁰⁴: „Durch den Begriff „orientalisch“ wird eine durchaus breite, diversifizierte Wissensfülle homogenisiert und versucht mit einem einzigen Konzept zu erfassen.“¹⁰⁵

Said stößt trotz seiner berechtigten Kritik an dem von ihm untersuchten (sehr großen) Textkorpus, der ihm als Grundlage für seine Thesen dient, auf Ablehnung und wird mit dem Vorwurf konfrontiert, seine Untersuchung würde nur die negative Orientrezeption erfassen (beispielsweise vonseiten des Literaturwissenschaftlers Aijaz Ahmad). Dem Buch *Orientalism* muss allerdings zugestanden werden, dass Said's Überlegungen einleuchtend erscheinen, auch in Hinblick auf den Maghreb.¹⁰⁴ Denn ebenso ist hier „[d]ie Demarkationslinie zwischen Orient und Okzident [...] keine natürliche, sondern vielmehr

¹⁰⁰ vgl. Castro Varela u. Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S.30-32.

¹⁰¹ ebd. S.32.

¹⁰² vgl. ebd. S.32-33.

¹⁰³ ebd. S.33.

¹⁰⁴ vgl. ebd. S.32-37.

¹⁰⁵ ebd. S.32.

klarer Effekt eines spezifischen Dominanzdiskurses.“¹⁰⁶ Dieser Dominanzdiskurs schafft imaginäre Grenzen zwischen zwei geistigen und kulturellen Strömungen, die die Welt in ein Eigenes und Fremdes einteilen. Es handelt sich dabei um eine Trennung, die vor Jahrhunderten aufgebaut wurde, bis heute existiert und aufgrund der eingefahrenen Vorstellungen schwer zu durchbrechen scheint. Diese Grenzziehung in einen Orient-Okzident-Dualismus zieht das Problem des Rassismus‘ sowie Ausgrenzung nach sich. Edward W. Said versucht sowohl mit *Orientalism* als auch mit seinem 1993 erschienenen Werk *Culture and Imperialism*, diese Zweiteilung aufzubrechen und Lösungen für einen postkolonialen Widerstand zu finden. Dabei geht er davon aus, dass kulturelle westliche Produktionen die Wahrnehmung der Welt beeinflussen sowie Politik und Wirtschaft begünstigen und benachteiligen.¹⁰⁷

Selbst in Bezug auf die Textproduktion spielt dieser Diskurs eine Rolle. So sieht Said die Texte des Westens „als Ort von Macht und Wissen“¹⁰⁸, denn es ist der Okzident, der über den Orient schreibt, ihn erklärt und analysiert. Der Orient selbst kommt dabei nicht zu Wort. Und genau hier setzt Said an und sagt, dass ein Perspektivenwechsel einsetzen muss, „[...] eine veränderte Wahrnehmung bezüglich der Literatur des Empires sowie auch der Literaturproduktion dekolonisierter Länder, die heute insbesondere das postkoloniale Metier ausmachen.“¹⁰⁹ Es ergibt sich dabei jedoch ein Problem: das der Nachahmung. Im Orient werden Techniken des Westens übernommen – beispielsweise der Roman, siehe Punkt 3.2. –, die weiterführende Funktion haben, so Arac: “[...] Said shows that such fundamental cultural institutions of Europe’s great bourgeois culture as the novel and opera take part in “structures of attitude and reference” [...] that arise from overseas empire and that help it to continue.”¹¹⁰ Mit diesem Problem setzen sich postkoloniale Schriftsteller auseinander, wie in den nachfolgenden Kapiteln zu sehen sein wird.

2.3. Körper als Grenze

In den nächsten Unterkapiteln wird der Körper in den Sozialwissenschaften in seiner Grenzbedeutung erfasst und interdisziplinär begründet, ob diese als Basis für die Symbolik

¹⁰⁶ Castro Varela u. Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S.34.

¹⁰⁷ vgl. ebd. S.31-35.

¹⁰⁸ ebd. S.36.

¹⁰⁹ ebd. S.35.

¹¹⁰ Arac, Jonathan: *Edward W. Said. The wordliness of word literature*. In: *The Routledge Companion to World Literature*. Hrsg. v. Theo D’haen, D’haen, David Damrosch u. Djelal Kador. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2012. S.122.

in der Literatur gelten kann. Auch politische und kulturelle Grenzen spielen eine Rolle, doch nur insofern, als sie auch im Zusammenhang mit Kolonialismus und Migration stehen. Es ist wichtig, auch diese Faktoren in die Untersuchung hineinzubringen, da sie Einfluss auf die Literaturproduktion des Maghreb wie auch auf Themen und Motivik nehmen.

2.3.1. Definitionen von Grenze

Der Begriff „Grenze“ stammt aus dem Vokabular des physischen Raumes und meint materielle Abtrennung. Dadurch ergibt sich eine Dichotomie der Grenzen: Sie können eigene, psychische sein, die be- und einschränken, sie können aber auch kulturelle und soziale bedeuten, die beschützend wirken¹¹¹: „[...] Grenzen beschränken und schützen nicht nur, sondern machen auch Unterschiede sichtbar; schließlich dienen sie als Ort der Vermittlung wie der Zerstörung.“¹¹² Menschen setzen sich selbst Grenzen, um sich und eigene „Schranken“ besser wahrnehmen zu können. Die genannte Dichotomie betrifft auch die durch Grenzen geschaffenen Räume: „Grenzen produzieren ein Innen und ein Außen, und zwar wechselweise für beide durch die Grenze getrennten Bereiche. Und doch kann die identische Grenze für die beiden getrennten Bereiche ganz unterschiedliche Bedeutung haben.“¹¹³ Konkret bedeutet dies im Falle Frankreichs und Marokkos, dass soziale und räumliche Grenzen unterschiedlich ausfallen. Während ein Franzose sowohl in Frankreich, Europa und vielen Ländern der Welt, so auch in Marokko, ohne große Hürde beide Arten von Grenzen überwinden – auch hinsichtlich der Migration –, so gilt dies für einen Marokkaner nicht auf gleiche Weise. Für ihn sind die Grenzen stärker, unüberwindbarer, da die politischen sowie sozialen Grenzen (letztere durch Rassismus) ihn daran hindern. Grenzen sind sowohl für Gruppenbildung notwendig, als auch für das Ich¹¹⁴, denn „[s]o wie es kein soziales Gebilde, keine Lebensform ohne Grenzen gibt, liegt auch die Identität der Subjekte in ihren Ichgrenzen beschlossen.“¹¹⁵ Der Grund dafür ist die Notwendigkeit von Grenze und Grenzziehung für den Menschen, um ein Ich zu bilden – sowohl Körper- als auch Haut-Ich, um mit Freuds und Anzieus psychoanalytischen Termini zu sprechen,

¹¹¹ Vgl. Anselm, Sigrun: *Grenzen trennen, Grenzen verbinden*. In: *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.197.

¹¹² ebd. S.197.

¹¹³ ebd. S.197.

¹¹⁴ Vgl. ebd. S.197-199.

¹¹⁵ ebd. S.199.

denn: „Abgrenzung vom Anderen schafft eigene Identität [...]“¹¹⁶ Damit soziale und persönliche Grenzen nicht einschränkend auf den Menschen wirken, müssen sie veränderbar sein, Verschiebungen ermöglichen. Diese nach Anselm genannten Grenzverschiebungen lassen sich in der Beziehung zwischen den Geschlechtern, im sozialen Kontakt, aber auch im Umgang mit Natur- und Kulturraum beobachten.¹¹⁷

Der Ethnologe Bernhard Streck geht davon aus, dass auch Kulturen festgesteckt und abgegrenzt werden und dass ebenso Ethnologen zur Markierung und Definition von Kulturen beitragen. Denn um besser arbeiten zu können, es ist einfacher, abgegrenzte Kulturen zu analysieren als jene, die keine Grenzen aufweisen.¹¹⁸ Kulturgrenzen sind „künstlich“¹¹⁹, da sie „[...] sich auch nach Kräften manipulieren, verstärken, erhöhen“¹¹⁹ lassen. Der Wissenschaftler Streck kategorisiert Grenzen daher folgendermaßen: „Grenzen sind Orte kultureller Auseinander-Setzung, Produkte eines beiderseitigen Abgrenzungswillens.“¹¹⁹ Weiters meint er:

*Die Grenze ist Begegnungsstätte – aber nicht für Menschen schlechthin, sondern für Marginale, Ausgegrenzte, die entweder an der Grenze ihre Identität durch bewußten und gesuchten Rekurs auf das wie immer Eigene wiederherstellen wollen oder sehnsüchtig über den Grenzzaun nach Neuem, Erhellendem und Befreiendem Ausschau halten.*¹²⁰

Philosophisch betrachtet bedeutet die Grenze „[...] der logische Ort, an dem und durch den unterschiedliche Dinge ein gemeinsames Interesse haben; denn dadurch, daß die Grenze das eine von dem anderen trennt, schließt sie es mit ihm zusammen.“¹²¹ In Bezug auf den menschlichen Körper heißt dies zusammenfassend, dass sich das Ich durch andere definiert und umgekehrt. Auch in der Soziologie wird davon ausgegangen, dass der Mensch seinen Körper dazu benutzt, sich anderen gegenüber abzugrenzen und damit gleichzeitig seine kulturelle und soziale Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ausdrückt. Dieser Ansatz prägt vor allem das theoretische und literarische Werk Abdelkébir Khatibis, der in Punkt vier Erörterung findet.

¹¹⁶ Streck, Bernhard: *Grenzgang Ethnologie*. In: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.186.

¹¹⁷ Vgl. Anselm, *Grenzen trennen, Grenzen verbinden*, S.199.

¹¹⁸ Vgl. Streck, *Grenzgang Ethnologie*, S.186-187.

¹¹⁹ ebd. S.187.

¹²⁰ ebd. S.187.

¹²¹ Wokart, Norbert: *Differenzierungen im Begriff „Grenze“*. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs. In: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.279.

2.3.2. Körpergrenzen

Warum denken wir Grenzen überhaupt? Bereits Sigmund Freud definiert das Ich „als Oberflächenwesen“¹²². Eine Oberfläche bildet bereits eine Grenze und verbirgt und schützt, was sich darunter befindet. Was rechtfertigt jedoch Freuds Annahme des Ichs als Oberfläche, ist doch das Ich nicht die Haut? Claudia Benthien führt in ihrer Untersuchung *Haut. Literaturgeschichte. Körperbilder. Grenzdiskurse*. folgende Erklärung an: „Beim Embryo bilden sich Haut und Gehirn aus der gleichen Membran, dem Ektoderm; beide sind ihrem Wesen nach Oberflächen.“¹²³ Somit stellt das Gehirn selbst eine Rinde dar, weshalb auch unser Denken an einer Grenzlinie stattfindet. Im Mutterleib entwickelt der Embryo als erstes den Tastsinn, Signale werden daher als erstes über die Haut aufgenommen. Auch das Baby lernt zu Beginn über taktile Wahrnehmung (vor auditiver und visueller) und fängt zu fühlen an, was sprachlich zwei Bedeutungen aufweist: das Fühlen mit dem Tastsinn und das Fühlen von Empfindungen, den sogenannten „Gefühlen“.¹²⁴ Claudia Benthien fasst die Bedeutung der Haut für den Menschen mit diesen Worten zusammen:

Für den Säugling (ebenso wie für das Ungeborene) ist die Haut das wichtigste Kommunikations- und Kontaktorgan. Durch die Haut lernt der Säugling, wo er ‚beginnt‘ und ‚endet‘, wo seine Selbstgrenzen sind. Diese primären Erfahrungen begründen die enge Verbindung von Hautempfindungen und emotionalen Zuständen, die ein Leben lang bestehen bleibt und die sich in Verben wie ‚fühlen‘, ‚berührt sein‘, ‚ergriffen sein‘, ‚empfinden‘ und ‚betroffen sein‘ spiegelt, welche ihrer Etymologie nach auf einen taktilen Ursprung verweisen.¹²⁵

Das Besondere an der Haut liegt darin, dass sie nicht nur die Grenze zwischen dem Eigenen und Anderen, zwischen Innen und Außen bildet, sondern gleichzeitig auch als Medium der beiden Orte fungiert, an dem sie sich treffen und verbinden sowie auch spür- und sichtbar werden. Denn die Haut als Oberfläche des Körpers kann Zustände des Inneren äußerlich zeigen. Das Subjekt muss seine Grenzen kenn, um seine Beziehung zur äußeren Umwelt zu definieren.¹²⁶ Dabei,„[...] bedarf [es] [...] immer einer Gemeinsamkeit und der Differenz, damit die Grenzen zum Ort der Kommunikation werden können.“¹²⁷ Diese Grenzfunktion der Haut, aber auch des Körpers, führt im 20. Jahrhundert dazu, dass die

¹²² Benthien, *Haut*, S.14.

¹²³ ebd. S.12.

¹²⁴ vgl. ebd. S.12.

¹²⁵ ebd. S.12.

¹²⁶ Vgl. Anselm, *Grenzen trennen, Grenzen verbinden*, S.200-201.

¹²⁷ ebd. S.201.

Haut „zur zentralen Metapher des Getrenntseins“¹²⁸ in den Künsten wird: „Nur an dieser Grenze können sich Subjekte begegnen.“¹²⁸

Zusammenfassend lässt sich schließen, dass der Körper Grenze und Verbindung zwischen der Innen- und Außenwelt darstellt, diese Beziehung metaphorisch wie wörtlich verkörpert. Die Haut als Hülle des Körpers¹²⁹ trägt ebenso die Bedeutung der Grenze, des sogenannten Schutzes wie auch die Kleidung, und gilt daher auch als Oberfläche. Sie weist damit die Funktion einer Membran auf, da sie zwar schützt und abgrenzt, aber gleichzeitig auch eindringen lässt – die Haut atmet, nimmt auf, lässt durch und verkörpert somit sowohl Schutz als auch Schutzlosigkeit. In der Psychologie dient das Haut-Ich auch „[...] als Barriere zum Schutz der Psyche (des Unbewußten), als eine Instanz, die Filterfunktionen übernimmt und die Einschreibung erster Spuren regelt.“¹³⁰

2.3.3. Identitätsgrenzen

Wir leben in einer Welt, wo sich Grenzen auflösen, verändern, aber trotzdem vorhanden sind. Politisch gesprochen bedeutet dies, dass die internationalen Grenzen nicht mehr die historische Funktion der undurchdringbaren Barriere in Bezug auf Menschen, Dinge und Macht erfüllen. Das Modell der Nationalstaaten versucht diese Schranken aufrecht zu erhalten, doch in Zeiten der Globalisierung sind diese im Grunde nur mehr Parolen und Abgrenzungsversuche.¹³¹ Somit ist die Welt zwar auf Grenzen aufgebaut, in Nationen unterteilt, doch verlieren diese vermehrt in den letzten Jahrzehnten ihre Stabilität und Bedeutung. Diese Feststellung zieht jedoch die Frage nach sich, welche Bedeutung der Körper im Zusammenhang mit kultureller Globalisierung und Migration bekommt – auch bezogen auf die eigenen individuellen Grenzen, die Identität.

Die Soziologen Erynn Masi de Casanova und Afshan Jafar stellen fest, dass in Studien über Globalisierung der Körper als Konstante wenig Beachtung findet, obwohl alle Individuen Körper sind und haben und somit Gesellschaften – reduziert gesprochen – eine Sammlung von Körpern darstellen. Doch wäre der Zugang über den Körper vonseiten der „Peripherie“, die 90 Prozent der Welt ausmacht, in Bezug auf Postkolonialismus und Migration aufschlussreich. Denn trotz Überschreitung nationaler Grenzen bei Migration

¹²⁸ Benthien, *Haut*, S.7.

¹²⁹ vgl. Anzieu, *Das Haut-Ich*, S.49.

¹³⁰ Benthien, *Haut*, S.14.

¹³¹ vgl. Wilson, Thomas M. u. Donnan, Hastings: *Nation, state and identity at international borders*. In: *Border identities. Nation and state at international frontiers*. Hrsg. v. Thomas M. Wilson u. Hastings Donnan. Cambridge: Cambridge University Press 1998. S.1.

werden Vorstellungen, Ideologien und Gewohnheiten, die mit dem Körper zusammenhängen, nicht unbedingt aufgegeben, sondern mitgenommen¹³²:

*When people cross borders, they do not leave behind all of their beliefs about bodies or habitual embodied practices. The circulation of media images of bodies and products designed for bodies also involves the geographic mobility of ideas about bodies that emerged in a specific time and place. Such images and objects are then interpreted and used in new local settings, allowing for a complex and sometimes unpredictable interaction between global, local, national, and transnational ideas and practices.*¹³³

Zwischen diesen Grenzen befinden sich jene Menschen, die sich aufgrund der Kolonisation in ihrem Land mit beiden Kulturen auseinandergesetzt haben. Dies sind in der Regel Intellektuelle – in diesem Fall aus Marokko, Tunesien und Algerien –, “[...] who acted as cultural brokers since the independence [...]”.¹³⁴ Von europäischer Seite werden sie jedoch nicht so aufgenommen und wahrgenommen, wie es vielleicht zu erwarten gewesen wäre: Im Gegenteil, sie gelten meist als Verfechter oder Verräter ihres eigenen Landes und kulturellen Kontextes.¹³⁵ Sie stehen daher zwischen den Grenzen, in einem „Niemandland“, die Identität doppelt geprägt, doch auf keiner Seite akzeptiert.

2.4. Körperliche Transitposition

“Human bodies obviously have some physical boundaries that separate them from the world outside, but these boundaries can also have points of entry or exchange connecting the body with this exterior space.”¹³⁶ Dieses Zitat bietet die Grundlage für die Symbolik des Körpers als hybride Grenze, da er sowohl verbindend als auch trennend mit der Welt in Kontakt steht. Der Körper als Konstante errichtet in dieser Funktion einen Zwischenraum und vermittelt zwischen Selbst und Anderem.

Die Grenzen, von denen sich die Menschen umgeben fühlen, existieren nicht auf gleiche Weise. Schriftsteller wie Tahar Ben Jelloun haben festgestellt, dass die maghrebinische Literatur französischer Sprache viele der Grenzen zwischen Frankreich und dem Maghreb

¹³² vgl. Casanova, Erynn Masi u. Jafar, Afshan: *Bodies, Borders, and the Other: An introduction*. In: *Bodies without borders*. Hrsg. v. Erynn Masi de Casanova u. Afshan Jafar. New York: Palgrave MacMillan 2013. S.ix-xi.

¹³³ ebd. S.xi.

¹³⁴ Driessen, Hank: *The ‘new immigration’ and the transformation of the European-African frontier*. In: *Border identities. Nation and state at international frontiers*. Hrsg. v. Thomas M. Wilson u. Hastings Donnan. Cambridge: Cambridge University Press 1998. S.100.

¹³⁵ vgl. ebd. S.100.

¹³⁶ Casanova u. Jafar, *Bodies, Borders, and the Other*, S.ix.

durchbrochen hat, indem sie Kulturen und Sprache auch in der Literatur mischt.¹³⁷ Diese Vermengung zeigt, wie „[...] die imperiale literarische Macht Frankreichs durch Autorinnen und Autoren aus der ehemaligen Peripherie ins Wanken geraten ist, beziehungsweise ganz allgemein die Koordinaten von Zentrum und Peripherie neu gesetzt werden.“¹³⁸ Darauf bezogen meint der Kulturwissenschaftler Homi K. Bhaba, dass die europäischen Länder die längst vorhandene Mischung der Kulturen wegleugnen, sich noch immer als homogene Staaten wahrnehmen, obwohl Europa dies längst nicht mehr ist, in erster Linie aufgrund der Migrationsbewegungen des letzten Jahrhunderts¹³⁹ – wie dies bereits in 2.3.3. angesprochen wurde. Die postulierte Homogenität bezieht sich hier vor allem auf die Kategorien „Gender, Klasse, Rasse und Religion“¹⁴⁰. Das Problem Europas ist, im Gegensatz zu den USA, dass es sich nie als Einwanderungsgebiet gesehen hat, sondern sich über den abgrenzenden Nationen-Gedanken definiert und seine Identität darauf aufgebaut hat.

In erster Linie sind es Migranten, die die Grenzen auflösen, die die Kulturen vermischen, die zeigen, dass homogene Kulturkonzepte in der Realität nicht funktionieren, sondern dies nur ein Konzept oder ein Wunschdenken darstellt. Sie sind es, die die Erfahrungen an den imaginären Grenzen machen, die die Konflikte zu spüren bekommen, aber auch gleichzeitig eine hybride gesellschaftliche Realität leben.¹⁴¹ Somit befinden sich die Migranten im Transit zwischen den Kulturen. Ihre Körper funktionieren daher als Abbild der doppelten Identität, denn im Herzen tragen sie ihre eigene Kultur, die Traditionen, nach außen hin leben sie jedoch in einer neuen Welt. Durch diese Zwischenstellung verkörpern sie Zeugen der sich auflösenden Grenzen und bilden dadurch die „zentrale Figur der Moderne“¹⁴², denn indem sie zwischen zwei Welten stehen, geben sie Aufschluss darüber, was in beiden nicht funktioniert: Sowohl Frankreich als auch Marokko werden durch die körperliche Migrationsfigur in der Literatur wie im Spiegel gebrochen reflektiert.¹⁴³

¹³⁷ vgl. Mertz-Baumgartner, Birgit: *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003)*. (Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, Bd.6, 2004). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004. S.29.

¹³⁸ ebd. S.29.

¹³⁹ vgl. ebd. S.30.

¹⁴⁰ ebd. S.30.

¹⁴¹ vgl. ebd. S.30-32.

¹⁴² ebd. S.32.

¹⁴³ vgl. ebd. S.37.

2.4.1. Homi K. Bhabhas Hybridität

Homi K. Bhabha ist einer der wichtigsten Vertreter der postkolonialen Theorie. In Indien geboren, von den Nachwirkungen des Kolonialismus (in seinem Fall des britischen) betroffen, verfasst er ein umfangreiches sowie herausragendes Werk, das einerseits ein spezifisches Vokabular anbietet, koloniale und postkoloniale Texte zu lesen¹⁴⁴, und andererseits zeigt,

*[...] that the West is troubled by its ‚doubles‘, in particular the East. These doubles force the West to explain its own identity and to justify its rational self-image. Western civilization is not unique, nor simply Western, and its ‚superiority‘ is not something that can be confidently asserted when other civilizations are so similar.*¹⁴⁵

Homi K. Bhabha betont die Bedeutung des schriftlichen Textes als Kontroll- und Machtmittel, das ambivalent wirkt. Einerseits hat die Literatur die Auswirkung, dass “[...] the colonizer controls the imagination and the aspirations of the colonized [...]”¹⁴⁶, aber gleichzeitig kann er nur kontrollieren, was bereits auf gewisse Weise „vorhanden“ ist und gedacht wird. Es bleibt bei einem Widerspruch: “Despite the ‚imitation‘ and ‚mimicry‘ with which colonized peoples cope with the imperial presence, the relationship becomes one of constant, if implicit, contestation and opposition.”¹⁴⁶ Bhabha vertritt die Ansicht, dass das Konzept der Hybridität den Machtverhältnissen entgegenwirken kann, da es die homogenen Postulate der „Autorität“ untergräbt sowie Diskriminierung und Unterdrückung aufhebt.¹⁴⁷ Doch was genau bedeutet das Konzept der Hybridität? Der britische Wissenschaftler Robert Young gibt folgende Definition: “At its simplest, hybridity implies a disruption and forcing together of any unlike living things, [...] making difference into sameness. Hybridity is a making one of two distinct things [...]”¹⁴⁸

Die Differenz ist immer noch sichtbar, jedoch kein unterscheidendes, ausschließendes Merkmal mehr, sondern wird zu einem verbindenden Element – dies drückt das Konzept der Hybridität aus. Seiner Bedeutung zufolge wurde der Terminus zu einem der meist diskutiertesten in der Postkolonialen Theorie¹⁴⁹, da “[...] hybridity commonly refers to the

¹⁴⁴ vgl. Huddart, *Homi K. Bhabha*, S.1-2.

¹⁴⁵ ebd. S.2.

¹⁴⁶ Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth u. Tiffin, Helen: *Issues and Debates*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.11.

¹⁴⁷ vgl. Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *Issues and Debates*, S.11.

¹⁴⁸ Young, Robert: *The cultural politics of hybridity*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.158.

¹⁴⁹ vgl. Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *Post-colonial studies*, S.108.

creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonization.“¹⁵⁰ Hybridisierung kann viele verschiedene Formen annehmen, so neben der kulturellen, politischen und ethnischen, auch beispielsweise linguistische (kreole Sprachen). Am häufigsten wird jedoch der Terminus Hybridität mit dem Werk von Bhabha in Verbindung gebracht, der die Beziehung von Kolonisatoren und Kolonisierten untersucht und davon ausgeht, dass kulturelle Systeme und Äußerungen in einem Raum konstruiert werden, den er „dritten Raum“ („tiers espace“) nennt.¹⁴⁹

Robert Young betrachtet Hybridität als kein singuläres, einzelnes Konzept, denn “[...] it changes as it repeats, but it also repeats as it changes. It shows that we are still locked into parts of the ideological network of a culture that we think and presume that we have surpass[e]d.“¹⁵¹ Dieses Zitat zeigt sehr deutlich, dass die vergangene Kategorie der „Rasse“ und jene von Edward W. Said kritisierten Termini „Okzident“ und „Orient“ sowie alle Begriffe, die vom Westen im Laufe der Zeit zur Beschreibung anderer Völker geschaffen und verwendet wurden, um sich selbst als höherwertigere Einheit zu definieren, noch immer nicht überwunden sind. Zwar erfuhren und erfahren diese Kategorien Kritik und Veränderung, sie setzen sich jedoch immer wieder neu aus dem Alten zusammen, weil sie Teil der Ideologie von Kultur sind.¹⁵² Auch „westlich“, „nicht-westlich“, „Dritte Welt“, „Erste Welt“, „modern“ und „traditionell“ sind zu den künstlich konstruierten Begriffen zu zählen, da sie ebensolche binäre Wortgruppen darstellen.¹⁵³ Julian Vigo bezeichnet sie als “[...] modalities [...] as real as they are fictive“¹⁵⁴. Weiters geht er davon aus:

[...] [that] these terms are as polarized by the myths of certain cultural settings as they are non-identifiable in the very cultures to which they refer. These binaries are as much a product of a certain historical and social consensus (of certain persons in certain places) as they are terms that are under erasure (by other certain persons in other certain spaces).¹⁵⁴

Auch legt die Bezeichnung des Maghreb dafür Zeugnis ab, wie sehr sich die Auffassungen des Ostens und des Westens unterscheiden. Auf Arabisch bedeutet „Al Maghrib“ „der Westen“, in der französischen Sprache spricht man in der Übersetzung von „Afrique du Nord“ – der Fokus liegt hier somit auf dem afrikanischen Kontinent und zieht andere

¹⁵⁰ Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *Post-colonial studies*, S.108.

¹⁵¹ Young, *The Cultural Politics of Hybridity*, S.159.

¹⁵² vgl. Young, *The Cultural Politics of Hybridity*, S.159.

¹⁵³ vgl. Vigo, Julian: *Performative Bodies, Hybrid Tongues. Race, Gender, Sex and Modernity in Latin America and the Maghreb*. (Hispanic Studies: Culture and Ideas, Vol.33). Bern: Peter Lang 2010. S.2.

¹⁵⁴ ebd. S.2.

Konnotationen als „Westen“ nach sich. Vom arabischen Standpunkt aus betrachtet, liegt der Maghreb und somit auch Marokko im Westen (Marokkos arabische Bezeichnung ist Al Maghrib). Lediglich die Straße von Gibraltar, wo Atlantik und Mittelmeer zusammentreffen, trennt und verbindet Marokko mit Spanien – Orient mit Okzident.¹⁵⁵

Abschließend lässt sich zu den schwer aufzuhebenden Begriffen sagen, dass wir in unserer eigenen Kultur und Geschichte gefangen sind, um es mit den Worten Foucaults zu sagen: „Culture and race developed together, imbricated within each other, their discontinuous forms of repetition suggest, as Foucault puts it ‘how we have been trapped in our own history’.“¹⁵⁶

2.4.2. Hybride Körper

Die frankophone Literatur bedeutet auch für die französische eine Bewegung, eine Durchmischung – transkulturell und hybrid –, da die Rezeption dieser aus der „Peripherie“ stammenden Literatur im „Zentrum“ immer stärkere Beachtung findet.¹⁵⁷

Hybridität hat sich zu einer Kategorie und System, sogar zu einem Motiv entwickelt. (Französisch wird das Konzept mit *hybridité* sowie *métissage* benannt.)¹⁵⁸ In Bezug auf den Körper bedeutet sie eine verbindende Schnittstelle zwischen Opfer und Täter, Unterdrückten und Machtausübenden, denn der Körper funktioniert wie ein Gedächtnisspeicher und ist somit « [...] une machine productrice du savoir, un récipient de mémoire, un champ de bataille, un lieu dans lequel s’inscrit l’histoire. »¹⁵⁹

Der Romanist Alfonso de Toro argumentiert, dass die Kultur dem Körper diese Zeichen- und Trägerfunktion zuschreibt: Sprache und Werte einer Kultur, Denkweisen, Ansichten und vieles mehr drücken sich über den Körper aus. Denn als sprachliches Zeichen fungiert der Körper als ein Übertragungsmedium von Information (Gestik und Mimik als innerer Ausdruck des Körpers). Aus dieser Funktion heraus, gilt der Körper auch für die postkoloniale Untersuchung als materieller Träger der Geschichte durch Einschreibung und Memorisierung. Wenn zwei Völker aufeinandertreffen, ist der Blick auf das Äußere

¹⁵⁵ vgl. Grimm, *Französische Literaturgeschichte*, S.469.

¹⁵⁶ Young, *The Cultural Politics of Hybridity*, S.159.

¹⁵⁷ vgl. Mertz-Baumgartner, *Ethik und Ästhetik der Migration*, S.15.

¹⁵⁸ vgl. Dubreuil, Laurent: *L'impossible généalogie du métissage*. In : Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris : Éditions des archives contemporaines 2011. S.159.

¹⁵⁹ Toro, *Épistémologies 'Le Maghreb'*, S.36.

das erste Unterscheidungsindiz¹⁶⁰: „Gewohnheiten, äußere Merkmale wie Hautfarbe, Gestik, Geruch, Kleidung fungieren als Ort des Konfliktes, der ausgehandelt werden muss, als Ort der Faszination und des Schreckens“¹⁶¹, so Alfonso de Toro. Aus diesem Grund ist der Körper bereits von einem Dualismus durchzogen, da er Eigenes und Fremdes in sich vereint. Das Gegenüber sucht das Eigene im Fremden, wenn es sich anpassen will, das Fremde im Anderen, wenn es sich abzugrenzen versucht. Indem der Körper die materielle Seite des Geistes darstellt, ist er Träger von Erinnerung und Macht, die sich in der kolonialen Auseinandersetzung in ihm eingeschrieben haben. Hybrid wird er durch seine Vielfältigkeit, da er unterschiedliche Elemente in sich verbindet und an der Oberfläche sichtbar macht¹⁶²: „Er enthält und produziert Wissen, Machtkonstellationen, Begehren und Tod, Liebe und Hass, Entsagung und Hingabe, Akzeptanz und Ablehnung.“¹⁶¹ Über den Körper lassen sich weitere Themen wie Sexualität, Macht, Leidenschaft, Gewalt, Perversion, Sprache, Gedächtnis und Geschichte postkolonial aufarbeiten.¹⁶³

Im Zusammenhang dieser Arbeit wird Macht zu einem hybriden Konzept erhoben, da sie sich aus vielen Konstanten zusammensetzt und rhizomartig ausbaut als auch durch Sexualität und Begierde an den Körper gebunden ist. Alfonso de Toro geht davon aus, dass die Sexualität dem Körper seine Identität gibt.

2.5. Körper und Sprache

Der Körper weist eine Verbindung zur Sprache auf in Bezug auf Vergangenes, denn sie ist es, die als Überträger funktioniert und sich in den Körper erinnernd einschreibt. Die durch die französische Kolonisation eingeführte Sprache agiert im Maghreb als sichtbares Element des Übergangs. Ihrer hybriden Natur zufolge, verwehrt sie sich der völligen Assimilierung und Adaption des Französischen. Eigenes bleibt immer zurück, daher auch der Terminus frankophon, wie im Weiteren zu sehen sein wird.¹⁶⁴

¹⁶⁰ vgl. Toro, Alfonso de: *Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialität zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept*. In: Räume der Hybridität. Hrsg. v. Christof Hamann u. Cornelia Sieber. Unter Mitarbeit v. Petra Günther (Passagen, Bd.2). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002. S.46-47.

¹⁶¹ ebd. S.47.

¹⁶² vgl. Toro, *Épistémologies 'Le Maghreb'*, S.36.

¹⁶³ vgl. ebd. S.36.

¹⁶⁴ vgl. ebd. S.47.

2.5.1. Frankophonie im Maghreb

“The term „Francophone“ used to be limited to French speakers of former French colonies [...].”¹⁶⁵ Im Jahr 1880 hat der französische Geograph Onésime Reclus den Begriff eingeführt « [...] pour désigner l’ensemble des peuples qui employaient le français comme langue nationale, langue officielle et commerciale, comme langue de communication internationale ou tout simplement comme langue de culture. »¹⁶⁶ Mit diesem Begriff wollte er zeigen, dass die französische Sprache übergreifend eingesetzt einen Teil gemeinsamer Kultur mit Frankreich in den ehemals kolonisierten Ländern darstellt, da die Sprache zwar gleich ist, sie aber mit neuen Konnotationen und Bedeutungsebenen verbunden wird.¹⁶⁷ Denn « [e]n effet, chaque pays vit bien dans sa culture et ses traditions, mais chaque réalité linguistique est bien différente. »¹⁶⁸ Und genau dies ist auch das Entscheidende: Über die Sprache werden kulturelle Werte und Symbole vermittelt, jede Sprache hat eigene Ausdrucksebenen, die in einer anderen nicht vorhanden sind – daher agieren Sprachen kontexterweiternd und wertevermittelnd einer fremden Kultur gegenüber.

In Frankreich (L’Hexagone) sind die Frankophonen folglich die *Anderen*. Der französische Sprachphilosoph Jacques Coursil sieht den Terminus „frankophon“ als einen erzählenden, denn er funktioniert nur im geschichtlichen Zusammenhang. Ohne die koloniale Vergangenheit ergäbe der Begriff keinen Sinn¹⁶⁸: « Ce [le mot francophone] n’est qu’un lieu commun, une parole sans sujet, mais elle rappelle à elle seule tout le fait colonial. »¹⁶⁹ Dies zeigt, dass die Sprache bis heute eine Auswirkung auf Wertevermittlung hat, denn um eine Gleichstellung zu erreichen, müsste auch die Sprachengleichstellung erfolgen und keine französische und frankophone Unterteilung mehr möglich sein. Doch indem die Sprache durch ihre Termini noch immer Zeichen der Kolonisation tragen, hält der Dualismus des Eigenen und Fremden bis heute an.

Coursil geht davon aus, dass in die kolonialen Sprachen die Geschichte der Gewalt eingeschrieben ist: « Les langues coloniales, aujourd’hui internationales, portent encore la

¹⁶⁵ McFadden u. Teixidor, *Preface*, S.xiii.

¹⁶⁶ Schöpfel, Mariannick: *Les écrivains francophones du Maghreb*. (Réseau. Collection dirigée par Étienne Calais, Les écoles artistiques). Paris: Ellipses Édition Marketing 2000. S.5.

¹⁶⁷ vgl. ebd. S.5.

¹⁶⁸ vgl. Coursil, Jacques: *Le paradoxe francophone et le discours postcolonial*. In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.145.

¹⁶⁹ ebd. S.145.

trace historique et psychique de leur installation par la violence.»¹⁷⁰ Denn bis heute sprechen die Ex-Kolonisatoren davon, dass die *Anderen* ihre Sprache sprechen, während die Ex-Kolonisierten sagen, sie kommunizieren in der Sprache der *Anderen*.¹⁷¹ Im Maghreb spielt die französische Sprache auch gegenwärtig noch eine große Rolle, da sich die Kolonisation zum Ziel gesetzt hat, den Menschen von Grund auf zu „zivilisieren“¹⁷² und dies mithilfe der Sprache über den kolonialen Prozess der sogenannten Akkulturation erreichen wollte.¹⁷³ Dieser Begriff bedeutet « l’adoption et l’assimilation par un individu ou un groupe, d’une culture étrangère »¹⁷⁴. Die Wissenschaftlerin Michelle Beauclair vertritt die Meinung, dass die französische Kolonisation eine besondere Taktik verfolgte:

*It has been said that one of the most distinguishing features of French colonization was its distinct military character. Still, the more enduring elements of that colonial era were the educational institutions that were put into place in the colonies. The French wanted to be known as the educators of the world, and they made that a primary focus.*¹⁷⁵

Ab 1830 wurde die französische Sprache Schritt für Schritt Teil des Maghreb.¹⁷³ Die Sprache fand in allen öffentlichen Bereichen als Kommunikationsmittel Verbreitung, sogar die Straßenbeschriftung wurde verändert und Gebäude, Straßen, Schulen, Verwaltung – jeder öffentliche Bereich – nach dem französischen Beispiel gebaut und eingerichtet.¹⁷⁶ Dies führte in der Folge zu einer Entfremdung des Marokkaners in seinem eigenen Land:

*Toute la bureaucratie, toute la magistrature, toute la technicité n’entend et n’utilise que la langue du colonisateur, comme les bornes kilométriques, les panneaux de gares, les plaques des rues et les quittances. Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays.*¹⁷⁷

Über Bildung wird das kulturelle Erbe an sein Volk weitergegeben. Im Maghreb findet dieser Bezug über Familie und das soziale Umfeld statt. Durch die Kolonisierung wurde der Schulunterricht von Frankreich in die Länder übertragen, sowohl Inhalte als auch die Sprache und daher ein neuer kultureller Kontext über die Schule übertragen, die dem eigenen Umfeld entgegenstand. Selbst die Lehrer waren größtenteils selbst Franzosen.

¹⁷⁰ Coursil, *Le paradoxe francophone et le discours postcolonial*, S.147.

¹⁷¹ vgl. ebd. S.147-149.

¹⁷² vgl. Beauclair, Michelle: *Introduction*. In : *The Francophone World. Cultural issues and perspectives*. Hrsg. v. Michelle Beauclair. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.20). New York: Peter Lang Publishing 2003. S.5.

¹⁷³ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.7.

¹⁷⁴ ebd. S.7.

¹⁷⁵ ebd. S.5.

¹⁷⁶ vgl. Memmi, *Portrait du colonisé*, S.133-135.

¹⁷⁷ ebd. S.135.

Indem jedoch nicht alle Kinder zur Schule gehen konnten, entstanden zwei „Seiten“: Diejenigen, die sich weiterhin aufgrund der Sprachbarriere als Fremde fühlten, und die anderen, die durch die Schule bilingual aufwuchsen, gespalten sowohl psychisch als auch kulturell¹⁷⁸: « La possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques et culturels. Or ici, *les deux univers symbolisés, portés par les deux langues, sont en conflit* : ce sont ceux du colonisateur et du colonisé. »¹⁷⁹ Und hinter diesem kulturellen und psychischen Konflikt, den der koloniale Bilinguismus mit sich bringt, verbirgt sich auch die Tatsache, dass die Muttersprache des Kolonisierten degradiert wird, da mit dieser Sprache infolge weder wirtschaftlich noch beruflich viel erreicht werden kann. Der Kolonisierte wird ständig damit konfrontiert, dass die Sprache seines Herzens und der Mutter weniger wert ist.¹⁸⁰

2.5.2. Bilingualität und Sprachenwertigkeit

Der Schriftsteller und Soziologe Albert Memmi geht davon aus, dass die innere Zerrissenheit der maghrebinischen Bevölkerung in dem kolonialen Bilinguismus fußt, denn das kolonisierte Volk, das zum Großteil aus Analphabeten bestand und bis heute noch besteht, da sowohl Berber als auch Araber eine orale Kultur pflegen, wird alphabetisiert, nur um dann einem linguistischen Dualismus ausgesetzt zu sein, unter dem sie später leiden. Denn die Kinder, die die Schule besuchten, lernten das Lesen und Schreiben anhand der französischen Sprache, hörten Geschichten eines Volkes, das nicht ihr eigenes war, lasen Bücher, die nichts mit ihrer Kultur und ihrem Alltag gemeinsam hatten¹⁷⁸: « [...] le maître et l'école représentent un univers trop différent de l'univers familial. »¹⁸¹ Diese Zweisprachigkeit führt in der Folge zu Identitätskonflikten, denn sie betrifft alle Lebensbereiche: « Le bilinguisme n'est pas facile, surtout lorsque chacune des langues est vectrice de tant de messages, de témoignages et de façons d'être et de vivre, surtout quand les langues sont rivales et reproduisent le rapport de dominant à dominé instauré par le régime colonial. »¹⁸²

Daraus kann geschlossen werden, dass die Sprache sowohl im Prozess der Kolonisation als auch der Dekolonisation einen wichtigen Motor darstellt. Sie kann sowohl Unterdrückung und Macht erzeugen als auch Auf- und Abwertung nach sich ziehen – in diesen

¹⁷⁸ vgl. Memmi, *Portrait du colonisé*, S.130-136.

¹⁷⁹ ebd. S.136.

¹⁸⁰ vgl. ebd. S.136.

¹⁸¹ ebd. S.134.

¹⁸² Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.84.

Machtpositionen ist die Marginalisierung von Sprachen möglich (oftmals jener der indigenen Völker) sowie die Erhebung einer neuen Sprache zur Norm.¹⁸³ Denn Bilingualität prägt vor allem die Tatsache, dass eine der beiden Sprachen bedeutender ist – für das tägliche Leben, die Arbeit. So fungiert auch die Wahl der französischen Sprache bilingualer Autoren „[...] als sichtbares Zeichen der Stellung des Maghreb (und der Autoren selbst) an der Schwelle zwischen europäischer und arabischer Welt begriffen – und zugleich als eine Möglichkeit, beide Welten distanziert und vertraut zugleich zu beleuchten [...].“¹⁸⁴ Genau genommen handelt es sich in Marokko jedoch nicht um Bilingualität, sondern um Plurilingualität. Abdelkébir Khatibi, einer der nachstehend untersuchten Autoren, äußert sich in seinem theoretischen Werk *Maghreb pluriel* dazu folgendermaßen: « C’est dire que le bilinguisme et le plurilinguisme ne sont pas, dans ces régions, des faits récents. Le paysage linguistique maghrébin est encore plurilingue: diglossie (entre l’arabe et le dialectal), le berbère, le français, l’espagnol au nord et au sud du Maroc. »¹⁸⁵

Diese sogenannte Sprachenwertigkeit wurde den Völkern kolonisierter Länder durch die Kolonialherren auferlegt und stellt ein großes Problem dar, das sich bis heute in der Politik als auch in der gesellschaftlichen Bewertung widerspiegelt. Ein schwieriges Thema, da es eine große Vielfalt und Diversität in den maghrebinischen Ländern gibt¹⁸⁶, und „[...] weil es noch immer keinen wirklichen Konsens über die Frage gibt, wie mit dem sprachlichen Erbe des Kolonialismus umzugehen ist.“¹⁸⁷ Als Teil des Kolonialismus wird die französische Sprache negativ konnotiert, vor allem in den Augen derjenigen, die die eigene, ursprüngliche Sprache fördern wollen – hier stellt sich jedoch die Frage: Welche der Sprachen wird nun gefördert? Die unterschiedlichen Berber-Sprachen des indigenen Volkes, das populäre Arabisch (marokkanisches Arabisch im Falle Marokkos) oder das

¹⁸³ vgl. Ratheiser, Ulla: *A Voice of One’s Own. Language as Central Element of Resistance, Reintegration and Reconstruction of Identity in the Fiction of Patricia Grace*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck Borch, Eva Knudsen, Martin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.251.

¹⁸⁴ Jahns-Eggert, Imke: *Literarische Inszenierungen der Reise. Untersuchungen zum Thema der Reise in der maghrebinischen Erzählliteratur und in der littérature beur*. (Schriftenreihe Studien zur Romanistik, Bd.6). Hamburg: Verlag D. Kovač 2006. S.60.

¹⁸⁵ Khatibi, Abdelkébir: *Maghreb pluriel*. Paris: Editions Denoël 1983. S.179.

¹⁸⁶ vgl. Chichon, Peter: *Repräsentation*. In: *Zwischen Postkolonialismus und Selbstbestimmung: Mehrsprachigkeit und Sprachenpolitik im heutigen Afrika*. Hrsg. v. Alexander Neville [u.a.]. (Quo Vadis Romanis? – Zeitschrift für aktuelle Romanistik, Nr.27/2006). Wien: Institut für Romanistik 2006. S.5.

¹⁸⁷ ebd. S.5.

literarische Arabisch? Ebenso bietet die Sprache des ehemaligen Kolonisators Zugang zur westlichen Welt und wird somit als ökonomisch fruchtbringend angesehen. In vielen afrikanischen Ländern ist bis heute der Staat französisiert in der Organisation, Bildung, Verwaltung etc. und stellt die zentrale Sprache der Kommunikation dar.¹⁸⁸ Dies ist auch der Fall in Marokko (Französisch als Verwaltungssprache), doch darf nicht vergessen werden, dass sich die Sprachenwertigkeit ständig im Wandel befindet. So wird auch in Marokko versucht, Arabisch zu fördern, doch ist und bleibt Französisch in der Gesellschaft relevant als besondere Kenntnis, Gewandtheit und genießt als europäische Sprache in Marokko einen höheren, gebildeten Status.

Diese besondere Stellung hat die französische Sprache bis heute seiner Vergangenheit zu verdanken. Auch wenn sie global betrachtet nicht an erster Stelle der gesprochenen Sprachen steht (nach Englisch, Spanisch, chinesischem Mandarin und Indonesisch kommt Französisch), ist sie bis heute prestigeträchtig aufgrund vergangener Tage. Im 18. und 19. Jahrhundert repräsentierte Französisch die Diplomatensprache und jene der Elite, der gebildeten Leute, der Bourgeoisie und stand somit auch im Zusammenhang mit Kunst und Literatur. Michelle Beauclair äußert dazu, dass auch heute noch Französisch die am meisten gelernteste Sprache in Europa und den USA sei. Dies hat zur Folge, dass die Sprache Neologismen und neuen Gebräuchen ausgesetzt ist. Obwohl die Elite¹⁸⁹ die französische Sprache reinhalten will von jedem englischen Einfluss der Globalisation und jeder anderssprachigen Einwirkung beispielsweise ehemaliger Kolonialländer – im Sinne der Bewahrung französischer Kultur –, funktioniert dies jedoch nicht¹⁹⁰: “Clearly, beyond the challenge of preserving a „distinct“ linguistic and cultural identity in a changing world, francophone regions face additional and even more significant challenges, both individually and collectively.”¹⁹¹ Die gewollte Einheit der Sprache liegt dem Faktum zugrunde, dass diese zur Identitätsbildung beiträgt und staatspolitischen Zusammenhalt ermöglicht – dies sowohl in Frankreich als auch in Marokko: Monolinguisimus als ein identitätsbildendes Element.¹⁹²

¹⁸⁸ vgl. Chichon, *Repräsentation*, S.5.

¹⁸⁹ Die offizielle Sprachnormierung in Frankreich bezieht sich auf den 1635 von Kardinal Richelieu gegründeten Sprachapparat der *Académie française*. vgl. Merz-Baumgartner, *Ethik und Migration*, S.210-211.

¹⁹⁰ vgl. Beauclair, *Introduction*, S.4-7.

¹⁹¹ ebd. S.7.

¹⁹² vgl. Merz-Baumgartner, *Ethik und Migration*, S.210.

2.5.3. Körperbezogene Muttersprache

Es ist bereits in der Wissenschaft sehr viel über die Problematik betreffend der Sprache und der damit verbundenen Identität maghrebinischer Autoren geschrieben worden, da der Maghreb als Ganzes vom Kolonialismus betroffen war und die Nachwirkungen bis heute noch spürbar sind.¹⁹³ Literaturwissenschaftlerin Zohra Mezgueldi geht davon aus, dass die maghrebinische Bevölkerung seit der Unabhängigkeit versucht, „[...] [to] rediscov[er] a culture eclipsed by the colonizer.“¹⁹⁴

In der Sekundärliteratur wird vorrangig versucht, sich auf die Annahmen und Belege zu stützen, dass die maghrebinische Literatur französischer Sprache – die im folgenden Kapitel erörtert wird – sich vor allem durch Verfremdung und Akkulturation auszeichnet. Zohra Mezgueldi bietet hierbei jedoch einen anderen Zugang. Sie geht kritisch an die vorangehenden Studien heran und von einer starken Verbindung des maghrebinischen und somit in der Folge des marokkanischen Schriftstellers zu seiner ursprünglichen Kultur aus.¹⁹⁵ Der Wissenschaftler Mohamed Boughali bezeichnet diesen Bezug des Marokkaners zu seiner Kultur sogar als „tatouage culturel“¹⁹⁴. Diese kulturelle Tätowierung “[...] may be applied to the body of Maghrebian intellectuals and to French-language writers in particular.“¹⁹⁴

Wenn die marokkanische frankophone Literatur untersucht wird, muss bedacht werden, dass diese in erster Linie dem marokkanischen Kontext entstammt und damit verbunden einer oralen Tradition entspringt. Die Mutter schürt die Vorstellungskraft der Kinder durch Geschichtenerzählen, auch ist es sie, die dem Kind die ersten Worte beibringt, die mit ihm über die Sprache des Körpers – die Körpersprache – kommuniziert.¹⁹⁵ Im Schreiben wird diese Verbindung hervorgerufen, denn die Sprache bleibt weiterhin mit dem Stempel der Mutter versehen („remains marked by the maternal“¹⁹⁶).

Zohra Mezgueldi geht in ihrer Untersuchung *Mother-Word and French-Language Moroccan Writing* der Frage nach, was der Übergang von Oralität zur Schriftlichkeit für den marokkanischen Schriftsteller bedeutet.¹⁹³ Ihrer Annahme nach, entstand seit der Kolonisierung in den Maghreb-Staaten durch die französische Sprache eine Dichotomie –

¹⁹³ vgl. Mezgueldi, Zohra u. Geesey, Patricia: *Mother-Word and French-Language Moroccan Writing*. In: *Research in African Literatures*, Vol.23, No.1. The Language Question (Spring 1992). Indiana University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/3820305>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.1.

¹⁹⁴ ebd. S.1.

¹⁹⁵ vgl. ebd. S.1.

¹⁹⁶ ebd. S.1.

wie dies in den vorherigen Punkten herausgearbeitet wurde. Das Neue und Fremde steht dem Eigenen und Mütterlichen gegenüber, dies betrifft mit der Sprache und Schriftlichkeit sowohl das Wort als auch den Körper. Auch Abdelkébir Khatibi spricht von der Muttersprache als einen körperlichen, im Körper des Kindes eingeschriebener Ausdruck¹⁹⁷, der im literaturbezogenen Teil genauere Betrachtung findet.

Doch welche Bedeutung hat die Muttersprache im Zusammenhang mit dem Körperthema der marokkanischen Schriftsteller? Sprache heißt sowohl Kommunikation als auch Identität, denn über die Sprache werden kulturelle Beziehungen hergestellt. Identität wiederum ist verbunden mit dem Körper, der physischen Hülle des Ichs, das das zentrale Thema dieser Arbeit darstellt. Khatibis Definition zufolge agiert die Muttersprache zu Beginn sowohl oral als auch körperlich: „It is a „maternal“ language of orality, which is, according to Khatibi’s terminology, „bodily inaugural“.“¹⁹⁸

3. Marokkanische frankophone Literatur

Indem ein großer Teil der marokkanischen Literatur auf Französisch verfasst wird, erhalten die Werke Zugang zur europäischen beziehungsweise westlichen Leserschaft. Die Betonung liegt hier bei dem Zugang zur westlichen Leserschaft und nicht umgekehrt, dass die westliche Leserschaft Zugang zu den maghrebinischen Werken erhält, da die Leser auch durch Übersetzungen an die Inhalte herankommen *könnten*, dies aber *meist* nicht tun. Durch die Geschichte von Macht und Herrschaft ist es so gegeben, dass dominante Sprachen und Länder neben wenig beachteten, wenig einflussreichen stehen.

Aufgrund der geschriebenen französischen Sprache erhält diese Literatur bessere Rezeptionsmöglichkeiten. Dies bedeutet, dass die Autoren einerseits an Macht gewinnen, mit der sie falsche „orientale“ Bilder aufdecken, Gesellschaft und Kultur aus der Sicht des eigenen Volkes zur Darstellung bringen können – insgesamt also erzielen sie durch die Sprache und Lesbarkeit für die westliche Welt einen Machtgewinn an der Oberfläche. Doch warum nur an der Oberfläche?

Dieselbe Lesbarkeit, die Macht gibt, nimmt den Autoren aus der Peripherie die Macht genauso wieder ab. Indem die westlichen Leser Zugang zu den Texten bekommen, sie sogar ohne Übersetzung im Original lesen können, werden diese Texte zu Interpretationsmaterial einer Kultur und Gesellschaft, für die sie fremd sind. Die

¹⁹⁷ vgl. Mezgueldi u. Geesey, *Mother-Word and French-Language Moroccan Writing*, S.2.

¹⁹⁸ ebd. S.2.

Interpretation erfolgt zu einem großen Teil aus der Sicht des Westens, im westlichen Kontext, das heißt, die Forschung geht mit europäischen Maßstäben der Interpretation an die Texte heran, sowohl geisteswissenschaftlich als auch –geschichtlich. Oftmals machen es ihnen die Autoren sogar „einfach“, indem sie Symbolik und Metaphern des Westens benutzen, um sich auszudrücken. Es ist daher eine sehr schwierige Aufgabe, sich der marokkanischen frankophonen Literatur zu nähern vom *Westen* kommend mit *westlichen* Werten, ohne in die eben genannten Schemata zu verfallen. Es soll jedoch oberstes Ziel bleiben, neutral zu analysieren und beide Seiten in diese Untersuchung hineinzubringen.

3.1. Entwicklung der Literatur im Maghreb

Historisch gesehen ist die maghrebinische Literatur französischer Sprache eine sehr junge Literatur – so auch die marokkanische frankophone Literatur –, die sich aus dem geschichtlichen Verlauf der französischen Kolonisation herausgebildet hat. Dies ist im Maghreb kein Einzelfall, sondern es haben sich überall dort neue Literaturen in den dominanten Sprachen entwickelt, wo die Großmächte bis zum 20. Jahrhundert mit Kolonialherrschaften in Länder (bis zu Kontinenten) eingegriffen haben.

Der Maghreb wurde zeitlich unterschiedlich lang kolonisiert, was sich auch in der Literaturproduktion widerspiegelt.¹⁹⁹ (Algerien weist die größte französischsprachige Literaturproduktion auf, Tunesien die kleinste der drei Staaten.) Diese unterschiedlich langen Besetzungen, auf die im Punkt 2.2.1. bereits hingewiesen wurde, haben zur Folge, dass die gemeinsame Einteilung der Literatur dieser Länder in der Literaturwissenschaft umstritten ist²⁰⁰, diese jedoch durch die grundsätzliche kulturelle Verbundenheit die Norm darstellt und einheitlich von einer maghrebinischen Literatur französischer Sprache als Überbegriff die Rede ist.²⁰¹ Ebenso ähneln sich die Werke thematisch und narrativ, weshalb sie in den Augen vieler Wissenschaftler eine übergreifende Einheit bilden. Neben der frankophonen Literatur besteht auch eine arabophone:

*Im literarischen System der drei Maghreb-Staaten Algerien, Marokko und Tunesien existiert neben dem Roman in französischer auch ein Roman in arabischer Sprache, der anderen kulturellen Variablen unterliegt, allerdings im System mit dem frankophonen Roman koexistiert und mit diesem teilweise in Berührung steht.*²⁰²

¹⁹⁹ Unter dem Großen Maghreb werden der Kleine Maghreb sowie Libyen und Mauretanien verstanden. Vgl. Grimm, *Französische Literaturgeschichte*, S.469.

²⁰⁰ vgl. Grimm, *Französische Literaturgeschichte*, S.469.

²⁰¹ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.11.

²⁰² Heiler, *Der maghrebinische Roman*, S.9.

Der Beginn der maghrebinischen Literatur französischer Sprache wird in der Forschung mit dem Jahr 1949 beziehungsweise in den 1950er Jahren angesetzt.²⁰¹ Auch wenn nicht völlige Einigung über das beginnende Jahr herrscht, so sind die Literaturwissenschaftler davon überzeugt, dass die frankophone maghrebinische Literatur stark vom Ende des Zweiten Weltkrieges sowie von der Nachkriegszeit beeinflusst war: « [...] la fin de la seconde guerre mondiale a marqué un tournant dans les esprits en Afrique du Nord et, avant cette date, on ne trouve guère d'oeuvres littéraires représentatives écrites par des Algériens, sauf de rares exceptions. »²⁰³ Der Grund für diesen Einfluss auf den Auftrieb der Literaturproduktion liegt sowohl in dem sich verändernden Geist als auch in Armut und Elend, die in der Nachkriegszeit folgten und Nationalismus-Gedanken schürten.²⁰⁴

Wie das vorhergehende Zitat zeigt, gab es auch schon vor 1950 frankophone Literatur aus Algerien, die jedoch unter der Kontrolle der Kolonialherrschaft entstand und anders kategorisiert wird. Ebenso wie jene Literatur, die ab dem 17. Jahrhundert in Europa kursierte und aus Sicht des Westens geschrieben wurde. Denn bevor sich maghrebinische Autoren selbst auf Französisch ausdrückten, beschrieben Reiseberichte und Romane von westlichen Schriftstellern und Reisenden das Bild des Maghreb als zurückgebliebene und teils barbarische Gesellschaft („société primitive“²⁰⁵) und bilden die Grundlage für die bis in die heutige Zeit reichenden Stereotypen, die aus Exotismus und Andersartigkeit der Kultur entstanden.²⁰⁶ Vor allem im 18. Jahrhundert wurde der Maghreb zu einem beliebten Ziel von Malern und Schriftstellern europäischer Herkunft.²⁰⁷

In den 1920er Jahren entstand eine koloniale Literatur vonseiten der maghrebinischen Autoren, die jedoch unglaublich Stereotypen des Exotismus europäischer Autoren reproduzieren. Erst um das Jahr 1950 entstand erstmals eine authentische frankophone Literatur im Maghreb, die sich der Gattungen Novelle und Roman bediente.²⁰⁸

²⁰³ Arnaud, Jaqueline, Déjeux, Jean, Khatibi, Abdelkébir [u.a.]: *Bibliographie de la littérature nord-africaine d'expression française 1945-1962*. Publié sous la direction de Albert Memmi. (Ouvrages sur la culture nord-africaine, Bd.3). Paris/La Haye : Mouton & Co. 1965. S.7.

²⁰⁴ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.366.

²⁰⁵ vgl. Irele, F. Abiola: *From the French Roman Colonial to the Francophone Postcolonial Novel. René Maran as Precursor*. In: French global. A new approach to literary history. Hrsg. v. Christie McDonald u. Susan Rubin Suleiman. New York: Columbia University Press 2010. S.287.

²⁰⁶ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.27.

²⁰⁷ (zum Beispiel folgende Franzosen: Eugène Delacroix, Guy de Maupassant, André Gide) vgl. ebd. S.27.

²⁰⁸ vgl. ebd. S.27-28.

Vor dem Kolonialismus herrschte in den arabischen Ländern eine große orale Tradition. Das klassische Arabisch als „hochentwickelte Kultursprache“²⁰⁹ kommt schriftsprachlich im muslimischen Glauben hohe Bedeutung zu, was bedeutet, dass sie bestimmte Themen ein- und ausschließt. Hingegen hat das dialektale Arabisch – in den meisten Fällen die Muttersprache – keine schriftsprachliche Entwicklung erfahren und unterscheidet sich vom Hocharabischen durch die linguistische Trennung als Diglossie. Neben diesen besteht im Maghreb noch die mündliche Kultur der Berber und der jüdisch-spanischen Bevölkerung. Dies führt dazu, dass zwischen den verschiedenen Muttersprachen, die im Maghreb vorhanden sind, Spannungen auftreten, vor allem in der Wahl der Sprache. Hocharabisch kommt für die Juden wegen der Religion nicht in Frage, und da die Schriftsprache des Arabischen ebenso wie eine Fremdsprache erlernt wird und Französisch beide Seiten (oral und schriftlich) vereint, wird meistens auf Französisch zurückgegriffen.²¹⁰

Aufgrund dieser geschichtlichen Entwicklungen ist die maghrebinische frankophone Literatur eine Mischung aus oralen Traditionen mit dem europäischen Text²¹¹:

*Il faut donc noter l'importance du texte en lui-même, influencé par tout l'héritage de la littérature européenne avec la civilisation des Belles Lettres et celui de la tradition ancestrale de tout un peuple arabo-musulman. On retrouve aussi souvent cette polyphonie dans la littérature francophone.*²¹²

Diese Kombination von alten und neuen – das heißt fremden – Traditionen verwendet auch Tahar Ben Jelloun in Form seiner Figur des Erzählers populärer Geschichten²¹¹, was im späteren Verlauf noch genauer untersucht wird.

In Zeiten der erlangten Unabhängigkeit versuchten die Maghrebiner mithilfe der frankophonen Literatur in Europa Klischees aufzudecken und sich selbst ohne Verfälschungen zu präsentieren. Dies wurde jedoch zu einer schwierigen Aufgabe, da der Okzident das Exotische des Orients in seiner Phantasie und seinen Vorstellungen nicht verändert *haben* wollte. Ebenso wurde die Kolonisation in westlichen Augen durch die postulierte Zurückgebliebenheit des Orients gerechtfertigt.²¹³ Es ist die erste Schriftstellergeneration Marokkos (von zirka 1954 bis 1966),²¹⁴ die sich in ihrer Literatur

²⁰⁹ Heiler, *Der maghrebinische Roman*, S.16.

²¹⁰ vgl. ebd. S.16-17.

²¹¹ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.29.

²¹² ebd. S.29.

²¹³ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.354-358.

²¹⁴ vgl. Orlando, Valérie K.: *Being-in-the-world: The Afropolitan Moroccan author's worldview of the new millennium*. In: *Journal of African Cultural Studies*, Vol.25, No.3 (2013). Routledge Taylor & Francis Group. URL: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13696815.2013.818917>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.278.

thematisch für die aufbauende Nationalität einsetzt: “[...] [the literature] thematically focused on promoting a strong nation state as a single source of national identity.”²¹⁵

In den 60er Jahren versucht eine neue marokkanische Generation (1966-1999) mit den traditionellen Formen zu brechen und sich gegen die politisch eingeführte Arabisierung zu wehren.²¹⁶ Dem vorhergesagten Ende der maghrebinischen Literatur französischer Sprache von Albert Memmi wurde eine neue Welle frankophoner Literatur entgegengesetzt.²¹⁷

3.2. Einflüsse, Themen, Gattungen

In der maghrebinischen Literatur nimmt das Thema um den Kampf nach Unabhängigkeit, die Befreiung aus der französischen Kolonisation eine zentrale Stellung ein.²¹⁸ Auch werden die Themen Exil und Emigration häufig verarbeitet, besonders, da viele Schriftsteller ihr Land selbst verlassen mussten wegen ihres politischen Engagements oder ihrer Schriften gegen neue Machtstrukturen im Zuge des Aufbaues des jungen Nationalstaates. Heute reisen viele von ihnen zwischen Orient und Okzident hin und her, da der Okzident für sie ein wichtiger Schreibimpuls darstellt, auch was Ablehnung im fremden Land (im Falle von Migration) betrifft.²¹⁹ Das Schreiben hat ihnen dabei geholfen, ein Ich zu finden: « L’écriture apparaît comme le seul moyen d’unifier un moi, éclaté, divisé entre deux langues, deux cultures, deux espaces. »²²⁰ Auch ist ein großer ausgewandert, um Arbeit zu finden, doch lebten viele auch in Frankreich in Armut und hatten mit Identitätszerrüttung zu kämpfen: « L’émigration est à la fois un exil économique, géographique, linguistique et religieux. Cette séparation joue un rôle important dans ce thème de la quête de l’identité. »²²¹

Ein weiteres wichtiges Thema stellt die Familie dar – denn diese bildet den Grundstock, das Fundament der muslimischen Gesellschaft. Im Zuge der Kolonisation wurde nicht nur unterdrückt und ausgebeutet, sondern auch die arabische Familie an ihrer Basis erschüttert. Durch die Bildung über französische laizistische Schulen – vorher waren Koranschulen die

²¹⁵ Orlando, *Being-in-the-world*, S.278.

²¹⁶ vgl. Boustani, Carmen: *Oralité et gestualité. La différence homme/femme dans le roman francophone*. Paris : Éditions Karthala 2009. S.141.

²¹⁷ vgl. Toumi, Alek Baylee: *Maghreb Divers. Langue française, langues parlées, littératures et représentations des Maghrébins, à partir d’Albert Memmi et de Kateb Yacine*. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.38). New York: Peter Lang 2002. S.1.

²¹⁸ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.11.

²¹⁹ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.86.

²²⁰ ebd. S.86.

²²¹ ebd. S.86.

Norm – und die Medien wird dem orientalen Volk das okzidentale, freischweifende Leben vermittelt. In der Folge tritt ein Generationenkonflikt auf, der manche Familien auseinandertreibt.²²² Grund dafür ist die « cohabitation de ces deux cultures »²²³. Dieses Auseinandertreiben ist in einigen frankophonen Texten des Maghreb sichtbar gemacht:

*On peut observer dans la plupart des romans que l'enfant est souvent partagé entre ces deux mondes: celui de sa mère qui lui assure amour et protection, qui lui transmet sagesse et tradition, et celui de son père représentant de la loi, de l'autorité religieuse, politique et professionnelle.*²²⁴

Ebenso bemerkbar wird das Aufeinandertreffen zweier unterschiedlicher Kulturen über die Frau und ihre Stellung in der traditionellen maghrebinischen Gesellschaft. Dieses Thema ist eines der meist untersuchtesten Gebiete dieser Literatur, da die Frau den größten sichtbaren Unterschied zwischen Westen und Osten darstellt.²²⁵ (siehe 5.1.1.).

Übergreifend lässt sich feststellen, dass sich die maghrebinische Literatur französischer Sprache in erster Linie mit kolonialer Verarbeitung auseinandersetzt, da jeder Lebensbereich bis heute von den Nachwirkungen betroffen ist: « Les grandes œuvres maghrébines émergent sur un fond colonial existant, dans un rapport conflictuel aux langues, dans la perspective d'indépendance ou d'autonomie par rapport à la littérature coloniale et paraissent avant les indépendances politiques [...]. »²²⁶ Übergeordnet betrachtet, verkörpert die maghrebinische Literatur französischer Sprache ein Schriftgut, das von der Menschheit spricht, die Menschlichkeit zum Thema hat: « C'est l'humanité – la nôtre, individuelle, d'abord – que nous sentons sous le flux des mots écrits, et les romans maghrébins la disent avec une véhémence dans la dérision, une lucidité dans la révolte, une humilité dans le bonheur, particulièrement surprenantes. »²²⁷

Bevor sich die arabische Literatur vom Westen beeinflusst an ihm orientiert hat, war die vorherrschende Literaturgattung jene der klassischen arabischen Dichtung, nämlich die Lyrik, die bis zum 13. Jahrhundert in seiner Blütezeit stand, so auch im Maghreb. Bis zum Eintreffen der europäischen Moderne im 19. Jahrhundert fand keine nennenswerte

²²² vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.41.

²²³ ebd. S.41.

²²⁴ ebd. S.42

²²⁵ vgl. ebd. S.51.

²²⁶ ebd. S.55.

²²⁷ Madelain, Jacques: *L'errance et l'itinéraire. Lecture du roman maghrébin de langue française*. (La bibliothèque arabe, Collection *Homme et sociétés*). Paris: Éditions Sindbad 1983. S.13.

Entwicklung statt. Mitgebracht wurden von Reisenden, Kolonisatoren etc. moderne Gattungen wie der Roman und das Theater.²²⁸ Daraus lässt sich Folgendes schließen:

*Die moderne Prosa und das Theater etwa wurden von Beginn an als Übernahme aus dem Westen angesehen und der Roman als Gattung blieb lange mit dem Makel behaftet, ein der eigenen literarischen Tradition wesensfremder Import zu sein. Diese Ansicht vertrat nicht zuletzt die westliche Orientalistik.*²²⁹

Als einflussreichste Übernahme des Westens bezüglich der Literatur gilt im Maghreb die Gattung des Romans, denn er repräsentiert für sie

*[...] un „produit occidental“, un genre littéraire d'importation qui brasse dans ses pages l'oralité comme espace de l'autre – la prose a été réservée aux disciplines sérieuses et les récits imaginaires n'apparaissaient que par la bouche des conteurs qui s'emparent des faits de l'actualité ou des personnages légendaires.*²³⁰

In der arabischen und berberischen Tradition werden Geschichten oral weitergegeben, von einem Erzähler dargeboten, in Schrift existierten nur wissenschaftliche Abhandlungen oder religiöse Lyrik, die Gott in das Zentrum stellten und nicht das Ich. Für den marokkanischen Autor stellt die Gattung Roman daher eine Verbindung zwischen Sakralem und Profanem dar, die ihm erlaubt, auch schriftlich das Ich in den Mittelpunkt der Reflexion zu stellen. Dies jedoch nur in Kombination mit der Sprache. Denn es sind der Roman stilistisch und die französische Sprache linguistisch, die ihm erlauben, Profanes in einen Text zu verwandeln. Somit vereint der Roman als westliches Genre als westliches Genre.²³¹

Wie bereits erwähnt, war der Antrieb dieser Literatur vor allem die Darstellung der Realität aus der eigenen Sicht des Volkes. Daher wurde die Literaturproduktion zwischen 1945 und 1981 in erster Linie der Lyrik und der Gattung des Romans gewidmet, die autobiographische Züge enthielten. Doch stellt selbst der Roman als Literaturgattung einen Import dar, denn sowohl die verwendete Struktur als auch die Modelle, der innere und äußere Aufbau des Romans sowie Gebrauch von Zeit und Ort halten sich an die europäischen Muster.²³² Abdelkébir Khatibi äußert sich zum Roman folgendermaßen:

²²⁸ vgl. Pflitsch, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Zur arabischen Postmoderne*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hrsg. v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition text + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.21.

²²⁹ ebd. S.21.

²³⁰ Boustani, *Oralité et gestualité*, S.143.

²³¹ vgl. Kaiser, Susanne: *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes. Der Körper als narrative Strategie in Tahar Ben Jelloun's L'enfant de sable*. In: Möglichkeiten und Grenzen der Philologie. (Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien, Tagungsband 1.-3. Juli 2010). Berlin: Freie Universität Berlin, GiNDok – Publikationsplattform Germanistik2011.URL:<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/22919>. <zuletzt eingesehen am 21.07.2014>. S.94-95.

²³² vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.362.

*Der Roman [...] sei das „genre littéraire occidental par excellence“, das sich im 19. Jahrhundert mit der Industrialisierung und dem Anwachsen der gebildeten Bevölkerung herausgebildet habe. Diese Gattung wirkte im Maghreb künstlich, da sie nicht einem Bedürfnis der „sociétés intéressées“ entspreche, sondern auf dem Hintergrund des internationalen Interesses für Nordafrika, der Förderung der nordafrikanischen Intellektuellen durch die französische Linke zu sehen sei. Paradoxierte hätten die gegen den Kolonialismus kämpfenden maghrebinischen Schriftsteller sich jenseits ihrer Landesgrenzen artikulieren müssen, um Gehör zu finden [...].*²³³

3.3. Frankophone Autoren und *Souffles*

Durch die Wahl der Sprache drückt sich eine Präferenz oder eine Zugehörigkeit aus. Aus diesem Grund wurde die frankophone Literaturproduktion sowohl im Maghreb vorwiegend negativ wahrgenommen, als auch in Frankreich stießen die Autoren auf Kritik und Skepsis. Die Franzosen waren sich des Wertes der Literatur nicht sicher, das eigene Volk kritisierte die Bereitschaft, die französische Sprache, die mit dem Kolonisator in Verbindung stand, zu verwenden als Verrat an der eigenen Kultur.²³⁴ Erst durch internationale Anerkennung über gewichtige französische Literaturpreise wurde sie nach und nach als eigene Literaturgattung – „la littérature francophone du Maghreb“ – wahrgenommen²³⁵ und ging damit als peripheres Untersuchungsgebiet in die romanistische Literaturwissenschaft ein.²³⁶ Die ersten Auszeichnungen erhielten der algerische Schriftsteller Kateb Yacine mit dem *grand prix national des Lettres* im Jahr 1987 und der marokkanische Romanschreiber Tahar Ben Jelloun mit dem *prix Goncourt* für *La Nuit sacrée*.²³⁵ Heute stellt die maghrebinische Literatur französischer Sprache nach einem langen Anerkennungsprozess eine Bereicherung für die französische Literatur dar:

*La littérature francophone du Maghreb, influencée par le patrimoine arabe et berbère, enrichit la langue et la culture françaises en les imprégnant de sensibilités, des nuances, d'humanisme nouveaux et de moyens d'expression différents. Née essentiellement après la Seconde Guerre mondiale, elle accompagne souvent la fin des régimes coloniaux et s'apparente étroitement à ses débuts à l'émergence des mouvements de revendications nationalistes pour l'indépendance et à l'émergence d'une conscience politique.*²³⁷

Sie zeichnet vor allem aus, dass sie durch die französische Sprache eine gewisse Doppelbödigkeit und Zweideutigkeit erlangt, auch durch die gemischte Leserschaft.²³⁸

²³³ Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.362.

²³⁴ vgl. ebd. S.353.

²³⁵ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.8.

²³⁶ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.7.

²³⁷ ebd. S.8.

²³⁸ vgl. Madelain, *L'errance et l'itinéraire*, S.13.

Ebenso sind sie von zwei Kulturen beeinflusst, meist sogar durch ihren Wohnsitz dieser doppelten Situation direkt ausgesetzt:

*[...] zentrale Problematik der französischsprachigen Literaturen des Maghreb: sie sind Teil der nordafrikanisch-arabischen und der europäischen Kultur. Sie sind historisch und ästhetisch in der maghrebinischen Kultur verwurzelt, gleichzeitig bedienen sie sich der französischen Sprache mit ihrem universalistisch geprägten Weltbild und sie verbringen oft für lange Zeit in Paris oder anderswo in Frankreich, wenn sie dort nicht sogar einen festen Wohnsitz haben.*²³⁹

Die im Punkt 2.5.2. angesprochene Sprachenwertigkeit sowie die Wertevermittlung über die französische Sprache waren Gründe dafür, warum im Zuge der Unabhängigkeit und des Dekolonisationsprozesses die Arabisierung der Länder vorangetrieben wurde. Diese gelang jedoch nicht in allen Bereichen erfolgreich, so eben auch in der Literatur. Denn viele Autoren schreiben trotzdem auf Französisch – neben den einfacheren Veröffentlichungsbedingungen –, da diese als Schriftsprache aufgrund der Schulbildung besser ausgeprägt war als die arabische. Die arabische Schriftsprache, die das literarische Arabisch und nicht das dialektale meint, benötigt durch ihren Schwierigkeitsgrad und ihren hohen geistigen Anspruch guten Unterricht. Doch da dieser oftmals nicht gegeben war, stellt Französisch oft die einzige Möglichkeit der Autoren dar, sich schriftlich auszudrücken. Vor allem betrifft dies Autoren der zweiten Schriftstellergeneration, die durch Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun Repräsentation findet.²⁴⁰

Diese beiden Autoren gehören der marokkanischen Schriftstellergruppe *Souffles* an – gegründet von Abdellatif Laâbi²⁴¹. Das Herausragende an dieser Gruppe war nicht nur die Veröffentlichung revolutionärer Texte in der gleichnamigen Zeitschrift, sondern auch das Aufbrechen der importierten Gattungen, wie Roman und Autobiographie.

Von 1966 bis 1975 – drei Jahre versteckt und geheim – arbeitete die Gruppe, die 1972 schließlich von der Regierung verboten wird. Viele Schriftsteller der marokkanischen frankophonen Literatur wurden von ihren Leistungen beeinflusst, da es ihr Ziel war, die herkömmlichen literarischen Formen aufzubrechen, sie zu verändern und Neues zu schaffen, um den Kolonialismus endgültig zu überwinden.²⁴² Gleichzeitig bedeutete dies

²³⁹ Spiller, Roland: *Tahar Ben Jelloun. Schreiben zwischen den Kulturen*. (Beiträge zur Romanistik, Bd.4). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. S.16.

²⁴⁰ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.81.

²⁴¹ vgl. Mayer, Linda: *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb: Untersuchungen zu den Texten L'enfant de sable (1985), La nuit sacrée (1987) und Les yeux baissés (1991) von Tahar Ben Jelloun*. (Stuttgart Universität, Dissertation 2000). Berlin: dissertation.de 2001. S.55.

²⁴² vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.364.

ein Aufbegehren gegen die während der Kolonisation eingeführte Akkulturation – ein Prozess der Angleichung –, denn sie wollten ihre eigene Authentizität wiederfinden.²⁴¹ Sie haben versucht, mit ihrer Schrift neue Wege zu finden, der soziokulturellen und politischen Situation ihres Landes zu begegnen – mit Distanzierung und Verfremdung.²⁴³ Die Fesseln der Kolonialzeit und aller Machtstrukturen – alter und neuer – hinter sich zu lassen, abzustreifen.²⁴⁴ Somit wird die Literatur zu einem „Instrument der Dekonstruktion“²⁴⁵.

Aus dem Prolog der ersten Ausgabe ihrer Literaturzeitschrift lässt sich schlussfolgern, dass sich die Autoren für eine neue Literatur einsetzen, weder alt noch neu, etwas Innovatives schaffen wollen auf Grundlage des Vergangenen und Gegenwärtigen. Ihre Motivation ist es folglich, eine Art hybride Literatur hervorzubringen²⁴⁶:

*Die Souffles-Gruppe suchte also nach einer neuen Literatur, die die Probleme der Gegenwart widerspiegelte, aber auch neue Formen zu verwenden in der Lage war und sich nicht mehr an die „Métropole“, sondern, trotz des Problems des zahlenmäßig geringen Publikums, das überhaupt literarische Werke liest, an das eigene Land richtete. Das Markenzeichen des „groupe Souffles“ ist nach Gontard die Erneuerung der literarischen Formen bis zur Revolte gegen alles Athergebrachte. Der „groupe Souffles“ sei bestimmt von der „violence du texte“.*²⁴⁷

Der Gebrauch der französischen Sprache stellt für die *Souffles*-Autoren nicht nur ein Verständigungs- und Ausdrucksmittel dar, sondern sie gilt ihnen als Ort der Kreation, sie wird zum Spiel mit der Sprache und den Inhalten. Somit verändert sich das Schreiben zu einem Ausdruck über sich selbst, zu einer Suche nach Identität – ein Experiment über sich selbst gewissermaßen.²⁴⁸

Diese persönliche In-Szene-Setzung durch autobiographische Texte und die Identitätssuche ist im arabisch-islamischen Zusammenhang revolutionär, wo das Ich zugunsten der Gruppe hintangestellt wird. In der religiösen Lyrik ist es die Gemeinschaft, die im Vordergrund steht, persönliche Gefühle und das Selbst im Text werden vermieden. Diese Tabuisierung von enthüllenden Aussagen, Selbstpräsentation gelten in arabischen Literaturgattungen bis ins 21. Jahrhundert²⁴⁹:

Dieses Tabu der Selbstenthüllung und insbesondere das Konzept des Schleiers ist eine weite Teile der Gesellschaft regulierendes Prinzip, das sowohl in seiner

²⁴³ vgl. Orlando, *Being-in-the-world*, S.278.

²⁴⁴ vgl. Jahns-Eggert, *Literarische Inszenierungen der Reise*, S.75.

²⁴⁵ Jahns-Eggert, *Literarische Inszenierungen der Reise*, S.75.

²⁴⁶ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S. 385-386.

²⁴⁷ ebd. S.387.

²⁴⁸ vgl. ebd. S.389.

²⁴⁹ vgl. Kaiser, *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes*, S.95.

*literalen als auch in seiner übertragenen Bedeutung einen wichtigen Bestandteil der Poetiken vieler maghrebinischer Autoren darstellt.*²⁵⁰

Als ebenso revolutionär wird die Orientierung der marokkanischen Autoren an europäischen Schriftstellern wahrgenommen. Unter anderen dienen ihnen Kafka, Faulkner und Joyce mit ihrer aufbrechenden Literatur als Vorbilder. Ihre besonderen Kenntnisse der französischen Sprache ermöglichten es ihnen jedoch, mithilfe von Neologismen das starre Elite-Französisch aufzubrechen, aufzurütteln und zu schockieren.²⁵¹ Mohammed Kaïr-Eddines versuchte sich an einer „guérilla linguistique“, andere wie Abdellatif Laâbi wollten die Sprache entstellen, strukturell als auch terminologisch.²⁵²

Insgesamt lässt sich vonseiten der Souffles-Gruppe der Versuch, neue Stilmittel zu kreieren, feststellen. Dazu holten sie sich Inspiration von der europäischen Literatur, die sich gerade in der Postmoderne befand, grenzten sich aber gleichzeitig von ihr ab. Ebenso waren sie in der westlichen Philosophie bewandert, kannten unter anderem die Theorien und Texte von Marx, Sartre, Nietzsche und waren mit der Literaturtheorie des Westens vertraut – kurz gesagt, sie definieren sich mit ihrem Wissen als gelehrte Schriftsteller. Nach dem Verbot der Souffles-Gruppe haben sich die Schriftsteller jedoch sehr unterschiedlich weiterentwickelt und damit beginnt eine neue Phase der marokkanischen Literatur – manche behielten die kritische neue Auffassung bei, wie Khatibi, andere hingegen wandten sich „einfacheren“, gesellschaftlichen und sozialen Themen zu, so Ben Jelloun.²⁵³

3.4. Postkoloniale Literatur

In der Kunst, Literatur und Wissenschaft, die sich mit Postkolonialismus auseinandersetzt, wurde versucht, den Prozess der Dekolonisierung voranzutreiben. Die Professorin Helen Tiffin sagt: „Processes of artistic and literary decolonisation have involved a radical dis/mantling of European codes and a post-colonial subversion and appropriation of the dominant European discourses.“²⁵⁴ Mithilfe dieser Aufdeckung westlicher Machtdiskurse und Unterdrückungskodifizierungen will eine neue Realität geschaffen werden, frei von

²⁵⁰ Kaiser, *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes*, S.95.

²⁵¹ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.392-393.

²⁵² vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.55-56.

²⁵³ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.392-394.

²⁵⁴ Tiffin, *Post-colonial literatures and counter-discourse*, S.99.

kolonialem Ballast. Dieses Ziel ist zwar wünschenswert, doch wird es kaum möglich zu erreichen sein, da die Eingriffe viel tiefer liegen und auf beiden Seiten verankert sind.²⁵⁵

Die postkoloniale Literatur leistet einen Beitrag zur Aufdeckung von Machtstrukturen durch die Schaffung eines neuen Wunschraumes, indem sie sich mit dem Körper als Ausdrucksmittel beschäftigt: "Postcolonial literature possesses this artistic capacity to create bodies and voices that can, as it were, lend weight to the sufferings of psychological dislocation, but also to generate new desires and aspirations."²⁵⁶

In der postkolonialen Literatur kommt der im Punkt 2.2. herausgearbeitete Körper zum Einsatz. So betrachtet die Komparatistin Julian Vigo beispielsweise in ihrem Werk *Performative Bodies, Hybrid Tongues* den Körper in der Literatur "[...] as a physical and gesticulative domain for rethinking the constructions of gender, nationalism, and sexuality."²⁵⁷ Diese dem Körper zugeschriebene Ausdrucksmacht führt dazu, dass der Körper in der zeitgenössischen nordafrikanischen Literatur die Aussagekraft übernimmt eines "[...] physical and symbolic space upon which sexual, textual, national, and linguistic identities are vectored and through which postcolonial and hegemonic antagonisms of power are engaged."²⁵⁷ Der Körper wird zur symbolischen und physischen Ausdrucksfläche von Macht in Bezug auf Sexualität und Identität durch die explizite und implizite Einschreibung von Vergangenheit.²⁵⁸ Daraus kann geschlossen werden, dass der Körper und körperliche Ausdrucksformen in der maghrebinischen postkolonialen Literatur eine kritische Untersuchungsfläche bilden, auf der sich National-, Gender- und Sexualitätsdiskurse abspielen, aus denen sich auch soziale Umstände lesen lassen, die jedoch nicht nur auf das Wort „Dritte Welt“ oder das *Andere* als Gegenpol zur westlichen Identität schließen lassen.²⁵⁹

Bei der Betrachtung der maghrebinischen Literatur französischer Sprache, muss die koloniale Vergangenheit im Hinterkopf behalten werden, da diese sowohl die gewählte Schriftsprache bedingt sowie Inhalt, Themen und Motive beeinflusst, wie sich im Weiteren bestätigt findet. Denn die postkolonialen Schriftsteller drücken die eben

²⁵⁵ vgl. Tiffin, *Post-colonial literatures and counter-discourse*, S.99.

²⁵⁶ Lebdaï, Benaouda: *Identity. Bodies and Voices in Coetzee's Disgrace and Bouraoui's Garçon manqué*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck-Borch, Eva Knudsen, Martin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.42.

²⁵⁷ Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.1.

²⁵⁸ Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *Post-colonial studies*, S.166.

²⁵⁹ vgl. Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.1.

genannten Abdrücke des Körpers, diese seelischen Eindrücke über ihre Texte aus. Albert Memmi meint zur Rolle der kolonisierten Autoren, dass sie eine besonders schwierige Position einnehmen: « En fait, le rôle de l'écrivain colonisé est trop difficile à soutenir : il incarne toutes les ambiguïtés, toutes les impossibilités du colonisé, portées à l'extrême degré. »²⁶⁰ In den Augen von Memmi kann der Kolonisierte sich noch so sehr anstrengen, sich anpassen und assimilieren, der Kolonisator verweigert ihm die völlige Gleichstellung, indem er ihn nie so sein lässt wie einen Europäer.²⁶¹

Die in der Folge untersuchten Autoren als postkolonial zu bezeichnen, hat insofern eine Berechtigung, da die beiden die gleiche koloniale Vergangenheit zu verarbeiten haben, die gleichen Strukturen von Gewalt und Macht zu spüren bekamen. Doch darf bei diesem Kontext nicht vergessen werden, dass Postkolonialismus selbst die Gegenwart beeinträchtigt und diese mit Macht von außen weiter formt.²⁶² Dem stellen sich die Autoren entgegen und versuchen, diese Mächtepositionen zu entkräften: „The writers [...] seek, each in [...] his own way, a space of writing that sets itself apart from those structures of power.“²⁶³ Der Einfluss des Westens besteht dabei einerseits unbewusst als auch andererseits bewusst, da sich postkoloniale Autoren selbst okzidental bilden, auch wenn sie einem orientalen Land entstammen.²⁶⁴ Sie setzen sich mit europäischen Denkweisen und geisteswissenschaftlichen Strömungen auseinander, wie dem Poststrukturalismus und der europäischen Aufklärung, und bedienen sich der Rationalität, Objektivität und humanitären Prämissen.²⁶⁵ Denn es ist hier wieder die Sprache, die als ein „vecteur d'un message universel“²⁶⁶ während der Kolonisation gewirkt und auch die Überlegung von Menschenrechten verbreitet hat. Diese Auseinandersetzung mit dem Westen zeigt, dass postkoloniale Texte Denkweisen und Kulturen beider Seiten ineinander vereinen. Sie machen daher daraus ein hybrides Werk – Hybridität als Postulat, das sich im weiteren Verlauf der Arbeit noch zeigen wird.

²⁶⁰ Memmi, *Portrait du colonisé*, S.137.

²⁶¹ vgl. ebd. S.151.

²⁶² vgl. Erickson, John: *Islam and Postcolonial Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press 1998. S.x.

²⁶³ ebd. S.x.

²⁶⁴ vgl. Bayart, *Les études postcoloniales*, S.7.

²⁶⁵ vgl. Milne, *Introduction*, S.25.

²⁶⁶ Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.8.

3.4.1. Migrationsliteratur

Komplexer kultureller Kontakt und „Austausch“ während der Kolonialzeit repräsentieren auch die Gründe, warum postkoloniale Auseinandersetzung dieser Länder bis heute wichtig ist und es nicht nur in der Dekolonisationszeit war, da sich die Nachwirkungen gegenwärtig noch in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen zeigen.²⁶⁷ Eine politisch wichtige Folge stellt die nicht anhaltende Migrationsbewegung nach Europa aus den ehemals besetzten und beherrschten Ländern dar, so auch Marokko. Diese Prägung durch westliche Kultur und Sprache zieht nach sich, dass die Migration in das Land des ehemaligen Kolonisators, das bessere finanzielle Zukunft verspricht, häufig in Erwägung gezogen wird.

Daraus resultierend stellt Wissenschaftlerin Birgit Mertz-Baumgartner die Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien (der sogenannten „Dritten Welt“) in den Zusammenhang mit Postkolonialismus. Denn diese liegen Auflösungsprozessen und Nachwirkungen zugrunde und fördern auch die zunehmende Mischung der Kulturen in Europa.²⁶⁸ Es ist ein Kulturkontakt mit „[...] resultierenden (häufig konfliktreichen) gesellschaftlichen Hybridisierungsprozesse[n]“²⁶⁹ – eine Vernetzung der Kulturen sozusagen als Folge der Migrationsbewegungen (und Diasporas des 20. Jahrhunderts).²⁷⁰

Gründe für die Migrationswelle in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit Marokkos waren vor allem die postulierten Homogenitätsvorstellungen. Diese vertreten das westliche Einteilungssystem der Staaten, denn alles Heterogene wurde abgelehnt – dies vor allem im Extremfall Algerien, da dieses Land am meisten mit dem traumatischen Loslösungsprozess im Maghreb zu kämpfen hatte. Diese Vereinheitlichung zieht Grenzziehung nach sich – sie wurde von der Einzug haltenden Arabisierung postuliert. Eine Rückbesinnung auf eigene Sprache und Kultur wurde eingeleitet, dies versucht über den Islam, der beide Bereiche des Alltags umfasst. Viele Intellektuelle sind in der Folge nach Frankreich ausgewandert, weil sie dort mit der beherrschten französischen Sprache mehr Zukunftsmöglichkeiten sahen.²⁷¹ Einen weiteren Grund für die Emigration nennt Birgit Mertz-Baumgartner: „Auch wenn sie die koloniale Praxis [...] ablehnen, steht Frankreich dennoch für Demokratie, politischen Pluralismus und Freiheit des Individuums

²⁶⁷ vgl. Huddart, *Homi K. Bhabha*, S.2.

²⁶⁸ vgl. Mertz-Baumgartner, *Ethik und Ästhetik der Migration*, S.41.

²⁶⁹ ebd. S.41.

²⁷⁰ vgl. ebd. S.15-16.

²⁷¹ vgl. ebd. S.16.

[...].²⁷² Für viele Schriftsteller gestaltete es sich schwierig, in Marokko zu publizieren, die meisten haben in ihrer Laufbahn einen Gefängnisaufenthalt zu verzeichnen, da Zensur und staatliche Kontrolle eingesetzt wurden. Von Frankreich aus zu schreiben gestaltete sich daher für viele Schriftsteller als Notwendigkeit – in ihren Texten verarbeiten sie infolge ihre Migrationserfahrungen. Wichtig ist zu bedenken, dass es sich um eine Generation von Schriftstellern handelt, die die Kolonisation nicht direkt miterlebt, sondern nur mehr am Rande wahrgenommen hat, während des Unabhängigkeitskampfes, und Frankreich daher nicht als den unterdrückenden Kolonisator vor Augen hatte. Doch ist die Vergangenheit trotzdem auf beiden Seiten noch präsent: Spätestens im sozialen Kontakt in Frankreich wird dies sichtbar. Die Emigranten werden zu Grenzgängern, da sie weder in die alte und eigene Kultur passen, noch in die neue Welt.²⁷³ Denn sie

*[...] sehen [...] sich in Frankreich, wie andere Migrationsautoren auch, mit einer monokulturellen Selbstwahrnehmung und einem ausgeprägten französischen Nationen- und Sprachbewusstsein konfrontiert, welches ihnen das Bild des Fremden zuweist. Freilich brechen sie mit ihren fremden „imaginaires“ und ihrem differenten Umgang mit der französischen Sprache quasi von innen her den als homogen gedachten oder konstruierten französischen Kulturraum auf.*²⁷⁴

Ab den 80er Jahren gestaltet sich die Gattung einer maghrebinischen Migrationsliteratur in Frankreich, doch ohne Abgrenzung der Genres.²⁷⁵ Diese relativ späten Thematisierung von Migration vonseiten der Maghrebiner fußt darin, dass die neuen und jungen Literaturen „[...] zunächst performative Funktion [haben], das heißt sie stützen und stabilisieren die Werte, auf denen die jungen unabhängigen Staaten aufbauen. Ein zentraler Wert sei die nationale Einheit, welche eine Literatur über Emigration und damit über Diaspora natürlich untergraben würde.“²⁷⁶ Tahar Ben Jelloun ist einer der Autoren, die sich dem Thema Migration in einigen Texten bereits in den 80er Jahren nähern. *La Réclusion solitaire* (1976) ist sein erstes Werk zu diesem Thema und wird im fünften Kapitel nähere Betrachtung finden. Das brisante Thema Migration benötigt relativ unabhängige Autoren, so Birgit Mertz-Baumgartner, darunter Ben Jelloun, da es weder im Interesse Marokkos noch Frankreichs steht, die Umstände der breiten Öffentlichkeit zu präsentieren.²⁷⁷

²⁷² Mertz-Baumgartner, *Ethik und Ästhetik der Migration*, S.17.

²⁷³ vgl. ebd. S.17-18.

²⁷⁴ ebd. S.18.

²⁷⁵ vgl. ebd. S.18.

²⁷⁶ ebd. S.23.

²⁷⁷ vgl. ebd. S.24.

3.4.2. Arabische Postmoderne

Einige Wissenschaftler reihen postkoloniale Literatur unter die literarische Strömung der Postmoderne, eine Epoche, die vom Westen ausgeht. Alfonso de Toro gehört zu der bejahenden Gruppe von Romanisten, die Postmoderne und Postkolonialismus als noch nicht abgeschlossene Phänomene betrachten, sondern als Richtungen, die über das Konzept der Hybridität Zusammenhang finden mit den aktuellen Entwicklungen²⁷⁸: « Au contraire, je voudrais démontrer combien certains principes de la postmodernité et la postcolonialité sont actuels, et ce du fait qu'on les trouve réunis dans la catégorie de l'hybridité, catégorie fondamentale, vraie *conditio* de notre temps. »²⁷⁹ Der Beginn der Postmoderne wird in den 1950er Jahren angesetzt, die theoretische und kulturelle Diskussion über den Postkolonialismus beginnt Ende der 1980er Jahre mit dem Werk *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*.

Im Falle der marokkanischen Literatur ist der Westen skeptisch gegenüber der Einreihung der arabischen Welt in die postmoderne Entwicklung²⁸⁰:

*Von Postmoderne, so scheint es, kann dort nun wirklich nicht die Rede sein. Dass die Adjektive ‚arabisch‘ und ‚postmodern‘ so schwer zusammenpassen, hat vor allem zwei Gründe. Zum einen sind es die tatsächlich anderen gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen in der arabischen Welt Literatur entsteht, zum anderen ist es das im Westen vorherrschende Bild von einer rückständigen, traditionellen Gesellschaft, die sich müht, Anschluss an die Moderne zu finden.*²⁸¹

Dieses Zitat zeigt sehr gut, in welchem Maße von einer Rückständigkeit des Orients ausgegangen wird. Doch ist Rückständigkeit ein völlig falsches Wort in diesem Zusammenhang, wenn man die eurozentristische Perspektive bedenkt. Die Entwicklung der arabischen Welt muss mit anderen Maßstäben bemessen werden, denn auch Kunst hat einen mit der westlichen Welt nicht vergleichbaren Stellenwert. In der Beurteilung und Einteilung der arabischen Welt liegt ein großes Problem, nämlich: „[...] die Beharrlichkeit, mit der man im Westen geneigt ist, die Probleme der zeitgenössischen arabischen Welt mit der alles bestimmenden Rolle des Islam und zugleich der pauschal behaupteten

²⁷⁸ vgl. Toro, Alfonso de: *Au-delà de la francophonie: représentations de la pensée hybride au Maghreb* (Abdelkebir Khatibi – Assia Djebar). In : Neohelicon Vol.35, No.2 (2008). Springer. Peer Reviewed Journal. URL: <http://link.springer.com/article/10.1007/s11059-008-4006-6>. <zuletzt eingesehen am 21.07.2014>. S.63-64.

²⁷⁹ ebd. S.64.

²⁸⁰ vgl. Pflitsch, *Das Ende der Illusionen*, S.13.

²⁸¹ ebd. S.13.

Unvereinbarkeit von Islam und Moderne zu erklären.“²⁸² Dass diese Meinung jedoch bis heute standhält, ja sogar zu einer Überzeugung geworden ist, hängt damit zusammen, dass in den Diskussionen um die arabische Welt, diese Prämisse vertreten wurde und alles, was diesem rückständigen Bild nicht entsprach, nicht zur Kenntnis genommen wurde. So konnte es auch geschehen, dass der Islam in der westlichen Welt als rückständige, mittelalterliche Religion wahrgenommen wird, die die Gesellschaft daran hindert, sich zu einer modernen weiterzuentwickeln.²⁸³ Arabist Andreas Pflitsch geht sogar von einer „[...] weitverbreitete[n] monopolisierende[n] Vereinnahmung der Moderne durch den Westen aus“²⁸². Aus diesem Grund sind viele Intellektuelle davon überzeugt, dass eine Moderne in der arabischen Welt undenkbar sei, weil sie der Aufklärung nicht „fähig“ wären.

Um diese ihnen auferlegte Minderwertigkeit aufzubrechen, muss festgehalten werden, dass die Moderne ein festgeschriebenes Konstrukt des Westens darstellt, dessen Grundfesten in der Aufklärung gebaut wurden, somit auch die westliche Vernunft zur Grundlage hat. Es ist nicht möglich für eine kulturell völlig andere Gesellschaft, genau diese Prämissen zu erfüllen. Wenn also davon gesprochen wird, dass die arabische Moderne nicht möglich sei, so ist es von Anfang an gewollt, dass diese nicht möglich sein kann.²⁸⁴ Begrifflich müsste sie auch für andere zutreffen können, doch indem sie das nicht tut, trifft die begriffliche Bedeutung nur auf „[...] die gesellschaftliche, kulturelle, politische und wirtschaftliche Entwicklung einer ganz speziellen Region, die wir als ‚Westen‘ oder Europa bezeichnen“²⁸⁵ zu. Das heißt, Moderne ist ein Konzept des Westens für den Westen – der Ausschluss somit vorprogrammiert.

Weiters erweist sich auch der Begriff der Postmoderne als nicht eindeutig definierbar, dies zeigt die anfängliche Diskussion der Abgeschlossenheit dieser Epoche bei Alfonso de Toro. Postmoderne als Teil der Moderne, die über sie hinausgeht, oder als neues Konzept, das der Moderne entgegensteht. Da jedoch in beiden Fällen die Postmoderne die Moderne von außen betrachtet und kritisch beleuchtet, ist auch ein nicht-westlicher Blick auf die Moderne als Postmoderne möglich, so Pflitsch. Dabei müssen die Bedingungen bezüglich der Gesellschaft und Kultur unbedingt einbezogen werden, da sich diese von denen der

²⁸² Pflitsch, *Das Ende der Illusionen*, S.13.

²⁸³ vgl. ebd. S.13.

²⁸⁴ vgl. ebd. S.14-15.

²⁸⁵ ebd. S.14.

westlichen Welt und den in diesem Kontext bekannten Paradigmen völlig unterscheiden (gesellschaftlich als auch politisch).

An arabisch-marokkanische Intellektuelle wird der Anspruch gestellt, sich zu engagieren, Widerstand zu leisten, da sie sich ausdrücken können, die notwendige Sprache besitzen, aufzurütteln und aufzuklären – ihr Schreiben ist daher politisch motiviert. Der Ausgangspunkt zwischen Postmoderne des Westens und der arabischen Welt gestaltet sich daher als ein völlig anderer, da im Westen das politische Engagement bereits in der Vergangenheit liegt, es in der Postmoderne keinen Platz mehr hat (weil es keine Notwendigkeit mehr dazu gibt), während es im arabischen Kontext völlig im Vordergrund steht.²⁸⁶ Die politischen Situationen unterscheiden sich vom Westen, weshalb ihnen auch die Literatur dazu dient, Verhältnisse und Missstände der Gesellschaft aufzudecken:

*[...] dass man sich in unfreien Gesellschaften wie den arabischen den Luxus des Westens, nämlich in der Kunst und der Literatur einen solchen Grad an Distanz zu erreichen, dass sie sich gänzlich von der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Bedingungen abkoppelten, nicht leisten könne.*²⁸⁷

Doch was genau ist an dieser Literatur nun postmodern? Pflitsch argumentiert, dass es eine „[...] in diesen Werken zum Ausdruck kommende postmoderne Skepsis gegenüber jedweden Absolutheitsanspruch und eindimensionalen Erklärungsmustern im Getöse nahöstlicher politischer Ideologien einerseits und religiöser Selbstgewissheit andererseits [...]“²⁸⁸ gibt, die das entscheidende Moment für diese Klassifizierung verkörpern. Wenn daher die marokkanische Literatur untersucht wird, spielen politische Faktoren sehr wohl eine Rolle, wie diese Analyse gezeigt hat. Es ist daher zielführend, den Postkolonialismus in den Werken verarbeitet und zum Ausdruck gebracht zu untersuchen, da die frankophone Literatur nur aufgrund und als Folge des Kolonialismus entstanden ist. Sowohl Sprache als auch Inhalt sind entscheidend vom Westen geprägt und daher wichtiges Thema:

*Das Verhältnis zwischen (eigener) Tradition und (westlicher) Moderne ist ein zentrales – wenn nicht das zentrale – Thema der modernen arabischen Literatur, seit diese im neunzehnten Jahrhundert entstand. Arabische Autoren haben sich von Anfang an am Westen abgearbeitet.*²⁸⁹

Es ist dies ein Entgegenstellen dem modernen Westen gegenüber – eine postmoderne Gegenbewegung.

²⁸⁶ vgl. Pflitsch, *Das Ende der Illusionen*, S.15-17.

²⁸⁷ ebd. S.17.

²⁸⁸ ebd. S.18.

²⁸⁹ ebd. S.20.

Indem der Westen von Anfang an in der Literatur präsent ist, erklärt es sich auch, warum die Werke allesamt von einer Identitätssuche bestimmt sind, von einer kulturellen Unsicherheit, von einem Aufeinandertreffen gegensätzlicher Werte.²⁹⁰ Somit spiegelt sich auch eine „Dichotomie zwischen Ost und West oder Spiritualität und Materialismus“²⁹¹ in der arabischen Literatur wider. In Bezug auf die arabische Welt lässt sich feststellen, „[d]aß die traditionelle Lebens- und Denkweise durch das Eindringen der vom Westen initiierten Moderne aufgeweicht wird [...]“.²⁹² Die Mischung von Ost und West führt zu einer inneren Zerrissenheit zwischen zwei Kulturen, die einerseits Rebellion gegen die eigene Kultur hervorruft, aber keinen Anschluss an die fremde Kultur bringt.²⁹³ Daher zeichnet sich postkoloniale Literatur aus durch neue Themen und den Einbezug neuer Wirklichkeiten, so auch der „dual identities set in one body“²⁹⁴ – wie dies Ben Jelloun und Khatibi tun. Postmodern geht daher mit postmodern in der marokkanischen Literatur französischer Sprache einher, da sich diese der westlichen Moderne aufbrechend entgegenstellt und sich von ihr durch Reflexion abgrenzt.

4. Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun

Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun als frankophone Autoren stehen nicht mehr an der Peripherie, sondern werden mehr und mehr auch vom Westen, dem sogenannten „Zentrum“, wahrgenommen. Einerseits rechtfertigt ihre marokkanische Herkunft einen Vergleich sowie der Grund, dass sie sich beide der französischen Sprache bedienen, andererseits stellt John Erickson, Professor für frankophone Literatur, diese Autoren auch in einen Zusammenhang über ihre ähnliche Schreibmotivation und Denkweise, wie sich in der folgenden Untersuchung bestätigen wird.²⁹⁵ Laut Erickson sind sie vergleichbar über “[...] the commonality of their aims, which emerges in their categorical rejection of the hegemonic and totalizing forces of institutionalized thinking that impinge on human

²⁹⁰ vgl. Pflitsch, *Das Ende der Illusionen*, S.21.

²⁹¹ Fähndrich, Hartmut: *Aspekte des Westens in den Werken der modernen arabischen Literatur*. In: Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Hrsg. v. Dietrich Harth. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1994. S.310.

²⁹² Fähndrich, *Aspekte des Westens*, S.314.

²⁹³ Vgl. ebd. S.314-315.

²⁹⁴ Lebdaï, *Identity*, S.38.

²⁹⁵ vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.ix.

individuals and minorities who deviate from the well worn paths of conformity.”²⁹⁶ Ihr Ziel, Minderheiten und Unterdrückten eine Stimme zu geben, Machtstrukturen aufzudecken von Gesellschaften, die bis heute einen Einfluss auf ihr Denken und ihre Selbstwahrnehmung haben, erreichen sie jedoch auf unterschiedliche Weise.²⁹⁷ Ebenso geht Erickson davon aus, dass sich das Schreiben der beiden Autoren durch folgende Charakteristika ähnelt: “Though invariably their writing is marked by dissenting, contestatory mode, it is marked as strongly by the rich profusion of beliefs and practices of the Islamic and Greco-Roman-Christian traditions and the diverse secular ideas and customs upon which they have drawn.”²⁹⁶

Dies bedeutet, dass die beiden Schriftsteller sowohl vom islamisch-orientalen als auch christlich-okzidentalen Denken Bestimmung erfahren, und zieht den Bogen zu der These, dass die postkolonialen Autoren durch die koloniale Vergangenheit und die französische Sprache das orientale Eigene mit dem okzidentalen Fremden vermischen und in eine hybride Form bringen. Denn es sind zwei Welten, in denen sie leben – Tahar Ben Jelloun benennt diese Transitposition sogar als „Niemandland“, ein Dazwischen.²⁹⁸ Literaturprofessorin Colette Nys-Mazure bezeichnet sein Schriftstellerdasein als das eines Nomaden: « [...] Tahar Ben Jelloun est un poète nomade, le témoin mobile et l’ambassadeur de deux civilisations. Menacé d’écrire plutôt que de vivre, il cherche son chemin dans l’exigence tant éthique que littéraire. »²⁹⁹ Die Literatur ist ihm mehr Lebensraum als das Leben selbst. Auch Khatibis Existenz wird als nomadenhaft geschildert.³⁰⁰ Daraus lässt sich schließen, dass sowohl Abdelkébir Khatibi als auch Tahar Ben Jelloun geprägt sind von einem Leben zwischen zwei Kulturen, nicht nur sprachlich sondern auch die nationalen Grenzen betreffend. So leben beide abwechselnd in Frankreich und Marokko: Khatibi zwischen Paris und Rabat, Ben Jelloun in Paris und Fès.³⁰¹

Die beiden Autoren, “[...] who have elaborated counterdiscourses in European languages”³⁰² in ihren Werken, versuchen Konzepte gegen Machtstrukturen zu entwerfen, denen sie selbst sprachlich und kulturell verhaftet sind, um sie kritisch zu hinterfragen.

²⁹⁶ Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.ix.

²⁹⁷ vgl. ebd. S.x.

²⁹⁸ vgl. Nys-Mazure, Colette: *Tahar Ben Jelloun, le fou, le sage, écrivain public*. Conférence des « Midis de la Poésie » (donnée le 22 mars 1994, Bruxelles, Paroles d’Aube). Tournai: La Renaissance du Livre 2004. S.11.

²⁹⁹ Nys-Mazure, *Tahar Ben Jelloun*, S.11.

³⁰⁰ vgl. Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.74.

³⁰¹ vgl. Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.86.

³⁰² Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.1.

Somit distanzieren sie sich von der Dominanz kolonialer als auch neo-kolonialer Art.³⁰³ Ihre Schreibmotivation ergibt sich aus dem gemeinsamen Ziel, “[...] to refute totalizing, universalizing systems and reductive processes, in whatever society or form they may be found, which threaten to marginalize individual and minoritarian dissent, and to create a dominant cultural discourse that is univocal.”³⁰⁴

Trotz ihrer marokkanischen Wurzeln, die sich stark mit der Religion des Islam (beide Autoren sind Sunniten) verbinden und der damit zusammenhängenden patriarchalischen Gesellschaftsordnung, nehmen sie sich eine gewisse Freiheit im Umgang mit Grenzen heraus. Als postkoloniale Schriftsteller gliedern sie sich nicht unhinterfragt in vorhandene Machtstrukturen ein (weder in jene des Westens noch des Ostens). In jungen Jahren hatte dies für Tahar Ben Jelloun einen Gefängnisarrest in Marokko wegen Rebellion und Aufruhr zur Folge. Beide Schriftsteller können sich nicht mit den extremen Seiten von Dominanz identifizieren und lehnen Ideologien ab, die sie einschränken und kategorisieren.³⁰⁵ John Erickson betrachtet diese Verweigerung einer Einordnung folgendermaßen:

*Nor is it valid to see them as uncategorically rejecting the religious and social beliefs and practices of the Western cultures in which they have been schooled, for it is only the hegemonic tendencies of those cultures and their discourses, and the ideologically driven aspects of their languages, that they resist.*³⁰⁶

Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun fühlen sich in den maghrebinischen Traditionen (Berbertum und arabische Volkskultur) verhaftet, doch sind sie gleichermaßen in der westlichen Kultur und französischen Sprache unterrichtet – damit einhergehend der okzidentalen Literatur und Denkweise –, zieht eine innere Zerrissenheit nach sich, die vom Eigenen geprägt und mit Anderem durchsetzt ist. An dieses Thema geht Abdelkébir Khatibi theoretisch mit dem Konzept der Differenz heran. Somit wird nach Roland Barthes sein Schreiben selbst zu einem reinen Identitätsausdruck, der als Differenz gelesen werden kann. Dieses „Schreiben der Differenz“³⁰⁷ ist konstituierend für diese Literatur, da sie Eigenes mit Fremdem verbindet und ausdrückt. Es umfasst sowohl Textproduktion als auch persönliche Existenz und Identität des Autors. Dies zeigt, wie Sprache und Körper an

³⁰³ vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.1.

³⁰⁴ ebd. S.x-1.

³⁰⁵ vgl. ebd. S.2.

³⁰⁶ ebd. S.2.

³⁰⁷ Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.183.

der Wurzel verbunden sind und nicht alleine gedacht werden können,³⁰⁸ wie bereits theoretisch erarbeitet wurde (siehe 2.5.). Auch führen die Autoren dem westlichen Leser die eigene Differenz vor Augen,³⁰⁹ denn laut Erickson sind wir alle von Unterschieden geprägt: „For we are all located elsewhere with relation to others.“³¹⁰

4.1. Biographisches

Der Schriftsteller **Abdelkébir Khatibi** nimmt in der Literaturgeschichte eine besondere Position ein, denn er hat nicht nur literarische Werke geschrieben, sondern auch sozio- und semiologische Schriften verfasst.³¹¹ Von 1938 bis 2009 gelebt, veröffentlicht er bedeutende Analysen über die maghrebinische Identität und stellt über diese gemeinsam mit Differenz allgemeine Betrachtungen an. Universalismus und transnationale Reflexionen über Sprache und Kultur prägen sein Schreiben und Denken.³¹²

Khatibis Berufung schlägt sich in verschiedenen Gebieten nieder: Gleichzeitig Philosoph, Soziologe, Schriftsteller und Spezialist der maghrebinischen Literatur hinterlässt er ein eindrucksvolles Oeuvre, das sich aus Romanen, kritischen literarischen Essays und Kulturtheorien zusammensetzt.³¹³ Daraus schlussfolgernd beurteilt Nasrin Quader seine Texte als eine Mischung aus literarischem und nicht-literarischem Schreiben, die sich nicht klar trennen lässt, sondern ineinander fließende Grenzen hat. Khatibi selbst sieht sein Werk als von einem denkendem Schreiben („une écriture pensante“) geprägt. Als angesehenster Denker Marokkos wurde sein Oeuvre in viele Sprachen übersetzt und von Philosophen und der Literaturkritik reflektierend aufgenommen – so beziehen sich auch Roland Barthes und Jacques Derrida auf seine Denkansätze.³¹⁴

« Au coeur de son travail, Khatibi s’occupe d’une prise en compte fondamentale de certaines épistémès de l’islam et du christianisme, de l’Orient et de l’Occident. Chez l’auteur maghrébin, celles-ci sont liées à la subjectivité, au corps, à la sexualité et au désir. »³¹⁵ Dieses Zitat unterstreicht Khatibis fundamentale Bedeutung in der Auseinandersetzung mit dem Doppelten, dem Binären des Ostens und Westens, von dem

³⁰⁸ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.183.

³⁰⁹ vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.x-2.

³¹⁰ ebd. S.x.

³¹¹ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.53.

³¹² vgl. ebd. S.61.

³¹³ vgl. Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.72.

³¹⁴ vgl. Quader, Nasrin: *Narratives of catastrophe. Boris Diop, ben Jelloun, Khatibi*. New York: Fordham University Press 2009. S.121.

³¹⁵ Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.72.

das europäische Denken und von diesem übergreifend die ganze Welt strukturiert ist. Er konzentriert sich dabei auf die Themen Übersetzung, Bilingualität und das Schreiben an sich, anhand derer er seine zentralen Überlegungen zur Differenz anstellt.³¹⁶ Weiters setzt er sich in seinen Texten reflexiv mit der taoistischen Lehre auseinander und betrachtet Dualismen wie Identität – Differenz, Eigenes – Fremdes, Orient – Okzident nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern verbindet sie nach dem Yin-Yang-Prinzip.³¹⁷ Es lässt sich somit schlussfolgern, dass sich Khatibi „[...] gegen jede Absolutsetzung, jedes Dogma [richtet]. Khatibi übernimmt den aphoristischen Charakter des Tao-Te-King und als Stilmittel die rhetorische Figur des Oxymorons.“³¹⁸ Die Gegensätze werden zu einander bedingenden Konstanten. Seinen Aussagen zufolge vereint der Marokkaner für ihn „[...] eine Summe verschiedener Identitäten durch seine vorislamische Vergangenheit, den Islam, Araber- und Berbertum und schließlich durch den Einfluß des Okzidents.“³¹⁸ Khatibi schreibt seinem Volk zwar eine „identité multiple“³¹⁹ zu, doch liegt diese einem Prozess zugrunde, die sich erst in einem zweiten Schritt vollzieht. Denn die hybride Verbindung stellt sich erst her, indem die fremdartigen Komponenten akzeptiert werden und nicht mehr im Gegensatz zueinander stehen. Der postkoloniale maghrebinische Körper lässt sich daher nicht auf eine Konstante reduzieren, sondern ist ein vielfaches Ganzes, so Khatibi.³²⁰

Der marokkanische Schriftsteller **Tahar Ben Jelloun**, 1944 in Fes geboren, hat ebenso einen sehr großen Einfluss mit seinen Werken im französischsprachigen Bereich. Hauptsächlich in Paris, schreibt er für die Zeitung *Le Monde* und arbeitet nebenher als Psychotherapeut. Im Jahr 1987 hat er als erster frankophoner Autor den Prix Goncourt für den Roman *La Nuit sacrée* erhalten, einen für Frankreich prestigeträchtigen Literaturpreis.³²¹ So war auch der Erhalt des Preises nicht unumstritten innerhalb und außerhalb Marokkos sowie sein literarischer Ruhm und die damit zusammenhängende internationale Übersetzung seiner Werke, weil viele Kritiker ihn als einen Autor sehen, der

³¹⁶ vgl. Quader, *Narratives of catastrophe*, S.121.

³¹⁷ vgl. Seidenfaden, *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen*, S.388-389.

³¹⁸ ebd. S.389.

³¹⁹ Jamin-Mehl, Ulrike: *Zwischen oraler Erzähltradition u. modernem Schreiben. Autoreflexive Elemente im marokkanischen Roman französischer Sprache*. Frankfurt am Main, London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2003. S.180.

³²⁰ vgl. ebd. S.180.

³²¹ vgl. Boustani, *Oralité et gestualité*, S.144.

die exotischen Erwartungen der Lesenden erfüllt, indem er zum „orientalizing gaze“ beiträgt.³²² Dies mag womöglich zutreffen, doch ist es andererseits nicht abzustreiten, dass er in erster Linie versucht, das falsche Bild Europas von Marokko (übergreifend das des Maghrebs) zu korrigieren. Mit seinen literarischen wie journalistischen Arbeiten versucht er das europäische Lesepublikum für die wahren Zustände zu sensibilisieren. Dadurch wird er auch zu einer Vermittlerfigur, nicht nur inhaltlich, sondern auch symbolisch, indem er Okzidentales und Orientales stilistisch miteinander in eine hybride Form bringt.³²³

Diese Vermischung der Kulturen findet jedoch nicht nur in Bezug auf Erzähltechniken statt (siehe 5.2.1.), sondern er entnimmt beiden auch Konzepte und Vorstellungen, sozusagen alles, was mit dem Imaginären zusammenhängt, so ist Literaturwissenschaftlerin Carmen Boustani überzeugt: « Ses romans empruntent à tous les modes de l’imaginaire. »³²⁴ Auch Colette Nys-Mazure geht davon aus, dass die Technik seines Erzählens und die magischen Bilder aus der oralen Erzähltradition Marokkos stammen, « [...] une écriture qui emprunte à l’oral ses techniques et sa magie. »³²⁵ Zusammenfassend beurteilt Ruth Amar Ben Jellouns Werk folgendermaßen:

*L’œuvre de Ben Jelloun est composée de contes, de mythes ancestraux ; la légende y joue un rôle essentiel, les rites maghrébins aussi. Cependant, l’originalité de cet écrivain réside dans son art de saisir tous les aspects de la tradition maghrébine en un amalgame singulier avec la réalité, le quotidien, les problèmes de la société pris dans les maillons de la mémoire et de l’imaginaire. Le résultat de cette symbiose est une écriture qui dérange par ses modalités et ses thèmes privilégiés mettant en scène des sujets tabous ou des êtres marginaux.*³²⁶

In der Literaturwissenschaft wird sein literarisches Oeuvre aufgrund seiner erzählerischen Fragmentenhaftigkeit sowie stilistischen Hybridisierung als postmodern eingestuft.³²⁷ Es findet eine Art Dekonstruktion des Subjekts statt: « Cette déconstruction se manifeste à un premier niveau dans la discontinuité textuelle, dans la cassure de la linéarité, formant une sorte de collage, d’amoncellement de thèmes raccommodés les uns aux autres. »³²⁸ In seinem Vorwort zu dem Gedichtband *Poésie complète* fasst Tahar Ben Jelloun seinen poetischen, narrativen Schreibstil zusammen, der sowohl Motivatik als auch Themen umfasst, und nicht nur für seine Lyrik gilt:

³²² vgl. Quader, *Narratives of catastrophe*, S.51.

³²³ vgl. Jamin-Mehl, *Zwischen oraler Erzähltradition u. modernem Schreiben*, S.173.

³²⁴ Boustani, *Oralité et gestualité*, S.143.

³²⁵ Nys-Mazure, *Tahar Ben Jelloun*, S.11.

³²⁶ Amar, Ruth: *Tahar Ben Jelloun. Les stratégies narratives*. (Studies in French Literature, Vol.77). Lewiston/ Wueenston/ Lampeter: The Edwin Mellen Press 2005. S.1.

³²⁷ vgl. Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.5.

³²⁸ ebd. S.5.

*A la poésie il nous faut toujours revenir pour faire cesser le bruit que font l'illusion et le désespoir, pour être dans l'essentiel sans tapage, pour rester voisin de l'enfance en ce qu'elle peut avoir de troublant, de vrai et de juste, pour parler avec la mère même si la mienne ne sait ni lire ni écrire, être avec elle, l'écouter et écrire.*³²⁹

4.2. Konzepte der Autoren zum Körper

Die heute bekannte doppelte Logik stammt aus den 1840er Jahren, wo versucht wurde, mit einer Rassenideologie ein semiotisches System der Ethnologie aufzubauen, welches "[...] both enforced and policed the differences between the whites and non-whites, but at the same time focussed fetishistically upon the product of the contacts between them."³³⁰ Dieses System der Dualität, das vom Westen proklamiert und verbreitet wurde, ist auch in der frankophonen Literatur Marokkos zu finden: Khatibi und Ben Jelloun, die einer doppelten Kultur- und Sprachsituation ausgesetzt waren und es bis heute sind wegen der kolonialen Vergangenheit, verarbeiten diese in ihren Werken. Dualismen prägen ihre Erzählweise, Themen und Motive, selbst die gewählte literarische Gattung und Sprache reflektieren diese Dualität, von der sie ständig umgeben sind. Es ist dies zusätzlich auch ein den Menschen konstituierendes Denken, das Binäre, denn erst durch den Kontakt mit dem Anderen, lernt der Mensch sich als Selbst anzuerkennen.

Die Schriftsteller gehen von einer aufgezwungenen, vom Westen konstruierten Binarität auf den Osten aus, der sich ihre Werke entgegenstellen. Binarität heißt eine Zweiteilung der Welt in allen Bereichen. Durch Sprache werden diese binären Strukturen aufrechterhalten (beziehungsweise können durch sie auch zerstört werden). Indem die auf Dichotomie aufgebaute Welt sprachlich konnotiert ist, betrifft diese auch den Körper.³³¹ Darauf beziehend vertritt Julian Vigo die Meinung, dass sowohl Sprache als auch Körper "[...] absolute constructs in the West"³³² darstellen. Das bedeutet, dass die Welt aufgrund der großflächigen Kolonialherrschaft in diesem Dualsystem beurteilt wird. Als differenzierendes Konzept unterscheidet es binär zwischen den Geschlechtern (Sex und Gender, das heißt männlich und weiblich sowohl in biologischem als auch sozialem Geschlecht) sowie dem Eigenen und Fremden. Mit dieser Sichtweise verhindert der Westen eine dialogische, fließende, verändernde oder zerstörerische Auseinandersetzung,

³²⁹ Ben Jelloun, Tahar: *Préface*. In: *Poésie complete 1966-1995*. Paris: Éditions du Seuil 1995. S.9.

³³⁰ vgl. Young, *The Cultural Politics of Hybridity*, S.161.

³³¹ vgl. Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.76.

³³² ebd. S.76.

da sie ein festgeschriebenes System repräsentiert. Das aufbrechende Denken dieser binären Strukturen kommt als Impuls oftmals von nicht-westlichen Kulturen im Zuge postkolonialistischer Betrachtung.³³³

Der Körper und die Sprache repräsentieren aufeinander bezogene Orte, wo Identitäten in Hinblick auf historische, kulturelle und sexuelle Begebenheiten plural gedacht werden.³³⁴

Von diesem Ansatz ausgehend, definiert Abdelkébir Khatibi “[...] the body and language as spaces upon which identities are traversed and inscribed while simultaneously being scrutinized, destroyed, and reconstituted.”³³⁵ Khatibis Körperkonzept definiert diesen als einen Ort, an dem Bedeutung geschaffen wird. Im Westen drücken kulturelle Praktiken “[...] that engage in confirming identity as fixed wherein identity is ghettoized and homogenized“³³⁵ bis heute die koloniale Vergangenheit – so auch am Körper – aus. Khatibi, der gegen diese fortschreitende Weiterführung von postkolonialer Unterdrückung durch das binäre System ankämpft, stellt in seinen Schriften Körper und Sprache als verbundene Elemente in den Raum, die sexuelle, ethnische, linguistische und nationale Identitäten aufbrechen können. Dazu dient ihm in erster Linie sein Konzept der „bilingue“, einer Doppelsprachlichkeit, die sowohl westliche als auch nicht-westliche Texte und Körper einbindet. Khatibi sieht den Okzident als Differenz schaffendes Element in der eigenen Kultur, das im Denken vorhanden ist, daher von innen agiert und nicht erst von außen eingreift. Schlussfolgernd benötigt das Finden und Definieren von Identität eine dialogische Auseinandersetzung. Dies funktioniert über Khatibis Konzept des Denken des Anderen („pensée-autre“), auf das in Punkt 4.3.1. genauer eingegangen wird.³³⁶

Wie bereits erwähnt, repräsentieren für Khatibi der Körper und die Sprache zwei verbundene Instanzen, die voneinander abhängig, das heißt, nicht aufzulösen sind, und ermöglichen das Lesen von Identität.³³⁷ Denn der Körper stellt für ihn eine Art topographischen Ortes dar, “[...] upon which fluid interactions between the perceived meanings and the possible meanings take place.”³³⁸ Auch Ben Jelloun definiert sein Schreiben über Sprache und Körper, jedoch geht er stärker vom Körper aus, in dem Sprache „gelesen“ werden kann. Seine Texte sind von einem Schleier verdeckt, „un voile“,

³³³ vgl. Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.76-85.

³³⁴ ebd. S.85.

³³⁵ ebd. S.86.

³³⁶ vgl. ebd. S.86-87.

³³⁷ vgl. ebd. S.91.

³³⁸ ebd. S.92.

der in erster Linie die fremde Sprache darstellt beziehungsweise die „parole différente“.³³⁹ Durch den Schleier stellt er die Verbindung zu einem Kleidungsstück her, das religiös und kulturell aufgeladen ist, in der Literatur auch symbolische Bedeutung trägt und in der Analyse der Werke wichtig wird.

4.3. Vermittler an den Grenzen

Die Vermittlerposition nehmen die Autoren in erster Linie über die Sprache ein. Denn dass sie in einer Sprache schreiben, die ihren Ursprung in einer anderen Kultur als der eigenen hat, ist von größter Bedeutung. Auch in Relation mit dem Körper – wie bereits herausgearbeitet –, denn dieser vereint Eigenwahrnehmung und Abgrenzung, soziale und kulturelle Positionierung in der Gesellschaft miteinander. Somit übertragen die mit der Sprache vermittelten Diskurse den Körper in doppelter Spiegelung: gebrochen in der eigenen und fremden Kultur, da Eigenes mit fremder Zunge erzählt wird.

Für die postkolonialen Schriftsteller ist es wichtig, einen Zwischenort zu finden, ihn zu definieren, um Brücken zu schlagen, Verbindungen zwischen den Grenzen herzustellen³⁴⁰: „With today’s terror and fury deafening the sounds of the past, the „bruit“, the writer [...] has to continue experimenting with writing and finding new ways of inventing an in-betweenness and then patiently cultivate them.“³⁴¹ Diese wiederholte Suche nach einem Zwischenort erklärt die Repetition der Themen bei Ben Jelloun und Khatibi – es ist ein Kreisen um die Schlüsselmotive, zu denen Körper aber auch Sprache gehören.

Die Verbindung von Sprache mit dem Konzept des Körpers wird hergestellt über das Wissen von Identität, was Sprache erst erzeugt. Der Körper ist zwar Ausdruck der Gesellschaft – siehe soziologischer Teil –, doch bedarf er erst der Sprache, um ihn zu charakterisieren und zu definieren.³⁴² Diese Verbindung zwischen Wissen und Bedeutung mithilfe von Sprache versucht auch Abdelkébir Khatibi in seinen Werken: “[...] the fact that self-knowledge and knowledge of others derives from our relation to signs that function differentially and in various ways in diverse cultures; and that, however much we

³³⁹ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.182-183.

³⁴⁰ vgl. Viallet, Michèle E.: *Between Sound and Fury: Assia Djébar’s Poetics of “L’entre-Deux-Langues”*. In: Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures, Vol.56, No.3 (Fall 2002). Routledge. Peer Reviewed Journal. URL: http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0039770020959_8320. <zuletzt eingesehen am 21.07.2014>. S.157.

³⁴¹ ebd. S.157.

³⁴² vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.8.

believe we use language to create meaning, language in fact inscribes meaning in us.“³⁴³

Die von Khatibi beschriebenen Zeichen sieht Ben Jelloun als jene, die von Autoritäten einer Kultur eingeschrieben sind als Texte – sowohl in der westlichen als auch arabischen Welt. Der Unterschied liegt lediglich in der differierenden textlichen Bezugsgröße.³⁴⁴

Sprache bedeutet für sie nicht kultureller Ausdruck als Instrument der jeweiligen Kultur, sondern wird für den eigenen Zweck verwendet, in gewisser Weise verfremdet. Diese Schriftsteller stehen daher durch den Gebrauch der französischen Sprache vor zwei Möglichkeiten: Entweder fügen sie sich den Strukturen der Sprache mit ihrer kodifizierten Ideologie und akzeptieren diese Machtstrukturen oder sie nehmen eine radikale Position ein, indem sie die Sprache durch die ihnen eigene kulturelle Verwendung aufbrechen, um sich freizudenken.³⁴⁵ Letzteres ist der Weg, den Khatibi und Ben Jelloun einschlagen.

Welche Rolle in der Vermittlung zwischen zwei Kulturen kann hier nun der Körper einnehmen? Beziehungsweise tut er das überhaupt? Um sich dieser Fragestellung zu nähern, ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass der Körper als Träger von mehr als nur einer Bedeutung fungiert (beispielsweise Gedächtnisträger für Erinnerungen, Vergangenes, Sexualität). Das bedeutet eine semantische Überladung, die sehr viel und damit gleichzeitig nichts ausdrücken kann. Die Körper-Metapher, wie die postkolonialen Autoren sie verwenden, in einem Bruch sozusagen, erhält erst wieder Sinngehalt an der Grenze, jenem Zwischenort, dem sogenannten „entre-deux“. Gerade die Ambivalenzen, die die gewählten Texte erzeugen, dienen als Ausdruck und gleichzeitiger Nicht-Ausdruck des Körpers und werden zu einem bestimmenden Element.³⁴⁶

4.3.1. Das Denken des Anderen

Viele der großen maghrebinischen Autoren in französischer Sprache haben ihr Leiden, ihre innere Zerrissenheit auf die doppelte Sprachsituation zurückgeführt: « [...] [ils] ont traduit la souffrance engendrée par ce dualisme linguistique et les déchirements qu'elle entraîne. »³⁴⁷ Während Frantz Fanon, bedeutender Denker im Zuge der Entkolonialisierung, die Ansicht vertritt, dass die Dekolonisation mit dem Auslöschung des Anderen im Eigenen notwendig ist, geht Khatibi von einer anderen Sichtweise aus. Identität und Differenz sind für ihn nicht so einfach voneinander zu trennen. Dies führt er

³⁴³ Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.8.

³⁴⁴ vgl. ebd. S.8.

³⁴⁵ vgl. ebd. S.7-9.

³⁴⁶ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.200.

³⁴⁷ Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.85.

zurück auf die Unterscheidung von Orient und Okzident als westliches Konstrukt und gleicht damit Saids theoretischem Ansatz. Khatibi geht jedoch weiter, indem er postuliert, Identität und Differenz immer gemeinsam zu denken³⁴⁸: „Denn Khatibi geht es um die *Entkolonisierung des eigenen Denkens*, die dazu aufruft, das „Andere“ als Element des eigenen Denkens anzunehmen.“³⁴⁹ Das heißt, dass die ehemaligen Kolonisierten, um sich freizukämpfen und den Kolonialismus überwinden zu können, den „okzidentalen Import“ überdenken und infrage stellen müssen, aber auch das eigene kulturelle Erbe, um Weiterentwicklung zu ermöglichen. Er geht im Gegensatz zu vielen anderen maghrebinischen Denkern nicht davon aus, dass alles, was vorher war, besser ist, sondern geht kritisch an alles Alte heran (eigenes Altes sowie vergangene Kolonisation). Diesen Denkvorgang benennt er mit dem Terminus „double-critique“ – eine doppelte Kritik am Fremden und Eigenen. Unter seine Kritik fallen unter anderem Nationalgedanken, Dritte-Welt-Ideologien und arabo-islamische Diskurse. Für ihn ist eine Verschiebung des Denkens wichtig – weg vom Zentrum, hin zur Peripherie. Die Verarbeitung der Vergangenheit benötigt das Denken an den Grenzen im Gegensatz zum eurozentrischen Blickpunkt. Um sowohl über Kolonisation als auch über den Prozess der Dekolonisation hinwegzukommen, strebt Khatibi einen Dialog an, der beide Seiten umschließt – einen fruchtbringenden Grenzdialog sozusagen.³⁵⁰

Damit bleibt das Konzept der Bilingualität bei Khatibi nicht nur eines zweier Sprachen, sondern wird zu einem „[...] Zeichen der Bipolarität, ist ein generierendes Element seines Schreibens.“³⁵¹ Dieser Dualismus vollzieht sich im Körper als Identität und Differenz und lässt sich auf Khatibis eigene Erfahrung von Zweisprachigkeit zurückführen, die ihm vor Augen hält, dass die Übersetzbarkeit nicht gegeben ist. Es bleibt immer Unübersetzbare übrig, das eine Kluft öffnet, die nicht überbrückbar scheint – jedoch nur scheint. Es ist eine Erfahrung an zwei Grenzen – die Grenze der einen und anderen Sprache. Das Ziel sei, so Khatibi, die eigene Identität in der Differenz zu finden. Beides ermöglicht sich über das andere, weshalb eine Synthese der beiden, eine hybride Verschmelzung notwendig wird.³⁵²

In dem Werk *Maghreb pluriel* aus dem Jahr 1983 theoretisiert Abdelkébir Khatibi das Denken des Anderen. Er stellt seine Überlegungen anhand von Literatur an, die in der

³⁴⁸ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.58.

³⁴⁹ ebd. S.58.

³⁵⁰ vgl. ebd. S.59-61.

³⁵¹ ebd. S.56.

³⁵² vgl. ebd. S.56-57.

Sprache des Anderen geschrieben wurde, um mit diesem Gedanken die maghrebinische Kultur zu revolutionieren und zu erneuern³⁵³: „That „other-thought“, set apart from the political discourses of our time, will seek to bring to light the misunderstanding existing between Europe and the Arab world.“³⁵⁴ Dieser Gedanke soll aus dem Randbereich kommen, denn wenn keine Armut erlebt wurde, wird das Zielobjekt immer Dominanz und Erniedrigung für andere sein – auch auf den Körper bezogen, einschließlich Hautfarbe, Kleidung. Ihm ist eine egalitäre Denkweise wichtig, denn das Denken des Anderen ist in erster Linie ein Denkanstoß zu einem Denkvorgang, der Veränderung mit sich bringen kann, wenn er erst einmal beginnt.

Abdelkébir Khatibi meint, dass eine kritische Differenzhinterfragung im Zentrum stehen soll. Denn der Maghreb hat eine schwierige geistige Zwischenstellung aufgrund der Mehrsprachigkeit und der doppelten kulturellen Situation.³⁵⁵ Er warnt davor, von einem Extrem ins andere überzugehen, das bedeutet “[...] from Western metaphysics and culture [...] [to] Islamic theocracy.“³⁵⁶ Denn indem die Systeme nur gewechselt werden ohne das Andere zu übersetzen – was bedeutet, es nicht einzubeziehen, obwohl es vorhanden ist –, bringt weder vorwärts noch verändert.³⁵⁷ Somit deutet bereits der Terminus des Denkens des Anderen („pensée-autre“) auf das Eigene hin repräsentiert im Anderen.³⁵⁸ Nasrin Quader, Professorin für französische Literatur, stellt fest: ““Pensée” and „autre“ are not two separate and independent entities; rather, the two always belong together, are always drawn together without appropriating one under the domination of the other.”³⁵⁹

4.3.2. Öffentlicher Schreiber

Tahar Ben Jelloun ergreift seine Stimme zur Vermittlung an den Grenzen in der Funktion als „öffentlicher Schreiber“ beziehungsweise als „écrivain public“. Denn der öffentliche Schreiber, der Briefe und alle Arten von Schriftverkehr für das Volk verfasst, das selbst nicht lesen und schreiben kann – in Marokko ist auch heute noch mehr als die Hälfte der Bevölkerung vom Analphabetismus betroffen –, hat die Funktion eines Mediums, das Informationen weitergibt und transferiert, ohne selbst davon betroffen zu sein. Er arbeitet

³⁵³ vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.96.

³⁵⁴ ebd. S.96.

³⁵⁵ vgl. ebd. S.96-97.

³⁵⁶ ebd. S.97.

³⁵⁷ vgl. ebd. S.98.

³⁵⁸ vgl. Quader, *Narratives of catastrophe*, S.124.

³⁵⁹ ebd. S.124.

für andere und nicht für sich selbst. In traditionellen Gesellschaften stellt dies eine wichtige Arbeit dar – so wie in Marokko –, wo Schrift zwar nötig ist, aber nicht lebensnotwendig. Der Schriftsteller betrachtet sich als öffentlicher Schreiber auf einer metaphorischen Ebene: Er ist nicht direkt am Schriftverkehr der Menschen beteiligt, doch fungieren seine Texte als Stimme des Volkes, die sich für Ungerechtigkeiten einsetzt und sie erzählt und berichtet. Somit sieht er sich gewissermaßen im Dienste des Volkes stehen. Diese Schreibmotivation zieht nach sich, dass er sowohl die Literatur für den Menschen nützt und einsetzt, aber auch seine Essays und journalistischen Texte tragen zur Aufrüttelung und einem kritischen Bewusstsein bei.³⁶⁰ Er beobachtet und nimmt wahr, hört zu und nimmt Reales und Imaginäres zum Anstoß für sein Schreiben, für die Vermittlung zwischen zwei Kulturen und besonders jener, zwischen denen er selbst steht.

Seinen Schreibstil beschreibt Colette Nys-Mazure als trivial und doch anspruchsvoll durch Verknüpfung von Themen mit symbolischer Motivik:

*La complexité est de règle: l'écriture populaire, voire populiste voisine avec l'écriture sophistiquée, alambiquée; la trivialité et l'obscénité avec le lyrisme le plus pur. La forme même est hybride: le mot roman convient mal à des récits qui juxtaposent des fragments de poèmes, de lettres, de monologues, de dialogues, etc. Texte polymorphe, étranger à la linéarité.*³⁶¹

Einen Vermittler an den Grenzen verkörpert Ben Jelloun auch insofern, als er auch mit der französischen Sprache kommuniziert, diese aber so gut es geht in seiner arabischen Struktur stehen lässt. Er ist einer der Französisch schreibenden Autoren, die von „woanders her kommen“ – oder wie man im Französischen ausdrückt „venus d'ailleurs“ – und Bewegung sowohl in die Sprache als auch in die Literatur Frankreichs bringt. Über sich selbst sagt er, dass er sich auf die Vermischung einlässt, diese „métissage“ aus verschiedenen Kulturen, Einflüssen und Ideen, dass er sich verändert und wieder zum Ursprung zurückfindet.³⁶² Viele Wissenschaftler sprechen im Zusammenhang mit Ben Jelloun über „Transkulturalität, Hybridität und Kreolisierung“ – als ein „[...] Zustand moderner Kulturen [...], die zunehmend von Misch- und Durchdringungsphänomenen gekennzeichnet sind.“³⁶³

In seinen Werken behandelt er auch das Thema Migration und zeichnet verschiedene Protagonisten, die daran leiden. Zugang zu den Lebenswegen einzelner Menschen

³⁶⁰ vgl. Nys-Mazure, *Tahar Ben Jelloun*, S.9-10.

³⁶¹ ebd. S.24.

³⁶² vgl. Mertz-Baumgartner, *Ethik und Ästhetik der Migration*, S.15.

³⁶³ ebd. S.15.

ermöglicht ihm auch seine Arbeit als Psychotherapeut in Frankreich. In seinen Romanen treffen Migranten auf Fremdenhass und haben mit Ablehnung zu kämpfen. Auch potentielle Auswanderer und ihr Schicksal sind von der doppelten Kultur betroffen, die das dominante Thema in Bezug auf die Körperwahrnehmung der Ex-Kolonisierten darstellt.³⁶⁴

4.3.3. Hybride Vermittler

Ebenso agieren die postkolonialen Autoren als Vermittler, indem sie auf verschiedenen Ebenen Grenzen überschreiten und verbinden. Sie spielen daher mit der Vermischung der literarischen Gattungen: „[...] [diese werden] selbst zu einem Hybrid, in welchem sich die Trennlinien von Fakt und Fiktion, An- und Abwesenheit, Individuum und Kollektiv sowie von Roman und Autobiographie, Autobiographie und Historiographie zunehmend auflösen.“³⁶⁵ Durch diese unklare Trennung und unmögliche Kategorisierung kann postkoloniale Literatur auch als postmoderne, hybride Literatur bezeichnet werden.

Die Verschmelzung beginnt auf der strukturellen Ebene der Gattungsvermischung und folgt auf der inhaltlichen in Bezug auf Motivatik, Sprachen und Kulturen. Letztere deuten auf die bereits erwähnte hybride Sprachsituation der marokkanischen Autoren hin, die plurilingual schreiben, was sich in den Werken als „konfliktuöse[r] und ebenso hybride[r] wie produktive[r] Moment“³⁶⁶ herausstellt. Die Mischform zweier getrennter Systeme, die zu einer Einheit werden, drücken die Autoren über die frankophone Schriftsprache aus, die sie verändern, aufbrechen, dekonstruieren und die somit „zum Ausdrucksmittel der Hybridität des postkolonialen Autors“³⁶⁷ wird.

Nasrin Quader reiht die literarischen Werke von Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun als Erzählungen ein, als „*récits*“ in der französischen Terminologie – eine Gattung, die einen stärkeren Bezug zum Realen aufweist und nicht eingeschränkt, das heißt fixiert ist wie der Roman, die Kurzgeschichte, Autobiographie etc.,³⁶⁸ sondern sie kann auch übergreifend für die Werke gelten: “In this sense, *récit* designates the story of an event in a life, a slice of life, and therefore gestures in the direction of veracity in ways that the novel,

³⁶⁴ vgl. Alami, Ahmed Idrissi: *Dialectics of Desire, Victimhood and Postcolonial Migrancy in Tahar Ben Jelloun's Leaving Tanger*. In: South Central Review, Vol.30, No.2 (Summer 2013). The Johns Hopkins University Press. URL: http://muse.jhu.edu/journals/south_central_review/v030/30.2.alami.pdf <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.1.

³⁶⁵ Schuchardt, Beatrice: *Schreiben auf der Grenze. Postkoloniale Geschichtsbilder bei Assia Djebar*. (Europäische Geschichtsdarstellungen, Bd.10). Köln: Böhlau Verlag 2006. S.126.

³⁶⁶ Schuchardt, *Schreiben auf der Grenze*, S.126.

³⁶⁷ ebd. S.127.

³⁶⁸ vgl. Quader, *Narratives of catastrophe*, S.3.

poetry, tale, and short story do not.“³⁶⁹ Ebenso impliziert das Wort „récit“ – noch stärker als im Deutschen der Terminus „Erzählung – eine erzählte Geschichte und weist als Ableitung auf das Verb „réciter“ hin, das im Französischen sowohl ein „Erzählen“ und gleichzeitig „wiederholtes Erzählen“ bedeutet. Diese Wiederholbarkeit ist der Impuls von Geschichtenerzählern. Indem diese Kategorie nicht starr gliedert wie andere Gattungen und das Subjekt von der eigenen Geschichte über einen Erzähler distanziert wird, sieht Nasrin Quader die Literaturgattung „récit“ als eine zwischen oraler und schriftlicher Tradition liegenden Erzählform, die beide in sich vereint.³⁷⁰ Somit agiert selbst die gewählte Gattung der beiden Autoren als eine geöffnete, verbindende und somit hybride Kategorie: “[...] it reveals the condition for the possibility of speaking both orally and in writing.“³⁷¹ Die beiden Autoren agieren als hybride Vermittler zwischen zwei Grenzen, die sie durch Verschmelzung des binären westlichen Systems in ein gemeinsames Ganzes aufzuheben versuchen. Als Symbol für dieses gemeinsame Ganze dient ihnen der Körper.

4.4. Werkumrisse

In der Literaturwissenschaft wird Tahar Ben Jelloun der Körper als Hauptmotiv zugeschrieben.³⁷² Doch inwiefern trifft dies wirklich zu? Wie drückt Abdelkébir Khatibi den Körper symbolisch aus? Die Antwort auf diese Frage findet sich in seinen Romanen selbst. Um sich jedoch einen Überblick zu verschaffen über das große schriftstellerische Werk beider Autoren, das zahlreiche Romane umfasst, aber auch Lyrik, Essays und journalistische Texte, wissenschaftliche Abhandlungen – kurz gesagt, die literarische Produktion ist zu groß, um sie vollständig im Rahmen dieser Arbeit in Betrachtung zu ziehen. Deshalb liegt der Fokus auf ausgewählten Roman-Abschnitten, die beispielhaft für das Ganze stehen und sich auf den Körper beziehen.

4.4.1. Tahar Ben Jelloun

Im Fokus der Erzählungen bei Ben Jelloun stehen oft Frauen als Protagonistinnen oder unterdrückte Figuren.³⁷³ Ebenso zentriert er sich auf mehrdeutige Aussagen, offen gelassene Enden der Erzählungen sowie symbolgeladene Motivik. In *Harrouda*, seinem

³⁶⁹ Quader, *Narratives of catastrophe*, S.3.

³⁷⁰ vgl. ebd. S.3-4.

³⁷¹ ebd. S.4.

³⁷² vgl. Novén, Bengt: *Les mots et le corps. Étude des procès d'écriture dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun*. Stockholm: Uppsala University 1996. S.11.

³⁷³ vgl. Arias, Jeannine: *Ethical (in)difference in self and text in Gracq, Ben Jelloun and Germain*. Dissertation. University of Florida. Michigan: UMI 1999. S.131.

ersten Prosawerk, widmet er sich einer ausgegrenzten Frau, einer Prostituierten, die im Mittelpunkt steht. Dieser Roman zeichnet sich durch einen starken Körperbezug aus, denn die Kapitelüberschriften weisen bereits auf den Körper hin, vor allem Kapitel eins mit „FASS: lecture dans le corps“. Es ist ein sehr poetischer Text, ein Roman-Gedicht, („roman-poème“³⁷⁴) und reiht sich direkt nach seiner Lyrikproduktion ein, daher folgt er auch keiner Linearität. Darin flieht die Protagonistin Harrouda vor ihrer ersten Liebe und zwischen zwei Städten – Fès (im Arabischen „Fass“) und Tanger – hin und her, ist getrieben von einer Rastlosigkeit. Ihr Körper ist ein vom kollektiven Wir der Kinder begehrtes Objekt, eine ausbrechende Figur, die am Rande der Gesellschaft steht. Ihr gegenüber steht die Mutterfigur des kindlichen Ich-Erzählers, die Tradition verkörpert und sich in dieser Weise dem korrupten sowie starren System unterordnet.

Weiters wird die Rolle des Körpers in *L'écrivain public* untersucht – ein Roman, der durch den hohen autobiographischen Anteil des Buches eine besondere Stellung erhält und dadurch auch die eigene Beziehung zum Körper einen Ausdruck findet. Der öffentliche Schreiber notiert die Kindheitsgeschichte eines Unbekannten, der durch eine Krankheit in der Kindheit die Welt der Frauen erlebt. (Der Fokus in der Analyse dieses Werkes liegt im ersten Teil des Romans.)

Ebenso *L'enfant de sable* (indirekte Fortsetzung von *La nuit sacrée*, da die gleiche Geschichte von einem anderen Blickwinkel aus erzählt wird) findet Betrachtung, da hier vor allem der Zusammenhang des Körpers mit dem biologischen und sozialen Geschlecht im Zentrum steht, dieser ebenso auf symbolischer Ebene Bedeutung bekommt, wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird. Ein Vater will sein Erbe nicht seinen Brüdern überlassen, sondern einem Sohn und somit seiner engen Familie. Doch stellt ihn das vor ein Problem, nämlich nur Töchter zu haben. Als seine Frau das letzte Mal schwanger wird, entscheidet er, das Kind – falls es erneut ein Mädchen sein sollte – als Sohn aufzuziehen. Da dies wirklich eintritt, wächst Zahra als Ahmed auf, gefangen in einem durch die Gesellschaft verlangten androgynen Körper, körperlich als Frau, öffentlich als Mann.

Aufgrund der starken Beschäftigung Ben Jellouns mit dem Thema der Migration maghrebinischer Einwanderer in Frankreich soll auch *La réclusion solitaire* als Migrationsroman stellvertretend für andere seines Oeuvres Eingang in die Analyse finden, da dieser Aufschluss über die Symbolik des Körpers im Zusammenhang mit Kulturverlust

³⁷⁴ Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.6.

bringen kann. Es handelt sich dabei um die Erzählung eines Arbeitsimmigranten, der seine Wurzeln zurücklässt, um in Frankreich Geld zu verdienen für seine Familie in Marokko. Dabei entwickelt sich eine Liebesbeziehung zu einer Prostituierten, die ihm in seiner Einsamkeit durch ihre eigene hilft. Das Ende ist – wie in vielen Romanen Ben Jellouns – offen, die Möglichkeit, dass er sich an einer Revolution beteiligen könnte, gibt den Ausblick, dass er in seiner Situation als „Versager“ nicht in sein Land zurückkehren will.

4.4.2. Abdelkébir Khatibi

Im Gegensatz zu Ben Jelloun wird das literarische Oeuvre von Abdelkébir Khatibi mit weniger Werken Platz in der Analyse einnehmen, da seine literarische Produktion um einiges geringer ist, jedoch keineswegs weniger aufschlussreich für die Untersuchung der Arbeit. Viele seiner wissenschaftlichen Äußerungen sind zu Schlüsseltexten der postkolonialen Literaturwissenschaft geworden. Darunter auch die essayistische Textsammlung *Maghreb pluriel*, in der er sich mit dem Konzept der Homogenität auseinandersetzt, die Marokko und den Maghreb als Einheit definiert beziehungsweise es soll – was sich jedoch nur an der Oberfläche bruchstückhaft ermöglichen lässt, wenn überhaupt.³⁷⁵ Die theoretischen Überlegungen, die in diesem Werk stecken und für den Körperzusammenhang fruchtbringend sind, haben auch Analysepotential für die Werke Ben Jellouns, wie sich in der Folge zeigen wird.

Untersucht wird weiters der Körper in *La mémoire tatouée* und *Le livre du sang* von Khatibi, die beide den Körper als wichtiges Element situieren. In *La mémoire tatouée* aus dem Jahr 1971/1979³⁷⁶, ein Roman, der eine Art autobiographische Selbstreflexion mit fiktionalen Elementen darstellt, portraitiert sich Khatibi selbst als dekolonisiertes Subjekt. Diese gebrochene Spiegelung seines Körpers berichtet von Zerrissenheit. Im Zuge dessen stellt sich Khatibi die Frage, wie Identität und eine kulturelle Einheit gefunden werden können, wenn Erziehung innerhalb zweier Kulturen, zweier Sprachen stattfindet – als Folge daraus entstehen zwei Körper, die zu einem verschmolzen werden. Das Eigene und das Fremde, die Identität und die Unterscheidung (*différence*) finden sich zusammen in einem Körper wieder, eine doppelte Kultur, eine doppelte Identität, die weder die eine noch die andere darstellt, sondern ein hybrides Eigenes/Fremdes.³⁷⁷

³⁷⁵ vgl. Vialet, *Between Sound and Fury*, S.151.

³⁷⁶ vgl. Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.72.

³⁷⁷ vgl. Schöpfel, *Les écrivains francophones du Maghreb*, S.85.

Le livre du sang wird ebenso in die Analyse einbezogen. Hier stellt besonders Androgynität ein vergleichbares Körperkonzept mit Ben Jellouns *L'enfant de sable* und *La nuit sacrée* dar. Im Roman selbst geht es um eine Sekte, die einen androgynen Mann in die Gruppe aufnimmt. Es ist ein sehr lyrisches Werk, das mit verschiedenen Gattungen spielt. Vor allem definiert sich der Text über seine stilistischen Brüche. Darin erarbeitet Khatibi auf fiktionaler Ebene seine theoretischen Überlegungen zu Bilingualität und Bikulturalität, die sich in einem doppelten Körper, dem Androgynen, ausdrücken.³⁷⁸

5. Körpersymbolik in den Werken

Was bedeutet der Körper in der gewählten marokkanischen Literatur? Eine Definition, die sowohl auf Khatibis literarisches Werk zutrifft als auch auf jenes von Ben Jelloun, könnte lauten: « Métaphore d'un livre blanc sur lequel on trace le dessin des lois, des interdits, des jouissances et des blessures, le corps est la retraduction d'une énergie qui survit de ses marques et de ses conflits. »³⁷⁹ Der Körper hat metaphorische Wirkung als leeres Blatt, das beschrieben wird von den Autoren: Äußerlich und innerlich wird er mit Bedeutung versehen.

Aus dieser Verwendung heraus, soll es im folgenden Abschnitt darum gehen, den Bezug der gewählten marokkanischen Autoren zum Körper herauszuarbeiten, welche Konzepte hinter den zu untersuchenden Werken stehen und welche Motivation von Ben Jelloun und Khatibi ausgeht, den Körper zu einem zentralen Element ihrer schriftstellerischen Schöpfung zu machen und ob er das überhaupt wird. Auch auf die Körpersymbolik soll verwiesen werden. Textbeispiele und Zitate führen über den theoretisch erarbeiteten Grundgedanken zum Körper und bestätigen oder widerlegen die zentrale Fragestellung. Eine intensive Beschäftigung mit den Texten ist in diesem Rahmen jedoch nicht möglich und soll dies auch nicht sein, sondern anhand einzelner Körperfiguren und der Verbindung des Körpers zur Sprache wird versucht, die theoretischen Erkenntnisse des ersten Teils auf Körper im Text zu beziehen und somit die abgrenzende, hybride Symbolik beispielhaft

³⁷⁸ vgl. Gauch, Suzanne: *Fantasies of Self Identity: Khatibi's The Book of Blood*. In: The New Centennial Review, Vol.1, No.1 (Spring 2001). Michigan State University Press. URL: http://muse.jhu.edu/journals/new_centennial_review/v001/1.1gauch.pdf. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.204.

³⁷⁹ Fay, Michèle: *Paradigme et enjeux d'une rencontre*. In : Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987. S.6.

herauszuarbeiten und damit der Rolle des Körpers in der postkolonialen frankophonen Literatur Marokkos am Beispiel von Ben Jelloun und Khatibi nachzugehen.

Laut Romanisten Bengt Novén ist der Körper ein durchgehend präsent Thema in dem literarischen Oeuvre von Tahar Ben Jelloun, sodass er die signifikante Auseinandersetzung dieses Autors mit dem Körper sogar als « [l]’élément premier, obstiné et obsessionnel de [son] écriture »³⁸⁰ bezeichnet. Bei Ben Jelloun erhält der Körper die weiterführende semiotische Funktion, die den Körper mit der Sprache verbindet beziehungsweise ihn zur Sprache hinführt.³⁸¹ Dies begründet auch die Bezeichnung vieler Wissenschaftler von Ben Jellouns Oeuvre als « écriture du corps »³⁸⁰. Bengt Novén stellt fest, dass sich die Sprache des Körpers bei Ben Jelloun in der Literaturwissenschaft zu einer festgeschriebenen Charakterisierung seines Werkes herauskristallisiert hat: « La complexité d’un „langage du corps“ ne décourage aucunement le critique qui au contraire y trouve un écho de cette ambiguïté de l’écriture benjellounienne. »³⁸²

Der Körper kann Unterschiedliches ausdrücken, wie bereits in der Analyse des ersten Teils der Arbeit demonstriert wurde, denn es zeigt sich, “[...] that the body as a situation creates freedom, since one’s situation is mutable.”³⁸³ Symbolisch überladen, eignet sich der Körper dazu, auf metaphorischer Ebene gesellschaftliche Phänome zum Ausdruck zu bringen. In dem Kontext dieser Untersuchung soll jedoch die Rolle des Körpers in Zusammenhang mit Postkolonialismus untersucht, aber auch Migration miteinbezogen werden. Folgenden Fragestellungen wird im Weiteren nachgegangen: Bedeutet der Körper Grenze? Agiert er als Vermittler oder hybridisiert er sogar Kulturen?

5.1. Ausgewählte Körper

In den Romanen *Harrouda*, *L’écrivain public*, *L’enfant de sable*, *La réclusion solitaire* von Ben Jelloun sowie *La mémoire tatouée*, *Le livre du sang* und *Maghreb pluriel* (theoretischer Text) von Khatibi werden unterschiedliche Körperlichkeiten beispielhaft herausgegriffen, um der Symbolhaftigkeit nachzugehen und auf den theoretischen, historischen sowie kulturellen Kontext zu beziehen. Repräsentativ stehen sie für Körperkonzepte im postkolonialen marokkanischen Kontext.

³⁸⁰ Bengt, *Les mots et le corps*, S.11.

³⁸¹ vgl. ebd. S.11.

³⁸² ebd. S.12.

³⁸³ McFadden u. Teixidor, *Preface*, S.x.

5.1.1. Der Frauenkörper

Der Körper selbst findet in der Literatur und in den Künsten seit vielen Jahrhunderten herausragende thematische Verwendung, genauer gesagt der weibliche Körper und die Entblößung und Nacktheit der Frau.³⁸⁴ Dahinter steht die Objektivierung des Frauenkörpers der untersuchten Literatur als Gegenstand voyeuristischer Betrachtung, Begierde und der Ort, an dem Berührung zustande kommt.³⁸⁵ Der Körper nimmt in der Literatur plurale Funktion an, die nach Carmen Boustani auf seine Materialität zurückzuführen ist: « Sa matérialité première fait qu'il est un corps pluriel, somme de tous les contacts communicationnels, du regard et des gestes des mains des actants. »³⁸⁶ Ebenso stellt sie fest, dass bei den Autoren der Körper mit dem männlichen Blick in Kontakt tritt und dieser Begierde und Lust auslöst. In *Harrouda* sind es die jungen Burschen, die den weiblichen Körper der Prostituierten sehen wollen: « Voir un sexe fut la préoccupation de notre enfance. Pas n'importe quel sexe. [...] Mais celui d'une femme. »³⁸⁷ Dem weiblichen Blick auf den Mann wird umgekehrt in der hier untersuchten Literatur außerhalb androgyner Veränderung kein Platz eingeräumt. Dies zeigt sich beispielhaft in *L'enfant de sable*, wo Fatima, die Frau von Ahmed/Zahra den männlichen Körper ertastet, um sich Bestätigung ihres Verdachts zu holen, dass dieser weiblich ist: « Je ne comprenais pas jusqu'au jour où elle se glissa dans mon lit pendant que je dormais et doucement se mit à caresser mon bas-ventre. Je fus réveillé en sursaut et la repoussai violement. J'étais furieux. »³⁸⁸ Die Frau wird in den Werken auf ihre sexuelle Seite reduziert. Berührbarkeit steht der Unberührbarkeit gegenüber, Gesichtsausdrücke dem inneren Seelenleben.³⁸⁹ Häufig lässt sich daher die Figur der Prostituierten auffinden: Sie tritt sowohl in *Harrouda* als auch in *La réclusion solitaire* in Erscheinung. In letzterem (Migrations-)Roman dient der Körper der Prostituierten den einsamen Männern, um ihnen etwas Lebensmut zurückzugeben: « Tu sais que mon corps tapissait les murs d'autres solitudes: ces des

³⁸⁴ vgl. Teixidor, Sandrine F.: *The Gaze beneath the Veil: Portrait of Women in Algeria and Morocco*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.47.

³⁸⁵ vgl. Boustani, *Oralité et gestualité*, S.230.

³⁸⁶ ebd. S.230.

³⁸⁷ Ben Jelloun, Tahar: *Harrouda*. Barcelona: Editions Denoël collection folio 2006. S.13.

³⁸⁸ Ben Jelloun, Tahar: *L'enfant de sable*. In: *L'enfant de sable*. La nuit sacrée. Von Tahar Ben Jelloun. Paris : Editions du Seuil 1985. S.80.

³⁸⁹ vgl. Boustani, *Oralité et gestualité*, S.230.

hommes enfermés, séparés de la vie [...]. »³⁹⁰ Ihre Einsamkeit wird hingegen nicht aufgehoben, auch nicht für einen kurzen Moment: « [...] moi je rejoignais le mur, les murs. »³⁹¹

Der voyeuristische Blick auf den weiblichen Körper, in diesem Fall auf die marokkanische Frau, ist eine Konstruktion des westlichen Orientalismus.³⁹² Dies hat sich bereits übergreifend für den Orient gezeigt, dass der westliche Blick auf das Exotische Stereotypen geschaffen hat – so auch die These Edward W. Saids. Für den männlichen Europäer wurde im Zuge der literarischen Festschreibung die orientale Frau als Verführerin zur sexuellen Phantasie. Nach Erreichen der Unabhängigkeit wurde die Frau in der postkolonialen Literatur – zu Beginn waren es hauptsächlich männliche Schriftsteller – zur gebrochenen Figur oder zur mysteriösen „femme fatale“ oder einer Prostituierten. Andere verwendeten den weiblichen Körper als Projektionsfläche von Kultur, Identität und drohenden Symbolen postkolonialer Gesellschaften. Somit verstärkte sich die Frau in der postkolonialen Literatur des Maghreb als Symbol für die leidende Nation – in diesem Fall Marokkos.³⁹³ Daher gilt der weibliche Körper als Spiegelbild für die Geschehnisse der unterdrückten Gesellschaft. Vor allem in der arabischen Welt ist der Körper der muslimischen Frau zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, zwischen dem öffentlichen und privaten Leben, der Präsenz und Abwesenheit.³⁹⁴ Diese doppelten Aspekte machen den weiblichen Körper zu einem Symbol des „entre deux“, einer Vermittlerfigur zwischen zwei Welten an einer Grenze, einer peripheren Zone.

Ben Jellouns Werk fügt sich in die postkoloniale Literatur mit dem Blick auf den weiblichen Körper ein, indem er diesen symbolisch verzerrt. Viele seiner Romane erzählt er aus der Sicht einer Frau und er legt dabei besonderes Augenmerk auf die Symbolik des Frauenkörpers.³⁹⁵ Bereits in seinem ersten Roman steht der Körper einer Frau im Mittelpunkt der Betrachtung. Ruth Amar, die sich im Speziellen mit Tahar Ben Jelloun und seinem literarischen Schaffen auseinandergesetzt hat, äußert sich dazu folgendermaßen: « Dès les premiers romans, et plus particulièrement dans *Harrouda*, nous sommes témoins

³⁹⁰ Ben Jelloun, Tahar: *La Réclusion solitaire*. (Points: Série Roman, Bd.50). Paris: Editions du Seuil 1981. S.64.

³⁹¹ ebd. S.69.

³⁹² Schuchardt, *Schreiben auf der Grenze*, S.122.

³⁹³ vgl. Teixidor, *The Gaze beneath the Veil*, S.49.

³⁹⁴ vgl. McFadden u. Teixidor, *Preface*, S.ix.

³⁹⁵ vgl. Spiller, Roland: *Geschlechterwechsel zwischen Utopie und Heterotopie. Tahar Ben Jellouns Sohn ihres Vaters und Die Nacht der Unschuld*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hrsg.v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition text + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.303.

de la mise en spectacle du corps féminin à travers tout son élément érotique. »³⁹⁶ Sie meint in diesem Zusammenhang noch weiter, dass « [l]es thèmes y sont surprenants et osés ; la méthode d'une écriture complexe augmente les difficultés d'interprétation. »³⁹⁶ Das bedeutet, dass Ben Jellouns Schreibstil – vor allem seiner ersten Romane, die nach der Lyrik entstehen – schwierig zu fassen ist, weil ihm noch die poetisch-lyrische Seite seiner Gedichte anhängt. Daher wirkt die Geschichte auch wirr und nicht geradlinig erzählt, besonders abwechselnde Erzählstränge und Perspektiven erschweren die Sinndeutung.³⁹⁷

Trotz aller Verworrenheit wird deutlich, dass Harrouda, eine Prostituierte, im Mittelpunkt steht. Was drückt ihr Körper aus, mit welchen Symboliken und Verbindungen ist er aufgeladen? Colette Nys-Mazure vertritt die Ansicht, dass sie die Anziehungskraft des Autors zu seiner Geburtsstadt Fès verkörpert und alle ihm je begegneten Frauen in sich vereint. Als geheimnisvolle und anziehende weibliche Figur vereint sie mit ihrem zwielichtigen Beruf – Zwielficht als Zeit zwischen Tag und Nacht ist erneut eine Anspielung auf diese Grenzgängerfunktion – alle Widersprüchlichkeiten und männlichen Phantasien in sich. Somit leitet ihr Körper den Roman, führt ihn an, verwickelt ihn: « Quelles que soient les formes de ces récits, les êtres marginalisés par le discours officiel et le drame du corps exclu demeurent au sein même des stratégies de cette écriture. »³⁹⁸

Auf der metaphorischen Ebene verkörpert die Frau in der unterdrückten Rolle gewissermaßen den kolonisierten Menschen. Mit *Harrouda* von 1973 schreibt Tahar Ben Jelloun die weibliche Heldin Harrouda, die dem Namen nach eine weibliche Legendenfigur aus der nordafrikanischen Mythologie darstellt, als Verkörperung der Kolonisierten fest. Denn sie ist als Prostituierte die „gesellschaftlich Ausgestoßene“, „das Objekt der Begierde“ und sie „verkörpert den Wunsch nach Freiheit“³⁹⁹ – dadurch stellt sie den kolonisierten Blick des Exotischen, geprägt vom westlichen Orientalismus, dar. Sie agiert wehrlos und erträgt die Gewalt der Stärkeren, der Unterdrücker, die auch symbolisch auf die Kolonisatoren hindeuten: « Au même moment, des hommes masqués torturaient Harrouda pour lui soutirer des aveux. Impassible, elle les laissait faire. »⁴⁰⁰

Der weibliche Körper steht somit in dieser Arbeit in erster Linie als Spiegelbild der (post-) kolonialen Welt zur Diskussion. Er wird nicht in der Literatur von Frauen untersucht,

³⁹⁶ Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.2.

³⁹⁷ vgl. ebd. S.2.

³⁹⁸ ebd. S.2.

³⁹⁹ Spiller, *Geschlechterwechsel zwischen Utopie und Heterotopie*, S.303.

⁴⁰⁰ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.104.

sondern von männlichen Schriftstellern, die den Frauenkörper erst in zweiter Linie in seiner benachteiligten Position als Frau in der patriarchalischen Gesellschaft betrachten. In erster Linie setzen sie den weiblichen Körper als postkoloniales Symbol ein, so auch der Autor Tahar Ben Jelloun.⁴⁰¹ Doch verwenden nicht nur männliche Autoren diese Doppelbödigkeit des weiblichen Körpers, auch die algerische Autorin Assia Djébar zum Beispiel sieht den weiblichen muslimischen Körper vom Kolonialismus determiniert, weshalb auch sie den Körper der Frau als Basis und Ausgangspunkt nimmt, um in einen Dialog zwischen den Kulturen zu treten: “In the context of contemporary Muslim cultures, she envisions a liberation of women’s corporeal identities from the dark recesses of the colonial archive. Djébar’s interest in the construction of an equal exchange or dialogue between cultures is here immediately apparent.”⁴⁰²

Der Grund für die Verwendung des Frauenkörpers als Symbol der Kolonisierung des maghrebinischen Volkes liegt in der doppelt unterdrückten Position der Frau in der Gesellschaft: Ihr Körper ist kolonisiert und sexualisiert. Daraus schlussfolgernd gilt der Frauenkörper als zweifach determinierter Pol zwischen zwei Kulturen.⁴⁰³ In der Literatur Ben Jellouns funktioniert der weibliche Körper als Symbol im sozialen Kontext – traditionell und/oder modern – und ist dem individuellen, aber ebenso dem Druck der Gruppe ausgesetzt.⁴⁰⁴ Die abwertende Sicht auf den vor allem muslimischen Frauenkörper hat der Kolonialismus gebracht: “The [colonial] gaze functioned as a part of a complex discursive structure, which strategically inscribed the female Muslim body as a site of inferiority, backwardness, and difference.”⁴⁰⁵ Ben Jelloun thematisiert in seinen Werken somit in erster Linie den Zweite-Klasse-Status von Frauen, ihre unterdrückte Position.⁴⁰⁶

In der ausgewählten Literatur gibt es jedoch noch eine zweite Seite des weiblichen Körpers: Der begehrten Frau, der Prostituierten und Verführerin steht die Mutterfigur als Gegenpol gegenüber, indem sie die Wurzel der traditionellen maghrebinischen

⁴⁰¹ vgl. Chossat, Michèle: *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun. Le personnage féminin à l’aube du XXIème siècle*. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.37). New York: Peter Lang 2002. S.1.

⁴⁰² Wolf, Mary Ellen: *After-Images of Muslim Women: Vision, Voice, and Resistance in the Work of Assia Djébar*. In: Francophone Women. Between Visivility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.23.

⁴⁰³ vgl. Katrak, Ketu H.: *Politics of the Female Body. Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick/ New Jersey/ London: Rutgers University Press 2006. S.8-9.

⁴⁰⁴ vgl. Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.2.

⁴⁰⁵ Wolf, *After-Images of Muslim Women*, S.23.

⁴⁰⁶ vgl. Arias, *Ethical (in)difference in self and text*, S.131.

Gesellschaft symbolisiert.⁴⁰⁷ In der Zeit der frischgewonnenen Unabhängigkeit tritt in Marokko die Politik bestimmend ein, um eine nationale Identität auf den Grundfesten von Glauben und Tradition aufzubauen. Dabei wird sich auf die Frau als Trägerin sowie Überträgerin der beiden wertverbundenen Instanzen berufen. Sie erhält dadurch ihre zu- und festgeschriebene Rolle als Mutter der Nation und verkörpert sozusagen im übertragenen Sinn die Nation. Auch in dieser Funktion erhält die Frau determinierte Position und ist Machtstrukturen ausgesetzt – der voyeuristische Blick der Kolonisation wird abgelöst von der Einschränkung des neuen Staates.⁴⁰⁸

Sowohl Tahar Ben Jelloun als auch Abdelkébir Khatibi beziehen sich auf die Mutter – literarisch und theoretisch. Sie nimmt eine ganz spezielle Rolle ein: Die Mutter gilt als das Ursprüngliche, steht für Oralität und damit gleichzeitig für Analphabetismus, sie ist die eingeschriebene Seele des meist männlichen Protagonisten. Trotz ihrer großen Bedeutung tritt sie nur kurz und unter der Oberfläche auf, das bedeutet, dass sie als Figur nur nebensächlich wirkt, es aber in ihrem Sinngehalt nicht ist. Bei Tahar Ben Jelloun geschieht die Einschreibung der Mutter in den Text autobiographisch, indem er seine eigene Mutter zur Vorlage all seiner Mutterfiguren macht. Sein starker Bezug zu ihr aus der Kindheit resultierend, in der er durch die ihn zeitweise immobil machende Krankheit ständig von der Mutter und ihrer Welt umgeben ist, hält sich bis in sein Erwachsenenalter. Somit schreibt sie sich als Mutterfigur auch in den Text *Harrouda* ein. Als zweite weibliche Figur neben Harrouda nimmt sie die Rolle der Mutter des Erzählers an – der Erzähler nimmt bei Ben Jelloun sehr oft autobiographische Züge an, weshalb auch die Verbindung zu seiner eigenen Mutter nicht zuweit hergeholt scheint – und verkörpert ebenso auf einer symbolischen Ebene die Kolonisierten. Dies jedoch auf die Inferiorität und orale Kultur bezogen, denn sie ist Analphabetin und „repräsentiert eben dadurch den Ursprung des Schreibens.“⁴⁰⁹ Literaturwissenschaftler Roland Spiller bekräftigt diese Aussage:

Die Beziehung zur Mutter erfüllt bei Ben Jelloun mehrere fundamentale Funktionen: Sie verweist auf den gesprochenen arabischen Dialekt als Quelle der Schriftsprache, auf sein in L'écrivain public (1983) dargestelltes literarisches Selbstverständnis als „öffentlicher Schreiber“, der für sein überwiegend analphabetisches Volk schreibt, auf die Wortergreifung der Frau, wie sie in der realen Gesellschaft zumindest zur Zeit der Publikation des Buchs kaum möglich

⁴⁰⁷ vgl. Arias, *Ethical (in)difference in self and text*, S.269.

⁴⁰⁸ vgl. Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.8.

⁴⁰⁹ Spiller, *Geschlechterwechsel zwischen Utopie und Heterotopie*, S.303.

*gewesen wäre und schließlich auf eine für die mediterrane Kultur charakteristische, ausgeprägte Beziehung zur Mutter.*⁴⁰⁹

Ebenso wird die Frau, vor allem die Mutter, definiert als Trägerin von Tradition, die an ihr Kind die eigene Kultur vermittelt.⁴¹⁰ So dient dem Protagonisten in *La réclusion solitaire* die Mutter als tröstende Erinnerung an seine Wurzeln: « J'essaie de dormir, de cacher mon visage dans les draps, dans les bras d'une mère. »⁴¹¹

Auch bei Abdelkébir Khatibi findet die Mutterfigur Eingang in seinen autobiographischen Roman *La mémoire tatouée*: « Quand, à la maison, j'articulais des gestes à la mère analphabète [...]. »⁴¹² Ebenso analphabetisch steht sie für Glaube und Tradition – dieselben Werte wie bei Ben Jelloun. Auch bei ihm wird die Mutterfigur, ihr Körper sozusagen, symbolisch zum Erinnerungsträger für das kulturelle Gedächtnis: « [...] mère à la place de mémoire, double absence dans un double hasard. »⁴¹³ Khatibi findet jedoch zur Mutter einen anderen Zugang: über die Sprache. Für ihn ist es die Mutter, die die Verbindung zwischen Körper und Sprache herstellt, daher auch der Terminus „Muttersprache“ (beziehungsweise „langue maternelle“).⁴¹⁴ In seinem theoretischen Werk *Maghreb pluriel* spricht er von der Bilingualität und konfrontiert sich mit der Frage, was aus der Muttersprache wird, wenn nicht mehr mit ihr kommuniziert wird. Damit macht er auf ein Problem aufmerksam, dem die in zwei- oder mehrsprachigen Kulturen aufwachsenden Menschen begegnen, denn die Plurilingualität betrifft alle Bereiche des Lebens: somit auch das Sprechen, Denken und Schreiben. Er selbst ist in Marokko mit einer Mehrsprachigkeit konfrontiert, über Schule und Zuhause, denn seine Muttersprache, das dialektale Arabisch, besteht aus einer Mischung von Hocharabisch und berberischen Einflüssen sowie sprachgeschichtlichen Abwandlungen⁴¹⁵ (genauer in Punkt 2.5.2).

Khatibi baut demnach seine Theorie der *bi-langue* auf der Ausgangsposition auf, dass es keine „reine Einsprachigkeit“⁴¹⁶ gibt. „Bi-langue“ bedeutet einen „[...] Raum im Dazwischen der Sprachen und markiert damit zugleich die Schwierigkeiten eines zwischen

⁴¹⁰ vgl. Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.8.

⁴¹¹ Ben Jelloun, *La Réclusion solitaire*, S.14.

⁴¹² Khatibi, Abdelkébir: *La mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*. Paris: Editions Denoël 1971. S.97.

⁴¹³ ebd. S.16.

⁴¹⁴ vgl. McGuire, James: *Forked Tongues, Marginal Bodies: Writing as Translation in Khatibi*. In: *Research in African Literatures*, Vol.23, No.1. The Language Question (Spring 1992). Indiana University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/3819953>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.107-108.

⁴¹⁵ vgl. Djoufack, Patrice: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung. Zur Erfindung von Sprache und Identität bei Franz Kafka, Elias Canetti und Paul Celan*. Göttingen: V&R unipress 2010. S.123-124.

⁴¹⁶ ebd. S.124.

Sprachen sich bewegenden Subjekts.“⁴¹⁷ Dabei kommt dem Bindestrich im Begriff „bilingue“ Bedeutung zu als Zwischenraum der Diglossie, der weder die Mutter- noch die Fremdsprache bedeutet, sondern etwas Neues, Dazwischenliegendes. Khatibis Standpunkt zufolge schreibt sich die Muttersprache als Palimpsest in den Körper ein – Palimpsest daher, da sie mit der französischen Sprache überschrieben wird, durch die die Muttersprache immer noch durchscheint. Im Körper des Schriftstellers verbinden sich diese beiden Sprachen zu einem Eigenen. Er geht sogar so weit in seiner Ansicht, dass er die Muttersprache im französischen Text eingewoben sieht, den er produziert. Damit bleibt sie vorhanden, ist ein gewisses Überleben der Muttersprache durch die französische Sprache und kein Unterordnen in die postkolonialen Machtverhältnisse. Auch wenn die Muttersprache im Text nicht richtig gelesen werden kann beziehungsweise erkannt wird, so ist sie dennoch vorhanden.⁴¹⁸

Diese palimpsestartige Struktur spaltet den französischen Text der frankophonen maghrebischen Literatur und lädt ihn auf doppelter Ebene symbolisch auf: « Une dialectique certes, mais en rupture, en déchaînement: la violence de s’affoler dans la langue de l’autre, de l’aimer en la dés-aimant: palimpseste du dédoublement et de la schize. »⁴¹⁹ Der zweifache Wertgehalt des Textes besteht durch die Einschreibung zweier Sprachen und Kulturen, die dazu führt, dass sowohl die eigene als auch die fremde Sprache gebrochen wird, nicht mehr die gleiche bleibt, nicht mehr zwei getrennte darstellen, sondern eine neue wird kreiert.⁴²⁰ Nach Khatibi stellt somit die französische Sprache eines frankophonen Schriftstellers nicht die gewohnte europäische dar, sondern eine Verbindung aus allen ihr innewohnenden Sprachen, die sich ständig gegenseitig übersetzen: « De l’une à l’autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abyme, extrêmement difficile à mettre au jour. »⁴²¹ Das Ergebnis ist eine hybride Sprache: „[...] Muttersprache und Fremdsprache [beeinflussen sich] derart gegenseitig [...], dass schreibend/sprechend eine „langue tierce“, eine dritte Sprache entsteht.“⁴²²

⁴¹⁷ Djoufack, *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S.124-125.

⁴¹⁸ vgl. ebd. S.124-126.

⁴¹⁹ Khatibi, *Maghreb pluriel*, S.200.

⁴²⁰ Djoufack, *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S.124-126.

⁴²¹ ebd. S.179.

⁴²² ebd. S.126.

5.1.2. Autobiographische Körperlichkeit

Unter autobiographischer Körperlichkeit ist gemeint, dass eigene Körpererfahrungen der Schriftsteller in die Texte einfließen. Inwiefern drückt sich dies aus und ist das bei beiden Autoren der Fall? Welche Bedeutung hat der Körper des Autors in den Romanen?

Autor und Erzählerfigur werden in den Romanen von Khatibi und Ben Jelloun vermischt und erzeugen diese autobiographische Körperlichkeit der Schriftsteller im Text. Sie verfolgen keine lineare Erzählweise und gehen über die klassischen Literaturgattungen hinaus, da sie sich im Text auf der Metaebene mit dem Schreiben beschäftigen in einem sogenannten „Mise en abyme“, der Spiegelung von Text im Text sowie Bild im Bild. Ebenso stellen sie Identitätsentwürfe in den Vordergrund: von Autor, Erzähler, Figuren und als Folge mit dem Selbst im Allgemeinen. Damit streben sie eine dialogische Relation an, die sich innerhalb und außerhalb des Textes als Rede zwischen Erzähler und fiktiven Lesenden bildet sowie zwischen Autor und Leser durch die erzeugte Differenz.⁴²³

Tahar Ben Jelloun schafft autobiographische Körperlichkeit, besonders in dem Werk, dem der bisher größte autobiographische Bezug seines literarischen Oeuvres zugeschrieben wurde: *L'écrivain public*. Seine Verkörperung schlägt sich in diesem Text durch beziehungsweise spiegelt sich wider, indem er seine Immobilität der Kindheit aufgrund einer körperlichen Erkrankung und seine diesbezüglichen Erfahrungen und Gedanken einfließen lässt.⁴²⁴ Die Unbeweglichkeit des Körpers wird zu einem Zeichen der physischen Starrheit, aber im selben Zug der Entwicklung von Phantasie. Starrheit heißt im übertragenen Sinn Zwang seines Körpers in ein System, aus dem er nicht ausbrechen kann. Sie ermöglichen dem Protagonisten – und auch Tahar Ben Jelloun – in die Geheimnisse und Intimitäten der Frauen einzutauchen, ein Zuhörer und Eingeweihter einer Welt zu werden, die sonst nur Frauen zugänglich ist. Denn die anderen jungen Burschen toben den ganzen Tag auf der Straße, prügeln sich und spielen draußen. Der Frauenbereich befindet sich innerhalb des Hauses, der vier Wände sozusagen – ein Bereich ausgenommen von Gewalt, behütet und beschützt. Die im Kindesalter erlebte Immobilität bindet Tahar Ben Jelloun stark an seine Mutter, die im Text Spiegelung erfährt. Die ihm plötzlich errungene Mobilität lässt ihn ängstlich zurückschrecken vor der gewaltvollen Welt, denn er muss seinen Kokon, seine Schutzhülle verlassen⁴²⁵ – eine etwas verspätete Trennung von der

⁴²³ vgl. Erickson, *Islam and Postcolonial Narrative*, S.12.

⁴²⁴ vgl. Nys-Mazure, *Tahar Ben Jelloun*, S.17-18.

⁴²⁵ vgl. ebd. S.18.

Mutter, die aber seine Ich-Identität und sein Körper-Bewusstsein stärkt. Dies greift die Theorie des Haut-Ichs aus der Psychologie auf, die in Punkt 2.1.3. Erwähnung fand.

Ebenso tritt der Erzähler in *L'écrivain public* wie der Autor des Buches auf und verschafft sich fiktionale Körperlichkeit. Der autobiographische Bezug in Form von Figuren erlangt durch den Körper eine reale materielle Erscheinung. Auf einer zweiten Ebene lässt der fiktive Autor des Buches anklingen, dass es sich bei dieser Geschichte auch um seine eigene handelt, doch verzerrt. Dies zeigt sich in der Diskussion des Erzählerautors über die Titelvergabe seines Textes: « Le deuxième titre ne fait pas sérieux: L'homme qui parlait plus vite que son double. Il me gêne un peu, car il s'agit de moi. »⁴²⁶ Die erzählte Geschichte ist daher jene des Protagonisten, des Erzählerautors sowie des realen Autors auf drei Ebenen vermischt.

Der autobiographische Bezug Ben Jellouns zum öffentlichen Schreiber beziehungsweise Biographen im Text lässt sich in erster Linie vor Beginn des ersten Kapitels in der „Confession du scribe“ vor Beginn des ersten Kapitels. Hier wird bereits im ersten Satz klar, dass es indirekt auch von ihm selbst als Autor und als Figur handelt, denn der öffentliche Schreiber erzählt die Geschichte mit leiser Stimme mit dem Blick in den Spiegel geworfen, auf das bereits trüb gewordene Bild – sein verzerrtes, überlagertes, überschriebenes Spiegelbild, bei dem noch das Eigene leicht durchscheint, aber nicht direkt zu erkennen ist: « J'écirai cette histoire à voix basse dans l'espoir de dévisager l'image trouble du miroir. »⁴²⁷

Verbindung erhält die Sprache mit dem Körper in *L'écrivain public* durch den Schreibakt selbst. Folglich urteilt Wissenschaftlerin Ulrike Jamin-Mehl über Ben Jellouns Werk: „Die Wörter werden dem Schreibenden zu einer Art „zweiter Haut“.“⁴²⁸

Doch ist es nicht nur bei Tahar Ben Jelloun, sondern auch im Werk von Abdelkébir Khatibi der Fall, dass autobiographische Bezüge vorhanden sind. Beide Autoren schreiben sich selbst und ihre Erfahrungen sowie auch ihren Körper in die Texte ein. Autobiographische Körperlichkeit spiegelt sich bei Khatibi am stärksten in seinem Werk *La mémoire tatouée* wider. Bereits im Untertitel, neben der Indikation der Fiktion andeutenden Literaturgattung des Romans, findet sich die zum genannten Genre

⁴²⁶ Ben Jelloun, Tahar: *L'écrivain public*. Récit. Paris: Editions du Seuil 1983. S.12.

⁴²⁷ ebd. S.9.

⁴²⁸ vgl. Jamin-Mehl, *Zwischen oraler Erzähltradition und modernem Schreiben*, S.254.

widersprechende Kategorie der Autobiographie mit *Autobiographie d'un décolonisé*. Der Ich-Erzähler repräsentiert die Erfahrungen Khatibis insofern, da dieser ebenso von der Kolonisation hervorgerufenen Plurilingualität betroffen war/ist. In seinen jungen Jahren besuchte er die „l'école franco-musulmane“⁴²⁹, die im Buch präzise mit dem Jahr 1945 definiert ist, einem Hinweis auf autobiographische Erinnerung. Ebenso bilden Eckdaten seines Lebens die Struktur des Werkes, denn es repräsentieren die Städte, in die der Protagonist zieht, die Lebensabschnitte des Jungen. In El Jadida geboren, verbringt er eine Zeit in Essaouira und geht in Marrakesch auf ein Collège (französisches Schulsystem), in Casablanca verfolgt er schließlich seine Ausbildung am Lycée. Ein weiterer autobiographischer Bezug stellt sich bei Khatibi über seinen Vater ein. Dieser repräsentiert einen Mann der Religion, der auch zu Hause den Kindern die Riten vermittelt.⁴³⁰

5.1.3. Grenzkörper der Migration

La réclusion solitaire (1976) passt in den hier untersuchten Zeitrahmen der Literaturproduktion der zweiten Schriftstellergeneration, da es Ben Jellouns erster Roman ist, der Migration zum Thema hat. Bis heute schöpft er aus seiner ihm bekannten Motivik der unterdrückten und an der Peripherie der Gesellschaft lebenden Menschen. Doch haben sich im Laufe der Zeit die Grenzen weiter geöffnet, die Globalisierung ist vorangeschritten und die Voraussetzungen von Migration haben sich geändert. Die Gründe für die Immigration nach Frankreich sind jedoch gleich geblieben: Der Aufbau des Nationalstaates Marokko dauert bis heute an, was bedeutet, dass die finanziellen Mittel für die Bevölkerung noch immer zu wenig sind, das demokratische System der Regierung und menschliche Rechte haben sich weniger weiterentwickelt als die marokkanische Bevölkerung hofft (dies vor allem in der Zeit nach Erlangung der Unabhängigkeit). Ebenso fehlen Jobs vor allem für junge Männer, was ein großes soziales Problem darstellt⁴³¹:

*[...] the state is unable to accommodate all the labor-ready population, especially of young men, that increases exponentially every year. As a result, thousands of Moroccan youths [...] contemplate migration as the solution to overcoming economic depravity and social marginalization.*⁴³²

Ben Jelloun schreibt die Thematik von Migration in den Raum des Transits ein. Aufgrund postkolonialer Nachwirkungen träumt ein Großteil der Bevölkerung vom finanziellen

⁴²⁹ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.52.

⁴³⁰ vgl. ebd. S.26-27.

⁴³¹ vgl. Alami, *Dialectics of Desire, Victimhood and Postcolonial Migrancy*, S.3-4.

⁴³² ebd. S.4.

Erfolg der Migration.⁴³³ In *La réclusion solitaire* ist der Körper gebrochen durch Einsamkeit und Fremdenhass, somit dient in den ersten Absätzen – einer Art Vorschau, in der kein Name genannt wird – der Körper stellvertretend als Hinweis für den Menschen: « Le corps prendra aujourd’hui le chemin du retour. »⁴³⁴ Der Protagonist fühlt sich entwurzelt (« j’ai la vie d’un arbre arraché à ses racines »⁴³⁵), wie ein Waise ohne Zuhause, verlassen, nicht einmal mehr wie ein Nomade.⁴³⁶ Denn er ist an einem Ort, der ihn verletzt hat (« Nous sommes des expatriés dans le territoire de la blessure. »⁴³⁷). Selbst seine Haut wird zum Unterscheidungsmerkmal: « Ma peau est une différence. »⁴³⁸ Trotz des Eindringens in das Land, wird ihm keine Existenz zugesprochen, da er nicht wahrgenommen wird: « Je pénètre vos corps et vous ne sentez rien. Je n’existe pas. »⁴³⁹ Der Körper bei Ben Jelloun lebt daher nicht, verharrt in einer gewissen Starre beziehungsweise ist bereits abgestorben. In Bezug auf seine Migrationsfigur besteht der Körper aus Asche: « Des corps pleins de cendre. »⁴⁴⁰ Die Leidenschaft ist bereits verbrannt, die Hoffnungen aufgegeben, denn er spürt nicht einmal mehr den Durst: « Nos racines sont sèches et nous n’avons pas soif. »⁴⁴¹

5.2. Körpersprache

Wenn der Körper als Medium funktioniert, dann trägt auch die Körpersprache einen großen Teil zur Dialogizität bei. Denn „Gesellschaftsordnungen, Machtverhältnisse, Hierarchien, Normen und Werte werden vor allem über Körpersprache vermittelt.“⁴⁴² Durch die lesbaren Zeichen an der Oberfläche, die der Körper trägt, erhält er identitätsstiftende Funktion.⁴⁴³ Aber wie entsteht Identität eigentlich? Wissenschaftlerin Michèle Chossat gibt auf diese Frage die Antwort, dass Identität keine starre Konstante ist, sondern sich immer wieder weiterbildet und entwickelt. Doch lässt sich der Ursprung der

⁴³³ vgl. . Alami, *Dialectics of Desire, Victimhood and Postcolonial Migrancy*, S.6.

⁴³⁴ Ben Jelloun, *La Réclusion solitaire*, S.10.

⁴³⁵ ebd. S.11.

⁴³⁶ vgl. ebd. S.11.

⁴³⁷ ebd. S.34.

⁴³⁸ ebd. S.28.

⁴³⁹ ebd. S.99.

⁴⁴⁰ ebd. S.51.

⁴⁴¹ ebd. S.56.

⁴⁴² Kaiser, *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes*, S.90.

⁴⁴³ Fraser, Mariam u. Greco, Monica [Hrsg.]: *Introduction*. In: *The Body. A Reader*. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.12.

Identität auf die Kultur zurückführen, repräsentiert auch durch die Mutter, sie bleibt die unveränderbare Basis, während sie sich sonst weiterformt⁴⁴⁴.

*De manière simplifiée, l'identité n'est pas figée; au contraire, elle est composée de référents en constante évolution. Les traits qui définissent l'identité se retrouvent sous des formes différentes suivant les cultures mais les bases restent néanmoins fondamentalement identiques. L'identité fonctionne de manière rhizomatique et ne cesse de se développer et de se multiplier, sans pour autant oublier les référents de départ.*⁴⁴⁵

Diese Definition von Identität zeigt einmal mehr, wie sehr Kultur im Menschen verankert ist, und dass die Begegnung und das Erlernen einer neuen Kultur die eigene nie ersetzen wird, auch wenn sie sie überschreibt. Sie bleibt als Basis immer erhalten, da sie die Grundfesten der Identität bildet. Somit passt in diesem Zusammenhang „Palimpsest“ als Terminus, da der Grund trotz Überschreibung weiterhin durchscheint.

Wenn es jedoch zu einer Spannung, das heißt einer Identitätskrise kommt, so treten die inneren Werte in Konflikt mit sozialen äußeren.⁴⁴⁶ Diese innere Spaltung und Krise führt Khatibi in *La mémoire tatouée* an: « Si, subitement, je ne reconnais plus cette rue, si mon corps se détache de son point spatial, c'est que je ne sais plus pourquoi je suis là, ce que je suis venu faire ; plus de mouvement vers les autres, seulement une couleur, elle-même miroir de ma séparation. »⁴⁴⁷ Der Körper wird sowohl bei Ben Jelloun als auch bei Khatibi zu einem „Ort der Transkription“, im Sinne eines Übersetzens von einem Zeichensystem in ein anderes. Beide Schriftsteller gehen davon aus, dass soziale Traditionen sowie religiöse Rituale in den Körper eingeschrieben sind wie Tätowierungen, eine Körperschrift sozusagen, die durch Enthüllung (zum Beispiel des Gewandes, des Schleiers) sichtbar wird, zum Vorschein kommt. Im Text verbirgt die französische Schriftsprache das Darunterliegende – den kulturellen Kontext –, der durchschimmert und durch den Körper Repräsentation findet⁴⁴⁸: „Körper/ Stimme/ Sprache bedingen sich gegenseitig sowohl bei Ben Jelloun wie bei Khatibi, das heißt Körper und Text bilden eine Einheit.“⁴⁴⁹

5.2.1. Oralität – Textualität als Tradition – Moderne

Auch Oralität und Performanz haben in der westlichen Welt geringere Bedeutung, werden abgewertet im Vergleich zur Schriftlichkeit, da Oralität den Beginn der Schriftlichkeit

⁴⁴⁴ vgl. Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.13.

⁴⁴⁵ ebd. S.13.

⁴⁴⁶ vgl. ebd. S.16.

⁴⁴⁷ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.19.

⁴⁴⁸ vgl. Mayer, *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb*, S.196-167.

⁴⁴⁹ ebd. S.196.

darstellt, das heißt auch hier wiederum, dass die Schrift höher gestellt ist, weil sie eine Weiterentwicklung „ausdrückt“ und Oralität das Ursprüngliche, das Maternelle in gewisser Weise – auf das bereits verwiesen wurde. In manchen postkolonialen Gesellschaften wird gerade aber aus diesem Grund die Oralität und Performanz hochgehalten, um an das Vorkoloniale zu erinnern. Auch in der postkolonialen Literatur kommen der Oralität und dem Körper (der in diesem Zusammenhang für Performanz steht) eine wichtige Funktion zu, da sie mit der Schrift eine Brücke zwischen oral und schriftlich bauen⁴⁵⁰:

*At a further metaphorical level the body and the voice often become the sign in post-colonial written texts for alter/native cultures which can only exist within the written as a disruption or a gap, simultaneously unbridgeable and yet bridged by the written word. Such a trace is crucial to the position of post-colonial texts that seek to record the continuing presence of oral, performative cultures of colonized groups within the predominantly written discourse of the colonizer.*⁴⁵¹

Diese im Zitat genannte Stimme tritt auch in Tahar Ben Jellouns literarischem Werk auf, da auch bei ihm das orale Erzählen einer Geschichte wie in *L'Enfant de sable* eine wichtige Funktion des Aufbruchs, des Bruchs mit dem geradlinigen und dem okzidentalen romanhaften Erzählen darstellt. Ihn reizt die Mischung aus Eigenem und Fremdem, aus berbero-arabischen Traditionen und europäischem Einfluss.⁴⁵² Dies wird daran erkenntlich, dass er mit der aus der oralen Tradition stammenden Erzählerrunde, der sogenannten *Halqa*, im Text spielt, diese in den Aufbau des Romans einbindet und damit Struktur der französischen Literatur sowohl sprachlich als auch motivisch aufbricht und einnimmt.⁴⁵³ Vor allem in der Erzählweise baut Ben Jelloun mehr als nur eine Brücke zwischen Eigenem und Fremden, sondern mischt eigene Traditionen mit westlichen zu einem hybriden Ganzen, wo die Grenzen zwar noch sichtbar sind, aber ineinander verschwimmen. So entnimmt er seiner eigenen Kultur das „[...] für die arabische Literatur als typisch betrachtet[e] Prinzi[p] der Verschachtelung“⁴⁵⁴ und dies sowohl für die Rahmenhandlung als auch für die Metaebene. Besonders tritt diese Arbeitsweise von Ben Jelloun in *L'Enfant de sable* hervor.⁴⁵⁵ Als Inspiration dienen Ben Jelloun (aber auch Khatibi) das Innere des Maghreb, die Traditionen, orale Kultur mit ihren Mythen und

⁴⁵⁰ vgl. Ashcroft, Griffiths u. Tiffin, *The Body and Performance*, S.289-290.

⁴⁵¹ ebd. S.290.

⁴⁵² vgl. Boustani, *Oralité et gestualité*, S.143.

⁴⁵³ vgl. Kaiser, *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes*, S.89, S.96.

⁴⁵⁴ ebd. S.96.

⁴⁵⁵ vgl. ebd. S.96.

Geschichten sowie der sakrale Alltag, hingegen nicht das profane ungewohnte Fremde.⁴⁵⁶ Dieses dient zur überschreibenden Symbolik und Motivik.

In *L'enfant de sable* erklärt sich der Erzähler selbst zum Buch – der Text kann den Zuhörenden (sowie Lesenden) nur durch ihn und seinen Körper zugänglich werden, was auf die Verbindung der Sprache mit dem Körper hindeutet, eine orale und körperliche Performanz sozusagen. Auch folgt er der oralen Tradition durch den Erzähler in Verbindung mit der Schrift, da dieser seine Geschichte einem Tagebuch entnimmt:

*Ce livre, je l'ai lu, je l'ai déchiffré pour de tels esprits. Vous ne pouvez y accéder sans traverser mes nuits et mon corps. Je suis ce livre. Je suis devenu le livre du secret ; j'ai payé ma vie pour le lire. Arrivé au bout, après des mois d'insomnie, j'ai senti le livre s'incarner en moi, car tel est mon destin. Pour vous raconter cette histoire, je n'ouvrirai même pas ce cahier, d'abord parce que j'en ai appris par cœur les étapes, et ensuite par prudence.*⁴⁵⁷

In der Erzählung *L'écrivain public* wird durch den autobiographischen Bezug Ben Jellouns die dem öffentlichen Schreiber zugeschriebene Arbeitsweise zum Postulat seines Schreibstils und -motivation: « J'aime le savoir loin et inaccessible. Et tant qu'écrivain public, j'ai souvent rêvé d'entrer dans la vie intime de quelqu'un et de brouiller les souvenirs jusqu'à en faire une nouvelle mémoire où personne ne reconnaîtrait personne. »⁴⁵⁸ Mit seinem Bekenntnis, dass er gerne die Erinnerungen von anderen vermischen und ein neues Gedächtnis erzeugen würde, drückt er den hybriden Gedanken der postkolonialen Theoretiker aus, des Schaffens einer neuen Zukunft ohne den Ballast von früher, doch mit Einbezug des Eigenen und Fremden zu einem hybriden Ganzen. Dem Zitat zufolge könnte der öffentliche Schreiber demnach für Tahar Ben Jelloun stehen, der eben diese Hybridität als Schriftsteller zum Ziel hat. Auf der Ebene der Literatur vermischt er Tradition und Moderne, Kulturen und Sprachen. Ebenso bekennt sich der öffentliche Schreiber dazu, sein Schreiben liegt der Motivation zugrunde, sich für die Armen, die Unterdrückten, die Opfer einzusetzen, wie Ben Jelloun dies selbst festhält: « J'aime prendre la défense des victimes. »⁴⁵⁸ Um diese Geschichten vonseiten der Benachteiligten der Gesellschaft zu erzählen, vermischt Ben Jelloun Wahrheit und Erfindung, von dieser Schreibweise spricht auch der Erzählerautor. Es sind autobiographische Bezüge und reale Ereignisse, die er zum Anlass und als Inspiration für seine Werke nimmt, neben der

⁴⁵⁶ vgl. Madelain, *L'errance et l'itinéraire*, S.27.

⁴⁵⁷ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.12-13.

⁴⁵⁸ Ben Jelloun, *L'écrivain public*, S.11.

Erfindung und Phantasie: « Je suis intervenu plusieurs fois pour mettre de l'ordre et ajouter des détails piquants qu'il ne tenait pas à divulger. »⁴⁵⁸

5.2.2. Bilingualität als Identität – Differenz

Die Dichotomie von Identität und Differenz in einem Körper wird in Bezug auf das Werk Abdelkébir Khatibis zu einer systematisch bestimmenden Charakterisierung: Seine Schriften drehen sich um dieses Thema über die Mehrheit von Sprachen, Kulturen und Mythologien. Selbst seine Sprache ist eine, die nicht monolingualistisch ist, sondern die der Bilingualität ausgesetzt ist: « La langue elle-même est confrontée au bilinguisme, habitée de l'intérieur par le berbère, l'arabe, le français, l'espagnol qui travaillent en elle systématiquement en tant qu'expression de l'énergie vitale. »⁴⁵⁹ Dualismen und Dichotomie werden bei den beiden Autoren zur Aufhebung der Grenze, zu einer hybriden Vermischung der doppelten Werte: „In einer Reziprozität der Konstruktion von Identität und Alterität entsteht schließlich ein dichotomisches Denken des Ausschlusses, das den Orient als Widerpart des Okzidents – und somit als Topos der Umkehrung jener Qualitäten, die man sich selbst zuschreibt [...].“⁴⁶⁰ In diese Konstruktion einbegriffen ist die Selbsterhebung als fortschrittlich über den unzivilisierten Orient, ebenso wird dieser als mystisch-weiblich betrachtet, dem rational-männlichen des Okzidents entgegengestellt.⁴⁶¹ Dies zeigt wiederum, dass die Frau den kolonisierten Maghreb *verkörpert*. Prädestiniert als Ausdruck für das Eigene und Fremde vereint der Körper die beiden in sich: “We are, in various conceptions or metaphors, in our body, or having a body, or at one with our body, or alienated from it. The body is both ourselves and other, and as such the object of emotions from love to disgust.”⁴⁶²

Bei Tahar Ben Jelloun sind es – wie bereits erwähnt – in der Regel Randfiguren, die zu Protagonisten seiner Geschichten werden.⁴⁶³ **Harrouda** aus dem gleichnamigen Roman repräsentiert eine solche Randfigur, eine von der Gesellschaft Ausgestoßene und doch begehrte Frau und repräsentiert mit ihrem Körper die Lust auf das Verbotene, auf das Fremde außerhalb der anerkannten Gesellschaft. Ben Jelloun erzeugt in *Harrouda* Identität über den Körper: « Mon voyage parmi les corps à la recherche du bleu du ciel m'ennuyait

⁴⁵⁹ Fay, *Paradigme et enjeux d'une rencontre*, S.7.

⁴⁶⁰ Schuchardt, *Schreiben auf der Grenze*, S.123.

⁴⁶¹ vgl. ebd.S.123.

⁴⁶² Brooks, *Body Work*, S.1.

⁴⁶³ vgl. Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.1.

et me donnait la nausée. »⁴⁶⁴ Auf der metaphorischen Ebene könnte die Frau namens Harrouda als „minderwertige“ Figur mit den Kolonisierten gleichgesetzt werden. Kolonisatoren sind die, die die Gesellschaft nach binären Maßstäben wie gut und böse, positiv und negativ bewerten. Harrouda verkörpert eine Figur ohne Macht, eine unterdrückte, ausgenützte Person, denn als Prostituierte hat sie keinerlei Entscheidungsmacht über die Beherrschung, weil sie das Geld braucht. Sie lebt am Rande der Gesellschaft, umgeben von Stille und Machtlosigkeit über ihr Schicksal. Ben Jelloun präsentiert sie als einzelne Figur, reduziert auf ihre Sexualität.⁴⁶⁵ Die Kategorien Eigenes versus Fremdes werden in den Roman auf subtile Art eingebaut: Harrouda stellt die Fremde in der Gesellschaft dar, obwohl sie zu ihr gehört. Als Teil der Gesellschaft wird sie gebraucht, doch erhält sie Ausschluss vom Eigenen, das heißt dem Dazugehörigen. Türen und Tore sind vor ihr verschlossen, denn mit ihrer Präsenz erinnert sie an verbotene Taten, an schamhafte Momente: „Il faut dire que nos parents nous enfermaient. Les portes scellées. A double tour.“⁴⁶⁶

Die Geschichte von Harrouda, symbolisch gelesen als Verkörperung der Kolonisierten, der Peripherie, funktioniert, weil sie diese verstoßene Rolle innehat. Doch muss hier bedacht werden, dass Ben Jelloun immer ein Spiel mit Bildern und Symbolen betreibt. Dieses ist somit nicht auf den ersten Blick sichtbar, da die Geschichte sich innerhalb der marokkanischen Bevölkerung in der Stadt Fès abspielt. Ruth Amar meint, dass die von Tahar Ben Jelloun gestalteten Randfiguren immer auch symbolischen Wert tragen: « Leur profil problématique est aussi un support symbolique qui permet l'accès au langage interdit souvent en relation avec la sexualité ou le statut de la femme – langage bien des fois emprisonné dans le filet d'une écriture chaotique. »⁴⁶⁷ Durch Verweise im Text wird auf die postkoloniale Vergangenheit hingedeutet: « Depuis que les étrangers sont descendus dans la ville [...] La peur. »⁴⁶⁸

Wenn etwas von Abdelkébir Khatibis Theorie auf den Kolonialismus-Bezug vieler Literaturwissenschaftler in Hinsicht auf die frankophone Literatur Marokkos bezogen werden kann, dann in erster Linie, dass nicht nur Marokko und der Maghreb durchdrungen

⁴⁶⁴ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.33.

⁴⁶⁵ ebd. S.18.

⁴⁶⁶ Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.1.

⁴⁶⁷ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.18.

sind von dem Anderen, der durch die Kolonisatoren Einzug hielt, sondern diese „Eindringlinge“ selbst Veränderung erfahren haben. Diese Gegenseitigkeit ist eine Art Dualismus und die Pole positiv und negativ agieren dabei als die explizit und implizit mitgedachten Paradigmen.⁴⁶⁸

Tahar Ben Jelloun, der jener Schriftstellergeneration angehört, die vom Bilinguismus vor der Arabisierung noch bezüglich der Schulbildung betroffen ist, ebenso wie Abdelkébir Khatibi, sieht die doppelte Sprache als Bereicherung:

*Vers le milieu du XX^e siècle, nombre de jeunes maghrébins parfaitement francisés et très formés peuvent se sentir capables d'exprimer cette langue et en référence à ses modèles culturels leurs préoccupations propres. Leur double culture, française et arabe, elle-même dédoublée en culture populaire et savante, et une source d'enrichissement*⁴⁶⁹,

denn sie erlaubt es ihm, Profanes schriftlich auszudrücken. Über die Sprache schreibt sich eine Andersheit in den Text ein, die sich aus dem autobiographischen Bezug des „entre-deux“ ergibt und Ben Jellouns Vermittlung dieser Doppelsprachigkeit und doppelten Kultur. Für den westlichen Leser ergibt sich eine zweifache Andersheit, da die orientalische Welt in französischer Sprache präsentiert wird – somit handelt es sich um ein Brechen mit den Erwartungen.⁴⁷⁰ Niederl sieht dieses vor allem in der Sprache, denn sie „[...] orientiert sich am Inhalt und umgekehrt.“⁴⁷¹ Die Bilingualität drückt auch die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart aus, denn der Gebrauch der beiden Sprachen reflektiert die Identität der Schriftsteller – sie schreiben nicht in der einen oder anderen Sprache, sondern in einer hybriden Mischung der beiden, einer frankophonen Sprache des Maghreb, die palimpsestartig Altes in Neuem vereint.⁴⁷²

In *L'écrivain public* offenbart der öffentliche Schreiber diese Zwischenstellung zweier Welten in seiner „Confession du scribe“: « Il m'a parlé entre deux voyages, entre deux amours. »⁴⁷³ Der genannte „er“ ist der Held der (auto-)biographischen Schilderung. Indem dieser zwischen zwei Reisen erzählt, spricht er zwischen zwei Welten, zwei Kulturen und zwei Sprachen. Auf symbolischer Ebene drückt dies die Dualität aus, mit der Ben Jelloun

⁴⁶⁸ vgl. Hassoun, Jacques: *Introduction*. In: Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987. S.13.

⁴⁶⁹ Nys-Mazure, Tahar Ben Jelloun, S.24.

⁴⁷⁰ vgl. Niederl, *Körper, Kleidung, Kommunikation*, S.8.

⁴⁷¹ ebd. S.8.

⁴⁷² vgl. Vialet, *Between Sound and Fury*, S.160.

⁴⁷³ Ben Jelloun, *L'écrivain public*, S.9.

arbeitet, da er selbst davon betroffen ist. „Deux amours“ aus dem Zitat könnte auf eine „amour bilingue“ hindeuten, ebenso ein Verweis auf Abdelkébir Khatibis gleichnamigen Roman sein, der in erster Linie durch das theoretische Konzept der Liebe zwischen zwei Sprachen, dieser Hingezogenheit zu beiden, Bedeutung erhält. Doch steht vor allem Abdelkébir Khatibis Roman *La mémoire tatouée* stellvertretend für doppelte Sinnkonstruktion. Der Grund dafür liegt in seiner hohen Konzentration an Dualismen im Text. Im Vordergrund stehen die sich entgegengesetzten Kulturen des Okzidents und Orients, die Christentum und Islam, Moderne und Tradition sowie französische und arabische Sprache einbeziehen. Schon im ersten Absatz des Textes drückt sich die doppelt geprägte Existenz des Ich-Erzählers aus: Durch den Ritus bei der Geburt, der eine Verbindung zwischen Leben und Tod herstellt, und damit die Doppelseite der menschlichen Existenz vor Augen führt, wird er von Beginn an mit einer Binarität konfrontiert: « [...] le second [acte] pour vivifier mon esprit, mourir, vivre, mourir, vivre, double à double, suis-je né aveugle contre moi-même? »⁴⁷⁴ Die Frage nach der Blindheit sich selbst gegenüber deutet auf die innere Zerrissenheit hin – « [...] il y a, à la racine, la déchirure nominale »⁴⁷⁴, so der Protagonist –, auf das Nicht-Wissen, wohin man gehört.

Anfangs bringen den Protagonisten die okzidentalen Mythen dem Anderen näher, sie faszinieren ihn, drücken gleichzeitig aber Anziehung sowie Ablehnung aus, da sie im Gegensatz zu seinem Ritus der Geburt stehen, seinem religiös kulturellen Hintergrund: « La fraîcheur mythique de cette rencontre avec l'Occident me ramène à la même image ondoyante de l'Autre, contradiction d'agression et d'amour. »⁴⁷⁵ In der Schule merkt er die Sprachverwirrung: « Très tôt, je connus l'acte manqué, la perception d'un double langage. »⁴⁷⁶ Durch die Bilingualität und die kulturellen Unterschiede, denen die Kinder in der Schule begegnen, wo sie sowohl laizistisch als auch religiös erzogen werden – französischer Unterricht mit Lehrern aus Frankreich und die Koranschule durch muslimische Prediger (« A l'école, un enseignement *lâc*, imposé à ma religion [...] »⁴⁷⁷ drückt bereits den Widerspruch aus) –, fühlen sie sich als Gefangene im eigenen Körper, als « prisonniers de leurs corps »⁴⁷⁶. Diese Erfahrungen erzeugen im Protagonisten das Gefühl einer zweigeteilten Welt, in der er lebt: « Se sépare le monde en deux [...]. »⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.7.

⁴⁷⁵ ebd. S.13.

⁴⁷⁶ ebd. S.29.

⁴⁷⁷ ebd. S.52.

⁴⁷⁸ ebd. S.26.

Auch lösen sich Bilder aus seinem Gedächtnis, die ihm diese weltliche Dualität vor Augen führen: « Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l’hirondelle ou l’appel feutré du désir. »⁴⁷⁹ Der Protagonist entwickelt sich unter diesem ständigen doppelten Einfluss, so trägt auch das Wechseln der Städte seiner Schulbildung bedingt zu einer Dualität bei, wie die Kapitelüberschrift « Deux villes parallèles »⁴⁸⁰ bereits verheißt. El Jadida, seine Geburts- und Heimatstadt, verbindet ihn mit dem Elternhaus, dem Glauben, den Traditionen, Essaouira bleibt ihm hingegen fremd. Metaphorisch wird die Vertrautheit mit dem Meer ausgedrückt, da sich der Ich-Erzähler körperlich mit dem Meer verbunden fühlt: « Accord si décisif entre la mer et mon corps [...] »⁴⁸¹ Dies geht auch mit der Wortverbundenheit einher, die für ihn identitätsstiftende Elemente zusammenfasst: « Mer, mère, mémoire, lapsus échappés à cette frileuse nostalgie. »⁴⁸¹ Ebenso hilft ihm das Wasser, sich zu orientieren: « [...] le sacré de mon enfance, savoir séparer les rites du corps par l’eau, ceci est utile et ceci est nuisible par l’eau [...] »⁴⁸² In Essaouira erkennt er das Wesen des ihm bekannten Meeres nicht mehr, der Wellengang ist nicht der gleiche und daher fremd: « Pas mêmes les vagues, car elles se bousculent, comme pour s’excuser [...] »⁴⁸³

Der innere Kampf des Kindes wird durch den Sprachunterricht verschärft, denn es sind drei Sprachen, die sich konkurrieren und denen das Kind überfordert gegenübersteht, weil es keine Erklärung dafür gibt: « [...] je devins triglotte, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l’arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité? »⁴⁸⁴ In der Schule tritt die Grenzziehung als erstes auf, säkularer Inhalt wird von religiösem getrennt, was das Kind nicht versteht: « Arbre de mon enfance, le Coran dominait ma parole alors que l’école, c’était une bibliothèque sans le Livre. »⁴⁸⁵ Seine Jugendzeit ist in der Folge von einer doppelten Identität geprägt, die er durch das Lesen europäischer Literatur forciert. Dabei verliert er sich in den zwei Welten beziehungsweise dazwischen in Einsamkeit: « Personne

⁴⁷⁹ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.36.

⁴⁸⁰ ebd. S.37.

⁴⁸¹ ebd. S.20.

⁴⁸² ebd. S.47.

⁴⁸³ ebd, S.46.

⁴⁸⁴ ebd. S.52.

⁴⁸⁵ ebd. S.55.

ne savait la force de mon dédoublement, je vivais, intouchable, dans la solitude chantée de mon être. »⁴⁸⁶ Bis ins Erwachsenenalter kämpft er mit der doppelten Existenz.

La mémoire tatouée verbindet die Dualismen in sich, wie sie theoretisch aufgearbeitet wurden und überwindet gleichzeitig die Binarität durch das Konzept der Differenz:

*[...] Khatibi surmonte la structure binaire d'une pensée divisée ou fracturée entre l'opposition Orient/Occident, ce qui a des retombées positives, non seulement dans le cadre de la réflexion maghrébine, mais aussi dans la construction d'une pensée hybride qui se trouve au-delà de toute sorte de binarisme propre à la première phase de la discussion post-coloniale.*⁴⁸⁷

Der Gebrauch der französischen Sprache steht für Widerstand gegen jegliche Form von Restriktion und Normativität sowohl traditionell als auch in der Moderne. Gleichzeitig drückt sie aber auch aus, dem Westen nicht ablehnen, sondern geöffnet gegenüber zu stehen.⁴⁸⁸ Sie bildet sozusagen eine hybride Verbindung in einem Körper.

5.2.3. Einschreibung in den Körper

Differenz eingeschrieben in den Körper – dieses Mittels bedienen sich postkoloniale frankophone Autoren.⁴⁸⁹ Diese Einschreibung erfolgt unter dem Aspekt der „pensée-autre“ nach Khatibis Modell und „[...] beinhaltet mit dem Palimpsest nicht nur den Aspekt der Überlagerung und wechselseitigen Beeinflussung verschiedener historischer und kultureller (Kon-)Texte im Literarischen; die Tätowierung deutet zudem auf die leibliche Dimension postkolonialer Texte hin [...].“⁴⁹⁰ Sprachen können nicht besessen werden, sie schreiben sich jedoch in das Gedächtnis und damit in die Identität ein, so Khatibi.⁴⁹¹ Die Identität bildet sich rhizomartig – ausgehend von der Basis (Muttersprache) – ein Leben lang weiter. In *Maghreb pluriel* schreibt Khatibi dem maghrebinischen Autor, der sich mit der französischen Sprache ausdrückt, einen Chiasmus, eine kreuzweise aufeinander bezogene Bedeutung, zu.⁴⁹² Denn die doppelte Sprachsituation ist für ihn ein Widerspruch und gleichzeitig auch nicht durch Verfremdung und Annäherung⁴⁹³:

C'est ce que j'appelle traduire du français en français, en un passage silencieux de la langue étrangère à celle-ci. Le bilinguisme textuel serait le geste de ce

⁴⁸⁶ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.79.

⁴⁸⁷ Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.73.

⁴⁸⁸ vgl. Jahns-Eggert, *Literarische Inszenierungen der Reise*, S.79.

⁴⁸⁹ Vgl. Frader, Laura L.: *La Production des savoirs sur „L'Orient“: la préhistoire du postcolonial ?* In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.22.

⁴⁹⁰ Schuchardt, *Schreiben auf der Grenze*, S.132.

⁴⁹¹ vgl. Khatibi, *Maghreb pluriel*, S.201.

⁴⁹² vgl. ebd. S.199.

⁴⁹³ vgl. ebd. S.201.

*palimpseste bien étrange, en perte sur lui-même, sur ses origines et généalogies. Je dirai même qu'un tel texte est double, parce que soutenu, silencieusement et à fond perdu, par la langue maternelle. Il devient traduisible sur l'autre versant, de telle façon que la langue-cible travaille à se taire et à s'effacer.*⁴⁹⁴

Khatibi geht weiters in *Maghreb pluriel* davon aus, dass indem die andere Sprache, die andere Kultur als hybride Vermischung im Körper angesehen, die Differenz im eigenen Leib anerkannt wird, ergibt sich die Auflösung der trennenden Grenze.⁴⁹⁵ Seiner Ansicht nach, ist es notwendig, « [...] de penser et de vivre la différence à l'égard de soi-même ainsi qu'à l'égard de l'Autre, de la vivre comme si l'on était avec plusieurs « moi » et plusieurs langues [...] »⁴⁹⁶, wenn es zu einem Dialog und Verständnis zwischen den Kulturen kommen soll.

Die sprachliche Einschreibung in den Körper, die Khatibi in *Maghreb pluriel* theoretisch aufarbeitet, setzt er in *La mémoire tatouée* um. Denn hier verbindet er den Körper nicht nur mit Bilingualität, sondern auch mit Sprache an sich. Bereits in einer Kapitelüberschrift findet sich die Verknüpfung: « Le corps et les mots. »⁴⁹⁷ Auch im ersten Satz wird das Bild eines Körpers erschaffen, der aus Wörtern besteht: « J'ai rêvé, l'autre nuit, que mon corps était des mots. »⁴⁹⁷ Dies drückt sich über die poetische Beschreibung aus, beispielsweise beim Lesen: « J'oubliais la chaise, le corps se dénouait, librement, des muscles à étoiler entre les mots. »⁴⁹⁸ Auch das Schreiben findet körperlichen Ausdruck: « [...] folle écriture dont je détache, corporellement, un régime bien discipliné. »⁴⁹⁹

Ebenso dezentriert Khatibi in *La mémoire tatouée* die Kultur, indem er es schafft, das Andere in sich selbst zu sehen.⁵⁰⁰ So liest auch die Frau des Protagonisten sein Inneres, seine doppelte Welt, anhand seines Körpers: « Ma femme connaissait mon pays à travers les images dédoublées de mon corps. »⁵⁰¹ Sein Land will heißen seine Identität, die er auf ihre Grenzen hinterfragt: « [...] où finissait notre identité, où se propageait la racine de notre tendresse? »⁵⁰¹ Hybride Einschreibung in den Körper bezeichnet Abdelkébir Khatibi als Tätowierung – hybrid deshalb, da sie eine körperliche Markierung darstellt sowie eine soziale, kulturelle und religiöse. Es handelt sich dabei um die Beschneidung, die plurale

⁴⁹⁴ Khatibi, *Maghreb pluriel*, S.207.

⁴⁹⁵ vgl. ebd. S.199.

⁴⁹⁶ Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.75.

⁴⁹⁷ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.77.

⁴⁹⁸ ebd. S.80.

⁴⁹⁹ ebd. S.68.

⁵⁰⁰ vgl. Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.74.

⁵⁰¹ Khatibi, *La mémoire tatouée*, S.143.

Bedeutung übernimmt. Doch funktioniert der Terminus „Tätowierung“ auch auf symbolischer Ebene: Wie ein Palimpsest schreibt sich Erfahrung in den Körper ein, kulturelle, soziale, sprachliche Identität baut sich auf die bereits vorhandene auf.⁵⁰² Alfonso de Toro geht davon aus, dass sich das Palimpsest auf der Basis von Schrift ereignet: « Le palimpseste est construit sur la base de l'écriture, du corps et de la mémoire [...] ».⁵⁰³ Bei Khatibi handelt es sich bei dem tätowierten Gedächtnis um eine körperliche Einschreibung, die die beiden Sprachen in sich vereint. Auch sieht Khatibi das Schreiben dem Körper unterworfen, der Schreibakt wird zu einem körperlichen: “Writing must always be a translation of the body, of the life lived.”⁵⁰⁴

Auch Tahar Ben Jelloun arbeitet mit der sprachlichen Tätowierung des Körpers. In *Harrouda* beispielsweise funktioniert die autobiographische Einschreibung über assoziative Erinnerungsbilder. Dies zeigen folgende Zitate aus dem lyrischen Prosawerk: « Vie parallèle. Paralyse de la mémoire. »⁵⁰⁵ Sowie:

*La mémoire totale (haute dans les profondeurs) est hors du langage. [...] [elle] s'inscrit (s'écrit) dans le même corps. Ce corps s'est peut-être morcelé (multiplié ou divisé), mais il a gardé intactes ses cicatrices (tatouages), son étendue et son regard. Il cesse de (se) citer, il trace. Lecture de l'autre étendue.*⁵⁰⁶

Der Ich-Erzähler vergisst Episoden, will sich nicht erinnern und kann es in der Folge auch nicht.⁵⁰⁷ Am Schluss des Textes in der Rede um die Stadt Fès endet die Erzählung, da es keinen Text mehr zu lesen gibt, auch auf der Metaebene: « Le corps est privé de son écriture. Harrouda perd son plumage. »⁵⁰⁸ Durch das französische Wort „plume“, das sowohl die Schreibfeder als auch im Plural Gefieder bedeuten kann, wird das Bild erzeugt, dass die weibliche Figur Harrouda als Stift agiert, ihr Leib zum Schreibkörper wird.

In Bezug auf den Lehrer der Kinder gibt Ben Jelloun an, dieser besäße eine von Lügen tätowierte Zunge: « [...] pendant que sa langue tatouée par le mensonge faisait le tour de ses lèvres. »⁵⁰⁹ Das bedeutet, dass selbst die Lüge leiblich eingeschrieben wird. Auch die

⁵⁰² vgl. Toro, *Au-delà de la francophonie*, S.73-74.

⁵⁰³ ebd. S.74.

⁵⁰⁴ McGuire, *Forked Tongues, Marginal Bodies*, S.110.

⁵⁰⁵ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.32.

⁵⁰⁶ ebd. S.47.

⁵⁰⁷ vgl. ebd. S.72.

⁵⁰⁸ ebd. S.85.

⁵⁰⁹ ebd. S.22.

Kinder sind « blessés dans le corps »⁵¹⁰. Ebenso verletzt nimmt der Protagonist in *Le livre du sang* von Khatibi seinen Körper wahr: « Mon corps est blessé au tien de tous côtés [...] »⁵¹¹

Ben Jellouns Literatur ermöglicht eine „lecture du corps“, ein Lesen im Körper, während Khatibi von einer „corps-écriture“, einer Einschreibung in den Körper, ausgeht. In beiden Fällen fungiert der Körper als Übertragungsmedium von Information. Diese Information stellt die doppelte Identität dar, geprägt vom Kolonialismus und seinen Nachwirkungen:

*Du puits nous parvenaient les signes d'une vie parallèle : nos rêves n'étaient que des bulles qui butaient contre des corps indifférents, des corps vides qui annulaient le sens de notre écriture. Nous étions sans durée. Notre langage était un vol opéré à travers les ambiguïtés du discours ancestral : nous procédions par détour. / Je suspends le sens et ouvre la page de ma première illusion. Texte parallèle / texte mobile / vol [...].*⁵¹²

Bei Ben Jelloun wird auch seine Heimatstadt Fès zu einer verletzenden Einschreibung, die ihn an seine Kindheit erinnert.⁵¹³ Ebenso arbeitet er in *L'enfant de sable* heraus, wie sich Erfahrungen körperlich widerspiegeln können, sich im Körper lesen lassen wie in einem Buch: « [...] son corps, perméable et irrité, les recevait à la moindre secousse, les intégrait [...] »⁵¹⁴ Das Geheimnis von Ahmed ist in seinem Körper eingeschrieben (sein wahres Geschlecht), weshalb nur er alleine den Schlüssel zu seiner eigenen Geschichte besitzt, die er in einem Heft niederschreibt. Dies bringt die Geschichte auf eine Metaebene: « [...] son journal intime, ses secrets – peut-être un seul et unique secret – et aussi l'ébauche d'un récit dont lui seul avait les clés. »⁵¹⁵

5.3. Metamorphe Gestalten doppelter Identität

Die frankophone Literatur Marokkos (und des Maghreb) “[...] expose[s] the body as a regularized site of socio-cultural manipulation.”⁵¹⁶ In diesem Sinne kann sich der Körper unter sozialen oder kulturellen Faktoren verändern, metamorph werden. Im Werk der

⁵¹⁰ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.23.

⁵¹¹ Khatibi, Abdelkébir: *Le livre du sang*. Roman. Paris : Éditions Gallimard 1979. S.80.

⁵¹² Ben Jelloun, *Harrouda*, S.31.

⁵¹³ vgl. ebd. S.51.

⁵¹⁴ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.8.

⁵¹⁵ ebd. S.9.

⁵¹⁶ Flaugh, Christian: *On normalities: narratives of bodies, ability, and freaks of culture in twentieth-century francophone literature*. In: Contemporary French and Francophone Studies Vol.10, No.2 (April 2006). Routledge Taylor & Francis Group. URL: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=3b39ad7f-8e73-44df-8a75-81cc61a216e7%40sessionmgr4004&vid=2&hid=4112>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>. S.218.

untersuchten Autoren hat der Körper eine solche Verwandlungsfunktion inne. Denn er gilt als äußeres Zeichen für das Innere des Menschen, ist Ausdruck seines physischen sowie seelischen Zustandes.

Doch wie kann sich der Körper verändern beziehungsweise sogar verwandeln? Der erste Bezug ist jener zur Kleidung, denn sie „[...] ist nicht bloß eine künstliche Hülle eines Körpers, sie ist seine Definition. Kleidung ordnet ein Individuum in ein gesellschaftliches Gefüge ein oder hebt es davon ab.“⁵¹⁷ Über die Kleidung kann der Körper folglich Veränderung erfahren, der Mensch definiert seine Rolle in der Gesellschaft durch Kleidung. Sie drückt damit seinen sozio-kulturellen Bezug aus sowie jenen zur Religion, wenn dieser gegeben ist, als auch seine Geschlechtlichkeit, da sich die Kleidung von Mann und Frau unterscheidet. So wie der Körper soziologisch bestimmt der Gesellschaft als Spiegel dient, wie dies in Punkt 2.1.1. gezeigt wurde, nimmt auch die Kleidung diese gesellschaftlich-kulturelle Position ein.⁵¹⁸ Weiters ist die Kleidung „[...] ein bedeutendes Medium non-verbaler Kommunikation“⁵¹⁹, denn das Innere drückt sich durch die Wahl der Kleidung äußerlich aus und wird daher mitgeteilt.

Hat Kleidung nun auch in literarischen Texten diese Funktion von non-verbaler Kommunikation? In der Literaturwissenschaft wird der „Einfluss von Kleidung als semantische Variable des Texts“⁵²⁰ bestätigt und anerkannt. Doch muss dies immer in Relation zum jeweiligen Text gesehen werden. Die Kleidung in den hier untersuchten Texten spiegelt den gesellschaftlich-sozialen Zusammenhang der arabischen Welt wider und es wird in der Folge untersucht, wie sie als solch definierte Konstante in die Veränderung der Gestalt eingreift beziehungsweise eingreifen kann.

5.3.1. Verhüllungen

Die Kolonisatoren wollen den weiblichen Körper besitzen, er ist das Abbild der Begierde der Franzosen, weshalb sich auch das Bild der erotischen orientalischen Frau als Objekt entwickelt hat (siehe 5.1.1.). Der Schleier, den die Frauen tragen, versteckt ihre Weiblichkeit, und konstruiert gleichzeitig in den Franzosen paradoxerweise eine sexuelle Provokation, da die Verhüllung in ihren Augen zugleich eine Verweigerung der Sexualität darstellt. Das ist auch der Grund dafür, warum die französischen Kolonialherren die maghrebinische Bevölkerung entschleiern wollten, aufdecken, enthüllen, da sich unter dem

⁵¹⁷ Niederl, *Körper, Kleidung, Kommunikation*, S.7.

⁵¹⁸ vgl. ebd. S.7.

⁵¹⁹ ebd. S.7.

⁵²⁰ ebd. S.8.

Schleier auch immer Verborgenes befindet. Enthüllt bedeutet offen und schutzlos dem Prozess der „Zivilisierung“ ausgeliefert zu sein.⁵²¹

Durch die Undurchdringbarkeit des Schleiers hat die westliche Kultur die muslimischen Frauen zu Menschen ohne Identität gemacht – nicht, wie meist fälschlich dargestellt, der Islam und die arabische Welt. Vor allem in den Medien wird das Bild der verschleierten Frau häufig als unsichtbare Frau ohne Rechte thematisiert. Die Unsichtbarkeit birgt Gefahr in sich, da sie aus westlicher Sicht weder gesehen noch gehört werden kann, weshalb sie im Okzident Ablehnung hervorruft und in manchen Fällen sogar Angst auslöst.⁵²² Wissenschaftlerin Mary Ellen Wolf stellt in diesem Zusammenhang fest: “In the archives of American culture, the Muslim woman has always been blatantly synonymous with submissiveness and confinement. Her coverage by the American media has consistently ghosted her and portrayed her as a non-subject.”⁵²³ Wenn eine muslimische Frau als ein Nicht-Subjekt kategorisiert wird, dann wird sie automatisch zum Objekt. Denn im Westen wird der Schleier als Verhüllung und Nicht-Identität betrachtet. Diese Sichtweise wiederholt den „colonial gaze“, denn sie bringt wie der Kolonialismus eine Klassifikation, Einteilung, den Wunsch nach Assimilierung der Fremden an das Eigene und Ausschluss mit sich. Dies bedeutet, dass sich aus diesem Blickwinkel ein neuer Neokolonialismus entwickelt hat und keine Überwindung der Unterdrückung in Sicht ist.⁵²⁴

*Blatantly re-entangled in the huge and powerful apparatus/machine of neocolonialist vision, we may or may not realize that we have been limited to a purely „outside perspective“ of „the other half“, a perspective which prevents us from seeing and engaging with Muslim women as subjects; that is, as individuals whose lives are varied and complex.*⁵²⁵

Auch ermöglicht der Schleier als Symbol eine weitere Deutung: In der algerischen Geschichte des Freiheitskampfes (sowie übergreifend des Maghreb) nimmt der Schleier eine wichtige Rolle ein – unter ihm wurden Waffen versteckt, um sich im Unabhängigkeitskrieg gegen die französischen Besatzer zu wehren; als diese Taktik entdeckt wurde, warfen die Frauen sowie die als Frauen maskierten Männer den Schleier ab und kleideten sich als Europäer, um sich so unverdeckt „versteckt“ zu verteidigen.⁵²⁶

⁵²¹ vgl. Frader, *La production des savoirs sur l'Orient*, S.28-29.

⁵²² vgl. Wolf, *After-Images of Muslim Women*, S.24-25.

⁵²³ ebd.S.25.

⁵²⁴ vgl. ebd. S.25.

⁵²⁵ ebd. S.26.

⁵²⁶ vgl. ebd. S.26.

Somit drückt der Schleier im Maghreb Folgendes aus: “During the struggle for Independence, women’s veiling practices reflected the aims and needs of both sides.”⁵²⁵ Ebenso gilt im Zuge der Kolonisierung der Schleier als Ausdruck der eigenen kulturellen sowie religiösen, aber auch der unabhängigen nationalen Identität. Der Schleier ist im übertragenen Sinn auch zum Zeichen für das Abblocken des westlichen Eindringens geworden – politisch als auch kulturell. Für die französischen Kolonisatoren hingegen bedeutete der Schleier Undurchschaubares, das aufgedeckt werden muss – mit jedem Preis wollen sie die Verhüllung abschaffen. Ziel der französischen Kolonisation war es, die Gesellschaft von Grunde auf zu zivilisieren, und um dieses Ziel zu erreichen, so Frantz Fanon, waren die Franzosen überzeugt davon, wenn erst die Frau enthüllt, verwestlicht war, das heißt indem die Rollen der Frau und Mutter in der Gesellschaft zuerst verändert werden, wandelt sich auch die Gesellschaft im selben Zug. Dies bedeutet in Folge, dass es vor allem die Frau ist, die an der entscheidenden Stelle zwischen Tradition und Moderne, zwischen Eigenem und Fremden steht. Kippt sie, kippt auch die Gesellschaft.⁵²⁷

Der Schleier trägt daher als Verhüllungssymbol auf mehreren Ebenen Bedeutung: Religiös und keusch zu sein, sich zu verstecken, steht für die leise Stimme der Frau. Schreibende Frauen im Maghreb entschleiern sich metaphorisch, enthüllen sich („dévoiler“) und geben sich preis – ein Umstand der provokant ist, da sich das Reich der Frauen meist auf das Häusliche beschränkt und sie sich dort frei ausdrücken. Auf der Straße sind es die Männer, die sprechen.⁵²⁸ Durch die vielfachen Bedeutungen werden Schleier und tiefe Gewänder zum Ausdruck der Kultur, neben religiösem Glauben.

Ben Jelloun spielt mit dem Schleier in Bezug auf die Prostituierte Harrouda, die sich verhüllt, sobald die religiösen Fastentage des Ramadan näher rücken. Ihre körperliche Erscheinungsweise ist somit bedeutungstragend, denn an ihrem Körper lässt sich feststellen, in welchem seelischen Zustand sie sich befindet. Es ist dies die metamorphe Angleichung ihres Inneren. Während des religiösen Fastenmonats wird sie in ihrer gewöhnlichen Gestalt (des Berufes) nicht mehr in der Stadt geduldet. Sie kleidet sich in tiefe Gewänder und verhüllt sich mit einem Schleier – keusch versteckt sie ihren Körper.⁵²⁹ Am letzten Tag, dem Festtag, taucht sie wie eine junge Frau wieder in der Stadt auf – rein und frei von allen Lasten:

⁵²⁷ vgl. Wolf, *After-Images of Muslim Women*, S.26-27.

⁵²⁸ vgl. Mertz-Baumgartner, *Ethik und Ästhetik der Migration*, S.22.

⁵²⁹ vgl. Nys-Mazure, *Tahar Ben Jelloun*, S.20.

*Le jour de la fête, Harrouda réapparaît. Elle est au terme de la métamorphose qu'elle a subie trente jours durant. Elle revient dans les limbes de la différence. Elle revient dans le corps d'une vierge de dix-huit ans. Belle et heureuse. Vole au ras des rues. Nous regarde à peine. Elle dit la fierté de sa nouvelle parure: une mémoire immaculée.*⁵³⁰

Wieder in ihren Beruf zurückgekehrt, wirkt ihre Gestalt bereits am ersten Abend wieder wie die einer alten Frau:

*Le soir Harrouda est déjà saoule. Elle a vécu. Elle vient reprendre ses excréments dans les ruelles noires. Compte à rebours. Le temps joue contre elle. Chaque heure qui passe la vieillit de cinq années. Vers minuit Harrouda a accompli tous ses âges. La jeune fille du matin n'est plus qu'un souvenir.*⁵³⁰

5.3.2. Masken

Im Maghreb ist das alltägliche Leben geprägt von Gesten, die sakrale Bedeutung haben:

*Ici, chaque moment important de la vie individuelle ou collective, chaque geste social de salut, de souhait, de remerciement, de malédiction, se voit mis sous le signe du sacré, lié à des formules à résonance religieuse, établissant un lien plus ou moins étroit avec l'orthodoxie islamique.*⁵³¹

Wie im Islam war einst auch der vom Christentum geprägte Alltag mit religiös motivierten Gesten versehen, doch ist dies im Zuge der Industrialisierung und technischen Entwicklung sowie der Normierung der Lebensweise aus dem Westen verschwunden. Daher gilt der Okzident heute als die Verkörperung des Profanen, der (hier betrachtete maghrebinische) Okzident des Sakralen.⁵³²

Mit Gesten als Körpersprache hängt auch die Mimik zusammen, die der Soziologe Malek Chebel als Maske des Körpers bezeichnet (auch Gesten lassen sich absichtlich und zu einem bestimmten Zweck einsetzen): « La mimique est le masque du visage, sa vie, ses mots. »⁵³³ Durch sie wird der Körper verstellbar, kann sich verstecken und verändern. Äußere Faktoren, wie das Aussehen, versucht auch der öffentliche Schreiber, die Erzählerfigur von *L'écrivain public* zu beeinflussen, um sich auf eine neue Situation einzustellen: « Si les choses prennent une mauvaise tournure, je changerai de nom, de pays et peut-être même de visage. »⁵³⁴ In diesem Fall wird das Gesicht mit Identität gleichgesetzt, denn dieses ist das persönliche Wiedererkennungsmerkmal des Menschen. Auch können

⁵³⁰ Ben Jelloun, *Harrouda*, S.16.

⁵³¹ Madelain, *L'errance et l'itinéraire*, S.27.

⁵³² vgl. ebd. S.27.

⁵³³ Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, S.18.

⁵³⁴ Ben Jelloun, *L'écrivain public*, S.12.

Masken über Sprache erschaffen werden, in *L'écrivain public* geht der öffentliche Schreiber davon aus, dass der Protagonist der autobiographischen Erzählung sich selbst hinter sprachlichen Masken versteckt, hinter den Lügen, die er aufgebaut hat. Denn ohne sie unterscheidet er sich nicht von den anderen, die Masken sind gleichzeitig dazu da, in besonders zu machen, als ihm auch Schutz zu bieten, sich zu verstecken – vielleicht, um sich nicht völlig preiszugeben, sich nicht zu entblößen: « Sans masques, il n'est rien. Ou plutôt si, il est un homme parmi les hommes, interchangeable. »⁵³⁵

In erster Linie ist es das Gesicht, das maskenhaft verzerrt werden kann, weil es als Ausdruck der Seele, als Widerspiegelung des menschlichen Inneren in der Literatur eine bedeutende Funktion annimmt. Die Figur, die der Erzählerautor beschreibt, will sich selbst nicht sehen – das Gesicht ist dem Protagonisten im Weg, da es Aus- und Abdruck der Wahrheit darstellt, die Mimik ist die Verkörperung des seelischen Inneren, und mit der Maske wird versucht, diese zu kaschieren. Der öffentliche Schreiber erkennt die Maskenhaftigkeit seines Helden, denn dieser zeigt dem Biographen nicht sein wahres Gesicht: « J'ai su, à force de l'écouter parler, que son visage l'encombre et qu'il cherche à le déplacer et à le déposer sur une pierre, en haut d'un rocher. »⁵³⁶

Auch Ahmed/Zahra, die zentrale Figur in *L'enfant de sable*, verzerrt ihre wahre Identität mit einer männlichen Maske. Sowohl Gesten als auch die Mimik helfen ihr dabei, diese zu erschaffen und aufrechtzuerhalten, in ständiger Angst, diese könnten sie verraten:

*On pouvait y lire ou deviner une profonde blessure d'un geste maladroit de la main ou un regard appuyé, un œil scrutateur ou malintentionné suffisaient à rouvrir. Il évitait de s'exposer à la lumière crue et se cachait les yeux avec son bras. La lumière du jour, d'une lampe ou de la pleine lune lui faisait mal : elle le dénudait, pénétrait sous sa peau et y décelait la honte ou des larmes secrètes. Il la sentait passer sur son corps comme une flamme qui brûlerait ses masques, une lame qui lui retirerait lentement le voile de chair qui maintenait entre lui et les autres la distance nécessaire.*⁵³⁷

Den Schein zu bewahren, den die Masken erschaffen, beruft sich im übertragenen Sinn auch auf die Kolonisation, denn Ahmed/Zahra muss sein, wer er/sie nicht ist. Die Figur muss gehorchen und gibt gleichzeitig den Befehl: In ihr verkörpert sich Gehorsam und Unterwerfung: « [...] j'en deviens le fossoyeur et le déterreur, le maître et l'esclave. »⁵³⁸

⁵³⁵ Ben Jelloun, *L'écrivain public*, S.9.

⁵³⁶ ebd. S.9-10.

⁵³⁷ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.7.

⁵³⁸ ebd. S.45.

Nur Zahra selbst kennt ihre wahre weibliche Identität, die sie im Spiegel – Zeichen als Ausdruck des seelischen Inneren – wahrnimmt: « Alors, j'évite les miroirs. Je n'ai pas toujours le courage de me trahir [...] ». ⁵³⁹

5.3.3. Androgynität

Der Mensch und so auch Figuren im Text werden in erster Linie über ihr Geschlecht definiert – was auch die theoretische Analyse aus den Sozialwissenschaften im ersten Teil der Arbeit gezeigt hat. Durch dieses Geschlecht haben sie eine bestimmte Rolle in der Gesellschaft zu erfüllen: “Gender characteristics are traditionally the determining factor that makes the designation of sexual identity and of one’s self possible.” ⁵⁴⁰ Durch den Blick auf das Äußere wird als Erstes geschlossen, ob jemand Mann oder Frau ist, und dem Geschlecht nach wird mit der Person in bestimmter Weise umgegangen, sie wird sozial eingeordnet. Erst die Zuordnung eines Menschen zu einem der Geschlechter macht den Menschen sozial sichtbar und setzt ihn in einen sozialen Kontext. Somit dient das Geschlecht der Identitätsvergabe, das in erster Linie zur unbewussten Beurteilung und Einordnung herangezogen wird – und dies aufgrund sichtbarer Merkmale. ⁵⁴¹ Judith Butler geht davon aus, dass Gender-Kategorien unveränderbar sind: “Since gender categories are traditionally unchangeable, individuals are categorized into a kind of permanence, which renders one’s identity or „being“ a static feature that cannot be altered.” ⁵⁴²

Das Gender-System mit der Unterteilung in männlich und weiblich stellt ebenfalls ein doppeltes System dar, einen Dualismus beziehungsweise “a binary scheme”. Diese festgelegte Binarität führt dazu, dass sie auch in Gesellschaften verankert ist, die einem dualistischen Aufbau zugrunde liegen. So auch die patriarchalen Gesellschaften: Es gibt festgelegte Verhaltensweisen für männliche und weibliche Menschen; Aufgabenbereiche, Kleidung, Erscheinungsweise werden ihnen zugeteilt. Denn die auf Gender bezogenen Codes umfassen alle sozialen Bereiche. Menschen, die sich außerhalb des binären Systems befinden, werden als nicht der sozialen Norm entsprechend eingestuft. ⁵⁴³

In der frankophonen Literatur des Maghreb fungiert nun die Androgynität symbolisch als eine Rückkehr zur Einheit und bezieht sich auf verschiedene westliche sowie traditionelle

⁵³⁹ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.44.

⁵⁴⁰ Krauthaker, Marion: *Corporeal Performance and Visible Gender Positions in Colette's The Pure and the Impure*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.2.

⁵⁴¹ vgl. ebd. S.2.

⁵⁴² ebd. S.2.

⁵⁴³ vgl. ebd. S.2-4.

Mythen des berbero-arabischen Kontexts. Erst durch die Überwindung der trennenden Dualismen, die die Androgynität ausdrückt, können auch die Machtstrukturen aufgelöst werden.⁵⁴⁴

Der androgyne Körper entsteht auf der symbolischen Ebene durch die Determinierung des Geschlechts durch Gender, die den Körper sozial einordnet. Körper und Geist sind hier gegensätzliche Geschlechter und werden durch die soziale Zuordnung des Äußeren in ein Gender-Schema gezwängt. Dadurch wird die Figur Ahmed/Zahra zu einer androgynen, sie ist somit einer doppelten Existenz ausgesetzt und fühlt sich innerlich zerrissen: "The transgression of the symbolic economy can only be realized through the human body which is traversed and vectored by the marks of gender – the body is performed, contorted, dressed and postured."⁵⁴⁵ Durch die Präsentation nach außen, durch die Verhaltensweise des weiblichen Körpers von Zahra als männlicher wird er als Ahmed wahrgenommen. Es ist die Entscheidung des Vaters, der einen Sohn statt einer weiteren Tochter haben will: « L'enfant que tu mettras au monde sera un mâle, ce sera un homme, il s'appellera Ahmed même si c'est une fille! »⁵⁴⁶ Für die Figur Ahmed/Zahra ist es somit eine ständige Neudefinition von Sex und Gender – tagsüber wird die weibliche Seite unterdrückt, nachts kommt sie zum Vorschein, da sie sich im Schlaf nicht kontrollieren kann.⁵⁴⁷ Die Figur befindet sich gefangen im weiblichen Körper, aber gleichzeitig ist sie auch Gefangene eines Systems männlicher Werte, da sie durch die nach außen getragene Männlichkeit die Vorteile und Privilegien des Lebens genießt. Durch diese Zweiteilung fühlt sich Ahmed/Zahra innerlich zerrissen, ist weder Mann noch Frau: « Ni homme ni femme. »⁵⁴⁸ Einerseits lebt in der Figur der Wunsch als Frau erkannt und anerkannt zu werden, andererseits will sie ihre professionellen Tätigkeiten, die ihr als Mann zugänglich sind, nicht missen und aufgeben.⁵⁴⁹ Die Hauptfigur in *L'Enfant de sable* (und *La nuit sacrée*) « [...] continues to identify with both genders which, in turn, instigates her distressing sense of ambivalence or of a self in difference. »⁵⁵⁰ Diese Weiterführung beider Identitäten liegt darin, dass sowohl Körper als auch Geist der weiblichen Seite entsprechen, das äußere Leben hingegen zur männlichen Seite der Gesellschaft gehört, so Michèle Chossat: « D'un

⁵⁴⁴ vgl. Madelain, *L'errance et l'itinéraire*, S.22.

⁵⁴⁵ Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.72.

⁵⁴⁶ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.23.

⁵⁴⁷ vgl. Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.72.

⁵⁴⁸ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.56.

⁵⁴⁹ vgl. Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.2.

⁵⁵⁰ Arias, *Ethical (in)difference in self and text in Gracq, Ben Jelloun and Germain*, S.132.

côté son corps et son esprit appartiennent au domaine du féminin, de l'autre, ses actions et son comportement dans la société relèvent du masculin. »⁵⁵¹

Diese innere Zerrissenheit spiegelt im übertragenen Sinn die kulturelle Zweiteilung der marokkanischen Bevölkerung wider. Die starke männliche Seite repräsentiert die europäisch-französische Kultur, die schwache weibliche steht für Marokko. Denn es ist die marokkanische Bevölkerung, der von einer Instanz auferlegt wurde, anders zu sein. Von der natürlichen Ordnung her, erfährt das Volk Erziehung und Bildung von der Mutter. Durch das kolonial eingeführte französische Schulsystem wird die europäische Kultur aufgedrängt, die sich über die marokkanische Identität wie eine Hülle legt. Auch die Stereotypen und Bilder, die sich die Franzosen von der maghrebinischen Bevölkerung machen, werden über den Körper aufgebaut: « Les corps étaient le lieu privilégié de la constitution du savoir sur les peuples coloniaux; ils étaient « des sites à travers lequel le pouvoir colonial a été imaginé et exercé ». »⁵⁵² Im Inneren bleiben die Traditionen und Werte sowie die Sehnsucht nach der Auslebung der eigenen Identität erhalten, doch nach außen hin, um beruflich erfolgreich zu sein, wird nach den Maßstäben der fremden Kultur gelebt. Indem Tahar Ben Jelloun seine Figur androgyn gestaltet, zeigt er die grundlegende innere Zerrissenheit der marokkanischen Bevölkerung symbolisch am Körper.

Da es sich um einen frankophonen Text handelt, agiert auch die Sprache als Marker von Sex und Gender durch die sprachbedingten Deklinationen: “[...] language as separated by opposites, gender as embodied by the neuter, and the body marked by the sex.”⁵⁵³ Roland Barthes geht in der Theorie seiner „langage poétique“ davon aus, dass Körper als auch Sprache niemals singular, das heißt eindeutig sind.⁵⁵⁴ Denn: “The body maintains a performative link to the world inasmuch as it is both as real as it is iconic, the body is a copy inasmuch as it is consumed, and the body is always performative inasmuch as it is artificial.”⁵⁵⁵ Barthes geht somit davon aus, dass sowohl der Körper als auch die Sprache ein gewisses Neutrum darstellen, die mit Bedeutungen versehen, die wie auf ein leeres Blatt Papier mit Sinngehalt beschrieben werden, die den Körper und die Sprache dann einnehmen.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Chossat, *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun*, S.2.

⁵⁵² Frader, *La production des savoirs sur „l'Orient“*, S.28.

⁵⁵³ Vigo, *Performative Bodies, Hybrid Tongues*, S.72

⁵⁵⁴ vgl. ebd. S.72-73.

⁵⁵⁵ ebd. S.73.

⁵⁵⁶ vgl. ebd. S.73.

Niederl geht davon aus, dass Körper und Kleidung identitätsstiftend wirken, denn zusammen ermöglichen sie die Einordnung ins soziale Gefüge.⁵⁵⁷ Im Falle Ahmeds/Zahras wird die soziale Rolle dieser Figur in der Gesellschaft durch Äußerlichkeiten definiert, der Körper selbst stellt jedoch das wahre Geschlecht dar. Dadurch wird die Kleidung zur täuschenden Hülle und unterstreicht das wahre Geschlecht *nicht*. Ohne Kleidung könnte Zahra ihre Maske als Ahmed nicht aufrechterhalten. Die wahre Identität Zahras wird somit durch die Rechtfertigung von Normalität zu Ahmed manipuliert.⁵⁵⁸ Dies zeigt, dass die Gesellschaft Äußerlichkeiten als erstes Indiz zur Beurteilung und Einordnung des Menschen verwendet. So handelt im übertragenen Sinn auch die westliche Welt, die die Peripherie nach ihrem Aussehen beurteilt, dem dazukommend auch die Hautfarbe als äußerliches Merkmal agiert. Doch das, was der Westen an der Oberfläche sieht, besser sehen will, entspricht nicht dem Inneren. Der westliche Blick war in Bezug auf Marokko im 19. und 20. Jahrhundert ein beurteilender Blick des Äußeren – die Kolonisatoren setzten sich nicht mit der vor ihnen liegenden Kultur auseinander, mit dem, was den wahren Kern ausmacht, sondern nur mit dem, was sie sehen wollten: eine unterentwickelte Gesellschaft. Dies, um sich das Recht zu nehmen, das Volk auszubeuten und in ihrer Kultur zu erziehen. Was sie nicht sehen wollten: dass die bereits vorhandene Gesellschaft aus einer hochentwickelten Kultur bestand, jedoch mit einem nicht-westlichen Gehalt.

Bei Abdelkébir Khatibi stellt sich die Androgynität als Ausdruck der Vermengung des Bilingualen und Bikulturellen in *Le livre du sang* ein.⁵⁵⁹ Auf den jungen Androgynen wird bereits noch vor Beginn der Erzählung verwiesen – ein Verweis auf den Ablauf der Geschichte sozusagen, da bereits der Gehorsam der Sekte, Bruch und Tod Eingang finden und somit wird die androgyne Figur zum Art Vorboten der Zerstörung.⁵⁶⁰ Die androgyne Figur wird charakterisiert durch einen männlichen und weiblichen Part, letztere Frauengestalt heißt Muthna, bereits ein Spiel des Androgynen in sich selbst durch die Bedeutung des arabischen Wortes, wie im Zitat verwiesen: « Plusieurs histoires et voix tournent ici autour de l'apparition d'un Androgyne dont le personnage féminin Muthna (prononcez *Mouthna*) signifie justement, en arabe, efféminé, hermaphrodite,

⁵⁵⁷ vgl. Niederl, *Körper, Kleidung, Kommunikation*, S.17.

⁵⁵⁸ vgl. Flaugh, *On normalities*, S.219.

⁵⁵⁹ vgl. Gauch, *Fantasies of Self Identity*, S.204.

⁵⁶⁰ vgl. Memmes, Abdallah: *Abdelkébir Khatibi l'écriture de la dualité*. Préface de Marc Gontard. Paris: Editions L'Harmattan 1994. S.47.

androgyn. »⁵⁶¹ Die zwei Seiten, die der Androgyn in sich vereint, werden als Bruder und Schwester im Text bezeichnet: « Le frère et la soeur se sont embrassés en souriant. »⁵⁶² Die Doppelung umfasst jedoch noch mehr als nur beide Seiten der Geschwister: « Nous sommes unis, homme femme, frère sœur, mortel immortel, dans la Transe du Même, et le Même, par la grâce du sang, renouvelle l'offrande d'une pensée surnaturelle. »⁵⁶³ Diese Verbindung, fast schon Vereinigung, spielt auf Khatibis Schreibweise an, die sich auf Dichotomie bezieht: sowohl Tradition als auch Moderne, Literatur als ständige Übersetzung, Sprache wird zur Bilingualität und Verschmelzung zweier Körper.⁵⁶⁴

Ein weiterer Verweis auf die doppelte Existenz zeigt sich durch folgendes Zitat: « Sous un double être (pourtant le même), sous une double forme (pourtant la même), n'es-tu pas un enfant monstrueux de la Nature! »⁵⁶⁵ Durch diese innere Zerrissenheit, zwei Identitäten in einem Körper zu tragen, folgt eine Identitätskrise, in Wahrheit nichts von beiden zu sein: « Toi qui apparais comme femme, qui apparais comme homme, n'es-tu pas un grand simulateur! N'as-tu pas travesti tout l'amour impossible des humains! Tu appartiens aux deux sexes à la fois, et en même temps tu n'es aucun complètement. »⁵⁶⁶ Dieses Verlieren des Ichs durch die doppelte Existenz wird in Khatibis Text durch die Metapher des Blutes ausgedrückt – wie im Titel bereits anklingt –, das dem Ich Leben gibt.⁵⁶⁷

Androgynität, der doppelte Körper sozusagen, wird bei Khatibi symbolisch zu einer dichotomischen Vereinigung mehr als nur der Geschlechter. Es handelt sich um das bikulturelle und bilinguale Dasein seines Selbst und seiner Generation. Alterität und hybrider Gedankengang des Anderen im Eigenen sind Schlagworte seines „pensée-autre“, das in *Le livre du sang* symbolisch durch das Androgyn thematisiert wird.⁵⁶⁸ Die fiktive Umlegung seiner Theorie zeigt sich auch in folgendem Zitat belegt, in dem direkt auf die französische Sprache und Kultur verwiesen wird:

Hors de toute tombe: déployer cette ivresse de la mort, à la marge de la langue (française), comme si ma moindre pensée s'évanouissait dans un Occident décliné,

⁵⁶¹ Khatibi, *Le livre du sang*, S.9.

⁵⁶² ebd. S.79.

⁵⁶³ ebd. S.80.

⁵⁶⁴ vgl. Wahbi, Hassan: *Abdelkébir Khatibi. La fable de l'aimance*. Paris : L'Harmattan 2009. S.12.

⁵⁶⁵ Khatibi, *Le livre du sang*, S.53-54.

⁵⁶⁶ ebd. S.53.

⁵⁶⁷ vgl. Buci-Glucksmann, Christine: *Fitna ou la différence intraitable de l'amour*. In: *Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire*. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987. S.23.

⁵⁶⁸ vgl. Wahbi, *Abdelkébir Khatibi. La fable de l'aimance*, S.99.

*désaxé de l'orbite solaire. Chaque langue met en crise l'autre et l'inflige, et je me dégage chaque fois contre moi-même, plus que jamais sourd, aveugle et muet.*⁵⁶⁹

5.4. Konklusion über den Körper bei Khatibi u. Ben Jelloun

« Ce que nous repérons comme constant chez les écrivains et écrivaines de Maghreb, c'est l'intérêt pour une identité en évolution permanente, l'intérêt aussi pour un travail de mémoire qui doit assumer l'histoire [...]. »⁵⁷⁰ Mit diesen Worten zeigt Literaturwissenschaftlerin Carmen Boustani, dass die Geschichte und Vergangenheitsbewältigung zentrales Thema der marokkanischen Literatur darstellt und die Annahme sehr wohl Berechtigung findet, zu schließen, dass der Körper als Symbol für Erinnerungsarbeit und Gedächtnis stehen kann, als Ausdruck der Vergangenheit. Es ist daher nicht zu weit gegriffen, auch die Autoren Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun in dem postkolonialistischen Kontext zu betrachten und ihre Werke als Ausdruck dieser Überlegungen zu sehen. Denn die marokkanische Bevölkerung ist bis zur gegenwärtigen Zeit durchdrungen von dem französischen Damals, aber auch dem globalisierten Heute, das ein weiterlaufendes Durchdringen des Westens in der arabischen Welt darstellt. Der einmal in den Orient eingetretene Okzident bleibt auch bei versuchter politischer und kultureller Ausmerzungen als Spur vorhanden. Diese Spur wird immer vorhanden sein, da sie eine historische Spur darstellt, die die Sprache verändert sowie in die Kultur eingedrungen ist – ob sichtbar oder verblasst. Es ist an der arabischen Welt und in diesem Fall an Marokko, zu entscheiden, wie mit den Spuren umgegangen wird – die Autoren haben ihren Weg bereits gefunden: der Körper als Abbild dieses „Fußabdrucks“, der mentalen Tätowierung, der sprachlichen Verkörperung des „entre deux“, der hybriden Vermischung des Eigenen und Fremden, die Identität der Differenz zum Vorschein bringt.

5.4.1. Aufbrechende Grenzen

Die marokkanische Literatur französischer Sprache hat zusammenfassend zum Ziel, die für den Westen unbekannte Realität der doppelten Existenz einer postkolonialen Gesellschaft aufzudecken⁵⁷¹, es ist für sie ein « désir de dévoilement »⁵⁷², ein Wunsch den Schleier fallen zu lassen, die Grenzen aufzubrechen, auch wenn dies Leiden und identitätszerrüttende Folgen hat. Die Werke schaffen Unruhe durch die proklamierte

⁵⁶⁹ Khatibi, *Le livre du sang*, S.88.

⁵⁷⁰ Boustani, *Oralité et gestualité*, S.143.

⁵⁷¹ vgl. Madelain, *L'errance et l'itinéraire*, S.24.

⁵⁷² ebd. S.24.

Differenz, der sie sich entgegenstellen. Jacques Madelain beurteilt diese Literatur als eine aufrüttelnde, die durch die doppelte Kultur eine doppelte Sichtweise bietet, die den Orient sowohl als auch den Okzident kennt und die Grenzen durch das verbindende Wissen aufricht, über ihnen steht und sie verschwinden lässt durch den Dialog mit dem Leser.⁵⁷³ Viele postkoloniale Autoren – so auch die hier untersuchten – kennen die westliche Welt, die westliche Philosophie und das Denken sehr gut und genau, was jedoch umgekehrt nicht unbedingt zutrifft, vor allem, wenn man von der Masse ausgeht⁵⁷⁴, denn: „Die ‚Peripherie‘ weiß gemeinhin mehr als das ‚Zentrum‘, weil sie sich selbst *und* das Zentrum kennt.“⁵⁷⁵

5.4.2. Hybride Aussage

Die mehrdeutige unklare Sprache, Bildhaftigkeit und Inhalte deuten darauf hin⁵⁷⁶, dass selbst der Text ein zu enthüllendes Spiel bei Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun darstellt. In ihren Vorgehensweisen brechen sie Traditionen sowie Moderne doppelt gespalten auf. Es geht um eine Suche nach dem Sinn der Erzählung, der sich versteckt hält. In der Folge liegt es am Leser, diesen Gehalt zu enthüllen, aufzudecken.⁵⁷⁷ Ruth Amar sieht Ben Jellouns Schreibweise, vor allem in *Harrouda*, fragmentarisch: « Le récit se dérobe perpétuellement: alors qu’il semble être saisi, il s’évapore soudainement, se désagrège, et le texte est encore une fois, incomplet, fragmenté, raconté et corrigé de différentes manières par plusieurs narrateurs. »⁵⁷⁸ Dies ist auch der Fall bei *L’Enfant de sable*, wo sich die Erzähler abwechseln und die Zuhörenden sich in den Verlauf der Geschichte einmischen und ihn gemeinsam weiterführen. Da sie es nicht schaffen, wird der Text in *La Nuit sacrée* weitergeführt und aus der Sicht Ahmeds/Zahras geschildert. Auf der metaphorischen Ebene drückt diese sich wiederholende und doch gleichzeitig widersprechende Erzählweise den multiplen Facetten und kulturellen sowie sprachlichen Reichtum Marokkos. Weiters geht Ruth Amar davon aus, dass sich der Inhalt Ben Jellouns Werke immer neu wiederholt, dass er andere Facetten hervorbringt, doch über das gleiche Thema schreibt.⁵⁷⁹ Es ist ein außertextlicher Gedanke, der seinen Werken anhängt: « Tout le roman comprend un élément méta-textuel, une pensée en dehors du récit qui est

⁵⁷³ vgl. Madelain, *L’errance et l’itinéraire*, S.24-25.

⁵⁷⁴ vgl. Winckler, Barbara: *Einleitung*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hrsg. v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.295.

⁵⁷⁵ ebd. S.295.

⁵⁷⁶ vgl. Arias, *Ethical (in)difference in self and text*, S.269.

⁵⁷⁷ vgl. Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.2.

⁵⁷⁸ ebd. S.2-3.

⁵⁷⁹ vgl. ebd. S.3.

déployée en synchronie. »⁵⁸⁰ Dieser entspricht der Verarbeitung seiner doppelten Identität, « sa nature hybride »⁵⁸⁰. Durch den Gehalt des Anderen im Eigenen wird ein drittes Neues erzeugt, ein hybrides Androgynes sozusagen, das das Eine und das Andere zusammen mit sich selbst umfasst. Ben Jelloun drückt dies in *L'enfant de sable* folgendermaßen aus: « [...] moi et un autre; moi et une autre. »⁵⁸¹

Es ist eine Hybridität, die sich in den Texten sowohl Tahar Ben Jellouns als auch Abdelkébir Khatibis durch die zentrale Stellung der doppelten Kultur zeigt, durch die sie verschiedene Textgattungen, Schreibarten finden und körperliche Grenzen auflösen.⁵⁸²

Alfonso de Toro meint abschließend:

*C'est ainsi que le terme de corps comprend ceux d'identité et de culture, c'est-à-dire qu'elles se développent comme corps-écriture, comme écriture féminine, comme 'écriture à la dérive', comme processus translatologique et sémiotique englobant la recherche de soi dans l'écriture.*⁵⁸³

⁵⁸⁰ Amar, *Tahar Ben Jelloun*, S.4.

⁵⁸¹ Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, S.46.

⁵⁸² vgl. Toro, *Épistémologies 'Le Maghreb'*, S.247.

⁵⁸³ ebd. S.247.

6. Nachwort

Diese Arbeit bestätigt die Annahme des Körpers als zentrales Moment in der untersuchten frankophonen Literatur Marokkos. Er wird zum leitenden Motiv der Erzählungen, denn an ihm entrollt sich die Geschichte. Um den Körper in seiner Weise als Vermittler zwischen den zwei Kulturen kommunizieren zu lassen, agiert die Sprache als Nebenakteurin. Sie ist es, die die zwei Kulturen voneinander abgrenzt und gleichzeitig in einem Körper verbindet. Zwei Sprachen eingeschrieben in einen Körper wie eine Tätowierung (Haut) oder ein Palimpsest (literarischer Text), bedeutet eine symbolische Aufladung des physischen Körpers als Zeichen für Hybridität. Denn durch die Frankophonie vermischen die „orientalen“ Autoren eigene und fremde Vorstellungen und tragen damit zu einer literarischen Hybridität bei, als deren Grenzvermittler sie agieren.

Die Forschungsfrage nach der Bedeutung des Körpers als symbolischer Ausdruck von (Post-) Kolonialismus (das „post“ schließt die Folgen ein, zu denen auch Migration gehört) in der Literatur von Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun zeigt sich in der Analyse der Werke bestätigt. Einerseits hat die interdisziplinäre Arbeitsweise die Erkenntnisse gebracht, dass der Körper in der Soziologie als Abbild der Gesellschaft agiert, dass der Mensch ein Bedürfnis nach Grenzen verspürt und die Notwendigkeit eines Gleichgewichts des Selbst zu anderen, um psychisch stabil und nicht zerrissen zu sein, gegeben sein muss sowie, dass sich Grenzen in der Literatur und Kunst auflösen und Texte selbst eine Art Gewebe darstellen. Andererseits wurde demonstriert, dass trotz der variierten Körpersymbolik in den ausgewählten Texten – Ben Jelloun legt den Fokus auf die Grenzfunktion in der Außenseiterrolle und Khatibi denkt den Körper nur in Verbindung mit Sprache – beide Autoren über metamorphe Gestalten (durch Verhüllung, Maskierung und Androgynität) postkoloniale Verarbeitung ausdrücken. Dies geschieht in doppelter Hinsicht, denn indem mithilfe einer westlichen Literaturgattung (Roman) sowie einer westlichen Literaturströmung (Postmoderne) gearbeitet und Themen als auch sozio-kultureller Kontext aus der eigenen Kultur mit der Sprache des ehemaligen Kolonisators *verarbeitet* werden, brechen die Autoren mit den herkömmlichen Normen, stellen sich zwischen die Grenzen und schaffen Vermittlung über das hybride Neue. Verschmolzen, doch weiterhin sichtbar, ergeben die Grenzen ein vermischtes Ganzes, das zu einer neuen Literatur wird, die in keine „alte“ Kategorie mehr passt und daher als Untersuchungsgegenstand der Komparatistik prädestiniert ist.

Weiterführend könnte sich die Arbeit stärker auf die Migrationsliteratur Marokkos beziehen, die neben der „klassischen“ Arbeitsmigration auch Subthemen bietet, wie die im Englischen genannte „illiterature“ zeigt. Darunter wird ein Genre verstanden, das sich mit dem Schicksal illegaler Einwanderer aus dem Maghreb befasst, der „clandestins“.⁵⁸⁴ Auch die Beur-Literatur hängt mit der Migrationsliteratur zusammen, denn es ist dies eine Literatur der zweiten Generation von bereits in Frankreich geborener und aufgewachsener Maghrebiner. Der gemischte Körper („métis body“) bildet in dieser Gattung ein häufig behandeltes Thema, der sich aus zwei Ethnizitäten bildet, das heißt, die Eltern sind unterschiedlicher Herkunft (Mischung von Europäer/in mit Maghrebiner/in). Der Körper wird in diesem Zusammenhang damit nicht nur zum Ausdruck von Hybridität, sondern ist selbst hybrider Körper in übertragener sowie physischer Weise. Der Körper der „métissage“ agiert als doppelter Spiegel, denn er vereint beide Ethnizitäten in seiner äußeren Erscheinungsweise wie auch im Inneren.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ vgl. Abderrezak, Hakim: *Burning the sea: clandestine migration across the strait of Gibraltar in francophone Moroccan "illiterature"*. In: Contemporary French and Francophone Studies, Vol.13, No.4 (September 2009). Routledge Taylor & Francis Group. S.461-469. URL: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=7b4afb96-c915-4243-8d2342e464be6153%40sessionmgr4003&vid=2&hid=4112>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014> .S.461.

⁵⁸⁵ vgl. Beschea-Fache, Caroline: *The Métis Body: Double Mirror*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.99.

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

BEN JELLOUN, Tahar: *Harrouda*. Barcelona: Editions Denoël collection folio ²2006.

BEN JELLOUN, Tahar: *La Réclusion solitaire*. (Points: Série Roman, Bd. 50). Paris : Editions du Seuil 1981.

BEN JELLOUN, Tahar: *L'écrivain public*. Récit. Paris : Editions du Seuil 1983.

BEN JELLOUN, Tahar: *L'enfant de sable*. In: *L'enfant de sable. La nuit sacrée*. Von Tahar Ben Jelloun. Paris : Editions du Seuil 1985. S.5-209.

BEN JELLOUN, Tahar: *Préface*. In: *Poésie complète 1966-1995*. Paris: Éditions du Seuil 1995. S.9-10.

KHATIBI, Abdelkébir: *La mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*. Paris: Editions Denoël 1971.

KHATIBI, Abdelkébir : *Le livre du sang*. Roman. Paris : Éditions Gallimard 1979.

KHATIBI, Abdelkébir: *Maghreb pluriel*. Paris: Editions Denoël 1983.

Sekundärliteratur

ALBRECHT, Monika: „*Europa ist nicht die Welt*“. (Post)Kolonialismus in Literatur und Geschichte der westdeutschen Nachkriegszeit. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2008.

AMAR, Ruth: *Tahar Ben Jelloun. Les stratégies narratives*. (Studies in French Literature, Vol.77). Lewiston/ Queenston/ Lampeter: The Edwin Mellen Press 2005.

ANSELM, Sigrun: *Grenzen trennen, Grenzen verbinden*. In: *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.197-210.

ANZIEU, Didier: *Das Haut-Ich*. Übers. v. Meinhard Korte u. Marie-Hélène Lebourdais-Weiss. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

ARAC, Jonathan: *Edward W. Said. The wordliness of word literature*. In: *The Routledge Companion to World Literature*. Hrsg. v. Theo D'haen, David Damrosch u. Djelal Kadir. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2012. S.117-125.

ARIAS, Jeannine: *Ethical (in)difference in self and text in Gracq, Ben Jelloun and Germain*. Dissertation. Michigan: University of Florida UMI 1999.

ARNAUD, Jaqueline, DÉJEUX, Jean, KHATIBI, Abdelkébir [u.a.]: *Bibliographie de la littérature nord-africaine d'expression française 1945-1962*. Publié sous la direction de Albert Memmi. (Ouvrages sur la culture nord-africaine, Bd.3). Paris/La Haye: Mouton & Co. 1965.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth u. TIFFIN, Helen: *General Introduction*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.1-4.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth u. TIFFIN, Helen: *Issues and Debates*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.9-13.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth u. TIFFIN, Helen: *Post-colonial studies. The Key Concepts*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2007.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth u. TIFFIN, Helen: *The Body and Performance*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group ²2006. S.289-290.

BAYART, Jean-François: *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Paris: Éditions Karthala 2010.

BEAUCLAIR, Michelle: *Introduction*. In: The Francophone World. Cultural issues and perspectives. Hrsg. v. Michelle Beauclair. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.20). New York: Peter Lang Publishing 2003. S.1-8.

BENTHIEN, Claudia: *Haut. Literaturgeschichte. Körperbilder. Grenzdiskurse*. (rowohlts enzyklopädie). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999.

BENTHIEN, Claudia: *Im Leibe wohnen. Literarische Imagologie und historische Anthropologie der Haut*. (Körper. Zeichen. Kultur, Bd.4). Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz GmbH 1998.

BESCHEA-FACHE, Caroline: *The Métis Body: Double Mirror*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.99-124.

BIELEFELD, Jürgen: *Vorwort*. In: *Körpererfahrung. Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*. Hrsg. v. Jürgen Bielefeld. Mit Beiträgen v. Sigurd Baumann [u.a.]. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie ²1991. S.VII-X.

BORCH, Merete Falck, KNUDSEN, Eva Rask, LEER, Martin [u.a.]: *Introduction. Bodies and Voices: The Force-Field of Representation and Discourse*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck Borch, Eva Knudsen, Martin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.xvii-xl.

BOUSTANI, Carmen: *Oralité et gestualité. La différence homme/femme dans le roman francophone*. Paris: Éditions Karthala 2009.

BROOKS, Peter: *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press ¹⁰1993.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine: *Fitna ou la différence intraitable de l'amour*. In: *Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire*. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987.

CASANOVA, Erynn Masi de u. JAFAR, Afshan: *Bodies, Borders, and the Other: An Introduction*. In: *Bodies without borders*. Hrsg. v. Erynn Masi de Casanova u. Afshan Jafar. New York: Palgrave MacMillan 2013. S.ix-xxi.

CASTRO VARELA, María Do Mar u. DHAWAN, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. (Cultural Studies, Bd.12). Bielefeld: transcript Verlag 2005.

CHEBEL, Malek: *Le corps dans la tradition au Maghreb*. (Sociologie d'aujourd'hui). Paris: Presses Universitaires de France 1984.

CHIAVETTA, Eleonora: *The Clothing Metaphor as a Signifier of Alienation in the Fiction of Karen King-Aribisala*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck Borch [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.93-102.

CHICHON, Peter: *Repräsentation*. In: *Zwischen Postkolonialismus und Selbstbestimmung: Mehrsprachigkeit und Sprachenpolitik im heutigen Afrika*. Hrsg. v. Alexander Neville [u.a.]. (Quo Vadis Romania? – Zeitschrift für aktuelle Romanistik, Nr.27/2006). Wien: Institut für Romanistik 2006. S.5-6.

CHOSSAT, Michèle: *Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun. Le personnage féminin à l'aube du XXIème siècle.* (Francophone Cultures and Literatures, Vol.37). New York: Peter Lang 2002.

COURSIL, Jacques: *Le paradoxe francophone et le discours postcolonial.* In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.145-158.

DJOUFACK, Patrice : *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung. Zur Erfindung von Sprache und Identität bei Franz Kafka, Elias Canetti und Paul Celan.* Göttingen: V&R unipress 2010.

DRIESSEN, Henk: *The 'new immigration' and the transformation of the European-African frontier.* In: Border identities. Nation and state at international frontiers. Hrsg. v. Thomas M. Wilson u. Hastings Donnan. Cambridge: Cambridge University Press 1998. S.96-116.

DOUGLAS, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur.* Aus dem Englischen von Eberhard Bubser. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH 1974.

DUBREUIL, Laurent: *L'impossible généalogie du métissage.* In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.159-168.

DUDEN, Barbara: *Body History – Körpergeschichte. A Repertory. Ein Repertorium.* (Reihe Tandem – Kultur- und Sozialgeschichte Bd.1). Wolfenbüttel: Tandem 1990.

ERICKSON, John: *Islam and Postcolonial Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press 1998.

FÄHNDRICH, Hartmut: *Aspekte des Westens in den Werken der modernen arabischen Literatur.* In: Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Hrsg. v. Dietrich Harth. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1994. S.303-318.

FAY, Michèle: *Paradigme et enjeux d'une rencontre.* In: Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987. S.5-10.

FISHER, Seymour u. CLEVELAND, Sidney E.: *Body image and personality.* (The university series in psychology). Princeton/New York [u.a.]: Van Nostrand 1958.

FRADER, Laura L.: *La production des savoirs sur „l'Orient“: la préhistoire du postcolonial ?* In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.21-38.

FRASER, Mariam u. GRECO, Monica: *Introduction*. In: The Body. A Reader. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.1-42.

FRASER, Mariam u. GRECO, Monica: *What is a body?* In: The Body. A Reader. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.43-46.

GREBER, Erika: *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*. (Pictura et Poesis. Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Literatur und Kunst, Bd.9). Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie 2002.

GRIMM, Jürgen [Hrsg.]: *Französische Literaturgeschichte*. Unter Mitarbeit v. Elisabeth Arend, Wolfgang Asholt, Karin Becker [u.a.]. 5., überarbeitete u. aktualisierte Aufl. mit 300 Abbildungen. Stuttgart: J. B. Metzler 2006.

GROSZ, Elizabeth: *Refiguring Bodies*. In: The Body. A Reader. Hrsg. v. Mariam Fraser u. Monica Greco. (Routledge Student Readers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2005. S.47-51.

HAMANN, Christof u. SIEBER, Cornelia: *Vorwort*. In: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Hrsg. v. Christof Hamann u. Cornelia Sieber. Unter Mitarbeit v. Petra Günther. (Passagen, Bd.2). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002. S.7-14.

HARTH, Dietrich: *Fiktion des Fremden. Vorbemerkung des Herausgebers*. In: Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Hrsg. v. Dietrich Harth. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1994. S.7-14.

HASSOUN, Jacques: *Introduction*. In: Imaginaires de l'autre. Khatibi et la mémoire littéraire. Hrsg. v. Christine Buci-Glucksmann, Antoine Raybaud, Abdelhaï Diouri [u.a.]. Paris: Editions L'Harmattan 1987. S.11-16.

HEILER, Susanne: *Der maghrebinsche Roman. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2005.

HUDDART, David: Homi K. Bhabha. (Routledge critical thinkers). London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006.

IRELE, F. Abiola: *From the French Roman Colonial to the Francophone Postcolonial Novel. René Maran as Precursor*. In: French global. A new approach to literary history. Hrsg. v. Christie McDonald u. Susan Rubin Suleiman. New York: Columbia University Press 2010. S.282-297.

JAHNS-EGGERT, Imke: *Literarische Inszenierungen der Reise. Untersuchungen zum Thema der Reise in der maghrebinischen Erzählliteratur und in der littérature beur.* (Schriftenreihe Studien zur Romanistik, Bd.6). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2006.

JAMIN-MEHL, Ulrike: *Zwischen oraler Erzähltradition und modernem Schreiben. Autoreflexive Elemente im marokkanischen Roman französischer Sprache*. Frankfurt am Main, London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2003.

KATRAK, Ketu H.: *Politics of the Female Body. Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press 2006.

KRAUTHAKER, Marion: *Corporeal Performance and Visible Gender Positions in Colette's The Pure and the Impure*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.1-22.

LEBDAL, Benaouda: *Identity. Bodies and Voices in Coetzee's Disgrace and Bouraoui's Garçon manqué*. In: Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies. Hrsg. v. Merete Falck Borch, Eva Knudsen, Martin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.33-43.

MADELAIN, Jacques: *L'errance et l'itinéraire. Lecture du roman maghrébin de langue française*. (La bibliothèque arabe, Collection *Homme et sociétés*). Paris: Éditions Sindbad 1983.

MAYER, Linda: *Positionen zur französischsprachigen Literatur des Maghreb: Untersuchungen zu den Texten L'enfant de sable (1985), La nuit sacrée (1987) und Les yeux baissés (1991) von Tahar Ben Jelloun*. (Dissertation, Stuttgart Universität 2000). Berlin: dissertation.de 2001.

MCFADDEN, Cybelle H. u. TEIXIDOR, Sandrine F.: *Preface*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York : Peter Lang 2010. S.ix-xiv.

MEMMES, Abdallah: *Abdelkebir Khatibi l'écriture de la dualité*. Préface de Marc Gontard. Paris: Editions L'Harmattan 1994.

MEMMI, Albert: *Portrait du colonisé*. Précédé du portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Petit bibliothèque Payot 1973.

MERTZ-BAUMGARTNER, Birgit: *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003)*. (Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, Bd.6, 2004). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

MILNE, Lorna: *Introduction*. In: *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*. Hrsg. v. Lorna Milne. (Cultural Identity Studies, Vol. 7). Bern: Peter Lang AG 2007. S.9-30.

NIEDERL, Nina Maria : *Körper, Kleider, Kommunikation. Kleidung als Vehikel für das Frauen-Bild in muslimischer Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Literaturwissenschaft, Bd.22). Marburg: Tectum Verlag 2011.

NOVÉN, Bengt: *Les mots et le corps. Etude des procès d'écriture dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun*. Stockholm: Uppsala University 1996.

NYS-MAZURE, Colette: *Tahar Ben Jelloun, le fou, le sage, écrivain public*. Conférence des « Midis de la Poésie » (donnée le 22 mars 1994, Bruxelles, Paroles d'Aube). Tournai: La Renaissance du Livre 2004. 2004.

PFLITSCH, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Zur arabischen Postmodernität*. In: *Arabische Literatur, postmodern*. Hrsg. v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition text + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.13-26.

QUADER, Nasrin: *Narratives of catastrophe. Boris Diop, ben Jelloun, Khatibi*. New York: Fordham University Press 2009.

RATHEISER, Ulla: *A Voice of One's Own. Language as Central Element of Resistance, Reintegration and Reconstruction of Identity in the Fiction of Patricia Grace*. In: *Bodies and Voices. The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Hrsg. v. Merete Falck Borch, Eva Knudsen, Martin Leer [u.a.]. (Cross Cultures. Readings in the Post/Colonial Literatures in English, Bd.94). Amsterdam [u.a.]: Rodopi 2008. S.251-265.

RITTNER, Volker: *Körper und Körpererfahrung in kulturhistorisch-gesellschaftlicher Sicht*. In: *Körpererfahrung. Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*. Hrsg. v. Jürgen Bielefeld. Mit Beiträgen v. Sigurd Baumann [u.a.]. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie 1991. S.125-155.

SAID, Edward W.: *Orientalism*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group²2006. S.24-27.

SCHÖPFEL, Mariannick: *Les écrivains francophones du Maghreb*. (Réseau. Collection dirigée par Étienne Calais, Les écoles artistiques). Paris: Ellipses Édition Marketing 2000.

SCHUCHARDT, Beatrice: *Schreiben auf der Grenze. Postkoloniale Geschichtsbilder bei Assia Djebar*. (Europäische Geschichtsdarstellungen, Bd.10). Köln: Böhlau Verlag 2006.

SEIDENFADEN, Eva: *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen: Der marokkanische Schriftsteller Driss Chraïbi und sein Erzählwerk*. (Abhandlungen zur Sprache und Literatur, Bd.36). Bonn: Romanistischer Verlag 1991.

SPILLER, Roland: *Geschlechterwechsel zwischen Utopie und Heterotopie. Tahar Ben Jellouns Sohn ihres Vaters und Die Nacht der Unschuld*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hrsg. v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition text + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.303-316.

SPILLER, Roland: *Tahar Ben Jelloun. Schreiben zwischen den Kulturen*. (Beiträge zur Romanistik, Bd.4). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.

STOLER, Ann Laura: *Beyond sex. Bodily exposures of the colonial and postcolonial present*. In: Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux. Hrsg. v. Anne Emmanuelle Berger u. Eleni Varikas. Paris: Éditions des archives contemporaines 2011. S.185-214.

STRECK, Bernhard: *Grenzgang Ethnologie*. In: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.185-196.

TEIXIDOR, Sandrine F.: *The Gaze beneath the Veil: Portrait of Women in Algeria and Morocco*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.47-76.

TIFFIN, Helen: *Post-colonial literatures and counter-discourse*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group²2006. In: S.99-101.

TORO, Alfonso de: *Épistémologies 'Le Maghreb'. Hybridité – Transculturalité – Transmédialité – Transsexualité – Corps – Globalisation – Diasporisation*. (Études transnationales, francophones et comparées). Paris : L'Harmattan 2009.

TORO, Alfonso de: *Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialität zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept*. In: Räume der Hybridität. Hrsg. v. Christof Hamann u. Cornelia Sieber. Unter Mitarbeit v. Petra Günther (Passagen, Bd.2). Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2002. S.15-52.

TOUMI, Alek Baylee: *Maghreb Divers. Langue française, langues parlées, littératures et représentations des Maghrébins, à partir d'Albert Memmi et de Kateb Yacine*. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.38). New York: Peter Lang 2002.

VIGO, Julian: *Performative Bodies, Hybrid Tongues. Race, Gender, Sex and Modernity in Latin America and the Maghreb*. (Hispanic Studies: Culture and Ideas, Vol.33). Bern: Peter Lang 2010.

WAHBI, Hassan: *Abdelkébir Khatibi. La fable de l'aimance*. Paris: L'Harmattan 2009.

WILSON, Thomas M. u. DONNAN, Hastings: *Nation, state and identity at international borders*. In: Border identities. Nation and state at international frontiers. Hrsg. v. Thomas M. Wilson u. Hastings Donnan. Cambridge: Cambridge University Press 1998. S.1-30.

WINCKLER, Barbara: *Einleitung*. In: Arabische Literatur, postmodern. Hrsg. v. Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch u. Barbara Winckler. München: edition + kritik Richard Boorberg Verlag 2004. S.295-302.

WOKART, Norbert: *Differenzierungen im Begriff „Grenze“*. *Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs*. In: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Hrsg. v. Richard Faber u. Barbara Neumann. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. S.275-293.

WOLF, Mary Ellen: *After-Images of Muslim Women: Vision, Voice, and Resistance in the Work of Assia Djebar*. In: Francophone Women. Between Visibility and Invisibility. Hrsg. v. Cybelle H. McFadden u. Sandrine F. Teixidor. (Francophone Cultures and Literatures, Vol.56). New York: Peter Lang 2010. S.23-46.

YOUNG, Robert: *The cultural politics of hybridity*. In: The Post-Colonial Studies Reader. Hrsg. v. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths u. Helen Tiffin. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group 2006. S.158-162.

Artikel

ABDERREZAK, Hakim: *Burning the sea: clandestine migration across the strait of Gibraltar in francophone Moroccan "illiterature"*. In: Contemporary French and Francophone Studies, Vol.13, No.4 (September 2009). Routledge Taylor & Francis Group. S.461-469. URL: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=7b4afb96->

[c915-4243-8d23-42e464be6153%40sessionmgr4003&vid=2&hid=4112](#). <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

ALAMI, Ahmed Idrissi: *Dialectics of Desire, Victimhood and Postcolonial Migrancy in Tahar Ben Jelloun's Leaving Tanger*. In: South Central Review, Vol.30, No.2 (Summer 2013). The Johns Hopkins University Press. S.1-31. URL: http://muse.jhu.edu/journals/south_central_review/v030/30.2.alami.pdf. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

FLAUGH, Christian: *On normalities: narratives of bodies, ability, and freaks of culture in twentieth-century francophone literature*. In: Contemporary French and Francophone Studies Vol.10, No.2 (April 2006). Routledge Taylor & Francis Group. S.217-225. URL: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=3b39ad7f-8e73-44df-8a7581cc61a216e7%40sessionmgr4004&vid=2&hid=4112>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

GAUCH, Suzanne: *Fantasies of Self Identity: Khatibi's The Book of Blood*. In: The New Centennial Review, Vol.1, No.1 (Spring 2001). Michigan State University Press. S.201-228. URL: http://muse.jhu.edu/journals/new_centennial_review/v001/1.1gauch.pdf. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

KAISER, Susanne: *Vom Körper als Medium zum Medium des Textes. Der Körper als narrative Strategie in Tahar Ben Jellouns L'enfant de sable*. In: Möglichkeiten und Grenzen der Philologie. (Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien, Tagungsband 1.-3. Juli 2010). Berlin: Freie Universität Berlin, GiNDok – Publikationsplattform Germanistik 2011. S.89-103. URL: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/22919>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

MCGUIRE, James: *Forked Tongues, Marginal Bodies: Writing as Translation in Khatibi*. In: Research in African Literatures, Vol.23, No.1. The Language Question (Spring 1992). Indiana University Press. S.107-116. URL: <http://www.jstor.org/stable/3819953>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

MEZGUELDI, Zohra u. GEESEY, Patricia: *Mother-Word and French-Language Moroccan Writing*. In: Research in African Literatures, Vol.27, No.3 (Autumn, 1996). Indiana University Press. S.1-14. URL: <http://www.jstor.org/stable/3820305>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

ORLANDO, Valérie K.: *Being-in-the-world: the Afropolitan Moroccan author's worldview in the new millennium*. In: Journal of African Cultural Studies, Vol.25, No.3 (2013). Routledge Taylor & Francis Group. S.275-291. URL: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13696815.2013.818917>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

TORO, Alfonso de: *Au-delà de la francophonie: représentations de la pensée hybride au Maghreb (Abdelkebir Khatibi – Assia Djebar)*. In: *Neohelicon* Vol. 35, No.2 (2008). Springer. Peer Reviewed Journal. S.63-86. URL: <http://link.springer.com/article/10.1007/s11059-008-4006-6>. <zuletzt eingesehen am: 21.07.2014>.

VIALET, Michèle E.: *Between Sound and Fury: Assia Djebar's Poetics of „L'Entre-Deux-Langues“*. In: *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol.56, No.3 (Fall 2002). Routledge. Peer Reviewed Journal. S.149-162. URL: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00397700209598320>. <zuletzt eingesehen am 21.07.2014>.

8. Anhang

a) LEBENSLAUF

Persönliche Daten

Name: Barbara Quixtner, BA BA

geboren: 1990

Wissenschaftlicher Werdegang

- | | |
|-------------|--|
| 2008 | Reifeprüfung am Bundesgymnasium Rechte Kramszeile in Krams an der Donau |
| 2008 – 2011 | Bachelorstudium der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Wien |
| 2011 – 2013 | Bachelorstudium der Deutschen Philologie an der Universität Wien |
| seit 2012 | Masterstudium der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Wien |
| 2012 | Erasmus-Studienaufenthalt (ein Semester) in Frankreich, Aix-en-Provence |

b) ZUSAMMENFASSUNG/ABSTRACT

In der frankophonen Literatur Marokkos zeigt sich der Körper als Ausdruck postkolonialer Verarbeitung. Durch ihn und mit ihm wird Identitätszerrüttung im eigenen Land als auch bei Migration sichtbar. Um den Körper in seiner Bedeutung zu fassen, werden sozial- und geisteswissenschaftliche Konzepte herangezogen, die das Ich vom Anderen abgrenzen. In diesem Zusammenhang werden ebenso postkoloniale Theorien auf ihre Wichtigkeit geprüft – darunter Edward W. Sais Orientalismus und Homi K. Bhabas Hybridität. Weitere Kategorien wie Grenze und Sprache dienen der Suche nach der Bedeutung von Körper. Der erste theoretische Teil bietet die Grundlage und Erklärungsmöglichkeiten für den zweiten praktischen Teil, der über die Entwicklung der marokkanischen, postkolonialen sowie postmodernen Literatur an die frankophonen Autoren Abdelkébir Khatibi und Tahar Ben Jelloun heranführt. Anhand einzelner Figuren- beziehungsweise Körpertypen und Gestalten, die sie annehmen, wird die Symbolik und Funktion des Körpers in ausgewählten Werken sichtbar, dies auch über die Körpersprache. Die Frage nach der Bedeutung des Körpers (abgrenzende, vermittelnde und/oder hybride Konstante) findet ihre Antwort in vorliegender Arbeit.

In francophone Moroccan literature the body is used as a way of postcolonial expression. Through and with the body, postcolonial writers of the Maghreb portray shattered identity in one's own country as well as during the process of migration. With the help of socio-science and humanities concepts of the body which separate the self from the other are tried to be explained. Post-colonial theories – such as Edward W. Said's orientalism and Homi K. Bhabha's hybridity – will be examined in order to prove the importance of the body in this context. Other categories that will also be mentioned in relation to the meaning of body are border and language. In the theoretical first part a basis will be provided and explanations given for the practical second part of this discussion which deals with the development of postcolonial and postmodern Moroccan literature and more important with the francophone writers Abdelkébir Khatibi and Tahar Ben Jelloun. A selection of different types of figures or bodies and their appearances in the examined texts demonstrate the symbolic function of the body (as separating, transmitting and/or hybrid constant), also through body language.