

Judith Schlehe (Hg.)

# Interkulturelle Geschlechterforschung

Identitäten – Imaginationen – Repräsentationen

*Judith Schlehe*, PD Dr. rer. nat., studierte Ethnologie, Soziologie und Psychologie. Sie lehrt als Privatdozentin Ethnologie an der Universität Freiburg und ist seit 1999 DFG-Projektbearbeiterin an der Universität Bremen.

Campus Verlag  
Frankfurt/New York 2001

## Kann die Andere sprechen? Calixthe Beyalas Anrufung der Mutter

Afrikanischer Feminismus zwischen Universalisierung und Differenz

Sigrid G. Köhler

Durch die postkoloniale Theoriediskussion ist – parallel zur *writing culture* Debatte in der Anthropologie – auch in den Literaturwissenschaften die Kategorie des »Anderen« seit Mitte der 80er Jahre in die Kritik geraten, da mit ihr Zuschreibungen und Festlegungen einhergehen, die die als »Andere« Bezeichneten zum Objekt machen. Die Frage, wie ein Sprechen der Anderen und über die Anderen gedacht und realisiert werden kann, ohne in die Opposition von Selbst und Anderer zu verfallen, ist jedoch immer noch aktuell. Eine neue Perspektivierung dieses Problemkomplexes erlaubt zudem die *new rhetoric*, da durch die Fokussierung der sprachlichen Performativität Möglichkeiten aufgezeigt werden, die es erlauben, Konstruktionsprozesse anders zu denken, so dass die Dichotomie von Eigenem und Anderem obsolet wird. In den Texten der kamerunischen Schriftstellerin Calixthe Beyala wird vor allem in den frühen Romanen ein anderes Sprechen entworfen, das die genannte Dichotomie unterläuft. Zusätzliche Komplexität erhält das Sprechen der Anderen in Beyalas Texten durch die doppelte Setzung der Anderen, nämlich als Frau und als Afrikanerin. In der rhetorischen Figur der Anrufung, verbunden mit einem Konzept schöpferischer Mutterschaft, wird eine Strategie entworfen, die keine sich gegenüberstehenden Positionen des Selbst und der Anderen, sondern ein jeweils von der Anderen abhängiges Sprechen produziert.

## Das Sprechen der Anderen

Als eine der prominentesten Stellungnahmen in der Diskussion um die Frage, ob den Anderen Selbstrepräsentation in einer kolonialen Gesellschaft möglich ist, lässt sich Gayatri Chakravorty Spivaks 1988 erstmals veröffentlichter Aufsatz »Can the Subaltern Speak?« nennen. Spivak verneint diese Möglichkeit, da die Rede von den Anderen diese als systematische Kategorie des kolonialen Diskurses konstruiert, über die sich wiederum die (ehemaligen) Kolonialisten selbst konstituieren (Spivak 1993:75, 84-89). Als Andere erhalten die so Bezeichneten keinen Subjektstatus, der für das Sprechen in der westlichen Konzeption unabdingbar ist, da Repräsentation an den Status des Subjektes gebunden wird. Selbst der ethnische Versuch, den als Anderen Bezeichneten einen Subjektstatus zu zugestehen, damit sie ihre eigenen Interessen vertreten können, muss nach Spivak misslingen, denn die abstrakte Kategorie suggeriert zwar eine homogene Gruppe, die aber in ihrer Zusammensetzung zu heterogen ist, um sich als Gruppe zu verstehen und mit einer Stimme sprechen zu können (ebd.: 79). Ein ethnisch motiviertes Sprechen für die Anderen, das deren Rechte zu sichern sucht, verurteilt Spivak gleichermaßen, da bekanntlich der jeweilige ideologische Standpunkt Recht und Unrecht festlegt und dieses Sprechen sich somit schnell wieder als eine patriarchale Haltung entpuppt.

Aus Spivaks Analyse lässt sich ein grundsätzliches Problem herauslesen, denn die systematische Kategorie des/der Anderen und die Position der als »Andere« Bezeichneten scheint inkommensurabel zu sein: Hält man sich an die theoretische Konzeptualisierung, werden diese Anderen unerreichbar; die referentielle Geste wiederum essentialisiert sie und legt sie auf den Status der Anderen fest.

Wie die Konstruktion der Anderen einerseits und das Sprechen der Anderen andererseits als konzeptuelles Problem eingeführt werden können, lässt Spivak offen. Stattdessen wendet sie ihr Interesse der Lektüre und der Analyse von Einzelfällen zu, in denen Kolonisierte als Andere dargestellt werden. Indem sie sich auf Texte bezieht, entgeht sie der Gefahr der Essentialisierung, verharrt dennoch nicht auf einer systematischen Ebene, sondern schafft einen Gegendiskurs der so genannten Anderen. Ein wichtiger Schritt gegen ein imperialistisches Sprechen für die Anderen besteht nach Spivak darin, die eigene Position zu reflektieren und jeweils die ideologischen Bedingungen

zu artikulieren, auf denen Darstellung und Analyse basieren, damit auch das eigene Sprechen als Konstruktion erkennbar wird (ebd.: 92). Da die Anderen nicht sprechen können, bleibt es jedoch Aufgabe der Intellektuellen, sich für ihre Repräsentation einzusetzen:

»The subaltern cannot speak. There is no virtue in global laundry lists with »woman« as a pious item. Representation has not withered away. The female intellectual as intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish.« (ebd.: 104)

Das Problem des Sprechens für Andere, selbst als ethisch motiviertes, ist in der feministischen Theoriedebatte ebenfalls viel diskutiert und kritisiert worden, da es Solidarität suggeriert, gleichzeitig aber die Kategorie der Anderen weiter fortschreibt. Postkoloniale Theoretikerinnen wie Spivak oder Chandra Talpade Mohanty haben dies insbesondere anhand der Kategorie der »Third-World-Woman«, ihrer monolithischen Konzeptualisierung und der Stilisierung der Anderen als Opfer aufgezeigt. Die »third-world-difference« (Mohanty 1993:198) scheint demnach oft genug vor allem der Selbstkonstruktion westlicher Feministinnen als (inzwischen) selbst bestimmte, handelnde und sprechende Subjekte zu dienen.

Konzepte wie das des »Internationalen Feminismus« oder der »Global Sisterhood« bieten theoretisch ebenfalls keinen befriedigenden Ausweg. Als ein die Frauen weltweit verbindendes Moment wird in diesen Entwürfen die gleiche Positionierung der Frau, d. h. ihre Konstruktion als Andere in der männlichen Gesellschaft, behauptet:

»Because virtually all existing countries are structured by patriarchal mentality, the standard for being human is male – and female human beings *per se* become »other«, and invisible« (Morgan 1985:1).

Doch gerade die Privilegierung der Kategorie »gender« ist von nicht-westlichen Theoretikerinnen immer wieder als problematisch herausgestellt worden, da sie eine Gleichheit suggeriert, die mit einem Blick auf historische Kontexte – wie z. B. den der Kolonialzeit oder auf andere Kategorien wie »ethnic identity« und »social class« – sofort wieder demontiert wird:

»The white women [...] as wives of colonizers and collaborators with colonialism, imperialism, and neocolonialism – cannot be sisters, just as black women in the same roles in independent and neocolonial Africa and the United States are not sisters.« (Ogundipe-Leslie 1985: 502)

Der strategische Einsatz einer universell gedachten Kategorie »Frau« im politischen Kontext wird jedoch von den meisten postkolonialen Theoretike-

rinnen nicht ausgeschlossen, sofern die Konstruktivität dieser Kategorie offenliegt wie z. B. im Fall des von Mohanty vorgeschlagenen Begriffes der »imagined community« (Mohanty 1991: 4).

Die Frage, ob die Andere sprechen kann, bewegt sich somit beständig zwischen den beiden Polen von Differenz und Universalisierung bzw. Essentialisierung; jeder Antwortversuch erweist sich als eine Gratwanderung. In einer theoretischen Annäherung müssten daher die Bedingungen des Sprechens genauer analysiert werden, die eine Repräsentation der anderen als Andere strukturell verhindern.

»Speaking constitutes a subject that challenges and subverts the opposition between the knowing agent and the object of knowledge, an opposition that is key in the reproduction of imperialist modes of discourse. The problem with speaking for others exists in the very structure of discursive practice, no matter its content, and therefore it is this structure itself that needs alteration.« (Alcoff 1991/92: 23)

Bei Spivak finden sich Andeutungen, wie dieses Sprechen aussehen könnte, in dem der/die Andere nicht mehr ein Objekt des Wissens darstellt und als solches den Sprechenden unterworfen wird, sondern selbst einen Subjektstatus erhält. Dieses Sprechen müsste eher als ein »speak to« statt eines »speak for« (Spivak 1993:91) entworfen werden. Inwiefern diese Konzeptualisierung des Sprechens eine andere strukturelle Konstellation aufruft, bleibt bei Spivak jedoch offen. Offensichtlich wird in einem »Sprechen zu jemandem« in einer Anrede, der/die Andere nicht zum Objekt der Darstellung. Als Adressat der Rede wird er/sie vielmehr als Subjekt konstituiert, das den Sprechenden strukturell gleichgestellt ist, da es durch die Anrede als Subjekt (an)erkannt wird und die Möglichkeit erhält, selbst zu sprechen und vor allem zu antworten. Die Vorstellung, dass das Subjekt erst in der Anrede hergestellt wird, basiert auf der Annahme, dass Sprache performativ ist, d. h. dass sie konstitutive Kraft hat.<sup>1</sup> Die subjektkonstituierende Anrede, die Judith Butler im Anschluss an Althussers Figur der Anrufung beschreibt, bringt zwar ein über Handlungsmacht und Sprachfähigkeit verfügendes Subjekt hervor, aber dennoch kein souveränes. Die sprachliche Konstituierung geht der Handlungsmacht des Subjektes immer voraus und ist somit Bedingung jedes Handelns und Sprechens; das Subjekt bleibt als Handlungsträger abhängig von seiner Anrufung (Butler 1998:25-35, 41-46). Anhand des Eigen-

<sup>1</sup> Zum Konzept der sprachlichen Performativität vgl. Butler 1993:122-132.

namens lässt sich dieser Konstitutionsprozess besonders gut exemplifizieren, denn der Eigenname situiert das Subjekt räumlich, zeitlich, sozial und/oder kulturell, ohne ihm jemals »weigen«, d. h. vollständig zur Verfügung zu sein, da er ihm zugetragen worden und damit vorgängig ist (ebd.:47ff., 56ff.). Die Benennung als Konstitution einer Position ist aber auch ein (An)erkennen dieser Position, der Name keine Mitteilung, sondern eine Situierung (Benjamin 1991:144, 148). Damit der/die Angerufene die Anrufung bzw. Benennung erhören kann, muss allerdings eine Bereitschaft des Hörens vorausgesetzt werden, die Butler auch als Offenheit und Verletzbarkeit formuliert, um das Abhängigkeitsverhältnis des Angerufenen vom Anrufenden zu unterstreichen (Butler 1998:41, 52ff.). Mit der Voraussetzung von Bereitschaft oder Verletzbarkeit wird unterschwellig jedoch wieder ein Subjekt, wenn auch kein autonomes oder kohärentes, eingeführt, das durch die Anrufung erst erzeugt werden soll, so dass die Anrufung eher als eine rhetorische Figur, nämlich als Katachrese zu lesen ist. Diese Figur bezeichnet normalerweise einen »Bildbruch«, doch zunächst meint die Katachrese eine »mißbräuchliche Verwendung [...] [mit der] sprachliche Fehlbestände kom-pensiert werden, wenn eine eigentliche Bezeichnung nicht vorhanden ist« (Neumann 1998:911). Unter der Voraussetzung eines performativen Verständnisses von Sprache hieße dies, dass die Katachrese noch nicht lexikalisierte Konzepte durch Benennung konstituiert<sup>2</sup> und dass die Anrufung als Katachrese gelesen die rhetorische Konstituierung des angerufenen Subjektes impliziert. Die katachretische Figur par excellence wäre diesen Zusammenhang demnach die Prosopopöie, die dem Abwesenden ein Gesicht bzw. eine Stimme verleiht, beides Elemente, die ebenfalls auf die rhetorische Setzung eines Subjektes verweisen:

»Es ist die Figur der Prosopopöie, die Fiktion der Apostrophierung einer abwesenden, verstorbene oder stimmlosen Entität, wodurch die Möglichkeit einer Antwort gesetzt und der Entität die Macht der Rede zugesprochen wird. Eine Stimme setzt einen Mund voraus, ein Auge und letztlich ein Gesicht, eine Kette, die sich in der Etymologie des Namens der Trope manifestiert: *prosopon poien*, eine Maske oder eine Gesicht (*prosopon*) geben.« (de Man 1993: 140).

Damit die Prosopopöie aber nicht nur eine stumme Repräsentation hervorbringt und dann ein sprachliches Bild bleibt, muss immer eine »referentielle Produktivität« (Menke 1993:36) mitgedacht werden, d.h. der sprachliche

<sup>2</sup> Eine vergleichbare Auffassung der Katachrese findet sich auch bei Menke 1993:38.

Gestus des Verweises auf die außersprachliche Welt, der als sprachlichen Effekt die Illusion der Referenz hervorbringt. Besonders deutlich lässt sich diese referentielle Produktivität eben in der Namensgebung ablesen.<sup>3</sup>

### Die Anrufung der Mutter

Aus der Perspektive der »Namens- und Gesichtsgebung« situiert sich auch der ebenfalls 1988 erschienene Roman *Tu t'appelleras Tanga* [Du wirst dich Tanga nennen]<sup>4</sup> von Calixthe Beyala in der Debatte um die Frage »Kann die Andere sprechen?«, werden doch Anrufung und Benennung schon durch den Titel als Redefiguren fokussiert.<sup>5</sup> Wenn am Ende des Romans aus den beiden Protagonistinnen, nämlich Tanga, einer weiblichen Figur mit afrikanischer Herkunft, und Anna-Claude, die mit einer französisch-jüdischen Identität ausgestattet ist, eine hybride Figur wird, die als Tanga aus dem Körper von Anna-Claude spricht, ist der jeweils Anderen auch noch Stimme respektive Gesicht bzw. Körper verliehen worden. Obwohl dieses Verleihen als wechselseitiges dargestellt und zum Schluss in einer Figur zusammengefasst wird, handelt es sich eigentlich nicht um eine Figurenverschmelzung, wie häufig in der Forschung zu lesen ist. Vielmehr wird der Doppelbewegung der Prosopopöie als Figuration und Defiguration, als Hervorbringung und Verweis auf

<sup>3</sup> Bettine Menke zeichnet in ihrer *de Man* Lektüre den Namen zwar als Umkehrung der Prosopopöie, aber sie liest ihn als eine nachträgliche *inscription*, als Grabinschrift, die das Abwesende bezeichnet und erinnert, während der Akt der Benennung als konstituierender und (an)erkennender kein rückgewandter, sondern ein zukunftsweisender ist. Diese Lesart der Benennung bietet sich für Calixthe Beyalas Roman *Tu t'appelleras Tanga* besonders an, da das Futur des Prädikats die Vorausweisung zusätzlich betont. Vgl. Menke 1993:56.

<sup>4</sup> Dieser Text wie auch der später noch aufgeführte Essay von Calixthe Beyala *Lettre d'une Africaine à ses seurs occidentales* liegen nicht in deutscher Übersetzung vor. Die im Folgenden jeweils angefügten Übersetzungen S.G.K.

<sup>5</sup> Im Folgenden wird für die Analyse nur eine westliche Konzeption und Verwendung des Namens berücksichtigt, die nicht ohne weiteres auf andere kulturelle Kontexte übertragen werden kann. Da sich die Perspektivierung unter dem Aspekt der Benennung als sehr fruchtbar erwiesen hat und Beyalas Texte als postkoloniale gerade mit Blick auf die Fragestellung »Kann die Andere sprechen?« den westlichen Diskurs aufrufen und sich in diesen hineinbeschreiben, scheint die Anwendung europäischer Kategorien plausibel. Gleiches gilt für die später noch ausführlich zu behandelnden Konzepte »Weiblichkeit« und »Mutter-schaft«.

das Abwesende Rechnung getragen, da bei beiden Figuren das Erhalten einer Stimme respektive eines Körpers mit einem Verlust einher geht (Beyala 1997b:13f., 188ff.).

Am Anfang des Romans steht eine Gefängniszelle. In der gleichen Zelle einsitzend bedrängt Anna-Claude die sterbende Tanga, ihr ihre Geschichte zu übergeben, damit sie, Anna-Claude, von ihr berichten könne. Diese Konstellation ruft zunächst das Konzept der Repräsentation als Vertretung auf. Aber Anna-Claudes Aufzählung, in wessen Namen sie zu sprechen vorhat – »au nom des rêves irréalisables. Au nom de la langue coupée. Au nom des âmes bafouées« [im Namen der nicht realisierbaren Träume. Im Namen der abgeschnittenen Zunge/Sprache. Im Namen der gedemütigten Seelen] (ebd:13) – wird nicht durch Tangas Namen vervollständigt, denn dieser steht Tanga nicht mehr zur Verfügung: »Ma mémoire s'est fermée sur lui« [Meine Erinnerung hat sich ihm verschlossen] (ebd:6). Das Sprechen der Anderen wird sich also nicht als ein »Sprechen für«, sondern, wie im Titel schon angekündigt, als ein »Sprechen zu« realisieren – ein Sprechen von Tanga zu Anna-Claude und von Anna-Claude zu Tanga.<sup>6</sup>

»Qui veut savoir doit chercher et trouver. T'as qu'à chercher. [...] Alors, entre en moi. Mon secret s'illuminera. Mais auparavant, il faut que la Blanche en toi meure. Donne-moi la main, désormais tu seras moi. Tu auras dix-sept saisons, tu seras noire, tu t'appelleras Tanga. Viens, Tanga, donne-moi la main, donne.«

[Wer wissen möchte, muss suchen und finden. Du brauchst nur zu suchen. [...] Nun, trete in mich ein. Mein Geheimnis wird sich lüften. Aber vorher muss die Weiße in dir sterben. Gib mir deine Hand, von nun an wirst du ich sein. Du wirst siebzehn Jahre alt sein, du wirst schwarz sein, du wirst dich Tanga nennen. Komm, Tanga, gib mir deine Hand, gib.] (ebd:7)

Die mit der Anrede verbundene Aufforderung an Anna-Claude, in Tanga einzutreten, könnte als Anspielung gelesen werden, dass die Bedingung für das Gelingen der Anrede ein Einfühlen in die Andere ist, eine körperliche Erfahrung also, die sich der sprachlichen Darstellung entzieht. An verschiedenen Stellen wird zudem nahe gelegt, dass es sich bei der Annäherung zwischen den beiden nicht um ein intellektuelles Verstehen handelt (ebd:36, 48). Die Fortführung dieser Lesart müsste jedoch die strukturelle Gestaltung und

<sup>6</sup> Hier weicht die Lektüre von den in der Forschung üblichen Lesarten des Sprechens als ein »Sprechen für« bzw. ein Wiederfinden und Bestätigen des »Selbst« ab und versucht, die durch die Anrufung/Benennung veränderte strukturelle Konstellation zwischen den beiden Figuren in den Blick zu nehmen.

die Figurenkonstellation gegen Ende des Romans, d. h. die hybride Schlussfigur, ignorieren. Die Gefängniszelle wird nämlich von einer Ich-Erzählung abgelöst, die unmittelbar nach der Anrede einsetzt und Tangas Geschichte schildert, in der vor allem von ihrer körperlichen Verdinglichung als Prostituierte und »beschnittene« Frau in einer patriarchalen Gesellschaft erzählt wird. Somit kann die Ich-Erzählung als ein durch die Anrufung produziertes Sprechen der Anderen gelesen werden. Die Ich-Erzählung wird mehrfach durch neue Gefängniszellen unterbrochen; als Anlass der Unterbrechung werden jeweils Konflikte zwischen den beiden Frauen angeführt, die darauf verweisen, dass die Anrufung auch ein Akt der Verletzung und die Konstituierung der Anderen als Subjekt auch eine Bedrohung sein kann:

»Je suis Tanga, je n'ai pas à te consoler. J'entends, femme, même si quelquefois la compréhension m'échappe. Si je connaissais pas la souffrance, crois-tu que pourrais se déverser dans mon cœur le chaos de ton paysage? [...]

Arrête de délirer ou je me tais.

Je ne délire pas, femme. Je dis ton livre, pour perpéner ta vie.

Tu m'interromps.«

[Ich bin Tanga, ich habe dich nicht zu trösten. Ich höre, Frau, selbst wenn mir das Verstehen manchmal abhanden kommt. Wenn ich das Leiden nicht kennte, glaubst du, das Wirrwarr deiner Landschaft könnte sich in mein Herz gießen? [...]

Hör auf herumzuspinnen oder ich werde verstummen.

Ich spinne nicht herum, Frau. Ich spreche dein Buch, um dein Leben fortzusetzen.

Du unterbrichst mich.] (ebd:49)

Während die Stimmen der Gefängniszellen noch jeweils der einen oder anderen Protagonistin zugeordnet werden können, ist die Stimme der Ich-Erzählung nicht mehr zu verorten. Das Sprechen der Anderen impliziert somit eine Verabschiedung des binären Denkens in Oppositionen wie der des Eigenen und Anderen. Entsprechend mehrdimensional wird jedoch auch schon die Relation zwischen den beiden Protagonistinnen im Gefängnis getaltet: Kulturelle Fremdheit (ebd:14), aber auch das koloniale/neokoloniale Machtgefüge (ebd:48) stellen sie einander als Andere gegenüber. Als Frauen, die von der patriarchalen Gesellschaft für ihre Nonkonformität ins Gefängnis gesperrt werden, und als durch den westlichen Diskurs religiös bzw. ethnisch

markierte Andere, werden sie wieder ähnlich positioniert.<sup>7</sup> Am deutlichsten wird die Problematisierung jedoch in der schon zitierten namentlichen Anrufung: »tu t'appelleras Tanga«. Die Anrufung wurde als die Konstitution eines Subjekts durch ein sprechendes Ich bestimmt. In der Anrede des Romans benennt jedoch kein Ich die Andere. Vielmehr konstituiert die Sprechende sich als Andere durch die Benennung bzw. Übertragung des »eigenen« Namens auf die Andere. Die Position der Anderen wird mehrfach gesetzt, die des Ichs bleibt unbesetzt. Diese »Anrede des Du« verweist implizit auf die Notwendigkeit einer Setzung des Ichs in der Anrede, die in Bezug auf die Prosopöpie von Bettine Menke als die verdeckte Aporie des Sprechens gelesen wird:

»Die leere Setzung ist die uneinholbare eine Seite jeden Sprechens: die von ihrer anderen Seite, der Bedeutungsbildung innerhalb eines Systems der tropologischen Ersetzungen, immer schon dementierte, wie diese dementierende eine Seite. Setzung von etwas als Bedeutendes und insofern *face* und Figur impliziert die eines Ich dieser Setzung, das eben in dieser sich auslösen muß als eine bestimmte, inhaltlich bestimmbare Figur (*face*).« (Menke 1993:45)

Genau diese Setzung einer Sprecherin als Ich verweigert der Roman durch die Anrede des Du und die Übertragung des Namens. Das Sprechen der Anderen lässt sich damit nicht in Kategorien wie Selbstrepräsentation oder Selbstfindung fassen. Vielmehr wird der Akt der Hervorbringung, das performative Moment der Anrufung in den Vordergrund gerückt und die Konstituierung als Andere über die Andere aufgezeigt. Da das Ich der Ich-Erzählung sich in keiner der beiden Protagonistinnen verorten lässt, sondern beiden Figuren gleichermaßen zugeschrieben werden muss, kann es ebenfalls nicht als eine verdeckte Setzung des Ichs über die Andere gelesen werden. Bezeichnenderweise verweist es in seiner Erzählung auch nicht durch (s)einen Eigennamen auf sich selbst, sondern nur mit dem zusammengesetzten Begriff »femme-fillette« [Frau-Mädchen].<sup>8</sup> Im Gegensatz zu den männlichen Figuren führen die meisten weiblichen Figuren in der Ich-Erzählung

<sup>7</sup> Zur Überschneidung der Kategorien »race« und »gender« in *Tu t'appelleras Tanga* vgl. Arndt: 15pp (unveröffentl. Ms).

<sup>8</sup> Zum fehlenden Namen der Protagonistin vgl. auch d'Almeida 1994:73. Auch hier wird wieder eine von der bisherigen Forschung abweichende Lektüre vorgeschlagen, die das Ich gerade nicht mit Tangas Stimme identifiziert, sondern das produktive und das Sprechen initiiierende Moment der »Anrede des Du« fokussiert.

solche Bindestrich-Existenzen, die sie nicht als eine Entität, sondern immer nur in Bezug auf die männliche Ordnung setzen.

»Naming women in binary terms is a discursive act that not only informs of the hyphenated identities of these women and the hierarchical, dominant society in which they live, but also of the problematic of womanhood as it relates not only to mothering and reproduction but to sexual pleasure, male sexual pleasure, given that embedded in these dualistic descriptions is the oppression of women and the objectification of their bodies.« (Nfah-Abbenyi 1997:102)

Die Benennung »femme-fillette« verdeutlicht zudem den hybriden Status des Ichs (d. i. die sprechende Andere) und seine Konstituierung als Andere bzw. als mehrere.<sup>9</sup>

Beylals Schreiben wird in der Regel als eine »prise de parole«, eine Wortergreifung, bezeichnet, die gegen die patriarchale Bestimmung von Weiblichkeit rebelliert (z.B. Cazenave 1996:39). Zwar sind ihre Romane immer in einem postkolonialen Rahmen situiert, in dem weibliche Redeformen nicht nur durch eine patriarchale Gesellschaft marginalisiert werden, sondern die tradierten kulturellen Institutionen weiblicher Rede durch die Kolonialisierung zerstört worden sind (Brière 1993:32, 223; Davies 1986:3; d'Almeida 1994:5), aber es findet sich bei ihr, im Gegensatz zu den meisten anderen afrikanischen Feministinnen,<sup>10</sup> durchaus eine Privilegierung der Kategorie »gender«, wie sich an der beschriebenen Romankonstellatation ablesen lässt, schließlich entsteht die Rede der Anderen aus der Beziehung der beiden Protagonistinnen zueinander. Ihr Geschlecht wird über kulturelle oder soziale Differenzen hinweg als verbindendes Element gesetzt. Aber auch anhand ihres in Briefform verfassten Essays *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* [Brief einer Afrikanerin an ihre okzidentalen Schwestern], der wiederum schon in seiner Form als Anrede konzipiert ist, lässt sich diese Privili-

<sup>9</sup> In Beylals erstem Roman *C'est le soleil qui m'a brûlée* wird die Konstituierung der Protagonistin ebenfalls über die Figur der Anderen realisiert. Vgl. dazu Alletkamp 1991:158.

<sup>10</sup> Sowohl Chikwenye Okonjo Ogunyemi als auch Molara Ogundipe-Leslie, die beiden wohl bekanntesten afrikanischen »Feministinnen«, betonen in ihren Konzepten des »womanism« respektive »stiwanimism«, dass die Kategorien »gender«, »race« und »class« nicht voneinander zu trennen sind und auch keine universale weibliche Identität angenommen werden kann, sondern dass es um eine Situierung und Veränderung der jeweiligen afrikanischen Gesellschaft insgesamt bzw. in ihrem Verhältnis zum westlichen Diskurs gehen muß. Ogunyemi geht in ihren Ausführungen so weit, es als ein Privileg der »weißen« Frauen anzusehen, sich nur auf ihre geschlechtliche Identität beziehen zu können (Ogunyemi 1985: 63-80, vgl. auch Ogundipe-Leslie 1994: 207-230).

gierung aufzeigen, denn sie spricht in diesem Text mehrfach von einer »race féminine« (Beyala 1995:101f., 152), der »nature féminine« (ebd.:152) oder davon, was »être femme« (ebd.:12, 149) bedeutet.<sup>11</sup> Dennoch lässt sich ihre Kategorie der »Frau« nicht einfach als essentialistische beschreiben, sondern scheint vielmehr strategisch eingesetzt zu werden, da eine konkrete Definition dessen, was unter dem Schlagwort »die Frau« zusammengefasst wird, nicht zu finden ist (ebd.:141). Es geht wohl vor allem darum, nicht den männlichen Definitionen von Weiblichkeit zu entsprechen und die naturalistischen Vorstellungen von Weiblichkeit als Konstrukte der männlichen Machtinstanz zu denunzieren, die Weiblichkeit gewaltsam konstituiert:

»Pourant, l'Africaine excisée vous dira quelle est une »vraie femme«. De quelle femme s'agit-il? Celle dont le corps est totalement contrôlé par la société Machiste? Celle qui n'a plus aucun plaisir, aucune jouissance dans les rapports sexuels? Celle dont le mari ne court pas le risque d'être un jour cocufié?«

[Dennoch wird Ihnen die beschnittene Afrikanerin sagen, dass sie eine »wahre Frau« sei. Um was für eine Frau handelt es sich? Um die, deren Körper völlig von der machistischen Gesellschaft kontrolliert wird? Um die, die überhaupt keine Begierde mehr verspürt, überhaupt keine Lust in der sexuellen Begegnung? Um die, deren Ehemann nicht mehr Gefahr läuft, dass sie ihm Hörner aufsetzt?] (ebd.:83).

Beyalas Schreiben geht jedoch über die Kritik männlicher Weiblichkeitskonzepte hinaus, denn ihre Ausführungen zur weiblichen Identität können auch als das Erschreiben einer neuen weiblichen Identität gelesen werden, insbesondere wenn sie von der »nouvelle nature« (ebd.:15) der Frauen spricht, die der/für Feminismus vor Augen hat. Hinweise auf die Funktion von Sprache für die Konstruktion der Geschlechteridentitäten, die sich immer wieder in Beyalas Texten finden (z.B. ebd.:126), verweisen auf das performative Potential von Sprache, das für das Entwerfen einer neuen Identität produktiv gemacht werden muss und, wie an der Figur der Anrufung zu sehen ist, in ihren Texten auch produktiv gemacht wird. In ihrem Briefessay schreibt sie von ihrem »Traum« (ebd.:119-155), wie diese neue Frau aussehen könnte. Gleichberechtigung, Unabhängigkeit, Selbstbestimmung sind Schlagworte, die in dem Entwurf der »neuen« Frau erwartungsgemäß eine große Rolle

<sup>11</sup> Vgl. zu dem Aspekt der Privilegierung der gender-Kategorie hinsichtlich kultureller Unterschiede auch Beyala 1995:99, 101 und Gallimore 1997:125. In *C'est le soleil qui m'a brûlé* lautet die Lebensmaxime der Protagonistin entsprechend »RETRIOUVER LA FEMME [DIE FRAU WIEDERFINDEN]« (ebd.: 88).

spielen. Daneben finden sich jedoch auch »neue« Weiblichkeitsbilder und mythisierende Elemente (z.B. ebd.:34, 79, 152, vgl. auch Gallimore 1997: 110), die zunächst verblüffen, da sie hinter den Gestus der Anrufung zurückzufallen scheinen, zwar ein neues, aber eben doch naturalistisches Konzept der »Frau« zu produzieren scheinen. Das Einfügen dieser Bilder könnte jedoch auch als strategischer Essentialismus gelesen werden, denn um diskursive Effekte hervorbringen zu können – und nur dann wäre ein neues Konzept von Weiblichkeit effektiv – müssen diese Vorstellungen in den dominanten Diskurs eingefügt werden, der schließlich über Setzungen funktionalisiert.<sup>12</sup> Der Bruch zwischen diesen Bildern und dem Gestus der Inszenierung, der Beyalas Schreiben durchzieht, bleibt jedoch erhalten. Ein zentrales Bild, das in dem Entwurf der »neuen Frau« omnipräsent ist und auch in Beyalas »féminitude«-Konzept genannt wird, ist das der Mutterschaft:

»la définition de ma féminitude – très proche du féminisme mais divergente dans la mesure où elle ne prône pas l'égalité entre l'homme et la femme, mais la différence-égalitaire entre l'homme et la femme. Il fallait un autre mot pour définir cette femme nouvelle qui veut les trois pouvoirs: carrière, maternité et vie affective.«

[die Definition meiner Féminitude – dem Feminismus nahe, aber abweichend in dem Maße, in dem sie nicht die Gleichheit zwischen Mann und Frau preist, sondern die gleichberechtigte Differenz zwischen Mann und Frau. Es bedurfte eines anderen Wortes, um diese neue Frau zu definieren, die die drei Gewalten<sup>13</sup> will: Karriere, Mutterschaft und Gefühlsleben] (ebd.: 20).

Wenn das Gebären, die »pouvoir exclusivement féminin« [die ausschließlich weibliche Macht] (ebd.:36), als Privileg der Frauen bezeichnet wird, klingen Beyalas Ausführungen sehr biologistisch. Aber die Ineinsetzung des körperlichen Gebärens mit einer quasi göttlichen Schöpfungskraft, die den Frauen in der christlichen Religion durch den männlichen Gott und seine schöpferische Wortkraft abgesprochen worden sind (ebd.:35f.), zeichnet Beyalas permanentes Oszillieren zwischen Essentialisierung und Konstruktion einer neuen Weiblichkeit, die sich selbst unabhängig vom männlichen Zutun hervorbringt, nach. Besonderen Ausdruck findet dieses Konzept der Mutter-

<sup>12</sup> Zum strategischen Essentialismus vgl. auch Schor 1992: bes. 238-240.

<sup>13</sup> Der Begriff »pouvoir« lässt sich im Deutschen nicht mit einem Wort wiedergeben, da er so verschiedene Bedeutungen wie »Fähigkeit«, »Vermögen«, »Herrschaft«, »Macht« etc. implizieren kann. Zudem spielt der Ausdruck »les trois pouvoirs« auf die drei Gewalten (Exekutive, Legislative und Judikative) an, die hier bezogen auf Mutterschaft, Karriere und Gefühlsleben, ungeteilt bleiben sollen.

schaft in der Figuration der »mère viêrge« (ebd.:34), der jung-fräulichen Mutter, die keines männlichen Zutuns bedarf (vgl. auch Brière 1994:66-71).

In der Forschung ist immer wieder festgestellt worden, dass Beyalas literarische Mutterfiguren als Kollaborateurinnen der patriarchalen Macht-instanz inszeniert werden, die, indem sie an ihre Töchter die »traditionellen« kulturellen Vorstellungen von Weiblichkeit weitergeben, an deren Verdinglichung maßgeblich beteiligt sind (z.B. Têko-Agbo 1997:46; Gallimore 1997:78; Cazenave 1996:149f., 157f. oder Chevrier 1997:9). Die »biologischen« Mutterfiguren werden in Beyalas Romanen tatsächlich überaus negativ konnotiert. Dieser Befund steht jedoch nicht im Widerspruch zu der Verbindung von Mutterschaft und »neuer Frau«, da diese »biologischen« Frauen- und Mutterrollen einem männlichen Konzept von Weiblichkeit entsprechen, das Frauen in erster Linie als Reproduzentinnen und Bewahrerinnen entwirft.<sup>14</sup> Da in vielen Texten afrikanischer Schriftsteller, insbesondere der Négritude-Bewegung, das »traditionelle« Afrika durch weibliche Konnotationen und Figurationen als Mutter idealisiert worden ist (d'Almeida 1994:8; Vulor 1996:243-257 oder Davies 1986:3)<sup>15</sup> wird Beyalas Kritik an diesem Weiblichkeitskonzept zu einer Kritik am (literarischen) männlichen Diskurs, der diese Konzepte tradiert und naturalisiert hat. Um Raum für ein neues Mutterschaftskonzept zu schaffen, werden diese scheinbar natürlichen Bande in einem Sprechakt gekappt, wenn die hybride Stimme der Ich-Erzählung in *Tu t'appelleras Tanga* sagt:

»Je déstructure ma mère! C'est un acte de naissance. Folie que de croire à l'indestructibilité du lien de sang. Bêtise de penser que l'acte d'exister dans le clan implique une garantie d'appella-

<sup>14</sup> In *Tu t'appelleras Tanga* werden die Frauen, die für das »Vaterland« Kinder zur Welt gebracht und aufgezogen haben, die »pondeuses« [Gebärmaschinen], wie sie das hybride Ich ironisch nennt, entsprechend besonders geehrt (ebd.: 82-86).

<sup>15</sup> In *Tu t'appelleras Tanga* wird Anna-Claudes imaginiertes Liebhaber Ousmane implizit durch Paraphrasierungen aus Aimé Césaires *Cahiers d'un retour au pays natal* als Négritudenanhänger gekennzeichnet und durch die wiederholenden Paraphrasierungen »celui qui n'a pas ...« [der, der nicht hat ...] als Anderer konstituiert. Anna-Claudes vergebliche Suche nach Ousmane führt jedoch zu dem Schluss, dass selbst in »Afrika«, dem Anderen des okzidentalen Diskurses Männlichkeit nicht als Andersheit konzipiert wird und die Négritude selbst mit ihren romanisierenden Weiblichkeitsbildern zur Verdinglichung der Frau beitragen hat (ebd.: 141).

tion contrôlée! [...] Nous ne brisons rien puisque rien n'existe, puisqu'il nous appartient d'inventer le circuit sans fin.«

[Ich zerstöre meine Mutter. Das ist ein Akt der Geburt. Es ist verrückt, an die Unzerstörbarkeit der Blutbande zu glauben. Es ist dumm zu meinen, dass das Leben in einer Familie die Garantie einer Patentierung der Benennung bedeutet. [...] Wir zerbrechen nichts, da nichts existiert, da es an uns liegt, den unendlichen Kreislauf zu erfinden] (Beyala 1997b: 59).

Tangas Adoption des verstümmelten Waisenkindes Mala verweist zusätzlich auf den Versuch, ein Mutterschaftskonzept jenseits eines biologistischen Diskurses als ethisches Konzept zu denken, welches das Verhältnis zwischen Frauen auf mehr als solidarische Freund- oder Schwwesternschaft zu gründen vermag.<sup>16</sup>

Mutterschaft ist in *Tu t'appelleras Tanga* ein wichtiger Faktor, der die Beziehung zwischen Tanga und Anna-Claude bestimmt, werden die beiden doch durch einen »maternal link« (Nfah-Abbenyi 1997:108) verbunden, der besonderen Ausdruck in einer Liebeszene findet:

»Les corps s'enlacent. Anna-Claude pleure. Tanga trace sur son cou et son flanc des sillons de tendresse. Elle lui dit de ne pas pleurer, qu'elles venaient de connaître le cauchemar mais que le réel était l'étreinte. Elle lui dit qu'elles froteront leur désespoir et que dtelles jaillira le plus maternel des amours.«

[Ihre Körper umschlingen sich. Anna-Claude weint. Tanga zieht auf ihrem Hals und ihrer Seite Furchen der Zärtlichkeit. Sie sagt ihr, dass sie aufhören möge zu weinen, dass sie den Alptraum gerade kennen gelernt hätten, aber dass das Reale die Umarmung sei, dass sie ihre Verzweiflung zerreiben werden und dass aus ihnen die mütterlichste Liebe sprudeln werde.] (Beyala 1997b: 65).

An die Stelle der »leeren Setzung« eines Ichs, die zunächst durch die Anrufung des Du verweigert wurde, kann nun die Figuration von Mutterschaft gesetzt werden. Das inaugulative Moment jeder Anrufung, das normalerweise dem Ich zugeschrieben würde, wird nun von dem mütterlichen Schöpfungsakt initiiert, der wiederum die Katachrese rhetorisch gesehen verdeckt. Die metaphorische Redeweise über das Gebären oder Empfangen von Tangas Geschichte, wenn es z. B. heißt »mon histoire naîtra dans tes veines«

<sup>16</sup> In ihrem Essay wendet sich Beyala in ihrer Anrede zwar explizit an »ihre okzidentalen Schwwestern«, aber dies scheint doch ebenfalls eine strategische Geste zu sein, zumal gerade in diesem Text die Frau als Mutter konzipiert wird und die Anrede als Schwester im internationalen Feminismus institutionalisiert ist. Eine Anrede der europäischen Frauen als Mütter oder Töchter implizierte wohl eher missverständliche Konnotationen.



[meine Geschichte wird in deinen Adern geboren werden] (ebd.:14), zeichnet die katachretische Funktion des Mutterschaftskonzeptes nach und lässt die Gefängniszenen zu Schöpfungsszenen werden, in denen die mütterliche Anrufung die Andere hervorbringt. Bezeichnenderweise sprechen sich beide Frauen in der Liebesszene als »femme« und nicht mit ihrem jeweiligen Namen an (ebd.:65), so dass Frau und Mutterschaft zu einer universalen Kategorie und die Figurationen von Mutterschaft zu einer universalen Verfahren werden. Das in diesem Konzept implizierte Abhängigkeitsverhältnis ist jedoch als ein wechselseitiges zu verstehen, denn es lässt sich nicht ausmachen, welche der beiden Figuren die Mutter- und welche die Tochterfunktion inne hat.<sup>17</sup> Indirekt wird damit ein Konzept von Weiblichkeit als »das Geschlecht, das nicht eins ist« (Irigaray 1979) aufgerufen: »Etre plusieurs en une et tous les contraires à la fois. Voilà le risque à courir« [Mehrere in einer sein und alle Gegensätze gleichzeitig. Dies ist das Wagnis, das einzugehen ist] (Beyala 1995:151), so beschreibt Beyala ihre Vision der neuen Frau, wobei sich das »être plusieurs« auf die Einzelne und auf die Kategorie »Frau« bezieht. Die Universalisierung der Frau ist damit als strategische Privilegierung der Kategorie »gender« zu lesen, von der die Konstituierung der Frau als Andere ausgeht (ebd.:99, 101). Der neue weiße Körper der hybriden Figur am Ende des Romans erklärt sich aus diesem Blickwinkel ebenfalls als Hinweis auf das »universale« Denken, auch wenn er zunächst für den radikalen Bruch mit tradierten kulturellen Konzepten von Weiblichkeit und Mutterschaft zu stehen scheint. Im Gegensatz zu Tangas verstümmeltem, weil »beschnittenem« Körper ist Anna-Claudes nämlich relativ unversehrt. Für eine universal gedachte Weiblichkeit dürfte es keine Rolle spielen, ob ihr Körper weiß oder schwarz ist – »Tu sembles oublier que le sang n'est ni blanc, ni noir. Il est tout simplement rouge.« [Du scheinst zu vergessen, dass das Blut weder weiß noch schwarz ist. Es ist ganz einfach rot.] (Beyala 1997b:90) – hingegen schon, ob ihr Körper in einem männlichen Diskurs verdinglicht worden ist oder nicht.

Mutterschaft wiederum wird von westlichen feministischen Theoretikerinnen wie Julia Kristeva und Luce Irigaray als eine exemplarische Figuration

<sup>17</sup> Beyalas Konzept einer auf Abhängigkeit basierenden Beziehung zwischen Frauen als Mutter-Tochter-Verhältnis und den sich daraus ergebenden ethischen Konsequenzen steht dem des Affidamento sehr nahe, geht aber über dieses hinaus, insofern eben eine Wechselseitigkeit impliziert wird. Vgl. zum Affidamento Lindhoff 1995:141-148.

der weiblichen Vielheit angeführt, als eine Figur, die nie nur »Ich« sagen kann, da ihr mütterlicher Leib sie »zu einem Faltenwesen, einer Katastrophe des Seins« (Kristeva 1989:251) werden lässt. Aus ihrem Leib wird etwas »anderes« hervorgebracht, das sie wiederum erst zur Mutter macht. Diese Mutter-Kind Konstellation ist offensichtlich weder eine Figur der Verschmelzung noch eine der absoluten Trennung. Beschreibungen dieser Konstellation mit Begriffen wie »Selbst« und »Anderer« werden obsolet. Als verbindende Momente, welche die Abgetrenntheit von Mutter und Tochter beschreiben und zu überbrücken suchen, führt Kristeva »Schmerz« und »Liebe« an: Schmerz als Erinnerung an die körperliche Abgetrenntheit, Liebe als Sehnsucht nach dieser verlorenen körperlichen Verbindung (ebd.:235, 244f.; vgl. auch Ziarek 1992:91-108). Liebe wird in dieser Konzeption zu einer Ethik des/der Anderen, denn in ihr wird das Wissen um den Konstitutionsprozess der Anderen mit einer strukturellen Offenheit bzw. Bezugszeit auf diese Andere verbunden.<sup>18</sup> Analog ließe sich die mütterliche Liebe zwischen Tanga und Anna-Claude ebenfalls als (An)Erkennung der Anderen und als Wissen um den wechselseitigen Konstituierungsprozess lesen. Der Schmerz findet sich ebenfalls in *Tu t'appelleras Tanga* als verbindendes und zugleich trennendes Moment, das den Konnex von Mutterschaft als Anrufung und Gesichtsverleihung noch einmal verdeutlicht. Als Bedingung für die Konstituierung in der Anrufung sind Verletzbarkeit oder die Bereitschaft des Hörens gesetzt worden, die aus dieser Perspektive als Empfänglichkeit gelesen werden können. Die Prosopopöie als Verleihung eines Gesichts – und in *Tu t'appelleras Tanga* gar eines Körpers – impliziert Abwesenheit und Tod, die durch das »Sterben« von Tangas Körper und Anna-Claudes Stimme markiert werden. Die Irreversibilität der Trennung und damit auch ihr Schmerz werden in der hybriden Figur am Romanende nachgezeichnet, die ironischerwei-

<sup>18</sup> Luce Irigaray konzipiert Liebe ähnlich als Sehnsucht nach dem eigenen verlorenen (mütterlichen) Ursprung. Da Liebe in diesem Sinne selbstbezüglich ist, muss sie nach Irigaray eigentlich immer als Selbstliebe gedacht werden. Allerdings bürgt gerade die Selbstbezüglichkeit dafür, dass es sich nicht um ein homogenes und vollkommen abgeschlossenes Selbst handeln kann, da Bezüglichkeit immer Vielheit voraussetzt. Statt wie Kristeva die Kategorie des »Selbst« durch die des »Anderen« zu problematisieren, verfährt Irigaray umgekehrt und zieht das »Anderer« in das »Selbst« hinein. Vgl. Irigaray 1991:73-87 und 117-137.

se zu Tangas »leiblicher Mutter« sagt: »Vous nous avez tuées, madame« [Sie haben uns getötet, Madame] (Beyala 1997b:189).

Die Rückkehr der »natürlichen« Mutter wirft die Frage nach dem Status der hybriden Figur und daraus folgend des Konzeptes der »neuen« Frau/Mutter auf. Die Tanga/Anna-Claude-Figur wird nicht nur von ihrer leiblichen Mutter nicht (an)erkannt, sondern auch noch von den Ordnungshütern im Gefängnis für verrückt erklärt (ebd). In einem dominiierenden Diskurs der Ordnung und der homogenen Entitäten scheinen andere Konzepte wie Fremdkörper behandelt und wieder marginalisiert zu werden.<sup>19</sup> Die zukunftsweisende Benennung im Titel, die Figuration der Mutterschaft und die wiederholte Rede vom Erfinden, auch in *Tu t'appelleras Tanga* (z.B. ebd:65, 80, 122), werden somit zu Appellen, ein neues Konzept zu »gebären«, das zunächst jedoch nur eine Vision sein kann. Diese Konzeptualisierung von Weiblichkeit impliziert zugleich ein Konzept weiblicher Schöpfung, welches das biblische, männlich konnotierte nicht nur als Gegenentwurf erschüttert (vgl. auch Gallimore 1997:138), sondern auch auf die leere, aber verdeckte Setzung eines übermächtigen göttlichen Ichs verweist. Schöpfung wäre demnach vielmehr als ein wechselseitiger sprachlicher und körperlicher Akt anzusehen.<sup>20</sup>

Über das Konzept der Mutterschaft schreibt Beyala eine Position zwischen Differenz und Universalisierung in den (afrikanischen) Feminismus ein, die sich nicht eindeutig verorten lässt. Die Resignifizierung der Mutter beinhaltet eine Kritik bestehender kultureller Geschlechteridentitäten, gleichzeitig aber auch die Verkörperung einer anderen Weiblichkeit und Alterität. Beyalas Gestus ist Inszenierung und Anrufung, denen hier ein Gesicht verliehen werden sollte. Wie jedes Sprechen der Anderen wiederholter Anrufungen und Gesichtsverleihung bedarf, können, um sie genau wie die hybride Schlussfigur erneut zum Sprechen zu bringen, nur weitere Anreden folgen.

<sup>19</sup> In Beyalas Roman *Assèze l'Africaine* von 1994 begeht die Protagonistin, die zwischen den Kulturen steht, Selbstmord. Ihre Hybridität, die sie selbst als solche benennt, hat sie zu einer »non-sens«, einer Un-Sinnigen gemacht, die weder in Europa noch in Afrika leben kann (ebd:311).

<sup>20</sup> In der christlichen Religion übernimmt nach Kristeva Maria unterschiedlich genau die Funktion, dem männlichen Gott und seinem schöpferischen Wort die notwendige Heterogenität und damit Körperlichkeit hinzuzufügen. Vgl. Kristeva 1989:243.

## Literatur

- Alcoff, Linda (1991/92), The Problem of Speaking for Others, *Cultural Critique*, 20, S. 5-32
- Allerkamp, Andrea (1991/92), Der ver-rückte Diskurs. Calixthe Beyala und Yumbi Yoka Mudimbe, in: Die innere Kolonialisierung. Bilder und Darstellungen des/der Anderen in deutschsprachigen, französischen und afrikanischen Literaturen des 20. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien, S. 149-161
- Arnold, Susan, Identitäten und Differenzen im Widerstreit. Das dynamische Verhältnis der sozialpolitischen Kategorien »race« und »gender« in der afrikanischen Literatur, S.15 ff (noch unveröffentl. Ms)
- Benjamin, Walter (1997), Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen, in: *Gesammelte Schriften II,1, Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt a.M., S. 140-157
- Beyala, Calixthe (1997a), *Assèze l'Africaine*, Paris
- (1994), *C'est le soleil qui m'a brûlé*, Paris
- (1995), *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris
- (1997b), *Tu t'appelleras Tanga*, Paris
- Brière, Eloiise (1994), *Le retour des mères dévorantes*, in: *Notre Librairie*, 117, S. 66-71
- (1993), *Le roman camerounais et ses discours*, Ivry
- Butler, Judith (1993), Für ein sorgfältiges Lesen, in: Benhabib, Seyla u.a. (Hg.), *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M., S. 122-132
- (1998) *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin
- Cazenave, Odile (1996), *Femmes Rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris
- Chevrier, Jacques (1997), Calixthe Beyala, L'Africaine, in: *Lettres et cultures de langue française*, 22, S. 7-14
- d'Almeida, Irène (1994), *Francophone African Women Writers. Destroying the Empiness of Silence*, Gainesville
- Davies, Carole Boyce (1986), Introduction: Feminist Consciousness and African Literary Criticism, in: Davis, Carole Boyce u.a. (Hg.), *Ngambika. Studies of Women in African Literature*, Trenton N.Y., S.1-23
- de Man, Paul (1993), *Autobiographie als Maskenspiel*, in: *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a.M., S. 131-145
- Gallimore, Béatrice Rangira (1997), *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala. Le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris
- Irigaray, Luce (1991), *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M.
- (1979), *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin
- Kristeva, Julia (1989), *Stabat Mater*, in: *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/M., S. 226-255
- Lindhoff, Lena (1995), *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart, S. 141-148
- Menke, Bettine (1993), *De Mans »Prosopopöie« der Lektüre. Die Ent-leerung des Monuments*, in: Bohrer, Karl-Heinz (Hg.), *Ästhetik und Rhetorik. Lektüren zu Paul de Man, Frankfurt/M., S. 34-78*
- Mohanty, Chandra Talpade (1991), Introduction. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism, in: Mohanty, Chandra Talpade u.a. (Hg.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington/Indianapolis, S. 1-47

- (1993), *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in: Williams, Patrick u.a. (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, S. 196-220
- Morgan, Robin (1985), *Introduction. Planetary Feminism: The Politics of the 21<sup>st</sup> Century*, in: Morgan, Robin (Hg.), *Sisterhood is global. The International Women's Movement Anthology*, New York, S.1-37
- Neumann, Uwe (1985), *Katachrese*, in: Ueding, Gert (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, S. 911-915
- Nfah-Abbenyi, Juliana Makuchi (1997), *Calixthe Beyala's »femme-fillette«*. *Womanhood and the politics of (M)Othering*, in: Nnaemeka, Obioma (Hg.), *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, S. 101-113
- Ogundipe-Lesite, Molara (1985), *Not Spinning on the Axis off Maleness*, in: Morgan, Robin (Hg.), *Sisterhood is global. The International Women's Movement Anthology*, New York, S. 501-507
- (1994), *Re-creating ourselves: African women & critical transformations*, Trenton N.Y.
- Ogunyemi, Chikwenye Okonjo (1985), *Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English*, in: Signs: *Journal of Women in Culture and Society*, 11, S. 63-80
- Schor, Naomi (1992), *Dieser Essentialismus, der keiner ist - Irigaray begreifen*, in: Vinken, Barbara (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a.M., S. 219-246
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993), *Can the Subaltern Speak?*, in: Williams, Patrick u.a. (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, S. 66-111
- Téko-Agbo, Ambroise (1997), *Werewere Liking et Calixthe Beyala. Le discours féministe et la fiction*, in: *Cahiers d'études africaines*, 145, S. 39-58
- Vulor, Éna (1996), *Totemism/Mysticism and the Mother Figure in the Francophone African Novel*, in: *Présence Africaine*, 154, 2, S. 243-257
- Ziarek, Ewa (1992), *At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body in Kristeva's Thought*, in: *Hypatia*, 7, 2, S. 91-108

## Wissenschaftlerinnen im südlichen Afrika Grenzüberschreitende Identitätsdefinitionen durch Gender und Rechte

Rita Schäfer

### Women's Voices – Gender, Books and Development

Unter dem Motto »Women's Voices – Gender, Books and Development« trafen sich Wissenschaftlerinnen aus zahlreichen afrikanischen Ländern auf der internationalen Buchmesse Anfang August 1999 in Harare, der Hauptstadt Zimbabwes. Erstmals widmete sich dieses kulturelle Forum den Werken und der gesellschaftlichen Bedeutung afrikanischer Schriftstellerinnen. Ein zweiter Schwerpunkt lag auf der Bildung und den Rechten von Frauen, konkret auf der »legal literacy«, der Rechtsberatung und -information. Die in diesem Rahmen geführten Diskussionen von Wissenschaftlerinnen und Frauenorganisationen konzentrierten sich auf grundlegende Geschlechterprobleme, wobei der interdisziplinäre und kulturübergreifende Austausch vertieft wurde.

Dieser Beitrag will die Sicht afrikanischer Kolleginnen vorstellen, die in der Auseinandersetzung mit Gender, Interdisziplinarität und Multikulturalität erweiterte Bildungs- und Rechtskonzepte entwickelten, die sie als Ressource zur Selbstbestimmung von Frauen, zur Veränderung der Geschlechterbeziehungen und zur Konstruktion der Geschlechterkonzepte in ihren Gesellschaften bezeichnen. Durch eine an den Selbstbildern, Problemen und Interessen von Frauen orientierte Bildungspolitik und Medienarbeit sowie durch entsprechende Rechtsreformen sollen – wie im Motto der Buchmesse angedeutet – deren Entwicklungsziele verwirklicht werden. Die an der Debatte beteiligten Soziologinnen, Politologinnen und Juristinnen aus unterschiedlichen Ländern des südlichen Afrika konzipierten gemeinsame Handlungsstrategien