

Academia Dominicana de la Lengua: *El lenguaje del buen decir. Consultas y entrevistas lingüísticas y literarias*, Santo Domingo: Academia Dominicana de la Lengua, 2014. [ADL 2014]

Academia Mexicana de la Lengua: *Diccionario de Mexicanismos*, México: Siglo XXI Ed, 2010.

Academia Nacional de Letras: *Diccionario del español del Uruguay*, Montevideo: Ed. de la Banda Oriental José Artigas, 2011.

Academia Norteamericana de la Lengua Española (Hg.): *Hablando bien se entiende de la gente. Consejos idiomáticos de la Academia Norteamericana de la Lengua Española*, New York: Santillana USA, 2010. [ANLE 2010]

Asociación de Academias de la Lengua Española: *Diccionario de americanismos*, Madrid: Santillana, 2010.

Klump, Andre: „Sprache, Sprachgebrauch und Sprachpflege im Fokus digitaler Medien der Dominikanischen Republik“, in: Dahmen, Wolfgang et al. (Hgg.): *America Romana. Romanistisches Kolloquium XXVI*, Tübingen: Narr, 2012, 113–125.

Klump, Andre: „Zeitgenössische Sprachratgeber in der Dominikanischen Republik“, in: Jansen, Silke/Hillen, Bianca/Klump, Andre (Hgg.): *Variatio verborum. Strukturen, Innovationen und Entwicklungen im Wortschatz romanischer Sprachen. Festschrift für Bruno Staib zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Ibidem, 2013, 287–301.

Lebsaft, Franz/Mihatsch, Wiltrud/Polzin-Haumann, Claudia (Hgg.): *El español, ¿desde las variedades a la lengua pluricéntrica?* Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2012.

Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española: *Diccionario panhispánico de dudas*, Madrid: Santillana, 2005. [DPD 2005]

Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid. Librería Tirant Lo Blanch, <sup>22</sup>2014.

## 7.2 Internetquellen

Academia Mexicana de la Lengua: <http://www.academia.org.mx> [Stand: 01.08.2014].

Academia Dominicana de la Lengua: <http://academia.org.do/> [Stand: 01.08.2014].

Academia Paraguaya de la Lengua Española: <http://www.aparle.org/> [Stand: 01.08.2014].

Real Academia Espanola: <http://www.rae.es> [Stand: 01.08.2014].

Editorial Catalonia: <http://www.catalonia.cl> [Stand: 01.08.2014].

Natascha Ueckmann (Bremen)

# Intersektionale Perspektiven auf Zeugenschaft und Life Writing: Afrodeszendente Auto-Biographien aus Kuba und Brasilien<sup>1</sup>

für Modou

## 1. „Eating their words“?

Der Beitrag steht im Kontext eines aktuellen Forschungsinteresses der Romanistik an Fragen nach auto/biographischem Schreiben in postkolonialen Zusammenhängen.<sup>2</sup> Die methodische Engführung der beiden Begriffsfelder *Life Writing* und Intersektionalität zielt auf die Problematik, inwiefern eurozentristische, privilegierte Subjektkonzeptionen und auto/ biographische Genretraditionen auf ein subalternes Sprechen/Schreiben im transatlantischen Raum übertragbar sind bzw. welche Transformationen sie dabei durchlaufen.<sup>3</sup> Ich verwende bewusst den Begriff des *Life Writing*, da er das „Spannungsverhältnis zwischen kanonischen und bislang unbeachteten Lebensbeschreibungen, zwischen den ‚Great Men‘ und den zuvor nicht repräsentierten Personen“ (Ni Dhúill 2009, 422) adäquat abdeckt.

1 Mein Dank geht an Susanne Hartwig, deren Lehrstuhl ich zwei Semester vertreten habe. Insbesondere die „Entdeckung“ der afro-brasilianischen Autorin Carolina María de Jesus und der mexikanischen Schriftstellerin Elena Poniatowska habe ich dem Umstand zu verdanken, dass ich eine ihrer Vorlesungen zu „Lateinamerikanischen Lebensbeschreibungen“ im WS 2012/13 übernommen und fortgesetzt habe. Ferner geht mein Dank an Michael Zeuse für seine zahlreichen wertvollen Hinweise zum Manuskript. Vgl. z. B. Hornung/Ruhe 1998; Toro/Gronemann 2004. Speziell zur französischen/frankophonen Literatur vgl. Gronemann 2002; Gehrman/Gronemann 2006; Richter 2008. Einen guten Überblick zur spanischsprachigen Autobiographie/Autofiktion geben Alberca 2007 und Sieber/Gronemann/Imbert 2010. Vertiefend zum Konzept der „auto(r)facción“ vgl. de Toro/Schlickers/Luengo 2010. Speziell zum *Testimonio hispanoamericano* vgl. Sklodowska 1992.

3 Die Autobiographie gilt zumeist als eine auf den europäischen Kulturraum begrenzte Gattung, welche die Entwicklung eines Individuums in den Mittelpunkt stellt; kritisch zum traditionellen Autobiographieverständnis z. B. Richter 2008, 19–75. Zu *Postcolonial Studies* im Kontext der Biographik vgl. Schweiger 2009b und zum postkolonialen *Life Writing* vgl. Moore-Gilbert 2009. Zu afro-amerikanischen autobiographischen Texten vgl. Junker/Roth 2010. Zur sozialwissenschaftlich-feministischen Biographieforschung vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999.

Das hier im Fokus stehende subalterne Sprechen/Schreiben ist heterogen und wird daher in intersektionaler Weise, sprich in seinem „gleichzeitige[n] Zusammenwirken von sozialen Ungleichheiten“ (Walgenbach 2012a, 81) geprüft. Soziale Kategorien wie Klasse/Milieu, Geschlecht, Rasse/Ethnizität, Familienstand, Alter u. a. sollen in ihren Interdependenzen in den Blick genommen werden, um herauszufinden inwiefern sich diese Kategorien wechselseitig verstärken, abschwächen oder verändern (vgl. Walgenbach 2012b, 11).<sup>4</sup> Somit haben wir es in doppelter Weise mit einer Komplexitätssteigerung zu tun: Einerseits unterlaufen die ausgewählten Beispiele von *Life Writing* den traditionellen Gattungsdiskurs und andererseits fordern die sich zu Wort meldenden Stimmen – angesichts ungleicher Ressourcenzugänge – privilegierte (zumeist weiße) Subjektpositionen heraus.<sup>5</sup>

Es ist zu fragen: Belegen afrodeszendente Testimonios bzw. Tagebücher, dass die Subalterne sprechen kann? Ist es ein Sprechenlassen, ein Zu-Wort-Kommen marginalisierter Subjekte? Nicht selten gewinnt man den Eindruck, die ‚Ränder‘ geben den ‚Metropolen‘ neue Nahrung. So prangert Celia Britton in „Eating their words“ (1996) nicht grundlos die Verbindung von ‚Dritte-Welt‘-Kreativität und westlicher Theoriebildung an.<sup>6</sup> Ähnlich argumentiert auch Mimi Sheller in ihrer vieldiskutierten Studie *Consuming the Caribbean* (2008).<sup>7</sup> Mit Referenz auf bell hooks spricht sie von „eating the other“ (hooks 1992), not only eating their

4 Katharina Walgenbach hält in „Intersektionalität – Eine Einführung“ fest: „Im Gegensatz zu Begriffen wie Diversity oder Heterogenität ist Intersektionalität allerdings weniger deutungs offen angelegt, denn das Paradigma bezieht sich ausschließlich auf die Analyse von sozialen Ungleichheiten bzw. Machtverhältnissen“ (Walgenbach 2012b, 2). Bezüglich der Gewichtung und Auswahl von relevant gesetzten bzw. marginalisierten Analyse kategorien ist der Vorschlag interessant, explizit „et\_cet\_era“ zu schreiben, um mittels Unterstrich auf die „Leerstellen bzw. ausgeschlossenen Subjekte“ (Walgenbach 2012b, 22) hinzuweisen. Vgl. ferner Kerner 2009, Walgenbach 2012a.

5 Der Beitrag knüpft an Forschungsrichtungen wie den *Subaltern Studies*, den *Critical Whiteness Studies* oder dem *Kritischen Okzidentalismus* (vgl. Dietze 2006) an, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Dominanzkategorie ‚Weiß‘ sichtbar zu machen. Ziel ist u. a. die Umkehrung des Blickes: nicht mehr der/die Andere ist Gegenstand der Untersuchung, sondern die Position, von der aus diskriminiert wird. Kritisch wird hinterfragt, warum das Subjekt der abendländischen Geistes- und Sozialwissenschaften weiß sei und inwiefern damit eine historisch-diskursive Gleichsetzung von Vernunft, Kultur und Weißsein einhergehe.

6 Graham Huggans Studie *The Postcolonial Exotic* (2001) trägt den aufschlussreichen Untertitel *Marketing the Margins*.

7 „In linking together the practices of seventeenth-century exploration, eighteenth-century scientific collection, nineteenth-century travel writing, and twentieth-century cultural representation and ‚area studies‘, this book demonstrates how the Caribbean

words but taking in and cannibalising their literary imagery, cultural dynamics, and theoretical concepts“ (Sheller 2008, 193). Die „Erweiterung des dominanten Selbst durch die Aneignung des marginalisierten Anderen“ (Nghi Ha 2010, 216) folgt nicht selten, so Kien Nghi Ha, einer „spätkapitalistischen Verwertungslogik“ (Nghi Ha 2010, 213). Das vorhandene geopolitische Ungleichgewicht verhindert meist eine Begegnung auf Augenhöhe. Stattdessen treffen wir auf eine Einteilung intellektueller Tätigkeit wie sie schon der Kolonialismus vorgegeben hatte, das ‚Zentrum‘ erfindet, publiziert, fasst zusammen, macht Theorie und die ‚Peripherie‘ führt die Produkte, die Rohstoffe zu, hier sind es Erzählungen, die zu Büchern werden. So kommt es zu einer Zweiteilung von Wissen und Wissenschaft, von Feld und Forschung.

In der Regel treffen wir im Bereich der Testimonio-Literatur auf die Einteilung „Schwarze Erzähler – weiße Literaten“ (Zeuske 2000). Die Transformation von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit unterliegt in der Regel den weißen Herausgeber\_innen, der/die das ‚Material‘ ‚aufbereitet‘, sei es durch Kürzungen und Korrekturen oder durch das Hinzufügen von historischen Quellen (Karten, Register etc.). Es stellt sich die grundsätzliche Frage: Kann überhaupt ein weißer, privilegierter Biograph/Ethnograph angemessen die Geschichte eines schwarzen Informanten vermitteln? Noch problematischer wird es, wenn es sich bei der Erzählerin/Autorin um eine schwarze Frau handelt, die über einen weißen Herausgeber Eingang in die Literatur findet. Das Dreiecksverhältnis zwischen Autor\_innen/ Herausgeber\_innen, dargestellter Person und Zielpublikum muss immer mitgedacht werden wie Mautner-Wasserman betont: „The originators of the text tended to be from the so-called Third World; the editors and intended public from the First (or developed) World“ (Mautner-Wasserman 2007, 136). Der/die Herausgeber\_innen agieren in testimonialem Aufzeichnungen an einer sehr spezifischen machtvollen Schnittstelle, nämlich zwischen marginalisiertem Erzähler und privilegiertem Leser (vgl. Dore 2000, 13).

Und dennoch lässt sich nicht leugnen, dass diese Stimmen andere Erfahrungswelten sichtbar machen, die traditionellerweise nicht am offiziellen Diskurs partizipieren. Weder der *Cimarrón* noch *Reyita* oder die *Favelada*, auf die ich im Folgenden genauer eingehe, waren bis zu ihrem Erscheinen Teil „of the social and economic class that traditionally wrote, read – and defined ‚literature‘“ (Mautner-Wasserman 2007, 134).

---

became an object of study produced in Northern academic centers and an object of desire in popular cultures of consumption.“ (Sheller 2008, 7f.).

Die hier vorgeschlagene Analyse von afrodeszendenten Lebensbeschreibungen verspricht ein erneuertes Verständnis auto/biographischer Texte aus transkulturellen und subalternen Räumen, das weit über den brasilianischen und kubanischen Raum hinausgreift und innovative Impulse für ein Weiterdenken des Gattungskonzepts bereithält. Nicht nur, dass wir bei der Beschäftigung mit diesen auto/biographischen Texten auf eine hochgradige Hybridisierung zwischen verschiedenen Disziplinen treffen – bewegen wir uns doch zwischen Literatur- und Geschichtswissenschaft, Soziologie und Ethnologie –, sondern auch zentrale Fragen wie Handlungsfähigkeit, ‚Rasse‘/Ethnizität und Subjektposition stehen in Post-Plantagen-Gesellschaften<sup>8</sup> in besonderer Weise zur Diskussion. Zum einen ist der postkoloniale Subjektstatus angesichts von Entrechtung und Entmenschlichung ein anderer als im europäischen Kanon, und zum anderen ist die kulturelle ‚Verfügung‘ über ein lediglich individuelles ‚Ich‘ häufig eine andere. Das ‚Ich‘ wird wie beim *Cimarrón* (1966) oder dem berühmten Testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) kollektiv verortet; das Zeugnis gibt hier nicht bloß Aufschluss über individuelle Geschichte, sondern der mitgelieferte historische kollektivierbare Widerstandsdiskurs ist bedeutsam. Wobei schon bei diesen beiden Texten ein grundsätzlicher Unterschied zu Tage tritt, der Unterschied zwischen einem exemplarischen kubanischen *Cimarrón* und der guatemaltekschen Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú, die als junge *Indígena* von ihrem Leben und dem ihres Volkes berichtet. Eine Kategorie wie ‚Indigenität‘ kann der *Cimarrón* nur sehr bedingt aufgrund von Verschleppung und Versklavung für sich und andere Afrokubaner postulieren.<sup>9</sup> Gerade die „absence d'un arrière-pays culturel préexistant [...] et l'absence d'un arrière-pays physique étendu“<sup>10</sup> ist, so Edouard Glissant, charakteristisch für die Karibik. Der Weg zu einer retritorialisierten Vergangenheit durch Anknüpfung an

8 Ich entlehne diesen Begriff von Valérie Loichot. In ihrer Studie *Orphan Narratives. The Postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse* (2007) dient ihr der „imperfect term“ der Postplantation Literature als heuristischer Begriff, eigentlich müsse die Untersuchung heißen: „Fiction-and-poems-from-the-postslavery-plantation-world-of-the-United-States-and-the-French-lesser-Antilles-written-by-female-and-male-black-and-white-authors“ (Loichot 2007, 7f.). Zu frankokaribischen Romanen, die „Die Plantage erzählen“ vgl. Ueckmann 2013.

9 Es hat Versuche der Ethnisierung afrokubanischer *naciones* zwischen 1898 und 1905 gegeben, die übergeht aber der weiße Kubaner, der aus der Perspektive Nation und Zentralstaat schreibt, so Zeuske in seinem Kommentar zum Skript.

10 Glissant 1997a, 325, auch 225 oder 306. Der demographische Anteil von Menschen indigener Herkunft seit dem Ende der *Conquistista* ist in der Karibik verschwindend gering. Verscharft ist diese Absenz vorkolonialer Matrix auf den kreolischen Inseln

vorkoloniale Strukturen ist in einer kreolisierten Gesellschaft wie der karibischen versperrt. Der Mangel an einer noch bestehenden Matrix vorkolonialer ‚Indigenität‘ trägt dazu bei, dass ein „Wiederauftauchen des Ethnischen“ Erdheim 1988, 359), die Rückbesinnung auf tradiertes Wissen, eine besondere Problematik für Post-Sklavengesellschaften darstellt.

Gerade deshalb ist die Rekonstruktion der Familiengeschichte so wichtig wie wir bspw. bei *Reyita, sencillamente* sehen werden. Ihr Testimonio „bietet neue und erstaunliche Erkenntnisse über Sklaverei und ihre Folgen, Familie, Rassenbeziehungen und -mentalität sowie weibliche Teilnahme an der politischen Kultur Kubas“ (Zeuske 2000, 232). Der Rückgriff auf eine Familiengeschichte ist bei den Mitgliedern der „wounded community“ (Loichot 2007, 19), den Nachfahren ehemaliger Sklaven, in der Regel nicht einfach abrufbar. Meistens fehlt es an einer gesicherten familiären Genealogie. Die Texte konfrontieren uns mit der Frage, inwiefern die Brüche und Leerstellen in den fragmentierten Geschichten der Nachkommen der *Middle Passage* erzählt bzw. bezeugt werden können.<sup>11</sup>

Entlang von auto/biographischen Texten wie den Tagebüchern *Quarto de despejo. Diário de uma favelada* (1960), *Casa de Alvenaria. Diário de uma ex-favelada* (1961) und *Diário de Bitita* (1986 postum) der afro-brasilianischen Autorin Carolina Maria de Jesus (1915–1977) sowie ausgewählten Testimonios aus Kuba – *Biografia de un cimarrón* (1966) und *Reyita, sencillamente* (1997) –, die in besonderer Weise eine Geschichte von unten bezeugen, möchte ich mich der angerrissenen Thematik nähern.

## 2. *La fuente viva: Zum Genre der Testimonio-Literatur*

Wie bereits angesprochen, haben wir es hier mehrheitlich mit Texten zu tun, die zum Genre der Testimonio-Literatur gehören. Miguel Barnet bezeichnet diese Zeugnisse auch als *La fuente viva* (1998), die im Kontext der *Oral History* zu sehen seien.<sup>12</sup> Testimonio verweist auf einen mündlichen Bericht eines Analphabeten aus der Unterschicht, der sich selbst nicht schriftlich äußern könnte. Ethnologen wie Barnet nehmen die Gespräche auf Tonband auf oder schreiben mit und literarisieren sie im

im Indischen Ozean, denn jene seien „pays sans peuple autochtone, nés de l'expansion européenne et, par conséquent, de la traite et de l'esclavage“ (Marimoutou 2012, 3).

11 Zur Möglichkeit von Ehe und Familie von Sklavinnen und Sklaven vgl. Meriño Fuentes/Perera Diaz 2006.

12 Vertiefend vgl. Nauss Millay 2005.

Anschluss, um so eine Gegen-Geschichte von unten zu dokumentieren.<sup>13</sup> Mündlichkeit wird in Schriftform gebracht, um auch dieses Wissen zu archivieren. So kommt es zu einer kulturellen Aufwertung des kommunikativen Gedächtnisses als Teil der subalternen Identitätsbildung. Das kommunikative Gedächtnis erweitert die von Maurice Halbwachs beschriebene *mémoire collective*, welche sich vornehmlich auf schriftlich fixierte Erinnerung bezieht.<sup>14</sup> Monika Walter charakterisiert *Testimonios* als eine mündliche „textgewordene Autobiographie“ (Walter 1992, 212). Die so entstandenen Werke verfügen über einen Hybridcharakter (vgl. Walter 1992,

13 Vergleichbares hat die 2013 mit dem Cervantes-Preis geehrte mexikanische Schriftstellerin und Journalistin Elena Poniatowska geleistet. Sie initiierte eine neue Art der Schriftstellerei: Schriftsteller\_innen treten an die Stelle von Historiker\_innen, um einen Gegendiskurs durch Augenzeug\_innen und Marginalisierte zu etablieren. Stellvertretend lässt Poniatowska vergangene und gegenwärtige Ereignisse durch Außen-seiter\_innen beschreiben. Sie hat auf vielfältige Weise in den letzten 50 Jahren über die sozialen Verhältnisse in Mexiko berichtet und wird nicht selten als die Grande Dame des kritischen Journalismus oder als das blaublütige Gewissen Mexikos gewürdigt. Poniatowska war 1932 in Paris als Tochter eines polnischen Adligen und einer Mexikanerin zur Welt gekommen. Ihre Familie musste 1942 aus Frankreich flüchten und fand in Mexico City eine neue Heimat. Bekannt wurde sie z. B. als Chronistin der gewaltvollen Ereignisse in Mexiko vom 02. Oktober 1968, ihre Sammlung von mündlichen Zeugnissen veröffentlichte sie 1971 unter dem Titel *La noche de Tlatelolco*. In *Hasta no verte, Jesús mío* (1969) erzählt Poniatowska aus der Sicht einer Slumbewohnerin die Geschichte Mexikos im 20. Jahrhundert. Die Tonbandaufnahmen bzw. Mitschriften dieser Gespräche mit der alten, extrem armen Jesusa Palancares sind Inhalt dieses Testimonios, wobei Poniatowska ihren ordnenden Eingriff keineswegs leugnet: „Utilicé las anécdotas, las ideas y muchos de los modismos de Jesusa Palancares [fiktiver Name von Josefina Bórquez] pero no podría afirmar que el relato es una transcripción directa de su vida porque ella misma la rechazaría. Maté a los personajes que me sobraban, eliminé cuanta sesión espiritualista pude, elaboré donde me pareció necesario, podé cos!, remené, inventé“ (Poniatowska 1978, 10). Nathaniel Gardner spitzte Poniatowskas Wunsch, Marginalität sichtbar zu machen, kritisch auf die These zu: „if the narratives simply pretend to represent the subaltern, but in reality are just the voice of the non-subaltern novelist“ mit dem Ziel „to reveal the subaltern world to the middle and upper classes“ (Gardner 2007, 58). Besonders beeinflusst war Poniatowska von der Arbeit des US-Soziologen und Anthropologen Oscar Lewis. Lewis hat die so genannte „Kultur der Armut“ mitbegründet. Dieser Begriff taucht u. a. in seinem Buch auf *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York* (1966). Lewis' Blick richtet sich – anders als bei Poniatowska – nicht auf Individuen, sondern auf ganze Familiensysteme. Vgl. ferner zu Poniatowska auch Schuessler 2007; Bruce-Novoa 2008. 14 Vertiefend vgl. Assmann 1999; Erll 2005. Speziell zu „Biographie und Gedächtnis“ vgl. Erll 2009.

128), sie bewegen sich zwischen Oralität und Schrift, zwischen Dokumentation und Literatur, zwischen geschichtlichem Dokument und literarischer Erzählung. „Schon die Namensgebung ‚novela testimonio‘ erscheint paradox“ (Walter 1992, 128), konstatiert Walter, denn hier überlagern sich zwei Textsorten: Literatur/Fiktion und Zeugnis/Fakt. So folgert sie: „Novela testimonio ist ein Suchbegriff, gedacht als hilfreiche Fährte in ein literarisches und poetologisches Neuland“ (Walter 1992, 128). Die zur Schrift gewordene *Oralidad* erweitert jedenfalls den herkömmlichen Literaturbegriff. Zu fragen wäre, ob nicht gerade mündlich Überliefertes eine andere Form der Präsentation einfordert, also z. B. die Verbreitung des Mitgeteilten mittels Hörbüchern, Theater oder Film. Das kann eine kreative Lösung sein, um einer Re-Konstruktion einer Geschichte von unten gerecht zu werden und um das zu kompensieren, was beim Übertragen des mündlich Überlieferten (Gestik, Mimik, sinnliche Eindrücke) in die Schrift verloren zu gehen droht.

Außerdem sei das Zur-Verfügung-Stellen der eigenen kreativen Möglichkeiten für die Wortmeldung eines anderen kaum vereinbar mit dem herkömmlichen Autorenverständnis (vgl. Walter 1992, 129). In besonderer Weise unterlaufen Testimonios nicht nur den Begriff Autorschaft – haben wir es doch mit einer ‚doppelten Autorschaft‘ sprich mit Erzähler\_innen und Herausgeber\_innen zu tun –, sondern auch eine zentrale Kategorie der herkömmlichen Auto/Biographik, nämlich jene der ‚Biographiewürdigkeit‘ der Person, die im Text zu Wort kommt. Hannes Schweiger hält fest, dass die Einschätzung von ‚Biographiewürdigkeit‘ maßgeblich von dem jeweiligen Forschungsinteresse abhängt:

Während sich die geistes- und kulturgeschichtliche Biographik zum Großteil Personen widmet, die als bedeutend angesehene Werke hinterlassen haben oder deren Handeln als wirkungsmächtig betrachtet wird, interessiert sich die soziologische Biographieforschung für Lebensgeschichten, die als repräsentativ für eine soziale Gruppe oder eine Generation gelten können, ohne dass dabei individuelle Eigenheiten völlig ausgeblendet [...] würden. [...] Sozialgeschichtsschreibung, Mikrogeschichte, Feminismus und postkoloniale Theorien stellen die größten Herausforderungen des traditionellen Begriffs von Größe und damit der ‚Biographiewürdigkeit‘ dar. [...] ‚Biographiewürdigkeit‘ ist also [...] keine Eigenschaft des oder der Biographierten, sondern Ergebnis von Kanonisierungsprozessen und ihren Gegenbewegungen. Die Biographie kann eine Lebensgeschichte überhaupt erst ‚biographiewürdig‘ und damit bedeutsam werden lassen, indem sie sie darstellt. (Schweiger 2009a, 32–36)

Letzteres ist bei unseren Texten der Fall. Damit verbunden ist die Frage nach neuen Wertungsmaßstäben, die versuchen, den literarischen Wert der Texte von Analphabeten und Semianalphabeten zu ermessen.

Mit den Testimonios des *Cimarrón* und der *Reyita* und den Tagebüchern von Carolina Maria de Jesus bewegen wir uns in unterschiedlichen theoretischen Kontexten. Zum einen wäre zu nennen der *New Historicism*, der gerade Diskontinuität,

Brüche und Heterogenität geschichtlicher Prozesse in den Blick nimmt, der eine engagierte, politische Haltung voraussetzt und besonders Machtstrukturen analysiert.<sup>15</sup> Die Texte unserer Autor\_innen müssen auch in der internationalen Tradition von antirassistischer Schriftsteller\_innen (wie Aimé Césaire, Frantz Fanon, Nicolás Guillén, Zora Neale Hurston, Toni Morrison u. a.) und in diesem Kontext einer „Neuen Historiographie“ gelesen werden. Und natürlich lassen sich die Texte auch vor dem Hintergrund lateinamerikanischer Theoriebildung einordnen. Die sogenannte Subalterne, die von der „Schriftkultur ausgeschlossenen urbanen Massen, die in die Moderne über die visuell orientierte, telekommunikative Kultur“ (Rincón 1994, 28–29) und über Mündlichkeit eintreten, stellen unseren von der Aufklärung geprägten Kulturbegriff grundlegend in Frage. Denn die in Europa traditionelle Hierarchie zwischen großer Literatur und Alltagskultur greift für Lateinamerika nicht. Kultur ist in Lateinamerika keine Gegebenheit metaphysischer Art, sondern eine Praxis, angebunden an die materiellen Bedingungen kultureller, medialer und sozialer Kontexte. Literatur, Theater und Malerei sind innerhalb eines solchen kulturellen Feldes minoritäre Konkrete von Kultur. Kulturmoderne wird nicht bloß mit Schriftkultur unter Ausschluss von Mündlichkeit und modernen visuellen Medien gleichgesetzt. Gerade die populären als auch die medial vermittelten Kulturen (Kino, Radio, Fernsehen, Videoclip, Internet etc.) geben Lateinamerika ein eigenes Profil (vgl. Sieber 2005). Sie eröffnen Räume von Demokratisierung (vgl. Borsó 2006, 43) und haben eine Relativierung der Dichotomie zwischen Kunst und Massenkultur zur Folge. Die Masse findet Eingang zur Kultur nicht bloß über die Schriftkultur wie Monika Walter betont:

Kulturmoderne von einer solchen konkreten *heterogeneidad multitemporal* vom archaischen Ritual bis zum postmodernen Videoclip aus zu denken, ist der grundlegende epistemologische Neuanfang, mit dem einige der Aporien lateinamerikanischen Modernedenkens überwunden werden konnten. (Walter 1994, 44)

Die im lateinamerikanischen Raum entwickelten Begriffe versuchen dieser multitemporalen Heterogenität gerecht zu werden, negierte und verdrängte Teile zu berücksichtigen und gleichzeitig die vermeintliche Peripherie nicht eindimensional als passives Opfer des Kolonialismus und kolonialer Wissenschaft zu sehen.

Wir haben es hier jedenfalls mit Texten zu tun, die den Charakter eines Zeugniserichts haben und die über Umwege bzw. Übersetzungen Eingang in die *cultura letrada* fanden. Peréz-Hernández (2013) spricht von „Zeugenaussagen“, denn es geht – wie man das auch aus dem juristischen Bereich kennt – um Zeugenschaft, Zeugnis abzulegen für jemand anders. Entgegen Spivaks These: „in the context

15 Vertiefend zum *New Historicism* vgl. Baßler 2001.

of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak“ (Spivak 1988, 287) wird den subalternen Protagonist\_innen über das Aufschieben und Publizieren eine Stimme und Gehör verschafft. Testimonios versuchen dieser kommunikativen Transaktion nachzukommen. Doch werden die Protagonist\_innen durch Zeugenschaft wirklich zu Subjekten der eigenen Geschichte?

### 3. „Yo era cimarrón de nacimiento“ – Miguel Barnet: *Biografía de un cimarrón* (1966)

Was in der Mitte dieses Jahrhunderts kaum noch möglich erschien, ließ ein Buch im Jahre 1966 Wirklichkeit werden: ‚Ich‘ sagte da ein über hundertjähriger Analphabet, der noch Sklave gewesen war, cimarrón, Zuckerrohrschneider, Freigelassener, ‚mambí‘ im Zehnjährigen Krieg (1868–1878) und im Zweiten Unabhängigkeitskampf (1895–1898), einer von vielen aus der anonymen Landarbeitermasse in den Zeiten von Republik und Diktatur. Hatten bisher Dokumente über Widerstand und Alltag der Sklaven in Kuba fast völlig gefehlt, waren überhaupt die Neger im offiziellen Machtdiskurs Leute ohne Geschichte und ohne Sprache gewesen, so bekamen sie in *Biografía de un cimarrón* erstmals eine individuelle Stimme. Auf gedrucktem Papier zu lesen, war Estebans Erzählung nicht allein das Erfahrungsdokument eines lebenden Zeitzeugen aus weit zurückliegender Epoche, es stellte zugleich die erste literarische Wortmeldung eines extremen sozialen und kulturellen Außenseiters in der Öffentlichkeit Kubas dar. (Walter 1992, 120)

Mittlerweile weiß man, dass Esteban Montejo nicht – wie Barnet behauptet – 1860 geboren wurde, sondern erst 1868 und somit ‚schon‘ mit etwa 95 Jahren Eingang in die Literatur fand (vgl. Zeuske 2000, 236). Mit dem neuen Geburtsdatum ist fraglich, ob Montejo die Sklaverei und den Zehnjährigen Krieg so erlebt hat wie wir es im *Cimarrón* lesen. Wenngleich er sicherlich auch als *Freigelassener* Ende des 19. Jahrhunderts unter ähnlichen Bedingungen auf kubanischen Zuckerrohrplantagen überleben musste wie zur Zeit der Sklaverei. Dennoch taucht die Frage auf: Wie viel imaginative Ausformung hat das mündlich Mitgeteilte durch den Ethnologen Miguel Barnet bekommen? Denn Barnet ist „Zuhörer und Materialdeuter“ (Walter 1992, 129) in einer Person.

Die Lebensgeschichte von Esteban Montejo, die Miguel Barnet in den Jahren 1963–1966 dokumentierte, war Teil eines größeren Projekts (*Biografía de un cimarrón*, *La canción de Rachel, Gallego* und *La vida real*). Barnet hatte den *Cimarrón* als „Vertreter der Schwarzen in seine Tetralogie aufgenommen“ (Zeuske

16 Als ‚mambí‘ bezeichneten die spanischen Kolonialtruppen die Guerilla-Kämpfer, die zwischen 1868 und 1898 für die Loslösung Kubas von der spanischen Kolonialmacht kämpften.

2000, 238). Der *Cimarrón* steht also exemplarisch für die „negros que lucharon por la libertad de Cuba“ (Barnet 1968, 9). Das Buch wurde eine „literarische Sensation“ (Walter 1992, 120) und umgehend in viele Sprachen übersetzt.<sup>17</sup>

Esteban Montejo erzählte dem Autor Miguel Barnet in Interviews über einen Zeitraum von drei Jahren sein ereignisreiches Leben. Barnet nahm die erzählte Geschichte als Grundlage des Testimonios und zog ferner Karten, Geschichtsbücher, Zeitungen, Schriftstücke der Epoche hinzu. Der Text sei gekennzeichnet von einer großen Treue zum Erzählstil des alten Mannes wie Barnet im Vorwort festhält:

En todo el relato se podrá apreciar que hemos tenido que parafrasear mucho de lo que él nos cantaba. De haber copiado fielmente los giros de su lenguaje, el libro se habría hecho difícil de comprender y en exceso reiterante. Sin embargo, fuimos cuidadosos en extremo al conservar la sintaxis cuando no se repetía en cada página. Sabemos que poner a hablar a un informante es, en cierta medida, hacer literatura. Pero no intentamos nosotros crear un documento literario, una novela. (Barnet 1968, 8)

Hier zeigt sich die bereits angesprochene Ambiguität der *novela testimonio*. Um dem „dokumentarischen“ Raum zu geben, ist ein Glossar angehängt, welches 150 Spezialausdrücke aus Voodoo und afrokubanischem Vokabular erläutert. Doch wie bzw. wo kam es überhaupt zu dieser Begegnung zwischen dem alten *Cimarrón* und Kriegsveteranen Montejo und dem jungen weißen Ethnologen Barnet? Dazu Monika Walter:

Barnet besucht ihn nicht in irgendeiner Stumwohnung, sondern in einem staatlich unterstützten Altersheim. Montejos Erinnern wird unter diesen Gesprächsumständen zu einer ihm erstmals voll bewussten, inneren Bewältigung der eigenen vergangenen Erfahrungen. (Walter 1992, 124)

Wir erfahren viel über die Entmenschlichungen der Sklaverei, aber wir erfahren auch viel über die alltägliche Widerstandskultur: sprich Details über Feste, Musik, Tanz, Essgewohnheiten, Mythen, religiöse Vorstellungen und Riten der Afrokubaner. Diese Details sind wie etwas Heiliges, man könnte fast sagen, Esteban Montejo gibt einem Weißen, Geheimwissen preis. Ein Wissen, das sich jeder Dekulturation widersetzt, wo der Sklave trotz allem Mensch geblieben ist und damit in seiner Würde unantastbar. Walter fasst zusammen:

17 Das Buch wurde noch 1966 ins Englische übersetzt, 1967 ins Französische und 1969 ins Deutsche. Es diente gar als Stoff zu einer Oper: Hans Magnus Enzensberger (Libretto) und Hans Werner Henze (Musik) schufen das Rezital *El Cimarrón* (1972; Uraufführung 1970).

Esteban gibt schließlich seine über Jahrhunderte geheim gehaltenen Quellen moralischen und kulturellen Widerstandsvermögens preis, die so wohlgeheuteten Geheimnisse eigener Identität. Was im kollektiven Gedächtnis scheinbar chaotisch aufgesplittert und fragmentiert in der mündlichen Verbreitung existiert, wird in Montejos Bericht zur Kultur der „cimarrones“ gebündelt. (Walter 1992, 126)

Schon der Titel ist programmatisch, denn der *Cimarrón* fungiert als Archetyp für den entlaufenen Sklaven, der in den Wäldern überlebte;<sup>18</sup> er kommt als Autodidakt daher:

A mí me enseñaron muchas cosas sin saber leer ni escribir. Las costumbres que son más importantes que los conocimientos. Ser educado, no meterse en problemas ajenos, hablar bajito, respetar, ser religioso, buen trabajador [...] todo eso me lo inculcaron a mí los africanos. (Barnet 1968, 145)

Seine Haltung zum Leben leitet er von seinen Vorfahren ab, auch wenn er seine Eltern nie kennengelernt hat. Für Esteban gebührt gerade denen, die noch in Afrika geboren waren, besonderer Respekt, „porque tenían todos los conocimientos de la religión“ (Barnet 1968, 33) wie er erzählt. Dieses Wissen seiner Vorfahren und seine Entscheidung als *Cimarrón* zu überleben, sind die Quelle seines Stolzes. Wir begegnen hier einem rebellischen, stolzen, einsamen aber umgänglichen Menschen.

Barnets Intention war es keinesfalls ein „folkloristisches“ Werk zu verfassen. Es lag ihm fern, den entlaufenen Sklaven als „Guten Wilden“ oder „Exoten“ darzustellen. Typisch für Barnets Dokumentar- und Zeugnisliteratur ist der repräsentative

18 Der Titel zeigt die narrative Modellierung der *novela testimonio* anschaulich. Eine programmatische Namensgebung finden wir z.B. auch in Glissants Romanwerk. So treffen wir wiederholt auf den symbolischen Namen Liberté. Er repräsentiert aber nicht nur Freiheit, sondern mit ihm ist die Ausrufung verbürgerter Vaterschaft verbunden: „Longoué criant: ‚Puisqu'ils ont proclamé Liberté-Egalité-Fraternité, moi je proclame Liberté-Egalité-Paternité! vous entendez tout le monde ici, son nom c'est Liberté“ (Glissant 1997c, 143). Glissants Namensgebung markiert die Überdeterminierung des Individuellen und zielt auf eine symbolische Etablierung einer kollektiven Geschichte. In *Le Discours antillais* betont er die Bedeutung der eigenen Namensgebung und die kollektive Verantwortlichkeit, die mit dem Eigennamen verbunden ist: „Le Nom pour nous est d'abord collectif, n'est pas le signe d'un Je mais d'un Nous. [...] sa force vient de ce que je l'assume avec et dans ma communauté“ (Glissant 1997a, 488). Angesichts der Tatsache, dass Sklaven nicht nur ihrer Sprache beraubt wurden, versucht Glissant, diese Auslöschung mittels Literatur zu kompensieren. Er gibt seinen Figuren – wenn auch stark fragmentiert – eine Genealogie, einen Namen und eine Stimme.

Charakter der ausgewählten Figur. Seine Absicht ist es, den *Cimarrón* als exemplarischen Vertreter einer widerständigen kubanischen Kultur hörbar zu machen. Der *Cimarrón* wird zum Archetyp eines prärevolutionären Kubas. Die politische Seite des Testimonios zeigt sich deutlich über die Schilderung der Sklavenernennung und der nationalen Unabhängigkeit Kubas. Auf die Revolution von 1959 jedoch spielen nur wenige Sätze an. Bezeichnend ist die Einteilung des *Cimarrón* in drei große Abschnitte: *La esclavitud*, *La abolición de la esclavitud* und *La guerra de independencia*. Ganz im Sinne einer Fortschrittsgeschichte berichten Montejó/Barnet zunächst über das Leben in den *Barracones*, also über rurale Sklaverei, dann über die Abschaffung der Sklaverei und über die Loslösung aus der spanischen Kolonialmacht. Die Betonung des dem *Cimarrón* zugeschriebenen „espíritu revolucionario“ (Barnet 1968, 10) zeigt sich somit auch in der narrativen Aufbereitung des Materials. Im Vorwort hält Barnet fest:

Su tradición de revolucionario, cimarrón primero, luego libertador, miembro del Partido Socialista Popular más tarde, se vivifica en nuestros días en su identificación con la Revolución cubana. (Barnet 1968, 10)

Und in Montejós „Primeros recuerdos“ (aus dem ersten Teil „La esclavitud“) lesen wir: „Yo era cimarrón de nacimiento“ (Barnet 1968, 18). Michael Zeuske wendet jedoch kritisch ein:

Die Erinnerung, die Mitte der sechziger Jahre betrieben wurde, richtete sich darauf, das Sklavenleben und das Rebellentum des Cimarrón hervorzuheben und die Entwicklungen Montejós in das Klientelium mit ‚Politikastern‘ zu vergessen. Die limitierte Sichtweise, die sich in der Bearbeitung Barnets dokumentiert, entsprach der Ideologie der kubanischen Revolution nach 1959, die ‚neokoloniales‘ Republik (1902–1959) mit ihrer Politik, ihren Politikern und ihrem Rassismus aus dem kollektiven Gedächtnis zu streichen und direkt zu den ‚besten Traditionen‘ von Martí zurückzukehren. (Zeuske 2000, 251)

Barnets Wirkungsabsicht stand in Zusammenhang mit der post-revolutionären Zeit in Kuba. Die Kubanische Revolution, die sich explizit auch als ‚Kulturrevolution‘ verstand, zielte auf ein Experimentieren mit traditionellen Gattungen. Gerade die *novela testimonio* ist ein Paradebeispiel für ein neues Genre aus dem Geiste der Revolution. Der *Cimarrón* gilt als „Gründungswerk einer selbstbestimmten Kultur Lateinamerikas“, als Ausdruck einer „radikal demokratischen Kulturentwicklung“ und einer „radikal demokratisierten Geschichtsbetrachtung“ (Walter 1992, 122f.). Walter spricht gar von einer „neue[n] epistemologische[n] Situation“ (Walter 1992, 122f.), denn Testimonios zielen auf eine Überwindung kultureller Inferiorisierung und einer absoluten Alterität, wie sie der koloniale Diskurs instauriert hatte. Die Verschränkung von ökonomischer und diskursiver Macht gerät auf diese Weise verstärkt in den Blick. Mir scheint, dass bereits

die Testimonio-Literatur der 1960er Jahre Fragen aufgeworfen hat, die mit dem aktuellen dekolonialen Aufruf zum *Epistemische[n] Ungehorsam* (Mignolo 2012) einhergeht. So postuliert Walter Mignolo mittels subalternem Wissen und Grenzdenken die Etablierung eines neuen epistemologischen Raumes, der eine Vernunft jenseits des Okzidentalismus und eine Neufassung des Begriffs der Modernität bereithält; die Moderne sähe dann ihren wesentlichen Bezugspunkt in Kolonialismus, Sklaverei und Hegemonie.<sup>19</sup> Schon das Anliegen, andere, plurale Geschichten der Moderne zu erzählen, wie es die *Biografía de un cimarrón* in jedem Fall unternimmt, eröffnet neue Äußerungsorte in der Literatur.

Trotz Michael Zeuskens berechtigter Kritik am ideologischen Vorgehen Miguel Barnets dokumentiert die *Biografía de un cimarrón* die vorrevolutionäre Geschichte Kubas aus einer ‚Perspektive von unten‘ anhand eines exemplarischen Lebenslaufs. Hinter diesen Anerkennungsforderungen stand der Wunsch nach Würdigung der bislang marginalisierten mit dem Ziel der ‚Menschwerdung‘ der ehemals als Abjekte behandelten Menschen.<sup>20</sup> Zentrale ethische Absicht dieser Wortmeldung war somit nichts weniger als eine ‚Wiedervermenschlichung‘ – und dafür bietet sich die subjektivste Form der Literatur, das auto/biographische Schreiben besonders an. Anders als in Romanen wie bspw. Toni Morrisons weltberühmten, nobelpreisgeehrten Roman *Beloved* haben wir es hier nicht mit einem *as-if-testimony*<sup>21</sup> zu tun, sondern mit einem ‚echten‘ Testimonio. Es geht dabei um

19 Einführung in Mignolos Ansatz der Dekolonialität vgl. Broeck 2012. *Modernidad und Colonialidad* sind für Mignolo in Anlehnung an den Soziologen Anibal Quijano zwei Seiten derselben Medaille. Leider kann dieser Zusammenhang hier nur angeschnitten werden. Zentrale Publikationen der *Grupo Modernidad/Colonialidad* sind die beiden Aufsatzsammlungen *La Colonialidad del Saber* (2000, hg. v. Edgardo Lander) und *El giro decolonial* (2007, hg. v. Santiago Castro-Gómez und Ramón Grosfoguel). Auf Deutsch liegt seit 2013 der Band *Kolonialität der Macht. Dekoloniale Konjunktur: zwischen Theorie und Praxis* (hg. von Pablo Quintero und Sebastian Garbe) vor. Will man der postkolonialen *holy trinity* (Said-Bhabha-Spivak) eine lateinamerikanische *dekoloniale Dreifaltigkeit* zur Seite stellen, kommt man um Enrique Dusseel, Walter Mignolo und Anibal Quijano nicht herum.

20 Broeck spricht von der epistemischen Abjekt-Position schwarzer Menschen: „Abjekt“ meint hier den Ausschluss der Versklavten vom System menschlicher Binarisierung und erfüllte die Funktion, Menschen afrikanischer Herkunft als nicht-menschliches Ding, als ‚Fleisch‘ zu positionieren.“ (Broeck 2013, 53).

21 Broeck (2005, 100) verwendet diesen Begriff, um das von Toni Morrison angewendete Erzählverfahren in *Beloved* zu benennen.

nichts Geringeres als Humanität für Menschen einzufordern, die, laut *Code noir*, über Jahrhunderte den Status von Möbeln oder Fracht innehatten.<sup>22</sup>

#### 4. „Mother's talk“ – Daisy Rubiera Castillo: *Reyita, sencillamente* (1997)

María de los Reyes Castillo, alias Reyita, erzählt ihrer Tochter Daisy Rubiera Castillo, ihr fast 100-jähriges Leben. Ihr Bericht *Reyita, sencillamente* (*Testimonio de una negra cubana nonagenaria*) setzt ein mit der Schlüsselfrage „Blanco mi pelo, negra mi piel: ¿Quién soy?“ und fährt später mit Reyitas Begründung fort: „¿Por qué me casé con un blanco?“ (Rubiera Castillo 1997, 17, 59). Der Lebensbericht schildert in sehr persönlicher Weise ungleiche rassierte Macht- und Beziehungsgeflechte. Michael Zeuske würdigt Reyitas Bericht als eine Perspektive, die dem weiblichen Teil der afrokubanischen Bevölkerung und gerade den Nachkommen von Sklavinnen diskursive Visibilität verschaffe (vgl. Zeuske 2000, 257). Diese „Feminisierung der Historiografie“ (Zeuske 2000, 228) beginnt wie folgt:

Yo soy Reyita, una persona común y corriente. Una persona natural, respetuosa, servicial, honrada, cariñosa y muy independiente. Para mi mamá fue una desgracia que yo fuera – de sus cuatro hijas – la única negra. Siempre sentí la diferencia que hubo entre nosotros; porque el afecto y el cariño de ella hacia mí no era igual al que sentía por mis hermanas. Me corregía en mala forma, a cada rato me decía: „La negra esta, la jociatá esta. Siempre me sentí desairada por ella.“

22 Der *Code noir* ist jenes Gesetzeswerk, das 1685 in Kraft trat und erst nach 163 Jahren, 1848, endgültig abgeschafft wurde. Es handelt sich um ein Regelwerk, das die Beziehungen zwischen Sklaven und Plantagenbesitzern in den Kolonien regeln sollte. Er definiert den „rechtlichen Status“ der Sklaven und schreibt vor, wie die Bestrafung, die religiöse Unterweisung, der Verkauf und die Verpfändung der Sklaven von statten gehen sollen. Mit dem *Code noir* beabsichtigte die Metropole, eine Rechtsgrundlage für die Behandlung der Sklaven zu schaffen und die Sklaverei juristisch zu regeln. Der *Code noir* ist ein Regelwerk des Unrechts, denn er legitimierte nicht nur den Besitz und Tausch von Menschen, sondern auch das Brandmarken, Foltern, die physische Verstümmelung und das Töten von Sklaven. Eine Erzählstimme in Edouard Glissant's Roman *Mahogany* formuliert seine Absurdität: „ils avaient établi un code pour ça, qu'ils appelaient le Code noir, qu'il faudrait dire le Code blanc. Comme si on pouvait imaginer un code pour la sauvagerie“ (Glissant 1997d, 176). Der Aufklärungskritiker Louis Sala-Molins hat in *Les Misères des Lumières* (1992) eine Geschichte der Aufklärung durch die Lupe des *Code noir* geschrieben hat, vgl. ferner den Reader *Race and the Enlightenment* (1997) von Emmanuel Chukwudi Eze.

Yo fui víctima de una terrible discriminación por parte de mi mamá. Pero si a eso se suma la que había en Cuba, se podrá entender por qué nunca quise un marido negro. [...] No quería tener hijos negros como yo, para que nadie me los malinara, para que nadie me los vejara, me los humillara. [...] Por eso quise adelantar la raza, por eso me casé con un blanco. (Rubiera Castillo 1997, 17)

Reyita spricht wiederkehrend von dem „complejo“ ihrer Mutter, der sich darin äußerte, „sus hijos casi blancos, mulatos y negros“ unterschiedlich wertzuschätzen, wobei Reyita es nicht als individuellen Komplex ihrer Mutter begreift, sondern ihr Verhalten als „el resultado de la discriminación racial“ (Rubiera Castillo 1997, 37) analysiert. Das Testimonio zeigt wie rassierte soziale Verhältnisse in alle menschlichen Beziehungen hineinwirken; selbst die Mutter-Kind-Beziehungen sind davon „kontaminiert“. Auch Reyita ist davon „infiziert“, denn ihre Praxis eines „Whitening“ des Nachwuchses („adelantar la raza“) nimmt von Anfang an einen prominenten Platz ein. Auch wenn Reyita selbst – wohl ebensowenig wie der *Cimarrón* – keine Zeitzugin der Sklaverei war, illustriert ihr Lebenszeugnis die anhaltenden rassistischen, tief internalisierten Strukturen, die sowohl Eltern-Kind-Verhältnisse als auch Geschlechterverhältnisse massiv infiltrieren. Reyitas Bericht zeigt die äußerst ambivalenten Beziehungen zwischen schwarzen Frauen und weißen Männern. Denn um dem eigenen Leben und dem ihrer Kinder „un peu de blancheur“ (Fanon 1971, 34) zu verleihen – Frantz Fanon nennt es die „lactification“ oder „blanchir la race“ (Fanon 1971, 38) –, griffen viele Frauen während der Sklaverei zu der Überlebensstrategie der äußeren Unterwerfung. Der antillanische Schriftsteller Ernest Pépin analysiert in „La femme antillaise et son corps“ diese Strategie und v.a. die schizophrene Situation der Schwarzen Frauen aufgrund des Missbrauchs:

Elle est à la fois la cible de l'homme noir, qui veut préserver en elle ce qui reste de sa virilité, et celle de l'homme blanc, qui raffermir au moyen de ses abus le sentiment de sa toute-puissance. [...] Par son corps, la femme avait accès au maître, et pouvait espérer le pièger. Nous pouvons donc dire que, dès le départ, la femme pouvait avoir conscience de son corps comme unique possibilité de salut dans un système où la négation de l'être humain était la règle constitutive. (Pépin 1987, 184f.)

Reyitas Testimonio zeigt, dass diese problematische Strategie auch in Post-Plantagen-Gesellschaften Anwendung findet. Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang ihre beiden Großmütter Tatica und Mamacita. Tatica wurde aus Cabinda<sup>23</sup> mit zwei Schwestern nach Kuba verschleppt und von einem

23 Damals gehörte Cabinda zum Königreich Kongo, heute eine Provinz der Volksrepublik Angola.

der Herren der Besitzerfamilie („unos de los amos“, Rubiera Castillo 1997, 21) vergewaltigt. Aus dieser vergewaltigten Genealogie stammt Reyitas Mutter, die Mulattin Isabel. Sehr klar erkennt Reyita die Doppelmoral von Sklavenhaltergesellschaften:

Las esclavas no se podían revirar cuando los amos desecaban aprovecharse de ellas. Eso costaba cuero y cepo. Eso era una inmoralidad de aquellos hombres: para una cosa las despreciaban, pero para vivir con ellas no les importaba el color (Rubiera Castillo 1997, 21).

Reyitas Großmutter väterlicherseits, Mamacita, hingegen war Mulattin, kam aus Kuba und heiratete einen Schwarzen. In „Una mujer sin prejuicios“ beschreibt Reyita sie voller Stolz:

Una mujer que sí vivió sin complejos y a la que no le interesó adelantar la raza [...] fue mi abuela Mamacita. [...] Mamacita se casó con Antonino Castillo – mi abuelo paterno –, negro libre, albanil, [...] Mi bisabuela no estuvo de acuerdo con aquella unión, consideró que Mamacita „atrasaba la raza“. (Rubiera Castillo 1997, 38)

Dieser Rückgriff auf die großmütterlichen Geschichten verwurzelt das Leben von Reyita und ihren Nachkommen. Auffällig ist, dass die beiden Großmütter – anders als die eigene Mutter – als vorurteilsfrei und liebevoll beschrieben werden. Selbst Tatita wird trotz ihrer traumatischen Verschleppungsgeschichte als eine sehr lebendige und herzliche Frau beschrieben:

Tatita era muy chistosa, siempre tenía un chiste que hacer. A ella no le gustaba que me pegaran, constantemente estaba ocultando las maldades que yo hacía. En fin, era una abuelita que se mataba y que se desvivía por sus nietos. ¡Era muy buena mi abuelita! (Rubiera Castillo 1997, 19)

Reyitas Rekonstruktion einer vergewaltigten Familiengenealogie liest sich wie eine transgenerationale Weitergabe von Erinnerungsspuren. Auf die traumatische Zerstörung folgt eine Restitution der familiären Ordnung. Hierbei ist es die Aufgabe der Tochter und Herausgeberin des Berichts, Daisy Rubiera Castillo, die zerstreuten Teile zusammenzuführen. Die narrative Aufbereitung des Materials durch die Tochter zeigt sich auch durch die Hinzunahme von Gedichten der afro-kubanischen Dichterin Georgina Herrera. Daisy Rubiera Castillo stellt in *Reyita* jedem ihrer vier großen Kapitel eines ihrer Gedichte voran und vernetzt so gekonnt literarisches und testimoniales Schreiben afrodieszender Frauen miteinander. Dies ermöglicht neue innovative Blicke auf die kubanische Literatur(geschichte). Diese Arbeit setzt sie fort mit der Publikation von *Golpeando la memoria. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente* (2005): „texto narrado por Georgina Herrera, e inspirado, organizado y editado por Daisy Rubiera“ (Segura/Dore 2005, 7). Beide Frauen tauchen als Autorinnen auf: „una

poetisa: la otra escritora, especialista en Historia Oral“, verbunden durch eine „íntima interrelación“ (Rubiera 2005) und geleitet von einem „espíritu común“ (Segura/Dore 2005, 7). Die Dichterin Herrera tritt hier jedoch nicht wie Reyita als *mujer negra*, sondern als Kubanerin mit afrikanischer Herkunft auf (vgl. Pérez-Hernández 2013, 9).

Daisy Rubiera Castillos Entscheidung, kubanische Geschichte entlang dem Leben ihrer fast 100-jährigen Mutter Reyita zu erzählen, führt der Leserschaft eine Großfamilie vor Augen. Familienmodelle verknüpfen unausweichlich Fragen nach Herkunft, Verortung und Bedingtheit miteinander. Ein genealogisches Modell unterstreicht Zusammengehörigkeit, Kollektivität und Kontinuität. Dieses narrative Verfahren fungiert m.E. als bedeutungstiftende Erinnerungs- und Trauerarbeit, die das Trauma der Sklaverei nicht verschweigt. *Reyita, sencillamente* bezeugt die Korrelation von Trauma, Genealogie und Gender wie auch Zeuske hervorhebt:

Reyita berichtet ihrer Tochter Daisy Rubiera über die Sklaverei aus der Erinnerung an ihre Großmutter, Tatita [...]. Diese Erinnerung ist für das Mädchen sehr wichtig. Während die Gesellschaft nach der Sklaverei [...] danach trachtete, die Sklaverei zu vergessen, war für Menschen in der Sklaverei und ihre Nachkommen Familie und Herkunft, und damit die Großmutter, die wichtigste soziale Institution überhaupt. (Zeuske 2000, 258)

Die Zugehörigkeit zu einer Familie kann streng genommen nur über die weibliche Linie garantiert werden, da ein Mann – schon gar nicht in Sklavenhaltergesellschaften – sicher sein kann, ob er tatsächlich der biologische Vater seiner Kinder ist. Innerhalb der karibischen Gesellschaft kann der symbolischen Ordnung im Namen des Vaters kaum nachgekommen werden. Die den Sklaven aufgezogenen Namen der Plantagenbesitzer und ihre Selbstbesitzlosigkeit lässt Edouard Glissant von einem „instinct de l'illégitimité“ (Glissant 1997b, 78) sprechen. Daher ist die Wiederaneignung von Vaterschaft ein durchgängiges Thema der „Kinder des Zorns“.<sup>24</sup> Die einzige sichere Konstante im Chaos der vergewaltigten Genealogien ist die mütterliche Linie; dies veranschaulicht auch *Reyita*.

24 Dominique Chancé charakterisiert Glissant als einen *Fils de Lear* bzw. „fils de l'iré“ (2003, 7), „fils d'un père impossible dont on ne peut hériter, puisqu'il s'est déstitué comme père ou parce qu'il a été mis dans l'incapacité d'assumer la paternité. Les fils d'un tel père sont en demeure de refonder pour eux-mêmes la paternité, ses symboles, la filiation“ (2003, 19). Glissant ersetzt in seiner Romansaga bewusst die biologische Vaterschaft, welche häufig im Kontext von Gewalt stand, durch eine geistige Vater- und Sohnschaft. So entsteht jenseits der Pervertierung von Vaterschaft und Generationenfolge durch die Sklaverei eine neue Form des *Fathering*. Gerade Mathieu Beluses und Papa Longoués Bindung signalisiert neue, flexible Allianzen und Zusammenschlüsse. Der Name Papa Longoué verweise auf die Verständigung von Gegensätzen: „papa qui

Ihre Lebensbeschreibung beschränkt sich dabei nie bloß auf Persönliches wie Kapitelüberschriften „¡Juro que me compro un radio!“ oder „Y me compré un frío“ vermuten lassen, denn selbst der Zugang zu Elektrizität und damit zu Radio und Kühlschränken stellen für Reyita materielle Weichen für Emanzipation und politische Partizipation dar:

¡Ya tenía luz y radio! Aquello fue lo que operó en mí una tremenda transformación: había ocurrido un cambio muy grande en mi vida, ¡mi independencia! Ya podía hacer cosas sin contar con el veje, había roto con la tradición de la sumisión al hombre de la casa. (Rubiera Castillo 1997, 136)

Ihre Emanzipationsgeschichte lässt sich entlang weiterer Kapitelüberschriften nachvollziehen: „Se hizo mi voluntad“, „Solo de pan no vive el hombre... ¡mi la mujer!“, „Ganar lo mío“, „La felicidad... me la procuraba“, „¡Mi casa!“. Für Karen Kornweibel (2010) vollzieht sich in Reyita ein paradigmatischer Perspektivwechsel, „[f]rom objectified symbol to empowered subject“:

No longer is the black female body the object of history and national identity to be manipulated for the ends of others. [...] Rubiera examined racial and gender policies both before and after the revolution, and centered around the *mujer negra* as speaking subject of the nation. (Kornweibel 2010, 77)

Außerdem erfahren wir viel über kollektive schwarze Unabhängigkeitsbewegungen nach Abschaffung der Sklaverei auf Kuba 1886 und dem Ende des spanischen Kolonialismus 1898. Reyita berichtet in „Negros con negros“ über den Einfluss des Publizisten und Politikers Marcus Garvey (1887–1940) und die von ihm gegründete panafrikanistische *Universal Negro Improvement Association* (UNIA). Diese Bewegung propagierte die Auswanderung aller Schwarzen nach Afrika; zu diesem Zweck gründete Garvey eine Schiffsahrtsgesellschaft, die *Black Star Line*. Reyita berichtet auch über die „*guerra de razas*“ im Jahr 1912, v.a. über ihr Engagement in der *Partido Independiente de Color* (PIC). Unter der Führung von Veteranen des Unabhängigkeitskrieges forderte die PIC die paritätische Vertretung von Schwarzen in allen öffentlichen Ämtern, 1910 wurde aber die Bildung von Parteien auf „Rassenbasis“ in Kuba verboten, darunter fiel auch die PIC, 1912 kam es schließlich zum Massaker an einer unbekannteren Anzahl von schwarzen und farbigen Menschen, sicherlich mehr als 1.000. Schätzungen gehen bis 4.000 (vgl. Zeuske 2000, 251; Zeuske 1999; Zeuske 2003). Die massive Beteiligung von Sklaven und freien Farbigen während der *Guerra Grande* (1868–1880) gegen die

signifie la tendresse et la bonté, *Longoué* qui est la rage et la violence“ (Glissant 1997c, 21, Kursivsetzung im Original). Vertiefend vgl. das Kapitel zu Edouard Glissant in Ueckmann 2014.

Spanier hatte zwar während des Krieges „zu einer beispiellosen interethnischen Mobilisierung“ (Zeuske 2000, 219) geführt, langfristig jedoch zu keiner Gleichheit der „Rassen“. Im Gegenteil: Das Massaker von 1912 – welches beim *Cimarrón* von Barnet bezeichnenderweise ausgespart wird – definiert Zeuske als „traumatisches politisches Ereignis der neueren kubanischen Geschichte, unverarbeitet bis heute“ (Zeuske 2000, 251).

Reyita, *sencillemente* ist insgesamt ein außergewöhnliches Zeugnis. Nicht nur, weil wir als Leser\_innen zu Zeug\_innen des Fortwirkens rassistischer Zuschreibungen werden, sondern auch, weil hier ein gelungenes transgeneracionales Zwiegespräch unter Frauen entsteht. So schreibt Daisy Rubiera über dieses Projekt:

Quando, inspirada en la necesidad que María de los Reyes Castillo sintió de abrir su corazón y contar la historia de su vida, organicé y edité el libro *Reyita, sencillamente*, quise dar voz – por primera vez en la literatura histórica cubana – a una mujer negra. Coincidió que la voz de esa mujer era la de mi propia madre; fue como *darme voz a mí misma*, y no me percaté de que le quitaba un derecho, compartir conmigo la autoría del libro. (Hervorheb. N.U., Rubiera 2005)

Die Tochter ermutigt die Mutter ihre Geschichte zu erzählen, die Tochter dokumentiert und publiziert sie und macht Reyitas Leben auf diese Weise „biographiewürdig“. Ihr Testimonio ist insofern auch ungewöhnlich, dass Reyita selbst keine Analphabetin war, sondern aktive Leserin und Beobachterin:

Yo soy muy observadora y me doy cuenta de que hay pocos negros actores y los que hay nunca han sido protagonistas de una novela o de un cuento. Siempre son los criados, los trabajadores de los muelles, los esclavos, [...]. Me gusta leer y de todo: obras de José Martí, libros de historia de Cuba, obras de la literatura universal, libros de poemas de diferentes autores; pero últimamente me he dedicado a leer todo lo que se ha escrito y se escribe sobre los negros – aunque no es mucho –, pero algunas de las cosas que se dicen me disgustan; no sé, creo que no se va al fondo, no se entrevista a los viejos, que fuimos los que en definitiva sufrimos toda aquella situación. (Rubiera Castillo 1997, 27)

Reyitas Lebensbericht füllt die von ihr diagnostizierte Lücke in der Historiographie. Und ihr Zeugnis zeigt zudem, wie Frauen sich ihre Geschichte über *Sprache* und *Beziehung* wieder zu Eigen machen können. Beide Bereiche sind gleichwertig, denn „[e]ine heilende Erzählung kann nur innerhalb einer heilenden Beziehung entstehen“ (Kopf 2005, 42f.). Die Ermunterung zu sprechen, geht dabei von einer anderen Frau aus. Aus dieser tiefen Verbundenheit schöpfen alle Beteiligten die Kraft, die es ihnen ermöglicht, Diskriminierungserfahrungen zu überwinden. Biographische Diskontinuitätserfahrung wird in narrative Kontinuität überführt, so werden zugleich positive Identifikationen möglich, die auf zukünftiges Handeln

zielen.<sup>25</sup> Dieser kommunikative Prozess, in dem aktives, emphatisches Zuhören und Bezeugen – was nicht nur von der „Übersetzerin“/Herausgeberin, sondern zugleich von den Rezipient\_innen der Texte geleistet werden muss – sind von ebenso großem Gewicht wie das Erzählen selbst. Das Konzept, Frauen durch andere Frauen zum Sprechen zu ermutigen, damit sie sich ihre Geschichte aneignen können, wird hier zum Programm. In Anlehnung an Minh-ha T. Trinh könnte man dies als konstruktiven „Mother’s talk“ bezeichnen. Mother’s talk“ ermutigt andere Frauen sich auszudrücken:

Mother always remembers. And what she remembers, she never forgets to weave with what her mother, her grandmother, her great-grandmother remembered. [...] Mother’s talk is exasperating, nonsensical, at the same time as it is perilously clairvoyant and ca- rily farsighted. (Trinh 1997, 27–28)

Und weiter:

Mother’s talk does not let itself be caught, for kindness belongs to no system; it stands at the limit of the tale’s moral. As she speaks, she crosses limits, she remembers the texture of memory and if she loses, she loses without losing. The loss of brain, for some, is the healing of an open wound, for others. (Trinh 1997, 32)

Nach Jacqueline de Weever wird in *Black Women’s Fiction* über eine Verbindung mit der Mutter bzw. Großmutter zugleich eine Verbindung mit der von Sklaverei geprägten Vergangenheit hergestellt:

The identification between mother and daughter can illustrate the identification between a people and its past. The metaphor of motherhood makes this identification concrete and suggests that this relationship between a people and its past [...] bears within the possibilities of healing. [...] The need for foremothers, for connections with a myth in which the female is valued and can pass on her sense of value to her daughters, is a vital necessity of life and literature. (Weever 1991, 161)

Weever, die zwischen „archetypes of the nurturing mother and the destroying mother“ (Weever 1991, 133) unterscheidet, hebt deutlich hervor, dass nur eine nähernde Mutterfigur heilend wirken kann. Dies gilt natürlich nicht nur für die fiktionale, sondern auch für die testimoniale Literatur. Reytas Testimonio schreibt sich ein in das Geflecht Schwarzer Literatur von Frauen und lässt einen gendersensiblen Identitätsdiskurs erkennen. Insbesondere ihre vorurteilsfreie Großmutter

25 Interessant ist, dass sich auch im psychotherapeutischen Bereich eine vergleichbare Richtung entwickelt hat, die narrative Traumatherapie, die bspw. Bürgerkriegsflüchtlingen helfen soll aus „Fragmenten echte Erinnerungen zu machen“ (Gründler 2006, 66). Vgl. auch Martina Kopfs Studie zu *Trauma und Literatur* (2005).

Mamacita und ihre noch aus Afrika kommende Großmutter Tatica, die Reyita eine tiefe Liebe zur Heimerde einpflanzte (vgl. Rubiera Castillo 1997, 22), fungieren in ihrer Erinnerung als nährende mütterliche Figuren.

Das Testimonio *Reyita* wird sogar transgenerational weitergeführt, denn im angehängten Kapitel „¡Nuevas verdades!“ wechselt die narrative Stimme von der Mutter zur Tochter. Daisy Rubiera Castillo erzählt hier ihre persönliche Spurensuche in Cárdenas, dem Geburtsort ihres Vaters, um seine Rolle besser zu verstehen. Mit Hilfe von Stadthistoriker\_innen, Archivfunden und durch Aufsuchen von bislang unbekanntem Familienmitgliedern nähert sie sich der Geschichte ihres Vaters an. Lebensklug wie Reyita war, hat sie nämlich in ihrem Bericht kaum etwas über ihren Ehemann preisgegeben, eine Leerstelle, die die Tochter respektvoll anerkennt:

Por mucho que le insistí, sólo logré algunos criterios, siempre relacionados con nosotros, pero nunca lo que verdaderamente pensaba de él; en eso fue discreta, no fue tan abierta. Pienso que no quiso dañar la imagen que de él teníamos sus hijos e hijas. (Rubiera Castillo 1997, 165)

Daisy Rubiera Castillo erfährt durch ihre Reise nach Cárdenas, wo sie die offizielle Familie des Vaters kennen lernt, dass Antonio Rubiera Reyita nie wirklich geheiratet hat, sondern eine Doppelbeziehung mit ihr führte. Dieses Zwiegespräch zwischen Mutter und Tochter verknüpft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft über die Verwandtschaftsbeziehungen miteinander. Es entsteht eine transgenerationale Familienkommunikation und ein Familiengedächtnis, das mittels Publikation für spätere Generationen tradiert wird.

Auf eine aufschlussreiche Erweiterung einer weiblichen Schwarzen Historiographie bzw. Literaturgeschichte treffen wir auch bei der Beschäftigung mit der afro-brasilianischen Autorin Carolina Maria de Jesus, die wie Reyita Nachfahrin von Sklav\_innen war. Ihr Aufstieg und Fall soll Thema des nachfolgenden Kapitels sein. Der Blick auf ihre autobiographischen Texte, insbesondere auf ihren Bestseller *Quarto de despejo. Diário de uma favelada*, erweitert die ‚klassische‘ Testimonio-Literatur. Ihre Tagebücher eröffnen zahlreiche Anschlussmöglichkeiten, Fragen von subalterner Artikulation und weiblicher schriftstellerischer Selbstermächtigung neu zu stellen.

## 5. „Her voice never claims polyphony“ – Tagebücher einer *Favelada* – Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus wurde 1914 in Sacramento, Brasilien geboren. Ihr Vater war bereits verheiratet, daher wuchs sie als uneheliches Kind mit sieben weiteren

Geschwistern unter extrem ärmlichen Verhältnissen auf. Gleich zu Beginn von *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus* (1995) rücken ihre Biographien die Mehrfachmarginalisierung der Autorin in den Vordergrund: „Being illegitimate and a poor black female“ (Levine/Sebe Bom Meihy 1995, 23). Nur zwei Jahre konnte sie zur Schule gehen, doch „[e]ven the two years of formal education she received were exceptional for a poor female of color in rural Brazil of the 1920s. Girls, especially black girls, were not supposed to learn, to read and write“ (Wolfe 1996). In den 1930er Jahren ging sie nach São Paulo, um dort als Dienstmädchen zu arbeiten. Als sie schwanger wurde, verlor sie ihre Arbeit und versuchte von da an in der Favela zu überleben. Sie hatte drei Kinder von drei unterschiedlichen Männern. Sie blieb unverheiratet, um, wie sie selbst sagt, für die Schriftstellerei zu leben:

E depois, um homem não ha de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lapis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal. (Jesus 1993, 44)

In den 1960er Jahren schließlich avancierte ihr Tagebuch *Quarto de despejo* zu einem internationalen Bestseller. Sie starb 1977 in ökonomisch kaum besseren Verhältnissen als vor der Publikation.

Papier wurde in zweifacher Weise für ihr Leben zentral, als Rohstoff und als Medium des Selbstausdrucks: In der Favela arbeitete sie zunächst als Papiersammlerin und für eine Zeit gelang es ihr – dank der Veröffentlichung von *Quarto de despejo*, also dank ihres Erfolgs als Autorin – der Ausstieg aus der Armut. Im Abfall fand sie als Papiersammlerin alte Notizbücher oder Register, in die sie einerseits Autobiographisches und andererseits Gedichte, Kurzgeschichten und Theaterstücke schrieb. Seit den frühen 1990er Jahren hat sich das *Carolina Maria de Jesus Project* zur Aufgabe gemacht, sämtliche Werke und bislang unveröffentlichte Manuskripte der Autorin zugänglich zu machen; die Gewinne daraus gehen an ihre Enkelkinder (vgl. Levine 1998a, xi).<sup>26</sup> Die Neuherausgabe und Neubewertung der Werke von Carolina Maria de Jesus zielt darauf, sie umfassend zu würdigen als „first voice in that nation's history to focus the attention of a mass audience on the pain and distress experienced by those at the bottom of society“ (Levine/Sebe Bom Meihy 1995, 8), denn „[o]f the tens of millions of Brazilian descendants of African slaves, only one, Carolina Maria de Jesus, ever wrote and published about her life“ (Levine 1998a, xiii). Diese Bemühungen, ihre Werke zu kanonisieren,

26 Durch Levines Bemühungen gibt es z. B. aktuell verfügbare Übersetzungen wie *I'm Going to Have a Little House: The Second Diary of Carolina Maria de Jesus* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997) und *Bitita's Diary: The Childhood Memoirs of Carolina Maria de Jesus* (New York: M. E. Sharpe, 1998).

stehen im Kontext eines größeren Projekts. So begründete 1992 José Carlos Sebe Bom Meihy die *Brazil's Oral History Association* mit (vgl. Levine/Sebe Bom Meihy 1995, xii), die Wert darauf legt, die Rolle des Herausgebers von testimonialen Texten bewusst zu relativieren. Ihre konkrete Vorgehensweise beschreiben Levine/Sebe Bom Meihy wie folgt:

Subjects are informed about the goals of the project [...] and then encouraged to talk with as little further questioning and intervention as possible. The recorded statements are then transcribed, exactly as they were given. Nothing is taken out: pauses, bad grammar, or anything else. Then the transcript is typed and given to the interviewee to read. The subject then meets with the interviewer and is given the opportunity to make any changes in the transcript he or she wants, even if this means taking out 'good' material. The process forced us to consider the imbalance of power in the interview relationship, hence our effort in this study to reflect on our own values and subjectivities and to attempt to interfere as little as possible. (Levine/Sebe Bom Meihy 1995, xii)

Hier zeigt sich eine deutliche Zurtückdrängung der eingangs angesprochenen Erweiterung des dominanten weißen Selbst mittels Aneignung des marginalisierten Anderen wie es tendenziell bei Herausgebern wie Miguel Barnet der Fall war – trotz seiner unumstrittenen Verdienste.

Carolina Maria de Jesus' Tagebuch wurde in 15 Sprachen übersetzt und in mehr als 40 Ländern publiziert, darunter die Sowjetunion und Japan (vgl. Levine 1998a, xviii).<sup>27</sup> Es avancierte nach der Erstveröffentlichung 1960 in Brasilien zum „runaway best-seller“ – „becoming the most widely read book about Brazil ever written“ (Levine 1998a, xviii) – und die Autorin wurde kurzfristig als *Cinderella Negra* (Levine/Sebe Bom Meihy 1994) gefeiert. Sie war eine Art Pelé des Literaturbetriebs und ein perfektes Beispiel des *American Dream*. Während der Zeit des Kalten Krieges wurde sie zur „eloquent spokesperson for the ills of Third World poverty“ (Levine 1998a, xviii-xix) wie ihr Biograph betont:

[I]n North America and Western Europe it was considered a cry for help, a justification for economic aid to Latin America, a rationale for President John F. Kennedy's Alliance for Progress. In the Eastern bloc, where the book became equally popular, it was cited as

27 Titel der deutschen Erstübersetzung: *Tagebuch der Armut* (1962, 21968, 1983 Erstauslage in Ostdeutschland, insgesamt 70.000 Exemplare auf Deutsch verkauft), Titel der englischen Übersetzung: *Child of the Dark* (1962), Titel der spanischen Übersetzung waren *La hambre es amarilla* oder *Quarto de despejo*. *Diario de una mujer que tenía hambre*. Sie selbst verdiente kaum an den zahlreichen Übersetzungen und „[a]ll of the editions of her diary published in the communist world were pirated, as was East bloc practice, so she received no royalties at all from East Germany, Hungary, the Soviet Union, Cuba and the other Soviet satellites“ (Levine 1998a, xix).

evidence of the depravity of life under capitalism, a call for social justice. Carolina Maria de Jesus became a phenomenon unprecedented in the annals of publishing, a meteor in the contested skies between East and West. (Levine 1998a, xviii–xix)

Doch diese Instrumentalisierung als ‚Sprecherin der Dritten Welt‘ führte zu keiner langfristigen Würdigung. Ihre fehlte eine echte ‚Erldung‘ und Kontextualisierung. Darauf komme ich zurück. Doch zunächst erst einmal zu den Umständen dieser Publikation. Wie kam es überhaupt zu dieser ungewöhnlichen Erfolgsgeschichte? Der Journalist Audálio Dantas, entdeckte Carolina Maria de Jesus 1958 zufällig als er einen Spielplatz in ihrer Nähe miteinwehte. Er schnappte bei einem Gespräch auf, dass sie ein Buch schreibe und bat um Einsicht. Zunächst veröffentlichte er Ausschnitte in einer Zeitschrift, dann die Tagebücher als Buch, wobei er teilweise den Stil nachbearbeitete und Teile herausnahm.<sup>28</sup>

Ihre Aufzeichnungen kreisen um den täglichen Überlebenskampf, der geprägt ist von Hunger, Arbeit, und Versorgung der Kinder. Sie enthalten zahlreiche Beobachtungen über das Leben in der Favela, meist verbunden mit dem Wunsch nach Abgrenzung, auch Pläne für die Zukunft finden sich. Und immer wieder kommentiert die Autorin die Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen oder lässt politische Kommentare einfließen. Bei ihrer Suche nach Wahrung ihrer Integrität in einer völlig ungesicherten, gewalttrügigen Umgebung setzt Carolina Maria de Jesus hohe moralische Standards an sich selbst. Trotz großer Hoffnungslosigkeit und Armut lassen sich viele Passagen finden, die ihren Stolz illustrieren: auf ihre Freiheit zu schreiben, auf die freie Wahl ihrer meist weißen Liebhaber, auf den bewussten Verzicht auf einen Ehemann, der über ihre Zeit oder auch über die Namen ihrer Kinder verfügt.

Sie will ernst genommen werden als Schriftstellerin, doch ihre weiteren autobiographischen Bücher wie *Casa de Alvenaria: Diário de uma ex-favelada* (1961) oder auch *Pedaços da Fome* (1963) und ihre *Provérbios* (1965) verkaufen sich nicht.

28 Ihr Biograph hält dazu fest: „She accused him later of having altered her prose so much in the books following *Quarto de Despejo* that all of the ‘pretty’ phrases had been taken out. In reality, it is not known to what degree Dantas changed or embellished her writing. He exerted two kinds of control over her writing. First, he improved her prose, although he argued in one interview that her work was completely hers and that he never could have written in her untrained style. Second, he edited out statements, leaving the telltale ellipsis marks. This practice was most apparent in her second book, *Casa de Alvenaria* (*Brick House*), especially in the section where Carolina discusses Dantas. Even so, he allowed some of her criticisms to be printed, such as her comment in *Casa de Alvenaria* that he ‘gave the impression that I am his slave’ (Levine 1994, 64). Ferner zu Dantas’ Eingriffen vgl. Feracho 2005, 52f.

Ihr Biograph Robert Levine erwähnt zudem, dass sie einen Roman über ihren Großvater geschrieben habe, *O Escravo*, der aber nie erschienen sei (vgl. Levine 1995, 73; 1998a, xxi). Die 21-jährige brasilianische Militärdiktatur (1964–1985) mit ihrer Zensur und verängstigten Verlegern hat sicherlich das Ihrige dazu beigetragen, dass ihr Tagebuch – obwohl es seinerzeit eins der meistverkauften Bücher Brasiliens war<sup>29</sup> – langfristig nicht Eingang in den nationalen Kanon fand.

Nach ihrem Erfolg als Autorin wird sie als Aufsteigerin beneidet, viele Menschen wenden sich mit der Bitte um finanzielle Unterstützung an sie. Sie lebte bis 1970 mit ihren Kindern in einer richtigen *Casa de Alvenaria* und ihre Kinder besuchten die Schule. Für unseren Kontext lässt sich zunächst festhalten: Carolina Maria de Jesus hat sich durch den Akt des Schreibens und auch durch ihre eigenen Versuche, Manuskripte bei Verlagen unterzubringen, selber ‚biographisch würdig‘ gemacht. Schließlich bedurfte es aber doch eines Vermittlers. Auch sie brauchte einen ‚Türöffner‘, jemanden, der ihre Tagebücher für literatur- bzw. publikationswürdig erachtete und sie auf den Markt brachte. Dennoch blieb sie eine Außenseiterin, sowohl im herkömmlichen Literaturbetrieb als auch in ihrer eigenen Gemeinschaft: „she resided between the worlds of the written and the illiterate, because she was an outsider to both“ (Mautner-Wassermann 2007, 151).

## 6. Cinderela Negra?

Ich möchte Carolina Maria de Jesus eine weitere Autorin an die Seite stellen: Die Guamatekin, Aktivistin und Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú. Aus der Gegenüberstellung dieser beiden Frauen lässt sich eine These entwickeln, warum die eine handlungsfähig blieb, nämlich Rigoberta Menchú und die andere, Carolina Maria de Jesus, wieder in Armut versank.

1992 wurde Rigoberta Menchú (geb. 1959) als bisher jüngste Preisträgerin der Friedensnobelpreis verliehen. Sie war die erste ‚Indianerin‘ in der Geschichte des Nobelpreises. Ihr Einsatz hat mit dazu geführt, dass die Vereinten Nationen das Jahr 1993 zum „Internationalen Jahr der indigenen Völker“ erklärten. Bekannt wurde Menchú mit ihrer autobiographischen Erzählung *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), welches nach der Ermordung ihrer Eltern und ihrer anschließenden Flucht 1981 aus Guatemala nach Mexiko entstanden war. Die französische Anthropologin Elisabeth Burgos transkribierte eine Reihe von Interviews mit Menchú und verarbeitete sie in der 1983 publizierten Autobiographie, die mit den berühmten Worten beginnt:

29 10.000 Exemplare in drei Tagen, 90.000 in sechs Monaten in Brasilien, vgl. Bueno 1999, 261.

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. [...] La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (Burgos 1983, 21)

Problematisch ist auch hier die Rolle der Herausgeberin und Sprecherin Elisabeth Burgos, zu der Carol Maier kritisch festhält:

Not only did she identify herself as the author of the book, she eliminated the dialogue between the two women, preferring instead a first person narrative. Although it is totally clear to the reader that the speaker is Menchú and not Burgos, Burgos also makes it clear that Menchú's Spanish has been corrected so as to keep it from seeming 'folkloric'. What is more, and this is where I began to question the nature of the collaboration between 'translator' and writer, she assumed Menchú's 'I'. As she smelled and ate the tortillas and beans Menchú prepared during their work together, she was returned to her childhood in Venezuela, and she recovered a lost self. Ella me ha permitido descubrir ese otro yo-misma. Gracias a ella mi yo americano ha dejado de ser 'una extrañeza inquietante'. (Maier 1989, 636)

Carol Maiers berechtigter Einwand erinnert an die kritischen Stimmen bezüglich des aktuellen Bestseller-Romans und gleichnamigen Verfilmung *The Help*, wo die Motivation, die schwarzen Dienstmädchen zu Wort kommen zu lassen, auch eine autobiographische ist.<sup>30</sup> Es ist die Geschichte einer jungen weißen Frau, Skeeter genannt, und ihrer Beziehung zu zwei afroamerikanischen Hausangestellten während der Bürgerrechtsbewegung der frühen 1960er Jahre in den Südstaaten. Skeeter fasst den Entschluss, ein Buch aus Sicht der Hausmädchen zu schreiben, weshalb sie anfängt, afroamerikanische Frauen zu interviewen, die sich ihr Leben lang als Dienstmädchen um die Kinder der weißen Mittel- und Oberschicht gekümmert haben. Skeeter geht nach dem Erfolg des Buches als Journalistin nach New York. Gerade in afro-amerikanischen Stellungnahmen wird kritisiert, dass es primär um die Emanzipationsgeschichte einer Weißen mittels dem Wissen und der Mütterlichkeit schwarzer Frauen gehe, dass der Film weiße Frauen als ‚Türöffner‘ bzw. ‚Befreierinnen‘ darstelle und dass die Geschichte der schwarzen Bürgerrechtsbewegung kaum mehr als eine Fußnote sei (vgl. z. B. Carter 2011; Jones/Peloso o. J.; Touré 2012; Nopper 2012). Ohne weiter auf diesen Besteller eingehen zu können, zeigt die Kritik die Brisanz des Themas Zeugenschaft.

Kehren wir noch einmal zurück zu Rigoberta Menchú. Die mit Hilfe von Elisabeth Burgos verfasste Autobiographie ist immer wieder in Teilen angezweifelt worden. In einigen Kritiken wird Menchú gar als ein ‚Konstrukt‘ der französischen

30 Das Buch *The Help* (2009) von Kathryn Stockett wurde 2011 von dem us-amerikanischen Regisseur Tate Taylor verfilmt.

Anthropologin Burgos bezeichnet.<sup>31</sup> Jenseits der Diskussion um die ‚Authentizität‘ dieses Testimonios ist für unseren Kontext eher eine Gegenüberstellung dieser beiden lateinamerikanischen Frauen interessant. So schreibt Renata Mautner-Wasserman zu Carolina Maria de Jesus in „A Different Word from a Different World“:

She was not [...] a Rigoberta Menchú. She was also not affiliated [...] with a particular political line of thought or interpretation of the conditions of the poor – and neither could her text be easily appropriated for revolution – which [...] was an important tool in human rights and solidarity work. [...] Carolina de Jesus does claim representativeness, but her relation with a ‚community‘ is fraught. [...] [S]he did not see herself as furthering any social movement and did not think in terms of changing things structurally. [...] She complained bitterly about the lack of civility with which her neighbors treated her children and each other. [...] Her children and neighbors knew that she intended to write herself out of the slum. She once sent a manuscript to *Reader's Digest*; it was rejected. (Mautner-Wassermann 2007, 142–144)

Es lassen sich unzählige Passagen in ihrem Tagebuch finden, die diese These bekräftigen:

A Silvia e o esposo já iniciaram o espetáculo ao ar livre. Ele está lhe espancando. E eu estou revoltada com o que as crianças presenciaram. Ouven palavras de baixo calão. Oh! Se eu pudesse mudar daqui para um núcleo mais decente. [...] Sei dominar meus impulsos. Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar o meu caráter. A única coisa que não existe na favela é solidariedade. (Jesus 1993, 10–13)

Und direkt an ihre Nachbarn gerichtet:

Vocês são incultas, não pode compreender. Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornece os argumentos. [...] Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui. (Jesus 1993, 17)

Immer wieder betont sie ihre besondere Verantwortung ihren Kindern gegenüber und ihren Aufstiegs- bzw. Ausstiegswillen:

Já que não posso dar aos meus filhos uma casa decente para residir, procuro lhe dar uma refeição condigna. Terminaram a refeição. Lavei os utensílios. Depois fui lavar roupas. Eu não tenho homem em casa. É só eu e meus filhos. Mas eu não pretendo relaxar. O meu sonho era andar bem limpinha, usar roupas de alto preço, residir numa casa confortável, mas não

31 Ein Kulminationspunkt dieser stark politisierten Debatte war David Stolls Buch *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1998), fortgeführt in „If Truth be told: a Forum on Stoll and Menchú“ (*Latin American Perspectives* 26/6, 1999).

é possível. Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela. (Jesus 1993, 19)

Carolina Maria de Jesus ist im Gegensatz zu Menchú keine Aktivistin. Für sie ist Solidarität in der Favela schlicht nicht möglich, denn die Favela ist ein Ort des sozialen Zerfalls. *Quarto de despejo* ist eine Metapher, die Jesus schuf, um die Favela zu definieren. Wiederholt taucht dieses Bild im Tagebuch auf:

Eu classifico São Paula assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos [...] E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo. [...] As vezes mudam algumas famílias para a favela, com crianças. No início são educadas, amáveis. Dias depois usam o calão, são soezes e repugnantes. São diamantes que transformam em chumbo. Transformam-se em objetos que estavam na sala de visita e foram para o quarto de despejo. (Jesus 1993, 28–34)

Mit dem Leben in der Favela werden die Menschen, so Jesus, zu Objekten. An einer Stelle sagt sie über sich selbst „Sou rebotalho“ (Jesus 1993, 33). Doch gegen die Entmenschlichung setzt sie ihren Akt des Schreibens und Lesens und erzeugt so ein Bild von sich selbst abseits ihres Daseins als *Favelada*, nämlich als Schriftstellerin mit einer konkreten Vision: „É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela“ (Jesus 1993, 25). Als Autorin ist sie Subjekt ihrer Geschichte.

Anders als Rigoberta Menchú verfügte Carolina Maria de Jesus allerdings weder über eine gesicherte Genealogie noch über ein familiäres oder nachbarschaftliches Netz, welches die Armut und Existenzangst hätte lindern können: „she represents nobody but herself and her fatherless children“ (Bueno 1999, 272). Es gab keinen Ort, wo sie wirklich hingehörte. Ihre einzige Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit drückt sich bereits in den Titeln und Untertiteln ihrer Bücher aus: *Quarto de despejo*, *Diário de uma favelada* und *Casa de Alvenaria: Diário de uma ex-favelada*. Sie verortet sich in Mikrokosmen: zunächst in der *Rumpelkammer* und später im *Steinhaus*. Die Selbstcharakterisierung als *Favelada* behält sie bei, auch nach ihrem Umzug in das Steinhaus, in ihr kurzes Mittelschichtleben.

Carolina Maria de Jesus wuchs bereits in zerrissenen Familienverhältnissen auf und ging kaum zur Schule. Im Unterschied zu Menchú hatte sie keine kämpferische Familie und keine *Comité de Unidad Campesina* im Rücken, die den Widerstand kollektiv organisierte. Carolina Maria de Jesus war arm, weiblich, schwarz, alleinstehend und alleinerziehend, häufig wird sie auch als semi-analphabetisch bezeichnet (vgl. Levine 1998b, 156). Angesichts ihrer radikalen diasporischen Marginalität scheint mir ihre Literatur umso beeindruckender.

Ihre Texte bezeugen ungleiche rassisierte Machtverhältnisse und Diskriminierungen, so widmete sie in ihrem postum erschienenen *Diário de Bitita*<sup>32</sup> ein ganzes Kapitel den „Os negros“. Eine besondere Rolle in ihrer Kindheit nahm ihr Großvater ein, den die Schwarzen *Sócrates Africano* nannten (Levine/Sebe Bom Meihy 1995, 31; Feracho 2005, 35).<sup>33</sup> Doch solch positive Erfahrungen gab es nur sehr vereinzelt, wie Levine betont:

[H]er life also contained heroes and heroines: her grandfather, born a slave, who inspired her to read; the women who paid for her tuition at the private elementary school where she studied for two years as one of only a tiny handful of black pupils. (Levine 1998b, 158)

Sie war eben nicht „a politically correct revolutionary seeking solidarity with left-wing political movements and leading her fellow *favelados* to the barricades“ (Levine 1998b, 155).

Doch statt Carolina Maria de Jesus vorzuwerfen, sie habe die Armen in ihren Tagebüchern an den Pranger gestellt, schlägt Eva Bueno vor, das Genre des Testimonio gerade auch für diese Art von Literatur zu öffnen, eine Literatur, die jenseits eines „ideologischen Plurals“ operiere: „All nonfictional accounts of a people's struggle should be considered testimonials, even when the speaker cannot speak from the space of the ideological plural“ (Bueno 1999, 268). De Jesus schrieb als Frau ohne jede Halt gebende Bindung, aber in der vollen Verantwortung für ihre drei Kinder. Ihr fehlte es an ‚Indigenität‘ oder um es zugespitzt in der Terminologie der ‚Aufklärung zu sagen: Sie war alles andere als eine ‚Edle Wilde‘. Eva Bueno sieht genau in diesem Mangel an Geschichte, an Vorbildern, an finanziellen und kulturellen Ressourcen und an familiärem Rückhalt den Grund ihres Scheiterns:

At no point in her text does de Jesus say that she is speaking for her people, any people. Her voice never claims polyphony. [...] Even though it is the narrative of oppression and suffering of an individual whose life can be seen as exemplary of lives of others of her race and class. Carolina de Jesus's text has never been called a *testimony*. Indeed, it seems that this self-taught woman who barely went to school is speaking outside a culture, as a member of no race, as a representative of herself only. Carolina Maria de Jesus is a Black woman in a country where Blacks [...] are still considered second-class citizens and are routinely denied opportunities on the basis of their race. Moreover, as a woman alone, Carolina Maria de Jesus is also speaking from outside a familial, social, and economic

32 Dieses fünfte und letzte Manuskript umfasst autobiographische Aufzeichnungen über ihre Kindheit. Es erschien 1982, fünf Jahre nach ihrem Tod, zunächst in Frankreich unter dem Titel *Journal de Bitita* (Éditions A.M. Metaile), erst 1986 erschien es in Brasilien.

33 Es wäre sicherlich lohnend der großväterlichen Spur an anderer Stelle genauer nachzugehen.

tradition: she has no parents, no brothers or sisters, no husband, no stable job [...] she has no community [...] to go back to and about whom to speak. (Bueno 1999, 271f.)

Bewusst spricht Glissant von den verschleppten Sklaven als den „migrants nus“ (Glissant 1997a 111), denn sie sind in der Wahrnehmung von *außen* nicht mehr durch ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Kultur gekennzeichnet, sondern gelten ausschließlich als menschliche Verfügungsmasse. Diese ‚Nacktheit‘ zeigt sich selbst noch bei de Jesus. Karen Kornweibel hält in Anlehnung an Nathaniel Gardner für das Genre des Testimonios fest:

[O]ne of the reasons that the Latin American testimonio fails to effectively present the subaltern is that the narrators chosen for testimonios are generally chosen not because they present a larger group of subaltern, but because they were ‚exceptional subalterns‘. (Kornweibel 2010, 70)

War es Carolina Maria de Jesus' Verhängnis, dass sie keine ‚außergewöhnliche Subalterne‘ repräsentierte? Dabei war sie unter den *Faveladas* eine *Letrada* (vgl. Feracho 2005, 52). Mir scheint, dass Carolina Maria de Jesus ein paradigmatisches Beispiel für Spivaks These ist, dass wir nie die reinen Subalternen sehen: „Es gibt folglich etwas von einem Nicht-Sprechen, das im Begriff der Subalternität selbst liegt“; Spivak nennt diesen Bereich die „Nacht des Nicht-Wissens“ (Spivak/Landry/Maclean 2008, 121f.). Und weiter erläutert sie:

Die Anstrengung, die erforderlich ist, damit Subalterne in eine organische Intellektualität eintreten können, wird von unserem Wunsch, alles auf einmal zu haben, ignoriert: dass wir weiterhin so bleiben können, wie wir sind, und doch mit dem/r sprechenden Subalternen in Verbindung stehen. [...] Die Subalterne kann nicht sprechen, das meint also, dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tode unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen – und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig. (Spivak/Landry/Maclean: 2008, 127)

Trotzdem verteidigt Spivak bekanntlich die Konstruktion einer ‚nativen Identität‘, jene sei notwendig, um sich aus der aufoktroyierten Assimilation zu befreien. Die Profilierung einer positiven Ethnizität im Sinne eines ‚strategischen Essentialismus‘ (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005, 127) sei unerlässlich, um selbstbewusst und subversiv in den herrschenden Diskurs einzugreifen. Aber auf welchen ‚strategischen Essentialismus‘ hätte de Jesus sich beziehen können? Sie selbst bezeichnete sich als eine „Dichterin des Mülls“ (vgl. Jesus 1993, 47). Sie hatte keine echten, emotional tragfähigen oder gesellschaftlich verankerten Beziehungen, weder als *Favelada* noch als *Letrada*.

## 7. Zusammenschau

Wir haben es bei Carolina Maria de Jesus mit einer schwarzen, unverheirateten Frau mittleren Alters zu tun, die versuchte zusammen mit ihren drei Kindern in einer Favela zu überleben. Durch Zufall wurden ihre Tagebücher entdeckt und publiziert, ihre eigenen Versuche ihre Texte zu publizieren, schlugen fehl. Erst durch die Hilfe eines weißen Journalisten kamen ihre Tagebücher an die Öffentlichkeit. Der *Cimarrón* bezeugt die Lebensgeschichte eines alten afro-kubanischen, alleinstehenden Mannes, dessen mündlichen Erinnerungen von dem Ethnologen Miguel Barnet festgehalten wurden; eine Biographie, die „ohne den weißen Literaten/Ethnologen niemals diskursive Visibilität erlangt hätte“ (Zeuske 2000, 246). Barnets Biographie über den *Cimarrón* nennt Zeuske eine „konstruierte Mimesis“ (Zeuske 2000, 261), denn aus der Erzählung Esteban Montejos habe der Wissenschaftler ein Narrativ konstruiert und es als männliche Tradition einer kollektiven revolutionären kubanischen Gesinnung kanonisiert (vgl. Zeuske 2000, 261).

Es ist aufschlussreich, Barnets literarisierten Interviews mit dem als Einzelgänger dargestellten *Cimarrón* mit dem Lebensbericht der *Reyita* vergleichend zu lesen. *Reyita* blickt aus weiblicher Perspektive auf die Geschichte Kubas und im Jahr der Aufzeichnung als 94-jährige auf eine 118 Mitglieder umfassende Großfamilie zurück. So lesen wir zum Ende ihres Berichts von ihrer großen Opferbereitschaft und der damit verbundenen Liebe für ihre Familie, die sie stolz als „Mi arco iris“ beschreibt:

Y digo que me sacrificqué mucho, porque todo eso tuve que hacerlo sola. En ese sentido fui madre y padre; pero un fue en vano, logré una familia organizada y unida, de hombres y mujeres decentes, honrados y luchadores. No tengo presidiarios ni vagos, no tengo borrachones ni prostitutas, ningún anormal, ningún lisiado y, para más suerte, todos están en Cuba. ¿Te das cuenta de lo que tenemos?

Ahora somos ciento dieciocho: ocho hijos. Treinta y nueve nietos, sesenta y cuatro bisnietos y siete tataranietos. ¿No es eso? ¡Es muy linda mi familia! Parece un arco iris: blancos, negros, mulaticos, ¡jabaitos!. Pelos largos, cortos, rizos, lacios. Los hay ingenieros, licenciados, profesores, técnicos medios, obreros simples; en fin, todos organizados, y sobre todo, libres de prejuicios raciales. (Rubiera Castillo 1997, 151)<sup>34</sup>

Dieses Fazit liest sich nicht nur wie eine individuelle, sondern auch wie eine nationale Erfolgsgeschichte: Entlang *Reyitas* Lebensgeschichte vollzieht sich zugleich die Geschichte Kubas von der Zeit der Sklaverei und den (verdrängten) *guerra de razas* über die Kubanische Revolution bis hin zur aktuellen rassismussfreien

34 Im Anhang befindet sich ein genealogisches Diagramm über die 118 Familienmitglieder, vgl. Rubiera Castillo 1997, 209.

„Regenbogengesellschaft“. Ich lese das als Ausdruck für Reyitas Wunsch nach einer positiven Lebensbilanz und nicht als Spiegel kubanischer Wirklichkeit. Rubiera Castillo inszeniert ihre Mutter im Epizentrum einer „bunten“ *Community*. Würde ich mit Valérie Loichot argumentieren, könnte man sagen, diese narrative Gemeinschaftsbildung kompensiert bei den Mitgliedern der „verwundeten Gemeinschaft“ eine gesicherte familiäre Genealogie. Dahinter steht Loichots Frage:

How could human beings controlled by the socioeconomic structure of slavery, which systematically attempted to orphan them from family cohesion, timelines, and organized narrative, produce empowering and innovative epistemological, literary, and political structures? (Loichot 2007, 1)

Loichots Studie beruft sich ausschließlich auf fiktionale Literatur, daher sind ihre Überlegungen nur bedingt auf Testimonios anzuwenden. Dennoch lässt sich ihre Beobachtung von neuen (narrativen) Gemeinschaftsbildungen in Post-Plantagen-Gesellschaften (vgl. Loichot 2007, 11) auch für unseren Kontext fruchtbar machen. Reyitas Strategie des „Aufbesserns der Rasse“ durch „Whitening“ darf dabei nicht aus dem Blick geraten. Diese Strategie zeigt eine spezifisch weibliche Innenperspektive, resultierend aus der Zeit der Sklaverei.

Außerdem – und das ist das Besondere an dem Bericht – ist die Herausgeberin von Reyitas Lebensgeschichte nicht eine außenstehende, wissenschaftlich motivierte Person, sondern die eigene Tochter, Daisy Rubiera Castillo. Ihr Ziel ist es, die eigene Familiengeschichte zu kennen und sie öffentlich – qua Publikation – gewürdigt zu wissen.

Den beiden Biographierten, dem *Cimarrón* und *Reyita*, wie auch der afro-basilianischen Schriftstellerin Carolina Maria de Jesus ist allen eine rassistische gesellschaftliche Position gemeinsam; „Rasse“ geht einher mit sozialer Ungleichheit. Diese Diskriminierung verschärft sich mit Blick auf *gegenderte* Machtverhältnisse. Die beiden weiblichen Lebensbeschreibungen fokussieren den täglichen Lebenskampf der Mütter für ihre Kinder. Reyitas Leben sei „a never-ending struggle to earn enough money to ‚make something of her children‘“, so Elizabeth Dore, die schlussfolgert: „But in the context of poverty, racism and sexism she had to sacrifice herself, to be just a mother“ (Dore 2000, 4 und 11). Carolina Maria de Jesus definiert sie sich selbst als Mutter und Autorin, sonst hätte sie nicht die Initiative ergriffen, ihre Manuskripte an Verlage zu schicken. Doch ihr fehlte als extrem marginalisierte schwarze und alleinerziehende Mutter die Bezugnahme auf ein größeres gesellschaftliches oder familiäres Kollektiv, welches wie bei Reyita Erfahrungen von Diskriminierung und Fragmentierung hätte kompensieren können.

Bleiben wir bei den beiden Frauen, ist es wichtig ihren jeweiligen Familienstand mit zu berücksichtigen. Carolina Maria de Jesus blieb zeitlebens unverheiratet,

Reyita hingegen ging eine „eheliche Verbindung“ mit einem weißen Mann ein, was ihr und ihren Kindern eine gewisse soziale Absicherung bot. Auffällig ist bei beiden Frauen der besondere Fokus auf das Thema Mutterschaft, wobei die eine als alleinerziehend ihr Leben und das ihrer Kinder unter schwierigsten ökonomischen Bedingungen meistern musste und die andere einen gewissen wirtschaftlichen Rückhalt in einer 54-jährigen Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft hatte. Mittels Intersektionalität lassen sich in der Koppelung von „Rasse“, Klasse, Gender und speziell Mutterschaft in der Auto/Biographik der beiden afrodeszendenten Frauen unterschiedliche Handlungsspielräume nachzeichnen. Bei Reyita zeigt sich ihr Handlungswille v.a. in ihrer Rolle als Mutter, die für eine bessere Zukunft ihrer Kinder kämpft. Bei Carolina Maria de Jesus drängt sich mir der Eindruck auf, dass sie dreifach „herausgefordert“ war: als Ernährerin der Familie, als Erzieherin ihrer Kinder und als Autorin.

Aufgrund ihrer extremen Marginalität benötigten alle drei hier vorgestellten afrodeszendenten Autor\_innen einen „Türöffner“ in den Wissenschafts- und Literaturbetrieb. Das ethische Ziel der unterschiedlichen „Herausgeber\_innen“, in ihren Texten stummen Randfiguren der Gesellschaft eine Stimme zu leihen bzw. ihre Stimme für publikationswürdig zu erachten, verweist auf die Schwierigkeit der Übermittlung testimonialer Literatur: Denn die Herausgeber\_innen greifen vermittelnd bis zensierend ein, indem sie kürzen, verändern, verbessern und nicht zu vergessen: Sie schreiben sich selbst in den Text ein, bewusst oder unbewusst. Testimonios sind keine „reinen“ Transkriptionen mündlicher Überlieferungen. Hier drängt sich die paradigmatische literaturwissenschaftliche Frage nach dem Verhältnis von Realität und Fiktion, also nach der Referenzproblematik in zugespitzter Weise auf. Susanne Hartwigs Einwand, bei der Rezeption von Auto/Biographien müsse immer „das Verhältnis zwischen Autor und dargestellter Person [als] das eigentliche Thema einer Biographie“ (Hartwig 2013, 281) mitgedacht werden, verschärft sich beim Genre der *novela testimonio*: „In the process of ‚contacting‘ the subaltern Other, the ethnographer, or solidarity worker, neutralizes the sheer reality of the difference which the Other represents“ (Bueno 1999, 263). Und die Publikation hat durchaus nicht immer für eine langfristig bessere Lebenssituation des Informanten bzw. der Autorin gesorgt.

Inbesondere die beiden Testimonios *Biografía de un Cimarrón* und *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* haben den Anspruch, für ein Kollektiv zu sprechen. Beim *Cimarrón* ist es v.a. das Anliegen des Herausgebers, den *Cimarrón* als den kubanischen Widerständler *avant la lettre* zu zeigen. Auch Rigoberta Menchú kommt als Stimme ihres Volkes daher. Aber Carolina Maria de Jesus „was never taken to be speaking for the Blacks of Brazil, or for the women

of Brazil“ (Bueno 1999, 258). Sie ist in der Rezeption gerade nicht als „voice for a community“ (Bueno 1999, 258) kanonisiert, höchstens als eine Stimme der *Favela*, oder noch allgemeiner der ‚Dritten Welt‘. Dabei stand sie einem konkreten Kontext: Sie war Nachfahrin deportierter Afrikaner\_innen. Doch „Blacks in Latin America in general, and in Brazil specifically, are often not accorded a degree of independent culture [...] A Black person will be seen as speaking only for himself/herself“ (Bueno 1999, 267). Somit wurde Carolina Maria de Jesus weder als ‚indigen‘ noch zu einem Kollektiv gehörend, sondern als vereinzelt und ‚dekulturiert‘ angesehen. Ihre Selbstermächtigung als Autorin ist umso beeindruckender.

Reyitas Testimonio hingegen, welches durch die Tochter für die Nachwelt niedergeschrieben wird, zeigt keine isolierte afrodeszendente Frau. Zum einen zirkuliert hier Spivaks Sprechen und Hören im Raum der Subalterne direkt von der Mutter zur Tochter. Es ist ein Akt weiblich-familiärer Solidarität und unterliegt keiner wie auch immer gearteten ‚Wohlthätigkeit‘ (vgl. Kornweibel 2010, 73). Zum anderen verstand Reyita sich zeitlessly als Teil eines Kollektivs, als Teil von politischen Widerstandsbewegungen, als Teil kubanischer Unabhängigkeitsforderungen, als Teil von feministischen Bestrebungen und insbesondere als Motor und Epizentrum einer kubanischen Großfamilie. Vergleichbar sind Carolina Maria de Jesus und Reyita in ihrer kämpferischen Haltung als Mütter, in ihrem unbeugsamen Kampf um eine bessere Zukunft für ihre Kinder.

Abschließend lässt sich festhalten: Die Beschäftigung mit den unterschiedlichen Lebensbeschreibungen, die lange Zeit nicht als ‚biographiewürdig‘ eingestuft wurden, stellt auch eine historische Gerechtigkeit her. An die Stelle von Metanarrationen treten in einer von Clifford Geertz als *Thick Description* (1973)<sup>35</sup> bezeichneten Methode anekdotische Alltagslebnisse und eher Abseitiges aus dem Unterfutter der Geschichte (*slime of history*)<sup>36</sup> als wichtige Spuren hervor. Dieses Unterfutter der Geschichte soll Aufschluss über Vergangenes geben. Die hier praktizierte methodische Zusammenführung der beiden Begriffsfelder, *Life-Writing* und *Subaltern Studies*, verweist zudem auf einen prekären Subjektstatus, der im Kontext von Diskriminierung und Rassismus steht und der ein ‚anderes‘ Wissen diskursiv zugänglich macht. Die *novela testimonial* stellt sicherlich eine besondere Herausforderung dar bezüglich der ‚Dekolonialisierung von Genres‘ (Junker/Roth 2010, 170). So war es mir ein besonderes Anliegen, Formen von *Agency* in

35 Die deutsche Auswahl erschien erst 1983 unter dem Titel *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*.

36 Vgl. Kaes 2001, 260.

Abhängigkeits- und Unterdrückungsstrukturen zu ermitteln; eine der zentralen Aufgaben post/dekolonialer Historiographie und Autobiographieforschung.

## Literaturhinweise

### Primärliteratur

- Barnet, Miguel: *Biografía de un cimarrón*, Barcelona: Ediciones Ariel, 1968 [1966].
- Barnet, Miguel: *La fuente viva*, La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.
- Burgos, Elisabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1983.
- Glissant, Édouard: *Le Quatrième siècle*, Paris: Gallimard, 1997c [1964].
- Glissant, Édouard: *Mahogany*, Paris: Gallimard, 1997d [1987].
- Henze, Hans Werner: *El Cimarrón. Biographie des geflohenen Sklaven Esteban Montejo/EI Cimarrón. Biography of the Runaway Slave Esteban Montejo*. Rezital für vier Musiket, Text v. Miguel Barnet, übers. und für Musik eingerichtet v. Hans Magnus Enzensberger, engl. Version v. Christopher Keene, Mainz: Schott Söhne, 1972.
- Jesus, Carolina Maria de: *Quarto de despejo. Diário de uma favelada*, São Paulo: Editora Ática, 1993 [1960].
- Jesus, Carolina Maria de: *Casa de Alvenaria: Diário de uma ex-favelada*, Rio de Janeiro: Editora P. de Azevedo, 1961.
- Jesus, Carolina Maria de: *Diário de Bitita*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- Jesus, Carolina Maria de: *Pedaços da fome*, São Paulo: Editora Aquila, 1963.
- Jesus, Carolina Maria de: *Provérbios*, São Paulo: Luzes [Gráfica Editora Ltda.], 1965.
- Lewis, Oscar: *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, New York: Vintage Books, 1986 [1966].
- Morrison, Toni: *Beloved*, New York: Alfred A. Knopf, 1987.
- Poniatowska, Elena: *Hasta no verte, Jesús mio*, Barcelona: Nuevas Ed. de Bolsillo, 2002 [1969].
- Poniatowska, Elena: *„Hasta no verte, Jesús mio: Jesusa Palancares“*, in: *Vuelta* 24, 1978, 5–11.
- Rubiera Castillo, Daisy: *Reyita: sencillamente (Testimonio de una negra cubana no-nagenaria)*, La Habana: Prolibros, 1997.
- Rubiera, Daisy: *„Nota de una de las autores“*, in: Rubiera, Daisy/Herrera, Georgina: *Golpeando la memoria. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente*, La Habana: Ediciones Unión, 2005, 9.

Rubiera Castillo, Daisy/Herrera, Georgina: *Golpeando la memoria. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente*, La Habana: Ediciones Unión, 2005.

Stockett, Kathryn: *The Help*, New York: Penguin, 2009.

### Sekundärliteratur

- Alberca, Manuel: *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Beck, 1999.
- Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism*, Tübingen/Basel: Francke, 2001.
- Borsó, Vittoria: „Hybrid perceptions. A phenomenological approach to the relationship between mass media and hybridity“, in: Heidemann, Frank/de Toro, Alfonso (Hgg.): *New Hybridities: Societies and Cultures in Transition*, Hildesheim/Zürich/ New York: Olms, 2006, 39–65.
- Britton, Celia: „Eating their words. The consumption of French Caribbean Literature“, in: *Association for the Study of African and Caribbean Literature in French (ASCALF)*, Jahrbuch 1, 1996, 15–23.
- Broeck, Sabine: „Mit der Autorin lesen oder mit dem Text? Zeugenschaft, Trauma und Kitsch in der Rezeption von Toni Morrisons Roman *Beloved*“, in: Solte-Gresser, Christiane/Struve, Karen/Ueckmann, Natascha (Hgg.): *Von der Wirklichkeit zur Wissenschaft. Aktuelle Forschungsmethoden in den Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften*, Münster: LIT-Verlag, 2005, 95–108.
- Broeck, Sabine: „Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität“, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hgg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, 2012, 165–175.
- Broeck, Sabine: „Versklavung, Schwarze Feministische Kritik und die Epistemologie der Gender Studies“, in: McPherson, Annika et al. (Hgg.): *Wanderungen. Migrationen und Transformationen aus geschlechterwissenschaftlichen Perspektiven*, Bielefeld: transcript, 2013, 51–68.
- Bruce-Novoa, Juan: „Elena Poniatowska y la generación de medio siglo. Lilus, Jesusa, Angelina, Tina... y la errancia sin fin“, in: *Revista 'América sin Nombre'* (Schwerpunkt: *Elena Poniatowska: México escrito y vivido*), 11–12, 2008, 70–78, <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/10578> [Stand: 25.02.2014].
- Bueno, Eva Paulina: „Carolina María de Jesús in the Context of Testimonios: Race, Sexuality, and Exclusion“, in: *Criticism. A Quarterly for Literature and the Arts*, 41/1, 1999, 257–284.
- Carter, J. Kameron: *It Ain't About Black Women – It's About White Women: On the Movie The Help*, 2011, <http://jkameroncarter.com/?p=1128> [Stand: 25.02.2014].

- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (Hgg.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Chancé, Dominique: *Les Fils de Lear*, Paris: Karthala, 2003.
- Dietze, Gabriele: „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion“, in: Tifberger, Martina/Dietze, Gabriele/ Hrzán, Daniela (Hgg.): *Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Frankfurt a.M.: Lang, 2006, 219–247.
- Dore, Elizabeth: „Introduction: Afro-Cuban history from below“, in: Rubiera Castillo, Daisy: *Reyita. The Life of a Black Cuban Women in the Twentieth Century*, Durham: Duke University Press, 2000, 1–18.
- Erdheim, Mario: *Psychoanalyse und Unbewusstes in der Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Erl, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler, 2005.
- Erl, Astrid: „Biographie und Gedächtnis“, in: Klein, Christian (Hg.): *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Themen*, Stuttgart: Metzler, 2009, 79–86.
- Eze, Emmanuel Chukwudi: *Race and the Enlightenment: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil, 1971 [1952].
- Feracho, Lesley: *Linking the Americas. Race, Hybrid Discourses, and the Reformulation of Feminine Identity*, New York: SUNY Press, 2005.
- Gardner, Nathaniel: *Through their eyes. Marginality in the works of Elena Poniatowska, Silvia Molina and Rosa Nissán*, Bern u. a.: Lang, 2007.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009 [1973].
- Gehrmann, Susanne/Gronemann, Claudia (Hgg.): *Les enjEux de l'autobiographie dans les littératures de langue française: Maghreb – Afrique – Amérique – Canada. Du genre à l'espace – l'autobiographie postcoloniale – l'hybridité*, Paris: L'Harmattan, 2006.
- Glissant, Édouard: *Le Discours antillais*, Paris: Gallimard, 1997a [1981].
- Glissant, Édouard: *Traité du tout-monde*, Paris: Gallimard, 1997b.
- Gronemann, Claudia: *Postmoderne/postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur*, Hildesheim: Olms, 2002.
- Gründer, Elisabeth: „Dem Schrecken Worte geben“, in: *Psychologie Heute* 12, 2006, 66–69.

- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergesellschaftung*, Opladen: Leske & Budrich, 1999.
- Hartwig, Susanne: „Nicht wahr und nicht erfunden, sondern (auto-)biographisch: Gratwanderungen in der Rezeption lateinamerikanischer Gegenwartsliteratur“, in: Strohmaier, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*, Bielefeld: transcript, 2013, 269–287.
- Hornung, Alfred/Ruhe, Ernestpeter (Hgg.): *Postcolonialism & Autobiography*, Amsterdam: Rodopi, 1998.
- Huggan, Graham: *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, London/New York: Routledge, 2001.
- Jones, Ida/Peloso, Andrea: „The Help goes international“, in: *Association of Black Women Historians*, o.J., [http://www.abwh.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=118&Itemid=168](http://www.abwh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=118&Itemid=168) [Stand: 25.02.2014].
- Junker, Carsten/Roth, Julia: *Weiß sehen. Dekoloniale Blickwechsel mit Zora Neale Hurston und Toni Morrison*, Stuttgart: Ulrike Helmer Verlag, 2010.
- Kaes, Anton: „New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne“, in: Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism*, Tübingen/Basel: Francke, 2001, 251–267.
- Kerner, Ina: „Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus“, in: *Feministische Studien* 1, 2009, 36–50.
- Kopf, Martina: *Trauma und Literatur. Das Nicht-Erzählbare erzählen – Assia Djebar und Yvonne Vera*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel, 2005.
- Kornweibel, Karen Ruth: „Daisy Rubiera Castillo's *Reyita*: „Mujer Negra“: From Objectified Symbol to Empowered Subject“, in: *Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura* 7/1, 2010, [http://www.modlang.txstate.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol7/contentParagraph/0/content\\_files/file3/Kornweibel.pdf](http://www.modlang.txstate.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol7/contentParagraph/0/content_files/file3/Kornweibel.pdf) [Stand: 25.02.2014].
- Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLASCO, 2005.
- Levine, Robert M.: „The Cautionary Tale of Carolina Maria de Jesus“, in: *Latin American Research Review* 29/1, 1994, 55–84.
- Levine, Robert M.: „Introduction“, in: Levine, Robert M. (Hg.): *Bittita's Diary. The Childhood Memoirs of Carolina Maria de Jesus*, London/New York: M.E. Sharpe, 1998a, xiii–xxiv.

- Levine, Robert M.: „Afterword“, in: Levine, Robert M. (Hg.): *Bittita's Diary. The Childhood Memoirs of Carolina Maria de Jesus*, London/New York: M.E. Sharpe, 1998b, 153–163.
- Levine, Robert M./Sebe Bom Meihy, José Carlos: *Cinderela Negra*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- Levine, Robert M./Sebe Bom Meihy, José Carlos: *The Life and Death of Carolina Maria de Jesús*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- Loichot, Valérie: *Orphan Narratives. The Postplantation Literature of Faulkner, Glissant, Morrison, and Saint-John Perse*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.
- Maier, Carol: „Notes after words: Looking forward retrospectively a translation an (hispanic and luso-brazilian) feminist criticism“, in: Vidal, Hernán (Hg.): *Cultural and historical grounding for hispanic and luso-brazilian feminist literary criticism*, Minneapolis: Institut for the Study of Ideologies and Literature, 1989, 625–653.
- Marimoutou, Carpanin.: „Théories postcoloniales et littératures des aires créoles“, unveröffentlichtes Manuskript (25 Seiten) anlässlich der Tagung *Langues créoles, mondialisations et éducation, 13<sup>e</sup> Colloque du Comité International des Etudes Créoles (CIEC)*, 5–9 nov. 2012, Ile Maurice, Link zur Tagung: [http://www.lcf-reunion.fr/wp-content/uploads/2012/10/CIEC2012\\_Programme\\_Provisoire.pdf](http://www.lcf-reunion.fr/wp-content/uploads/2012/10/CIEC2012_Programme_Provisoire.pdf) [Stand: 06.03.2014]
- Mautner-Wasserman, Renata R.: „Carolina Maria de Jesus: A Different Word from a Different World“, in: Mautner-Wasserman, Renata R.: *Central at the Margin. Five Brazilian Women Writers*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2007, 134–152.
- Meriño Fuentes, María de los Angeles/Perera Díaz, Aisnara: „Matrimonio y familia en el ingenio, una utopía posible. Cuba (1825–1886)“, in: *Caribbean Studies* 34/1, 2006, 201–237.
- Mignolo, Walter: *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien/Berlin: Turia & Kant, 2012.
- Moore-Gilbert, Bart: *Postcolonial Life Writing. Culture, Politics and Self-Representation*, London/New York: Routledge, 2009.
- Nauss Millay, Amy: *Voices from the 'Fuente Viva': The Effect of Orality in Twentieth-Century Spanish American Narrative*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2005.
- Nghi Ha, Kien: *Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturengeschichte der Hybridität und der kolonialen „Rassenbastarde“*, Bielefeld: transcript, 2010.

- Ni Dhüill, Caitriona: „Lehre des biographischen Schreibens“, in: Klein, Christian (Hg.): *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Themen*, Stuttgart: Metzler, 2009, 419–423.
- Nopper, Tamara K.: „Be the Help“ Campaign and Black Disappearance among the Multiracial Left, 2012, <http://bandung1955.wordpress.com/2012/02/28/bethe-help-campaign-black-disappearance-among-the-multiracial-left/> [Stand: 25.02.2014].
- Pépin, Ernest: „La Femme antillaise et son corps“, in: *Présence africaine: Revue culturelle du monde noir* 141, 1987, 181–193.
- Peréz-Hernández, Reinier: „Die andere Seite der Erinnerung. Afrokubanische Zeugenaussagen“, in: *Literatur Nachrichten. Afrika – Asien – Lateinamerika* 117, 2013, 8–9.
- Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hgg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster: Unrast, 2013.
- Rincón, Carlos: „Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme“, in: Scharlau, Birgit (Hg.): *Lateinamerika denken: kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Narr, 1994, 1–35.
- Richter, Elke: *Ich-Entwürfe im hybriden Raum. „Das Algerische Quartett“ von Assia Djebar*, Frankfurt a.M.: Lang, 2008.
- Sala-Molins, Louis: *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage...*, Paris: Robert Laffont, 1992.
- Schuessler, Michael K.: *Elena Poniatowska. An Intimate Biography*, Tucson: The University of Arizona Press, 2007.
- Schweiger, Hannes: „Biographiewürdigkeit“, in: Klein, Christian (Hg.): *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Themen*, Stuttgart: Metzler, 2009a, 32–36.
- Schweiger, Hannes: „Postcolonial Studies“, in: Klein, Christian (Hg.): *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Themen*, Stuttgart: Metzler, 2009b, 408–413.
- Segura, Rolando/Dore, Elizabeth: „Nota a la edición“, in: Rubiera Castillo, Daisy/Herrera, Georgina: *Golpeando la memoria. Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente*, La Habana: Ediciones Unión, 2005, 7–8.
- Sheller, Mimi: *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*, London/New York: Routledge, 2008.
- Sieber, Cornelia: *Die Gegenwart im Plural. Postmoderne/postkoloniale Strategien in neueren Lateinamerikadiskursen*, Frankfurt a.M.: Vervuert, 2005.
- Sieber, Cornelia/Gronemann, Claudia/Imbert, Patrick (Hgg.): *Estrategias autobiográficas en Latinoamérica (Siglos XIX-XXI): Géneros – Espacios – Lenguajes*, Hildesheim: Olms, 2010.

- Skłodowska, Elzbieta: *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*, New York: Lang, 1992.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern speak?“ in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hgg.): *Marxism and the interpretation of culture*, London: Macmillan, 1988, 271–313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty/Landry, Donna/Maclean, Gerald: „Ein Gespräch über Subalternität“, in: Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia & Kant, 2008, 119–148.
- Stoll, David: *Rigoberta Menchú and the Story of all poor Guatemalans*, Boulder: Westview Press, 1998.
- Toro de, Alberto/Gronemann, Claudia (Hgg.): *Autobiographie revisited. Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*, Hildesheim: Olms, 2004.
- Toro de, Vera/Schlickers, Sabine/Luengo, Anna (Hgg.): *La obsesión del yo. La auto(r)ficción en la literatura española y latinoamericana*, Madrid/Frankfurt: Vervuert/ Iberoamericana, 2010.
- Touré: „Is The Help the most loathsome movie in America?“, in: *Time Ideas*, 2012, <http://ideas.time.com/2012/02/02/is-the-help-the-most-loathsome-movie-in-america/> [Stand: 25.02.2014].
- Trinh, Minh-ha T.: „Mother's talk“, in: Nnaemeka, Obioma (Hg.): *The Politics of (M)Othering. Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, London/New York: Routledge, 1997, 26–32.
- Ueckmann, Natascha: „Koloniale Sklaverei und Narrativität: die Plantage erzählen. Zum Romanwerk von Edouard Glissant und Jean-Claude Fignolé“, in: Strohmaier, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*, Bielefeld: transcript, 2013, 421–443.
- Ueckmann, Natascha: *Ästhetik des Chaos in der Karibik. »Créolisation« und »Neobarroco« in franko- und hispanophonen Literaturen*, Bielefeld: transcript, 2014.
- Walgenbach, Katharina: „Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume“, in: Scambor, Elli/ Zimmer, Fränk (Hgg.): *Die intersektionale Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit*, Bielefeld: transcript, 2012a, 81–92.
- Walgenbach, Katharina: *Intersektionalität – Eine Einführung*, 2012b, <http://www.portal-intersektionalität.de> [Stand: 25.02.2014].
- Walter, Monika: „Miguel Barnet: Biografía de un cimarrón“, in: Roloff, Volker/Wentzlaff-Eggebert, Harald (Hgg.): *Der hispanoamerikanische Roman*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1992, 120–131.

Walter, Monika: „Wie modern ist das Denken über Moderne in Lateinamerika?“, in: Scharlau, Birgit (Hg.): *Lateinamerika denken: kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Narr, 1994, 36–48.

Weever, Jaqueline de: *Mythmaking and Metaphor in Black Women's Fiction*, New York: St. Martin's, 1991.

Wolfe, Joet: „Essay zur Biographie *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus* (1995) von Levine/Meihy“, in: *Estudios interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*. 7/1, 1996, [http://www.tau.ac.il/eial/VII\\_1/wolfe.htm](http://www.tau.ac.il/eial/VII_1/wolfe.htm) [Stand: 25.02.2014].

Zeuske, Michael: „Ethnische Gewalt auf Kuba zwischen Kolonie und Unabhängigkeit“, in: Domnick, Heinz-Joachim/Müller, Jürgen/Prien, Hans-Jürgen (Hgg.): *Interethnische Beziehungen in der Geschichte Lateinamerikas*, Frankfurt a.M.: Vervuert, 1999, 227–237.

Zeuske, Michael: „Schwarze Erzähler – weiße Literaten. Erinnerungen an Sklaverei, Mimesis und Kubanertum (Nachwort)“, in: Rubiera Castillo, Daisy: *Ich, Reyita. Ein kubanisches Leben*, Zürich: Rotpunktverlag, 2000, 211–262.

Zeuske, Michael: „Un francés asesinado en Cuba: Alcaldes municipales y Gobierno provincial de Oriente frente al incidente de la guerra de razas de 1912“, in: *Del Caribe* 40, 2003, 85–91.

Sybille Große (Heidelberg)

## Rück- und Ausblicke auf die Sprachgeschichte Brasiliens

Summarische Aufsätze zur Sprachgeschichte großer Kommunikations- und Konflikträume, wie das für Brasilien der Fall ist, bergen stets methodische wie empirische Tücken. Um diese wenigstens in Teilen zu minimieren, werde ich mich für meine nachfolgenden Ausführungen auf drei Ebenen, d.h. auf die Synthese bisheriger Darstellungen zur externen Sprachgeschichte Brasiliens, auf Probleme der Methodologie in der Sprachgeschichtsschreibung Brasiliens sowie auf aktuelle Forschungen und Projekte zur Sprachgeschichte Brasiliens, beschränken.

### 1. Synthese der Darstellungen zur Sprachgeschichte Brasiliens

Die Sammlung von Informationen zur Sprachgeschichte Brasiliens war über einen langen Zeitraum insbesondere auf Daten der externen Sprachgeschichte ausgerichtet. Diese Darstellungen umfassen im Wesentlichen drei Bereiche: 1. die Etappen der Kolonialisierung Brasiliens sowie der Implantierung des Portugiesischen in Brasilien („Entdeckung“ /Kolonialisierung/Unabhängigkeit), 2. verschiedene Arten sprachlichen Kontakts in Brasilien (Funktion der *linguas gerais*, „indigener Einfluss“ im Brasilianischen Portugiesisch [BP]; Kreolisierungstendenzen, „afrikanischer Einfluss“ auf das BP) sowie 3. die sprachlichen Folgen europäischer Migration und der Binnen-Migration (zwischen Stadt und Land sowie zwischen Nord- und Südbrasilien). Indem ich einzelne der Aspekte hier aufgreife, möchte ich in einigen Punkten verdeutlichen, was wir heute entweder als eher gesicherte Erkenntnis oder eben als Problembereich der Sprachgeschichte Brasiliens auffassen müssen.

#### 1.1 „Entdeckung“ Brasiliens

Die Geschichte der portugiesischen Sprache in Brasilien begann mit Pedro Álvares Cabral, welcher am 22. April 1500 in Vera Cruz anlandete und dort neun Tage verweilte, wie wir nicht zuletzt den Briefen von Pêro Vaz de Caminha, dem persönlichen Sekretär von Pedro Álvares Cabral (*Carta de Pêro Vaz de Caminha a D. Manuel sobre o Achamento do Brasil*), detailliert entnehmen können, welche von Wallisch (2001) in einer zweisprachigen Edition (portugiesisch-deutsch)

Christine Felbeck,  
Andre Klump,  
Johannes Kramer (Hg.)

**America Romana:  
Neue Perspektiven  
transarealer Vernetzungen**

Die Herausgeber sind Gründungsmitglieder des America Romana Centriums (ARC) im Fachbereich II: Sprach-, Literatur- und Medienwissenschaften an der Universität Trier: Christine Felbeck lehrt und forscht als Akademische Oberrätin im Bereich der Romanistischen Literaturwissenschaft und ist zugleich Geschäftsführerin des ARC, Andre Klump ist Professor für Romanistische Sprachwissenschaft und Sprecher des ARC, Johannes Kramer ist Professor für Romanistische Sprachwissenschaft im Ruhestand.

#### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

*Aeropuerto Internacional de Las Américas*, Santo Domingo, Dominikanische Republik  
Foto: Felbeck/Klump

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

ISSN 2194-4938

ISBN 978-3-631-66067-6 (Print)

E-ISBN 978-3-653-05456-9 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-05456-9

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2015

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

[www.peterlang.com](http://www.peterlang.com)

## **Inhaltsverzeichnis**

*Christine Felbeck, Andre Klump & Johannes Kramer*  
America Romana: Neue Perspektiven transarealer Vernetzungen .....7

*Johannes Kramer*  
Amerika in Sebastian Münsters *Cosmographia* (1550 und 1628) .....17

*Hans-Jürgen Lüsebrink*  
Amerikanität und Amerikanisierung in der Québecer Gegenwartskultur. Entwicklungen, Paradoxien, literarische und filmische Darstellungsformen .....49

*Kristin Reinke, Guylaine Martel & Denise Deshaies*  
La circulation de la nouvelle dans les téléjournaux francophones du Québec: un cas particulier du discours rapporté .....71

*Rolf Kailuweit*  
*Los maestros de idiomas* –  
Plurizentrische Sprachräume als kommunikatives Konstrukt .....97

*Andre Klump*  
*Consultas lingüísticas y Recomendaciones idiomáticas* –  
Die *Academias de la Lengua Española* zwischen nationaler und panhispanischer Sprachpflege ..... 121

*Natascha Ueckermann*  
Intersektionale Perspektiven auf Zeugenschaft und *Life Writing*: Afrodeszendente Auto/Biographien aus Kuba und Brasilien ..... 131

*Sybille Große*  
Rück- und Ausblicke auf die Sprachgeschichte Brasiliens ..... 173

*Christine Felbeck*  
*Performar la(s) H/historia(s)*. Generationenidentitäten und (Re)Präsentationskritik in Lola Arias' postdramatischem Theatertext *Mi vida después* und sein Potential transarealer Serialität ..... 201

<i>Albrecht Buschmann</i> Übersetzen über den Atlantik. Amerikanische Übersetzerszenen und ihre Transformationen .....	241
<i>Anja Bandau</i> Überlegungen zu einer transatlantischen Romanistik – Transatlantische Lektüren .....	257
<i>Ottmar Ette</i> Bilder der transarchipelischen Welt Neuspaniens. Bildtexte und Textbilder der Erfindung Mexikos zwischen Europa und Asien, der Karibik und Japan .....	277

Christine Felbeck, Andre Klump & Johannes Kramer (Trier)

## America Romana: Neue Perspektiven transarealer Vernetzungen

*Aeropuerto Internacional de las Américas* – Knotenpunkt sich kreuzender Bewegungen und unzähliger Kontakte zwischen der sogenannten Alten und Neuen Welt, zwischen den Ländern der westlichen Hemisphäre untereinander – sei es zwischen romano- und anglophonen Nationen oder interromanophon – und zwischen den Regionen eines Landes. Der Flughafen stellt somit per se einen Ort transarealer Vernetzungen dar. Zugleich verdeutlichen sich an diesem jedoch auch die Grenzen seiner Transarealität, da Verbindungen hier strikt vorgegeben und die Bahnen der Bewegungen determiniert sind. Nur bestimmte Orte haben Teil an diesem Verflechtungsraum, andere werden temporär oder sogar gänzlich von diesem ausgeschlossen.

Im Sommersemester 2013 fand an der Universität Trier zum dritten Mal eine Ringvorlesung statt, die sich unter dem allgemeinen Titel „America Romana: Perspektiven der Forschung“ dem Verflechtungsraum der America Romana widmete und (inter-)nationale Fachexperten in den westlichen Teil Deutschlands führte. Das gastgebende, seit dem Frühjahr 2010 bestehende Trierer America Romana Centrum (ARC) nimmt im Rahmen eines transkulturellen Ansatzes in Forschung und Lehre bevorzugt die Gemeinsamkeiten und Wechselbeziehungen zwischen den Sprachen, Literaturen und Kulturen der romanischen – französischen, spanischen, portugiesischen und kreolophonen – Areale der westlichen Hemisphäre in den Blick. Der sprachenübergreifenden Romanistik sollen somit vernetzte Perspektiven der Forschung zur ‚Neuen Welt‘ eröffnet werden.

Die Sprachen, Literaturen und Kulturen der romanischen Länder Amerikas, die das Areal einer America Romana konstituieren, unterscheiden sich selbstredend in vielerlei Hinsicht voneinander. Daneben sind jedoch transamerikanische Gemeinsamkeiten offensichtlich, die das Gebiet zu einer Einheit in der Vielheit werden lassen: So setzt man sich etwa von der englischen Prägung des Nordens des Kontinents ab. Man arbeitet bspw. im gemeinsamen Erinnerungsraum die nicht selten gewalttätige koloniale und postkoloniale Geschichte auf, um so einem verständnisvollen Miteinander zwischen den Menschen zu kommen, die auf die indianischen Ureinwohner; auf in der Sklavenzeit unter Zwang nach Amerika verschifften Bewohner Afrikas sowie auf die europäischen Eroberer und Kolonisatoren zurückgehen. So versucht man etwa, seine Stellung zwischen den kulturellen