

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Winter  
2020

# 5

Dossier  
Außenseiterdiskurse  
Interdisziplinäre Perspektiven auf  
ein anhaltend aktuelles Phänomen  
hrsg. von  
Anna Isabell Wörzdörfer

Premiers Travaux  
Rumänische Identität  
Kubanische Geschichte

Rezensionenschwerpunkte  
Estado Novo  
Französische Geschichte und Erinnerung in  
Literatur, Film & Kunst

Espace contemporain  
Scruter le réel



## Inhaltsverzeichnis

Nr. 5, 2020

<b>Editorial</b>	<b>Vorwort</b>	5
	Christoph Behrens, Beate Kern, María Teresa Laorden, Joris Lehnert	
<b>Dossier</b>	<b>Außenseiterdiskurse: Interdisziplinäre Perspektiven auf ein anhaltend aktuelles Phänomen</b>	
	<b>Einleitung</b>	8
	Außenseiterdiskurse zwischen den Zeiten, Kulturen und Medien Anna Isabell Wörsdörfer	
	<b>„The Fury of Realistic Common Sense“</b>	15
	Shaws <i>Saint Joan</i> und die Imagination der Differenz Maren Scheurer	
	<b>Von der heroischen Patriotin zur intellektuellen Außenseiterin</b>	32
	Eleonora de Fonseca Pimentel in Enzo Strianos // <i>resto di niente</i> Tobias Berneiser	
	<b>Discursos brujescos ambivalentes</b>	53
	La bruja como delincuente y como víctima en la serie de televisión <i>El ministerio del tiempo</i> Anna Isabell Wörsdörfer	
	<b>Zwischen Desintegration und dem Wunsch nach Anerkennung</b>	71
	Junge jüdische Literatur aus Polen und Deutschland Elisa-Maria Hiemer	
	<b>Diventare estranea e marginale</b>	88
	Rappresentazioni e autorappresentazioni del soggetto migrante in <i>Fra-intendimenti</i> (2010) di Kaha Mohamed Aden Hanna Nohe	
	<b>Radikale Rhetorik</b>	106
	Wie Jair Bolsonaro LGBTIQ*-Personen und -Themen aus dem öffentlichen Diskurs Brasiliens auszugrenzen versucht Dinah Leschzyk	

## Inhaltsverzeichnis

Nr. 5, 2020

<b>Premiers travaux</b>	Rumänien – „so“ oder doch ganz „anders“? Dokumentation einer rumänischen Identitätsdebatte Valeska Bopp-Filimonov, Valentin Munteanu, Miriam Pfeiffer	127
	<i>La historia me absolverá.</i> Die Rolle der kubanischen Geschichte in der revolutionären Propaganda von 1953 bis 1976 Tim Bauerschmidt	139
<b>Rezensionen</b>	<b><i>Estado Novo</i></b>	
	AFONSO, Raquel. 2019. <i>Homossexualidade e Resistência no Estado Novo</i> . Ourém: Lua Eléctrica. Fernando Curopos	159
	GALLAGHER, Tom. 2020. <i>Salazar. The Dictator Who Refused to Die</i> . London: Hurst Publishers. Victor Pereira	165
	DARD, Olivier & Ana Sardinha-Desvignes. 2018. <i>Célébrer Salazar en France (1930–1974). Du philosalarisme au salazarisme français</i> . Bruxelles: Peter Lang. Dimitri Almeida	170
	MARCHI, Riccardo. 2019. <i>The Portuguese Far Right: Between Late Authoritarianism and Democracy (1945-2015)</i> . London: Routledge. Teresa Pinheiro	173
<b>Rezensionen</b>	<b>Französische Geschichte und Erinnerung in Literatur, Film und Kunst</b>	
	LEWIS, Jonathan. 2018. <i>The Algerian War in French/ Algerian Writing: Literary Sites of Memory</i> . Cardiff: University of Wales Press (French and Francophone Studies). Birgit Mertz-Baumgartner	178

## Inhaltsverzeichnis

Nr. 5, 2020

	RUHE, Cornelia. 2020. <i>La mémoire des conflits dans la fiction française contemporaine</i> . Leiden/Boston: Brill (Francopolyphonies, 29). Beate Burtscher-Bechter	182
	ROGER, Jennifer. 2020. <i>Querelle des médias und pacte de l'adaptation. Die 'Grande Guerre'-Erinnerung in Romanen und Filmen der Jahrtausendwende</i> . Würzburg: Königshausen & Neumann. Anne-Sophie Donnarieix	188
	LALOUETTE, Jacqueline. 2018. <i>Un peuple de statues. La célébration sculptée des grands hommes (France 1801-2018)</i> . Paris: Mare et Martin. Joris Lehnert	193
<b>Espace contemporain</b>	Scruter le réel Images   Volumes   Installations Alexandre Melay	201
<b>Ankündigung</b>	Neue hispanistische Zeitschrift: <i>Estudios Culturales Hispánicos</i> Hubert Pöppel	224
<b>Impressum</b>		226

Christoph Behrens, Beate Kern, María Teresa Laorden,  
Joris Lehnert

## **apropos**

### **[Perspektiverweiterung auf die Romania und darüber hinaus]**

*apropos [Perspektiven auf die Romania]* hat sich in den ersten vier Ausgaben stark auf seine inter- und transdisziplinäre Ausrichtung berufen. Es ist so gelungen, einen romanistischen Fachdiskurs anzuregen, der das Wissenschaftsgebiet Romanistik ‚extensiviert‘. So wurden nicht nur Beiträge aus den kanonisierten Teildisziplinen Literatur- und Sprachwissenschaft eingeholt, sondern auch zahlreiche Beiträge veröffentlicht, die sich im weitesten Sinne in einer romanistischen Kultur- und Medienwissenschaft verorten lassen. Perspektiven auf die Romania einzunehmen, so konnte aufgezeigt werden, ist ein Fokus nicht nur der Romanistik, sondern und vor allem auch ein Polylog über die Romania, der von Bild- und Filmwissenschaft über Geschichtswissenschaft bis hin zu Politik- und Sozialwissenschaften und dergleichen vieler mehr geführt wird. Und dieses vielperspektivische Gespräch, so konnte *apropos* auch aufzeigen, wird nicht nur in klassischen Artikeln geführt, sondern auch in einer sich immer weiter diversifizierenden medialen Breite in der Literatur und den Künsten, auf Blogs und in sozialen Medien. Mit dieser medialen Vielfalt geht zudem eine Erweiterung der (hauptsächlich germanophonen) wissenschaftlichen Expert\*innenkultur in der Romanistik einher. In unseren Beiträgen kommen so auch Literat\*innen, Künstler\*innen und medial sich am Diskurs beteiligende Laien zu Wort; mit der Kategorie *Premiers Travaux* unterstützen wir zudem Student\*innen bei ersten Schritten der wissenschaftlichen Publikation.

In der 5. Ausgabe geht *apropos* nun *plus ultra*. Im Dossier zum Thema „Außenseiterdiskurse – interdisziplinäre Perspektiven auf ein anhaltend aktuelles Phänomen“ hat unsere Gastherausgeberin Anna Isabell Wörsdörfer Beiträge versammelt, die Mechanismen und Normen des Ausschlusses und der Teilhabe einerseits in historischer, soziokultureller und medialer Breite ausloten; es ergibt sich aber andererseits auch eine ‚lokale‘ Ausweitung des Untersuchungsraumes. Denn über Perspektiven auf italo-, luso- und hispanophone Kulturräume (Brasilien, Spanien, Italo-Afrika) hinaus, werden im Dossier auch britische und polnische ‚Außenseiterdiskurse‘ vorgestellt. Das Dossier stellt damit erfolgreich heraus, wie sehr die Romania eben selbst nicht als Außenseiterin verstanden und untersucht werden kann und darf.

Auch in den *Premiers travaux* der 5. Ausgabe soll es um Verhandlungen von Ein- und Ausschlüssen von Identitäten und Geschichte/n auf nationaler Ebene gehen. Ausgehend aus einem Seminar zur aktuellen oder neu ins Deutsche übersetzten Literatur aus Rumänien verfassen so Valentin Munteanu und Miriam Pfeiffer, zwei Student\*innen der Rumänistik, zusammen mit der Seminarleiterin Valeska Bopp-Filimonov, eine ausführliche *literature review* zur aktuellen rumänischen Identitätsdebatte. So betrachtet anschließend auch Tim Bauerschmidt die Konstituierung eines revolutionär-propagandistischen Narrativs kubanischer Geschichte bis zum Inkrafttreten der sozialistischen Verfassung

In der Rubrik Rezension hat unser Mitherausgeber Joris Lehnert zwei thematische Sektionen zusammengefasst, die sich wiederum mit historischen Ausschluss- und Normierungsprozessen befassen, um so ein besseres Verständnis der portugiesischen und französischen Gegenwartskulturen zu gewinnen. In der Sektion zum *Estado Novo* wird so nicht nur das Thema der Homosexualität während des Salazar-Regimes verhandelt, sondern auch die brisanten Erinnerungspolitiken um den Diktator Salazar selbst sowie die weitere Entwicklung der rechtsextremen Parteienlandschaft in Portugal während des *Estado Novo* bis hin zur Gegenwart. Die zweite Sektion beschäftigt sich mit Ein- und Ausschlüssen in der Historiografie und der (meta)historischen Fiktion französischsprachiger Prägung. Im Zentrum stehen Analysen zur kolonialen Vergangenheit Frankreichs, zur *Grande Guerre* und zu den sogenannten ‚grands hommes‘ Frankreichs.

Im *Espace contemporain* stellt sich der französische bildende Künstler und Kunsttheoretiker Alexandre Melay vor. Melay erforscht die Beziehung zwischen der bildenden Kunst und den konstitutiven und reflexiven Realitäten der zeitgenössischen Welt. Seine Forschungsarbeiten hinterfragen die Formen der Moderne und die für das Zeitalter der Globalisierung und des Anthropozäns spezifischen Phänomene der Umformung.

Zu guter Letzt freuen wir uns, Sie auf die neue Open-Access-Zeitschrift *Estudios Culturales Hispánicos* hinweisen zu können, die vom Regensburger Forschungszentrum Spanien herausgegeben wird.

Als Herausgeber\*innen bleibt es uns noch, uns bei allen Autor\*innen und Reviewer\*innen für die sehr gute Zusammenarbeit und das große Engagement herzlich zu bedanken und Ihnen, liebe Leser\*innen, eine anregende Lektüre zu wünschen.

Die Herausgeber\*innen

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Dossier

## Außenseiterdiskurse

Interdisziplinäre Perspektiven auf ein  
anhaltend aktuelles Phänomen

hrsg. von Anna Isabell Wörsdörfer

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de)

Winter  
2020

5

Anna Isabell Wörsdörfer

## **Einleitung**

### **Außenseiterdiskurse zwischen den Zeiten, Kulturen und Medien**

**Anna Isabell Wörsdörfer**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am  
Romanischen Seminar der Universität  
Münster

**woersdoerfer@uni-muenster.de**

#### **Keywords**

Außenseiter – Identität & Alterität – Macht & Dominanz – Stereotype

Außenseiter haben aktuell, in Zeiten der global um sich greifenden Coronakrise, von der einige romanische Länder – im Frühjahr vor allem Italien, ab dem Sommer dann Brasilien und Hispanoamerika, neuerdings (wieder) Spanien und Frankreich – besonders hart betroffen sind, Hochkonjunktur: Nicht nur tragen bestimmte durch biologische Dispositionen (wie etwa Alter, Vorerkrankung, Geschlecht) oder soziale Zugehörigkeiten (Nationalität, Klasse etc.) definierte Personengruppen, so legen es frühe Berichte nahe,<sup>1</sup> ein erhöhtes Erkrankungs- und Sterberisiko – das Virus stiftet und verschärft Ungleichheiten, schafft weltumspannend eine (weitere) Grundlage für die Herausbildung von Randständigen und Abgehängten. Außenseiter werden in der für viele zusätzlich existenzbedrohenden Krise aber zudem ganz gezielt heraufbeschworen, regelrecht konstruiert: Mitte März diesen Jahres titeln westliche Medien<sup>2</sup> erstmals vom Umlauf einer diffusen antisemitischen Verschwörungstheorie mit langer Geschichte (cf. Heil 2002), einem angeblichen Komplott 'der Juden', das durch Schwächung der globalen Bevölkerung auf die Weltherrschaft abziele. Damit ist ein neuer bzw. alter Sündenbock gefunden, der in letzter Konsequenz nichts anders darstellt als das jüdische Volk als Außenseiter.

In seiner historischen Theorie des Sündenbocks *Ausstoßung und Verfolgung* (frz. Original: *Le bouc émissaire*, 1982) legt der französische Literaturwissenschaftler

---

<sup>1</sup> Cf. exemplarisch die Ausführungen zum Zusammenhang von Vorerkrankungen und Bildungsabschluss und ihren Einfluss auf den Verlauf einer COVID-19-Infektion: <[https://www.eldiario.es/piedrasdepapel/Coronavirus-clase-social\\_6\\_1021257927.html](https://www.eldiario.es/piedrasdepapel/Coronavirus-clase-social_6_1021257927.html)> (abgerufen am 29.04.2020) und den Bericht über die Situation von Afroamerikanern in den USA: <<https://www.tagesschau.de/ausland/corona-us-afroamerikaner-101.html>> (abgerufen am 13.04.2020).

<sup>2</sup> Cf. zum Beispiel: <<https://www.i24news.tv/fr/actu/international/1584177097-coronavirus-selon-une-theorie-du-complot-les-juifs-auraient-declenche-la-pandemie-adl>> (abgerufen am 17.05.2020). Im Bericht kommt ein Vertreter der Anti-Defamation League (ADL) zu Wort, die gegen die Diskriminierung von Juden vorgeht.



und Kulturanthropologe René Girard die Mechanismen bei dieser Jagd nach einem Schuldigen offen. Girard differenziert drei Stereotype – das der Verfolgung, der Anschuldigung und der Opferselektion (cf. Girard 1992, 26–31) –, die innerhalb eines kulturübergreifenden Schemas kollektiver Gewalt gegenüber einem Individuum oder einer kleinen Gruppe zum Tragen kommen. Dieses Schema exemplifiziert er zuerst an einer durch den Dichter Guillaume de Machaut tendenziös dokumentierten Judenverfolgung im Zuge eines Ausbruchs der Pest im Frankreich des 14. Jahrhunderts, die – so Girard bei der Herausarbeitung der abstrakten Verfahren – auf dem „verzweifelte[n] Wille[n] zur Leugnung offenkundiger Tatsachen“ (nämlich der wahren Pestursachen, A. W.) und einem „Prozeß kollektiver Unaufrichtigkeit“ (Girard 1992, 10) beruhe. Der Vorwurf der Brunnenvergiftung, eine Variante des Anschuldigungsstereotyps, weist überdeutlich Parallelen zur antisemitischen Verschwörungsargumentation der aktuellen Viruspandemie auf. Hier wie dort entlädt sich der Zorn der Menge an einer durch ihre ethnische und religiöse ‘Abnormalität’ polarisierenden Minderheit als Opfer, wobei die in ihrer Abweichungsart variablen, und daher letztlich austauschbaren Sündenböcke – auch das zeigt sich analog in der Coronakrise<sup>3</sup> – eine soziale ‘Anomalie’ sowohl nach unten (Arme und Randständige der Durchschnittsgesellschaft) als auch nach oben (Reiche und Mächtige als kleine Elite) repräsentieren können.

Aufgrund ihrer Tendenz, alles Kulturelle zu entdifferenzieren, d. h. soziale Hierarchien und funktionale Unterschiede aufzuheben (cf. Girard 1992, 24), besitzen Krisen die Eigenschaft, die Fronten zwischen den verschiedenen Gruppen zu verschärfen und die Entstehung von Sündenböcken und Außenseitern dergestalt zu befördern bzw. zu beschleunigen. Allerdings handelt es sich bei der Konstitution eines solchen Außenseitertums nicht um ein auf gesellschaftliche Ausnahmesituationen beschränktes soziales Phänomen; ebenso wenig kann sein Vorkommen auf einzelne Kulturkreise eingegrenzt werden: Außenseiter gab und gibt es immer und überall – von der Vertreibung oder Zwangskonversion Andersgläubiger im Spanien unter den Katholischen Königen (cf. Ladero Quesada 2014) bis hin zu den aktuellsten Gewaltakten gegen *people of color* etwa in den USA,<sup>4</sup> von der u. a. auch misogyn motivierten frühneuzeitlichen Hexenverfolgung v. a. in Frankreich, Norditalien und Deutschland bis zu dem seit wenigen Jahren auch und gerade in progressiven Gesellschaften zu beobachtenden Backlash gegen emanzipatorische Bewegungen von Frauen und Homosexuellen, um nur einige wenige Beispiele herauszugreifen. Dieser Tatsache trägt das vorliegende Dossier *Außenseiterdiskurse – interdisziplinäre Perspektiven auf ein anhaltend aktuelles Phänomen* Rechnung, indem es in einer interdisziplinären Perspektive sechs Beiträge zur

---

<sup>3</sup> Bezeichnenderweise überschreibt *Der Spiegel* die Titelstory seiner Ausgabe 23/2020 über den zunehmend angefeindeten Virologen Prof. Christian Drosten – im obigen Sinne Teil einer geistigen Elite – mit “Der Sündendoc”, cf. <[https://magazin.spiegel.de/SP/2020/23/171168291/index.html?utm\\_source=spon&utm\\_campaign=centerpage](https://magazin.spiegel.de/SP/2020/23/171168291/index.html?utm_source=spon&utm_campaign=centerpage)> (abgerufen am 30.05.2020).

<sup>4</sup> Für Aufsehen innerhalb der neuen Debatte um Rassismus und Polizeigewalt sorgte unlängst der Fall des Schwarzen George Floyd, der in Minneapolis im Zuge des brutalen Vorgehens eines weißen Polizisten bei einem Einsatz zu Tode kam. Cf. <https://www.tagesschau.de/ausland/polizeigewalt-minneapolis-101.html> (abgerufen am 31.05. 2020).

literarischen und sprachlichen, zur theaterkünstlerischen und (multi-)medialen Verhandlung des Außenseitertums in den romanischen Ländern sowie in deutsch-, englisch- und polnisch-sprachigen Kulturräumen schlaglichtartig vereint.

Als anhaltend aktuelles Phänomen definiert das *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart* einen Außenseiter als „Randfigur einer Gesellschaft, Gemeinschaft oder Gruppe, die außerhalb der jeweils anerkannten und geltenden Gesetze, Normen, Regeln, Konventionen oder Erwartungen steht“ (Schnell 2000, 45). Damit ist durch diese Setzung einer (unsichtbaren) Trennlinie nicht nur die Bestimmung zweier unterschiedlicher Entitäten – eines inneren ‘Wir’ und eines außerhalb befindlichen ‘Sie’ – präzise umrissen, sondern zugleich auch die dem Außenseitertum prinzipiell inhärente Grundproblematik von Identität und Alterität aufgespannt. Der deutsche Literaturwissenschaftler Hans Mayer überträgt diesen Zusammenhang der (gegenseitigen) Fremdheit auf die Literatur und erkennt an der Schwelle zur Neuzeit die Herausbildung überzeitlicher Figuren der Grenzüberschreitung – Faust als bürgerlicher Skandal, Jeanne d’Arc als weiblicher Messias, Don Juan als anstößiger Aristokrat, Don Quijote als noch immer feudal Denkender im neuen Klima der Verbürgerlichung (cf. Mayer 2007 [1975], 16). Eine Binnendifferenzierung des Außenseitertums führt Mayer ein, indem er zwischen einer intentionellen Variante, bei der die Grenzüberschreitung willentlich erfolgt, und einer existentiellen Variante, in der die Überschreitung durch Geburt auferlegt ist, unterscheidet (cf. Mayer 2007 [1975], 18).

Norbert Elias beschreibt das als dynamisch aufgefasste Verhältnis zwischen den beteiligten Akteuren in seiner Interdependenz, d. h. in seinen wechselseitigen Abhängigkeiten, als Etablierten-Außenseiter-Figuration innerhalb diverser gesellschaftlicher Formationen. Den Kern dieser Figuration bilde, so Elias, die ungleiche Machtbalance (cf. Elias, Scotson 1990, 14) zwischen den machts stärkeren, mit einem Gruppencharisma ausgestatteten Etablierten auf der einen und der machtschwächeren Außenseitergruppe, der dieser spezifische Wert fehlt, auf der anderen Seite (cf. Elias, Scotson 1990, 8). Die Ausgrenzungsdynamik resultiere aus einer (echten oder angenommenen) Bedrohung der bestehenden Kräfteverhältnisse:

Für ihre Mitglieder [der Etabliertengruppe, A. W.] bedeutet die bloße Existenz interdependenter Außenseiter, die weder an ihren gemeinsamen Erinnerungen teilhaben noch ihre Normen der Respektabilität zu kennen scheinen, ein Ärgernis; sie wird von ihnen als ein Angriff auf ihr Wir-Bild und Wir-Ideal wahrgenommen. Die scharfe Ablehnung und Stigmatisierung der Außenseiter ist der Gegenangriff (Elias, Scotson 1990, 49).

Schon knapp 30 Jahre zuvor beschreibt der Devianzsoziologe Howard S. Becker in seiner Untersuchung *Außenseiter* (engl. Original: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, 1963) die Definition abweichenden Verhaltens nicht auf Basis einer genuinen Qualität des Außenseiters, sondern als eine ein Machtgefälle offenlegende gesellschaftliche Reaktion, als einen interaktiven Prozess des *Labelings* durch die normsetzende Gesellschaft:

Ich meine vielmehr, dass gesellschaftliche Gruppen abweichendes Verhalten dadurch schaffen, dass sie Regeln aufstellen, deren Verletzung abweichendes Verhalten konstituiert

und dass sie diese Regeln auf bestimmte Menschen anwenden, die sie als Außenseiter etikettieren (Becker 2014<sup>2</sup>, 31).

Die Etikettierung kann unterschiedliche Grade der Intensität ausbilden und manifestiert sich in ihrer wohl radikalsten Form in der Verzerrung kultureller, geschlechtlicher oder wie auch immer gearteter Alterität in der Versinnbildlichung des Anderen als Monster (cf. Goetsch 2000). Eine Grenze wird überschritten, wenn der verbalen Diffamierung Taten folgen, sich die Ablehnung der tonangebenden Gemeinschaft ein weiteres Ventil verschafft und sich – wie bei Girard gesehen – auch in der körperlichen Gewalt gegen Außenseiter Bahnbricht.

Die geschilderten Prozesse ergründet das Dossier in dreierlei Dimensionen – in historischer, kultureller und medialer Hinsicht. Dabei werden die oben vorgestellten allgemeingültigen Muster auf diese Weise sowohl in ihrem spezifischen raum-zeitlichen Kontext als auch in ihrer jeweiligen generischen Konstruktivität erfasst. In zeitlich-historischer Dimension reicht das Spektrum auf thematisch-inhaltlicher Ebene – über Mythen- und Stoffrezeption – von Mittelalter (Hundertjähriger Krieg) und Früher Neuzeit (Hexenverfolgung) über die Schwelle des 18./19. Jahrhunderts (Neapolitanische Revolution) bis in die letzten fünf Dekaden unserer heutigen Gegenwart mit ihren vielgestaltigen Außenseiterphänomenen. Das (Text-)Material selbst stammt, entstehungsgeschichtlich betrachtet, aus dem 20. / 21. Jahrhundert mit einem klaren Schwerpunkt auf der (künstlerischen) Produktion der letzten zehn Jahre. In kulturräumlicher Dimension erstreckt sich der Horizont von 'alten' romanischen Kerngebieten (Spanien, Italien) und der Neuen Romania (Brasilien), an deren 'Grenzen' (italienisch-somalische Begegnungen) und über diese hinweg (Großbritannien, Deutschland, Polen). In medialer Dimension schließlich vereint das Dossier narrative Gattungen (historischer Roman, Erzählband), Lyrik, Drama und Theater, Zeitschriften, Interviews und politische Reden, audiovisuelle Produkte (TV-Serie) und Internet-Genres (Tweets, Blogs).

Die gesellschaftskritischen Einzeltheorien und (kultur-)wissenschaftlichen Strömungen, die sich mit dem Außenseitertum als Gegenstand ihrer Auseinandersetzung und Forschung beschäftigen, weisen – mögen sie in ihren konkreten Ansatzpunkten auch noch so verschieden sein – insofern eine Übereinstimmung auf, als sie alle mehr oder weniger deutlich einen emanzipatorischen Impetus postulieren und verfolgen: Sie alle setzen sich mit den beschriebenen Machtgefügen und hegemonialen Strukturen auseinander und plädieren in ihrer jeweiligen Ausrichtung für eine Neubewertung des Marginalen (cf. Goetsch 2000, 290–291). Mit dem Fokus auf einem ethnisch-konfessionellen Außenseitertum stellt Hannah Arendt, die hier als erstes beispielhaft angeführt wird, den jüdischen Paria dem jüdischen Parvenu gegenüber: Unter verschiedenen Paria-Ausprägungen veranschaulicht sie anhand des französischen Journalisten und Literaturkritikers Bernard Lazare den emanzipierten Juden als Rebell und bewussten Paria, der sich der Ideologie der Assimilation, welcher der wohlhabende Parvenu anhängt, entschieden widersetzt (cf. Arendt 2019<sup>2</sup>, 71–73). Als Wegbereiterin und Vor-denkerin des Feminismus, als zweitem Schlaglicht, richtet Simone de Beauvoir in *Das andere Geschlecht* (frz. Original: *Le Deuxième Sexe*, 1949) den Blick auf die Frau als Außenseiterin.

Wenn *ich* mich definieren will, muß ich zuerst einmal klarstellen: "Ich bin eine Frau." Diese Wahrheit ist der Hintergrund, von dem sich jede weitere Behauptung abheben wird. Ein Mann beginnt nie damit, sich als Individuum eines bestimmten Geschlechts darzustellen: daß er ein Mann ist, versteht sich von selbst. In Amtsregistern und auf Personalbögen sind die Rubriken 'männlich' und 'weiblich' nur der Form halber symmetrisch. Das Verhältnis der beiden Geschlechter ist nicht das zweier elektrischer Ströme, zweier Pole. Der Mann vertritt so sehr zugleich das Positive und das Neutrale, daß im Französischen *les hommes* (die Männer) die Menschen schlechthin bezeichnen, da die spezielle Bedeutung des Wortes *vir* in der allgemeinen von *homo* aufgegangen ist. Die Frau dagegen erscheint als das Negative, so daß jede Bestimmung ihr zur Einschränkung gereicht, ohne daß die Sache umkehrbar wäre (Beauvoir 1992, 11).

Trotz ihrer für Außenseiter untypischen zahlenmäßigen Egalität im Vergleich zum Mann werde die Frau stets nur in der Relation zu diesem, der sich selbst als Subjekt setzt, definiert (cf. Beauvoir 1992, 12–14) und somit in eine Objekt- und Außenseiterrolle gewiesen. In der Erweiterung dieser Gedankengänge unterstreicht Judith Butler, dass es sich bei weiblichen und anderen marginalisierten Geschlechtsidentitäten vornehmlich um hegemonial erzeugte, diskursive Konstrukte handelt (cf. Butler 1991, 60), denen nur durch performative Subversionen entgegengesteuert werden könne. Auch im dritten Beispiel, das Formen kulturellen Außenseitertums fokussiert, erweisen sich Diskurs und Sprache als einflussreiche Machtinstrumente: Als Vertreterin der postkolonialen Theorie kritisiert Gayatri Chakravorty Spivak sowohl die in kolonialer Ära vorgenommene eurozentristische Setzung der beherrschten Länder als 'das Andere' – Analogien zu Beauvoirs Gedankengängen bezogen aufs Geschlecht sind offensichtlich – als auch die noch immer, auch in postkolonialer Zeit noch feststellbare hegemoniale Anmaßung, für diese sprechen zu können. Die titelgebende Frage ihres Essays, "Können die Subalternen sprechen?" (engl. Original: *Can the Subaltern Speak?*, 1988) beantwortet Spivak entsprechend negativ: Mit der Erlangung der eigenen Stimme als identitätsstiftendem Akt verlässt der/die Subalterne, der/die nichts anders ist als ein Außenseiter/eine Außenseiterin, seine/ihre unterlegene Position (cf. Spivak 2008, 55–57) und hört demnach erst dann auf, ein Außenseiter/eine Außenseiterin zu sein. All diese verschiedenen getrennt in den Blick genommenen sozialen Kategorien fließen schließlich in der Denkfigur der Intersektionalität zusammen: Diese legt gerade die Verwobenheiten und Überkreuzungen der Marginalisierungskriterien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse offen (cf. Walgenbach 2012, 1) und sensibilisiert so auch für die diversen Konstruktionsmechanismen des Außenseitertums innerhalb vorherrschender Macht- und Herrschaftsdiskurse. Bei deren per se sprachlich-diskursiver Geformtheit setzt das vorliegende Dossier als Grundcharakteristikum der untersuchten Einzelphänomene an, vermitteln sich doch sämtliche Vorstellungen von und über Außenseiter stets über Texte, d. h. vermittels Sprache.

Die folgenden Beiträge sind nach den drei Kategorien –"historische Außenseiterinnen", "ethnisches Außenseitertum" und "queere Außenseiter\*innen"– gruppiert. **Maren Scheurer** eröffnet die Beschäftigung mit historischen Vertreterinnen des Außenseitertums mit einer Analyse von George Bernard Shaws nobelpreisgekröntem Drama *Joan of Arc* (1923), in der sie zum einen darlegt, wie der

Autor die geschlechtliche Differenz der Jungfrau von Orleans im Sinne seiner Kritik an den bestehenden Geschlechternormen einsetzt. Zum anderen weist sie nach, dass die mental deviante Jeanne d'Arc von Shaw zur Darstellung einer spezifisch 'anderen' Form des Realismus eingesetzt wird. **Tobias Berneiser** stellt mit der neapolitanischen Revolutionärin Eleonora de Fonseca Pimentel eine weitere weibliche Ausnahmefigur ins Zentrum seines Beitrags, der ihren Platz im literarischen Gedächtnis Italiens anhand von Enzo Strianos historischem Roman *// resto di niente* (1986) beleuchtet. Dabei verdeutlicht er textintern nicht nur die aus Fonseca Pimentels revolutionärer Vorreiterrolle erwachsenden Unsicherheiten im Hinblick auf ihre weibliche Geschlechtsidentität, sondern arbeitet textextern auch ihren hohen Stellenwert für die 'randständige' neapolitanische Elite in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts heraus. **Anna Isabell Wörsdörfer** widmet sich frühneuzeitlichen Hexenvorstellungen anhand von juristischem Quellenmaterial sowie ihrer audiovisuellen Repräsentation in einer Folge der spanischen TV-Serie *El ministerio del tiempo* (2017). Die Konstrukthaftigkeit des in mehrere Einzelstereotype zerfallenden Hexereidelikts rückt in dieser Untersuchung ebenso ins Blickfeld wie die Ambivalenz der Vorstellungen zwischen Täterschaft und Opfertum. Von ethnischen Außenseitern und Außenseiterinnen handeln die nächsten zwei Beiträge. **Elisa-Maria Hiemer** fragt nach der Bedeutung des Jüdischen für die junge Generation polnischer und deutscher Juden nach 1989. In ihrer vergleichenden Analyse dieser Selbstbilder zieht sie Interviews, Zeitschriften und literarische Texte heran, um zu zeigen, wie die vermeintliche Außenseiterposition zunehmend infrage gestellt wird. **Hanna Nohe** schließt die Auseinandersetzung mit dem ethnischen Außenseitertum mit einem Blick auf das migrierende Subjekt am Beispiel von Kaha Mohamed Adens *Fra-intendimenti* (2010) ab. Dabei zeigt sie an den im Band geschilderten somalisch-italienischen Begegnungen die komplexe Aushandlung kultureller Identitäten zwischen stereotyper Fremdwahrnehmung und durch diese mitgeprägte Selbstwahrnehmung auf. Die letzte Rubrik des queeren Außenseitertums füllt **Dinah Leschzyk** mit ihrem Beitrag über die Ausgrenzungsstrategien Jair Bolsonaros gegenüber LGBTIQ\*-Personen und schlägt dergestalt wieder eine Brücke zurück zu Außenseiter-Fremdbildern, nun in der unmittelbaren Gegenwart. Anhand von Kongressreden und Äußerungen in den sozialen Medien entlarvt sie mit ihrer Untersuchung die diskriminierende Rhetorik des brasilianischen Präsidenten, der Sprache rigoros benutzt, um geschlechtliche und sexuelle Vielfalt aus der Öffentlichkeit auszuschließen.

### **Bibliografie**

- ARENDR, Hannah. 2019<sup>2</sup>. „Die verborgene Tradition.“ In: *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, 64–85, Göttingen: Wallstein.
- BEAUVOIR, Simone de. 1992. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- BUTLER, Judith. 1991. „Sprache, Macht und die Strategien der Verschiebung.“ In: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 49–62, Frankfurt: Suhrkamp.
- BECKER, Howard S. 2014<sup>2</sup>. „Außenseiter.“ In *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*, . 25–38, Wiesbaden: Springer.
- ELIAS, Norbert, John L. Scotson. 1990. „Zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen.“ In *Etablierte und Außenseiter*, 7–56, Frankfurt:

- Suhrkamp.
- GIRARD, René. 1992. *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Frankfurt: Fischer.
- GOETSCH, Paul. 2000. „Der Andere als Monster.“ In *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, ed. Eßbach, Wolfgang, 279–295, Würzburg: Ergon.
- HEIL, Johannes. 2002. „Die Verschwörung der Weisen von Narbonne. Kontinuität und Wandlung im Konstrukt der jüdischen Weltverschwörung.“ In *Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung*, ed. Benz, Wolfgang, 40–48, Berlin: Metropol.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. 2014<sup>4</sup>. „De la tolerancia a la Inquisición.“ In *La España de los Reyes Católicos*, 366–413, Madrid: Alianza.
- MAYER, Hans. 2007 [1975]. „Prämissen: Außenseiter und Aufklärung.“ In *Außenseiter*, 9–29, Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHNELL, Ralf. 2000. „Außenseiter.“ In *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart: Themen und Theorien, Formen und Institutionen seit 1945*, ed. Schnell, Ralf, 45, Stuttgart: Metzler.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2008. *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Berlin: Turia + Kant.
- WALGENBACH, Katharina. 2012. „Intersektionalität.“ online verfügbar unter <[www.portal-intersektionalität.de](http://www.portal-intersektionalität.de)> (abgerufen am 01.06.2020).

Maren Scheurer

## **„The Fury of Realistic Common Sense“ Shaws *Saint Joan* und die Imagination der Differenz**

### **Maren Scheurer**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am  
Institut für Allgemeine und  
Vergleichende Literaturwissenschaft  
und am Institut für England- und  
Amerikastudien der Goethe-  
Universität Frankfurt am Main  
[scheurer@em.uni-frankfurt.de](mailto:scheurer@em.uni-frankfurt.de)

### **Keywords**

George Bernard Shaw – Jeanne d’Arc – Realismus – Gender-Normen

### **1. *Saint Joan* – c’est moi?**

Als George Bernard Shaw 1926 den Nobelpreis für Literatur zugesprochen bekam, geschah dies in erster Linie als Auszeichnung für sein historisches Drama *Saint Joan* (1923). Für Shaw war der Preis angeblich eine Katastrophe: „The Nobel prize has been a hideous calamity for me. [...] It was really almost as bad as my 70<sup>th</sup> birthday“ (zit. n. Holroyd 1991, 93). Shaw wollte das Preisgeld zunächst nicht annehmen, doch als er erfuhr, dass die Summe von 7000 Pfund dann in der skandinavischen Bürokratie ‚verschwinden‘ würde, entschied er sich stattdessen, damit eine Stiftung einzurichten, die sich der Übersetzung schwedischer Werke ins Englische widmen sollte (cf. Holroyd 1991, 93). Diese Anekdote erhellt Shaws Selbstpositionierung als Schriftsteller, der stets von den Rändern des Akzeptierten aus die Mainstream-Gesellschaft bespiegelt und kritisiert, der sich in gewisser Hinsicht immer als Außenseiter verstanden hatte und nun durch den Nobelpreis gleichsam gegen seinen Willen ins Zentrum des literarischen Kanons gerückt wurde.

In dieser Hinsicht identifiziert Shaw sich mit seiner Figur, der eminenten Außenseiterin Jeanne d’Arc: „Shaw’s Joan is the complete outsider who feels most lonely when she is in the company of those who voice the opinions of the day. Her own timeless voices echo her unworldliness and establish her kinship with the man who felt a stranger on this planet and at ease only with the dead“ (Holroyd 1991, 84). Shaws Biograph Michael Holroyd berichtet, dass Shaw bereits 1913 eine Reise nach Orléans unternahm und dort den „Tête de Saint Maurice“ in Augenschein nahm, von dem man glaubte, er sei nach dem Vorbild Jeanne d’Arcs modelliert worden: „It is a wonderful face... the face of a born leader“, schrieb Shaw damals und

beschloss, einmal ein Stück über Jeanne d'Arc zu verfassen (zit n. Holroyd 1991, 74). Jeanne, die in Großbritannien als Joan of Arc oder La Pucelle bekannt war, wurde um 1412 in Domrémy in Frankreich geboren. Sie wuchs somit inmitten des Hundertjährigen Krieges auf, in dem zu ihren Lebzeiten der französische Dauphin Charles VII und der englische König Henry VI Anspruch auf den französischen Thron erhoben. Auf Gottes Geheiß schloss sie sich der französischen Armee an – so glaubte es zumindest Jeanne, die Stimmen hörte, in denen sie Heilige und Engel erkannte. 1429 gelang es ihr tatsächlich, bei Orléans die französische Armee zu einem Sieg zu führen und die Krönung Charles' in Reims zu erreichen. 1430 wurde sie von den Burgundern, die mit den Engländern verbündet waren, gefangen genommen und vor Gericht geführt. Auch französische Kräfte bestanden darauf, dass sie als Häretikerin angeklagt würde, denn die Pariser Universität hatte ein Interesse daran, „ihr neues Wissenschaftsverständnis gegen die immer noch dem Aberglauben verhaftete Bevölkerung durch[zus]etzen“ und erachtete Jeanne d'Arc als geeignetes Exempel (Stephan 1983, 45). Monatelangen gerichtlichen Verhandlungen folgte schließlich ihre Verbrennung als Ketzerin am 30. Mai 1431. Nach ihrem Tod dauerte der Krieg, aus dem Frankreich siegreich hervorgehen würde, noch 22 Jahre; kurz darauf, im Jahr 1456, wurde Jeanne d'Arc auf Betreiben ihrer Familie und des Königs, der sich davon eine Sicherung seiner eigenen Position versprach, posthum rehabilitiert. Es folgten Jahrhunderte der Legendenbildung, in denen sie zu einem der wichtigsten Nationalsymbole Frankreichs aufstieg. Am 16. Mai 1920 wurde sie schließlich von der katholischen Kirche heiliggesprochen. Obwohl Shaw selbst sich als Atheist betrachtete, bewunderte er die Heilige – und zwar wohl vor allem wegen der geistigen Qualitäten, die sie für ihn verkörperte und mit denen er sich identifizierte: „Joan is the incarnation of everything he admired about himself: strong-willed, inspired, clever, determined, and innovative“ (Waltonen 2004, 199). Shaw ärgerte sich allerdings immens über die Romantisierung ihrer Person, die ihrer Kanonisierung voranging, und beschloss, seinen früheren Plan in die Tat umzusetzen und eine moderne Joan zu schaffen, die, wie er glaubte, dem rebellischen und wenig gefälligen Charakter der ‚wahren‘ Jeanne entsprechen würde. Kurz nach den Schrecken des Ersten Weltkriegs, zu dem er sich stets kritisch geäußert hatte, erschien es Shaw umso wichtiger, den Nationalismus und Protestantismus der inspirierten Kriegsheldin einer kritischen Reflexion zu unterziehen.

*Saint Joan* wurde am 28. Dezember 1923 am Garrick Theater in New York mit Winifred Lenihan in der Titelrolle uraufgeführt; im März 1924 folgte die englische Produktion mit Sybil Thorndike. Shaw war von Thorndikes Interpretation, die seiner eigenen entsprach, besonders überzeugt: Sie richtete sich gegen die „sniveling Cinderellas“, welche die Jeanne-d'Arc-Rezeption dominierten, und zeigte sie als eine vernünftige und fähige junge Frau (Ann Casson zit. n. Hill 1987, 38). Für Shaw erfüllte seine Joan also eine ganze Reihe von zentralen Funktionen, der sie aber nur dann wirklich gerecht werden konnte, wenn sie nicht, wie in vielen populären Darstellungen, die schöne und reine Nationalheldin war, sondern als Außenseiterin in Erscheinung trat: als unbequeme Protestantin-avant-la-lettre, als ‚unfräuliche Frau‘ und als inspirierte Realistin, die nicht zuletzt Shaws eigenes Denken



repräsentiert. Sie besitzt die „fury of realistic common sense“ (Shaw 1938), mit der Shaws Ansicht nach nicht nur literarisches Schreiben, sondern gesellschaftliches Handeln überhaupt verfolgt werden sollte. Von großer Bedeutung ist dabei, dass Shaw Joan als eine außergewöhnliche Persönlichkeit beschreibt, die in mehrfacher Hinsicht von der Norm abweicht – oder besser von der Konstruktion, die Rosemarie Garland-Thomson (1997) als „normate“ bezeichnet hat: „the figure outlined by the array of deviant others whose marked bodies shore up the normate’s boundaries“ (8). Auch wenn nur eine kleine Minderheit aller Menschen dieser Konstruktion entspricht, bestimmt sie unsere Wahrnehmung all derjenigen Menschen, die ihr nicht entsprechen. Obwohl Shaws Joan zunächst dadurch auffällig wird, dass sie von den herrschenden politischen und religiösen Doktrinen abweicht, interessiert mich hier vor allem ihre Abweichung von der Norm der Weiblichkeit und der Norm des rationalen Denkens. Dabei möchte ich Garland-Thomsons Aufforderung folgen, Joans Besonderheit nicht als Abweichung oder als Mangel, sondern als Position in einem Spektrum von Differenz zu denken. Für die Disability Studies fordert sie: „Such a perspective advocates political equity by denaturalizing disability’s assumed inferiority, by casting it as difference rather than lack“ (Garland-Thomson 1997, 22). In diesem Sinne gebrauche ich auch mit Blick auf Geschlecht und mentale Operationsweisen „Differenz“ als Ausdruck der Unter- und Verschiedenheit von der Konstruktion des „normate“, ohne dies als Mangel zu konzeptualisieren.

Dieser Beitrag soll zeigen, wie Shaw versucht, ausgerechnet über solche Differenz und die Position einer Außenseiterin ein zentrales Anliegen seiner dramatisch-politischen Didaktik zu illustrieren. Dazu werde ich zunächst einen kurzen Blick auf die Jeanne-d’Arc-Darstellungen werfen, von denen Shaw sich abgrenzt, bevor ich genauer verfolge, wie Shaw Joans geschlechtliche und mentale Differenz imaginiert und diese mit ihrem ‚Realismus‘ in Verbindung setzt. Dabei wird deutlich, dass Shaw sein eigenes schriftstellerisches Wirken aus einer Außenseiterposition heraus legitimiert und Imaginationskraft für ihn überhaupt erst aus dieser Differenz von der Norm entspringt.

## **2. „The Maid in Literature“: Eine kurze Rezeptionsgeschichte mit Bernard Shaw**

Jeanne d’Arc hat als Heilige und als literarische Figur nicht nur Shaw fasziniert. Schon zu ihren Lebzeiten begann eine künstlerische Auseinandersetzung mit ihrem Leben und Wirken. Dadurch wird jedes Urteil über die historischen Ereignisse zusätzlich verkompliziert, da außer den bereits ideologisch eingefärbten dichterischen Darstellungen nur die Prozessprotokolle sowie vier Briefe von Jeanne d’Arc, deren Authentizität ebenfalls zweifelhaft ist, als zeitgenössische Zeugnisse vorliegen (cf. Röckelein 1996, 10). Während nun englische und burgundische Schriftsteller\*innen sogleich den Mythos der Hexe fest- und fortschrieben, feierten französische Quellen die „Jungfrau“ als Heldin (cf. Stephan 1983, 37). Christine de Pizan etwa preist schon 1423 in „La ditié de Jehanne d’Arc“ den Heldenmut und die heiligen Errungenschaften der „Pucelle“ und stellt sie nicht nur in eine Reihe mit den Heldinnen der Bibel, sondern erhöht sie auch über männliche Helden wie Achill und Hektor (cf. Warner 1994, 110). Die weitere Wirkungsgeschichte der Jeanne

d’Arc schließt an diese Anfänge an: Noch lange wird an ihr die Dichotomie von Hexe und Heilige verhandelt, innerhalb derer mittelalterliche und frühneuzeitliche Geschlechtsrollen und Feindbilder gegeneinander ausgespielt werden (cf. Röckelein 1996, 19). Insbesondere in Frankreich reflektiert sie aber auch bald und insbesondere im Zusammenhang mit innereuropäischen Spannungen „die politische und kulturelle Entwicklung“ (Röckelein 1996, 20). Gerade am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert wird Jeanne d’Arc zunehmend für politische Ideologien vereinnahmt und avanciert zu einem Nationalsymbol, das mit den Bildern der patriotischen Kriegerin und dem „Mädchen aus dem Volk“ Royalisten wie Republikaner für sich begeistern konnte (Röckelein 1996, 21).<sup>1</sup> Spätestens seit Napoleon wurde sie als Nationalheldin verehrt, was sich nicht nur in einer Kanonisierung in Architektur und Bildhauerei niederschlug, sondern auch private Kultpraktiken hervorbrachte. So war es lange vor ihrer Heiligsprechung schon üblich, Häuser und Kirchen mit ihrem Bildnis zu schmücken (De Boer 1994, 8).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stieß Shaw in Jeanne d’Arc also auf einen umfassend und widersprüchlich aufgeladenen Mythos. Allein auf den Londoner Bühnen konnte Shaw auf Produktionen von über einem Dutzend anderen Theaterstücken und Opern über Jeanne d’Arc in den letzten fünfzig Jahren zurückblicken (cf. Watt 1985, 66), ganz zu schweigen von den unzähligen Hommagen und Verteufelungen, die ihr im Laufe der vorangehenden Jahrhunderte in verschiedenen literarischen Traditionen zuteilgeworden waren: 1924, im Jahr der englischen Uraufführung von Shaws *Saint Joan*, gab es bereits über zwölftausend Titel, die sich mit der französischen Nationalheldin beschäftigten (cf. Stephan 1983, 35). Für Shaws eigene Aneignung von Jeanne d’Arc ist es nun besonders aufschlussreich nachzuverfolgen, wie er selbst diese Rezeptionsgeschichte verarbeitet und reflektiert hat.

Vor Abfassung des Stücks stellte Shaw umfassende Recherchen an, las die historischen Quellen und studierte literarische, künstlerische und populärhistorische Aufbereitungen ihrer Geschichte (Borst 1994, 107–108). Dabei konnte ihn jedoch nichts zufriedenstellen: Zwar erkennt er an, dass Jules Quicherats *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d’Arc* (in fünf Bänden erschienen von 1841 bis 1849), in dem die Prozessakten und weitere zentrale Dokumente veröffentlicht wurden, zu einem neuen historischen Interesse an der Figur beigetragen habe (Shaw 2003, 25). Aber die Rezeption wiederum dieses historischen Ansatzes in den Biographien von Anatole France, Andrew Lang und Mark Twain erweist sich für ihn als hochproblematisch, denn keiner werde der „real Joan“ gerecht: France nicht, weil er sie aus antiklerikalem Eifer zu sehr entzaubern wolle, und Lang und Twain nicht, weil sie genau an dieser Verzauberung festhielten und

---

<sup>1</sup> Diese politische Ambivalenz setzte sich noch im 20. und 21. Jahrhundert fort, als Jeanne d’Arc unter anderem von der Rechten unter Jean-Marie Le Pen vereinnahmt wurde (cf. Warner 1994, 117). Auch seine Tochter Marine Le Pen nutzt die strategische Identifikation mit Jeanne d’Arc, um die „dédiabolisation“ des Front National voranzutreiben und sich selbst als heldenhafte Patriotin zu stilisieren, die gegen das System kämpft (cf. Sini 2016, 11). Dies zeigt deutlich die große Plastizität des Mythos – denn genau diese antisystemische Komponente sprach auch Künstler wie Shaw und Bertolt Brecht an, die sich auf dem linken politischen Spektrum verorten. Siehe dazu auch Himmel 2007 und Rieger 2008.

darauf beharrten, aus Jeanne genau das zu machen, was sie Shaws Ansicht nach überhaupt nicht war: „a beautiful and most ladylike Victorian“ (Shaw 2003, 26).

Eine solche Betonung von Jeannes Weiblichkeit war nicht untypisch für diese Zeit. Marina Warner (1994) schildert, wie Künstler\*innen im 19. bis weit ins 20. Jahrhundert lange daran festhielten, Jeanne in weiblicher Tracht zu zeigen, und der frühe Film sie oft zögern lässt, weibliche Attribute wie ihre lange Haarpracht aufzugeben (114). Darin bestätigt sich, dass Jeanne d’Arc eine zentrale Position in der Kulturgeschichte des Geschlechts einnimmt, an der sich die Wandlung von Rollenbildern ablesen lässt (cf. Warner 1994, 97). Denn seit dem Mittelalter war die Tatsache, dass Jeanne als Kriegerin in Männerkleidung auftrat, eine Herausforderung für Geschlechternormen gewesen. Auch wenn ihre Entscheidung womöglich, wie Warner (1994) argumentiert, nicht auf eine Aneignung von Männlichkeit, sondern auf die Herstellung von Geschlechtslosigkeit, eine physische und spirituelle Transzendierung ihrer Weiblichkeit abzielte (112),<sup>2</sup> wurde ihr gerade dieses Verhalten zum Verhängnis. Ihre Weigerung, sich auf dem Schlachtfeld und in der Haft als Frau zu kleiden, wurde als zentrales Beweisstück in ihrer Anklage verwendet, da sie als Verstoß gegen Gottes natürliche Ordnung betrachtet wurde (cf. Warner 1994, 112). Warner (1994) sieht in der Überschreitung solcher Geschlechternormen eine zentrale Quelle für ihre historische Bedeutung und eine nachhaltige gesamtgesellschaftliche Unverträglichkeit:

She transgressed against class, sex, social boundaries and feudal expectations: the transgression lent her charisma, and earned her immense influence for a while. But the inappropriateness of her conduct made her position dangerous; it is the hardest thing for a social anomaly to become a regular and accepted member of the dominant group, of the centre of power. For Joan’s enemies, her witchcraft lay – not in the spells or charms or wonders she had accomplished – but in the phenomenon of articulate power itself exercised from a source that due order would require to remain inarticulate. (110)

Eine solche Unverträglichkeit muss natürlich kulturell bearbeitet werden – zunächst durch den Gerichtsprozess und anschließend durch die künstlerischen Auseinandersetzungen mit Jeannes Geschichte. So konnte ihre Androgynie die widersprüchlichsten Bewertungen erfahren, von der frühen Verteufelung als Verstoß gegen die göttliche Ordnung<sup>3</sup> hin zu einer Heroisierung, die ihre Jungfräulichkeit und das Aufgeben ihrer Weiblichkeit als Opfer zelebriert und damit bestehende Geschlechternormen aber nicht minder bestätigt. Wie genau Shaw sich nun in diese Tradition einreicht und sich von ihr absetzt, zeichnet sich am deutlichsten an drei klassischen Stationen der Jeanne-d’Arc-Rezeption ab, die er selbst diskutiert: Shakespeare, Voltaire und Schiller.

Die Historie *Henry VI, Part One* (1591), in der Joan la Pucelle als zentrale Akteurin auf der Bühne erscheint, gehört zu den umstrittensten Stücken Shakespeares. Seine offene antifranzösische Propaganda – von Shaw (2003) als „Jingo patriotism“

---

<sup>2</sup> Auf eine ebensolche spirituelle Transzendierung von Weiblichkeit zielt letztlich auch die Stilisierung ihrer Jungfräulichkeit.

<sup>3</sup> Jeannes Feinde beriefen sich auf Deuteronomium 22,5: „Eine Frau soll nicht die Ausrüstung eines Mannes tragen und ein Mann soll kein Frauenkleid tragen; denn jeder, der das tut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.“

angeprangert (7) – ließ spätere Kommentator\*innen am Wert des Stückes zweifeln und vermuten, es handele sich um einen kollaborativ verfassten Text, bei dem Shakespeare zumindest nicht die alleinige Autorschaft zuzuschreiben sei (cf. Boas 1951, 35). Allerdings hat Dominique Goy-Blanchet (2003) auch gezeigt, dass die Auffassungen, die im Stück vertreten werden, durchaus zeitgenössischen englischen Ansichten über den Hundertjährigen Krieg und den französischen ‚Charakter‘ überhaupt entsprechen (2). Das Stück verhandelt die ersten Jahre der Herrschaft von Henry VI, die durch den Verlust der englischen Territorien in Frankreich im Hundertjährigen Krieg geprägt waren. Joan wird höchst widersprüchlich dargestellt: Zu Beginn heroisiert, erscheint sie nach ihrer Gefangennahme als bössartige, hochmütige und sexuell ausschweifende Feindin Englands. Über die deutlich geschlechtlich markierte Abwertung der französischen Heldin als „[s]trumpet“ (V.5.84) und „foul accursed minister of hell“ (V.5.93) rechtfertigt das Stück die englische Niederlage. Shaw wehrt sich explizit gegen solch sexistisch-nationalistische Vereinnahmungen der Figur. Während das Shakespeare-Stück an einer Zerstörung ihres geschlechtslosen Heroismus arbeitet, indem es den Mythos der dämonisch-destruktiven weiblichen Sexualität im Bild der Hexe reaktiviert (Stephan 1983, 63), wird Shaw an Joans geschlechtlicher Ambiguität festhalten, um darüber neue Bedeutungen zu erschließen.

Voltaires satirisches Epos *La Pucelle*, das er 1730 zu schreiben begann, beurteilt Shaw wesentlich milder. Der Text richtet sich nicht nur gegen Jean Chapelains gravitätisches Poem *La Pucelle, ou la France délivrée* (1656), sondern auch gegen den Pucelle-Kult im Allgemeinen (De Boer 1994, 9). Schon im ersten Canto erklärt Voltaire (1790) despektierlich, „Vous tremblerez de ses exploits nouveaux; / Et le plus grand de ses rares travaux / Fut de garder un an son pucelage“ (6). Ebenso wie Shakespeare stellt Voltaire Jeanne ‚Reinheit‘ in Frage – indem er die Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit zu ihrer größten Heldentat erklärt, parodiert und resexualisiert er den Mythos. Voltaire provoziert seinerseits, indem er die größte Provokation der Pucelle für konventionelle Geschlechterrollen entschärft: Sie entzieht sich in Männerkleidung (oder gar nackt) und in ihrer Führungsrolle nicht gänzlich der Weiblichkeit, sondern muss beständig gegen ihre ‚innere Natur‘ ankämpfen. Um dies zu betonen, bringt Voltaire sie immer wieder in kompromittierende Situationen. Obwohl Shaw, wie wir sehen werden, ihre geschlechtliche Identität ganz anders fasst, greift er Voltaire dafür in seinem Vorwort nicht an, denn dessen Verse, die Jeanne in den absurdesten Situationen zeigen, beanspruchen immerhin keinen Anspruch auf Wahrhaftigkeit.

„The combats in which Joan rides a flying donkey, or in which, taken unaware with no clothes on, she defends Agnes with her sword, and inflicts appropriate mutilations on her assailants, can be laughed at as they are intended to be without scruple; for no sane person could mistake them for sober history“ (25),

so Shaw (2003).

Ja, mit Voltaires aufklärerischem Impuls – „its purpose was not to depict Joan, but to kill with ridicule everything that Voltaire righteously hated in the institutions and fashions of his own day“ (24) – kann sich Shaw sogar identifizieren. Voltaire zieht

mit seinem Gedicht, so sieht es auch Shaw, eben nicht in erster Linie gegen Jeanne ins Feld, sondern „gegen Aberglauben, gesellschaftliche Korruption und Mißwirtschaft“ (Stephan 1983, 50). Daraus wird deutlich: Shaw setzt zwar auf größere historische Genauigkeit und wird Jeannes Weiblichkeit anders bewerten, aber wie Voltaire nutzt er den Saint-Joan-Mythos auch, um gegenwärtige Missstände anzuprangern.

Diese Interessen erklären, warum Shaw (2003) Friedrich Schillers *Die Jungfrau von Orleans* (1801) einer besonders scharfen Kritik unterzieht und sie vernichtend als „raging romance“ (24) einstuft. Schillers Bearbeitung des Stoffes folgte einem Prinzip, das er in einem Brief vom 20. August 1799 gegenüber Goethe so formulierte: „immer nur die allgemeine Situation, die Zeit und die Personen aus der Geschichte zu nehmen und alles übrige poetisch frey zu erfinden“ (Koopmann 2000, 549). Obwohl Schiller sich durchaus auf Pitavals *Causes célèbres et intéressantes, avec les jugemens qui les ont décidées* (1734–1741) und andere historische Quellen stützte (cf. Stephan 1983, 50),<sup>4</sup> ist das Stück nicht als ‚historisches‘ Drama gedacht, sondern auf literarische und dramatische Effekte hin konzipiert. So zeichnet Schiller Johanna im Prolog als göttlich inspiriertes Mädchen, das die für sie vorgesehene Ehe zurückweist und in den Krieg zieht. Reihenweise verlieben sich die Ritter des Königs in sie, aber sie weist alle zugunsten ihrer göttlichen Mission zurück. Inge Stephan (1983) zufolge wird so wiederholt ein „Sieg über die Sinnennatur“ inszeniert, indem Johanna immer wieder gezwungen wird, ihre Jungfräulichkeit gegen Bewerber zu verteidigen (56).

Dabei versteht Johanna sich in ihrer aktuellen Rolle eigentlich nicht als Frau:

Darf sich ein Weib mit kriegerischem Erz  
Umgeben, in die Männerschlacht sich mischen?  
Weh mir, wenn ich das Rachsword meines Gottes  
In Händen führte, und im eiteln Herzen  
Die Neigung trüge zu dem ird'schen Mann!  
Mir wäre besser, ich wär' nie geboren! (Schiller 2012, 100)

Schiller wagt es allerdings nicht, Johanna wirklich zu entweiblichen. Trotz ihres scheinbaren „Ausbruch[s] aus der Frauenrolle“ erfüllt sie durch „ihre Hingabe, Opferbereitschaft und Aufopferung [...] letztlich die weiblichen Muster, denen sie oberflächlich gesehen so gar nicht zu entsprechen scheint“ (Stephan 1983, 64). Tragisch, aber unweigerlich, so scheint es, verliebt sie sich dann auch auf dem Schlachtfeld in einen englischen Ritter. Über ihre unpatriotische und unheilige Leidenschaft ist sie so verschämt, dass sie den Anklagen der Hexerei nicht widerspricht und sich gefangen nehmen lässt. Durch diese Verwicklung stellt Schiller den Konflikt zwischen Johannas göttlicher Mission und ihren menschlichen Begierden in den Mittelpunkt seines Dramas (cf. Boas 1951, 44); dafür nimmt er

---

<sup>4</sup> Auch Shakespeares und Voltaires literarische Werke waren Schiller bekannt. Goy-Blanquet (2003) verweist auf Schillers Gedicht „Voltaire's Pucelle und die Jungfrau von Orleans: Das edle Bild der Menschheit zu verhönen“ (1802), in dem er sich explizit gegen Voltaire wendet (33), und zeigt, dass Schillers Stück zahlreiche Elemente aus Shakespeares *history play* übernimmt, diese aber frei den eigenen Zwecken anpasst (36).

eine Reihe unwahrscheinlicher Plotwendungen ebenso wie das radikale Abweichen von der historischen Überlieferung in Kauf (cf. Boas 1951, 42). Für Shaw (2003) hat Schillers Johanna „not a single point of contact with the real Joan, nor indeed with any mortal woman that ever walked this earth“ (24). Er betont also die Abweichung Schillers von jeglichem historischen und alltäglichen Realismus, die insbesondere seine Auffassung von Weiblichkeit betrifft. Schillers Anliegen und die philosophische Anlage seiner Figur sind natürlich weit komplexer als Shaw sie polemisch zu würdigen weiß; in Grundzügen unterstreicht *Die Jungfrau von Orleans* dennoch ein heteronormatives Geschlechtsmodell, in dem Johanna im Konflikt zwischen der ‚unweiblichen‘ Kriegerin und der ‚weiblichen‘ Liebenden letztlich zugrunde gehen muss. Die Spaltung in Hexe und Heilige, die die Rezeption dominiert hat, wird hier ins Innere der Figur übertragen und führt zu ihrem Untergang (cf. Stephan 1983, 64). Shaw sieht aber keinen inneren Konflikt in Joans Ablehnung der Frauenrolle angelegt, keine positiv oder negativ besetzte Essenz von Weiblichkeit, auf die Joans Abweichung wieder zurückgeführt werden muss, sondern eine Chance, mit einem Stück, das zwischen historischer und gegenwärtiger Wirklichkeit vermittelt, neue Denkmodelle zu entwickeln.

### **3. Joan als Außenseiterin: Gendernormen und die Imagination der ‚wirklichen‘ Joan**

Shaws Theaterstück verfolgt in Bezug auf Joans Weiblichkeit eine andere Strategie als seine Vorgänger. Unterstrichen wird dies bereits im „Preface“, das knapp ein Drittel des publizierten Dramentexts ausmacht. Wie in vielen anderen seiner Stücke nutzt Shaw die Plattform des Vorworts, um seine Absichten zu erläutern, literatur- und gesellschaftskritische Bezüge herzustellen und eine Interpretation des Dramas festzuschreiben. Wie durch Shaws (2003) Bezug auf die Rezeptionsgeschichte schon deutlich wurde, positioniert er seine eigene Darstellung zunächst als Wendung gegen die Mythologisierungsbemühungen, welche die „essential truth“ der historischen Ereignisse neu herausschält (51). Dabei ist Joans Figurenstruktur weniger an psychologisch-realistischen Charaktermodellen orientiert als an der intellektuellen Auswertung ihrer historischen Bedeutung, die sich Shaw zum Ziel gesetzt hat. Joans Darstellung als relativ statische Figur dient also weniger einer psychologischen als einer historischen Wahrheitsfindung, wie schon Luigi Pirandello (1976) nach der Uraufführung in New York festgestellt hat: „Yes, Joan as she really was in her own little individual history, must have been much as Shaw imagined her. But he seems to look on her once and for all, so to speak, quite without regard for the various situations in which she will meet life in the course of the story“ (282). Shaw geht es mit seiner dramatischen Charakterisierung von Joan also in gewisser Hinsicht wie in seinem Vorwort um eine These. Diese läuft aber nicht auf eine Romantisierung oder Heroisierung hinaus, sondern hängt von Joans Position als unliebsame Außenseiterin ab. In gewisser Hinsicht gilt auf der Rezeptionsebene für Leser\*innen und Zuschauer\*innen, was Bluebeard am Ende der fünften Szene über Joan sagt: „You know, the woman is quite impossible. I dont dislike her, really; but what are you to do with such a character?“ (Shaw 2003,

120).<sup>5</sup> Joan ist – gerade als Frau – gewissermaßen ‚unmöglich‘, aber sie fordert uns heraus, etwas mit ihrer Figur ‚zu machen‘.

Auch Shaw ‚macht‘ etwas mit Joan, um bei seinen Zeitgenossen ein Umdenken über ihre eigene historische und kulturelle Prägung anzustoßen. Er zeigt Joan im Widerspruch zu ihrer Zeit als Vordenkerin eines rationalen Nationalismus<sup>6</sup> und Protestantismus,<sup>7</sup> womit sie zwangsläufig kirchliche und politische Gegner auf den Plan bringt, für die eine Neuordnung der katholischen Ständegesellschaft undenkbar ist. Shaw charakterisiert Joan aber auch als Außenseiterin, die unsere Normen von Sexualität, Gender und rationalem Denken durchbricht. Von Anfang an tritt sie mit voller Überzeugung in ihre göttlichen und politischen Visionen auf und wird deswegen von anderen als hochmütig, unverfroren und unverschämt wahrgenommen (cf. Shaw 2003, 70, 113). Der Erzbischof warnt sie: „You stand alone: absolutely alone, trusting to your own conceit, your own ignorance, your own headstrong presumption, your own impiety in hiding all these sins under the cloak of a trust in God“ (Shaw 2003, 118). Dies zeigt schon, dass Joans Reformwillen von ihrem Umfeld als Angriff auf die eigenen Machtansprüche wahrgenommen wird und sie deshalb auch unter ihren Verbündeten bald isoliert erscheint.

Wäre dieser Machtkonflikt schon mit einem männlichen Kontrahenten von Schwierigkeiten gekennzeichnet, verstärkt sich dieser durch Joans Geschlechterdifferenz. Bei Shaw irritiert Joan nicht nur als Frau in einer Männerdomäne, sondern auch als Frau, die nicht ganz Frau zu sein scheint: durch männlichen Habitus, männliche Kleidung und eine Asexualität, die sich gegen sexuelles Begehren sperrt.<sup>8</sup> In Shaws Joan kann man sich, anders als in Schillers Johanna, überhaupt nicht verlieben. Shaw kritisiert mit dieser Charakterisierung künstlerische Romantisierungen, die Joan als große Schönheit stilisierten, zumal ihr Mangel an Attraktivität, der von historischen Quellen bestätigt werde, auch eine

---

<sup>5</sup> Der Wortlaut des Theaterstücks folgt Shaws idiosynkratischem Verzicht auf Apostrophen bei den englischen Kontraktionen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Cauchons Bemerkung: „When she threatens to drive the English from the soil of France she is undoubtedly thinking of the whole extent of country in which French is spoken. To her the French-speaking people are what the Holy Scriptures describe as a nation. Call this side of her heresy Nationalism if you will: I can find you no better name for it. I can only tell you that it is essentially anti-Catholic and anti-Christian; for the Catholic Church knows only one realm, and that is the realm of Christ's kingdom“ (107). Shaw unterstützt diesen Nationalismus nicht, wie seine Parodie nationalistischer Tendenzen in der Figur Stogumber zeigt (cf. Watt 1985, 71); allerdings erscheint er für Shaw im mittelalterlichen Kontext nichtsdestotrotz als progressiver Schritt in Richtung Demokratie, der dem Volk mehr Bedeutung beimisst als der Krone oder der Religion.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Warwicks Bemerkung: „It is the protest of the individual soul against the interference of priest or peer between the private man and his God. I should call it Protestantism if I had to find a name for it“ (107). Wie Cauchons Äußerungen zum Nationalismus Joans sprüht auch diese Passage von anachronistischer Ironie, denn Shaw geht es nicht darum, Joans Glaubensgrundsätze historisch präzise zu kategorisieren, sondern Joan als Vordenkerin zu charakterisieren, die ihrer Zeit voraus ist.

<sup>8</sup> Die Schauspielerin Marjorie Brewer, die Joan auf der Bühne verkörperte, interpretierte ihre Rolle so: „Sexuality – none. It never crossed my mind, and I don't think the play gives any hint of it“ (zit. n. Hill 1987, 19). Shaws Vorbild für Joan war allem Anschein nach eine Bekannte aus der Fabian Society, Mary „Hanky“ Hankinson: „There was ‚no panky with Hanky‘, as another Fabian put it, for she seemed entirely sexless, pouring her energies into gymnastics and flute-playing and sharing her domestic life with her friend Ethel Moor. Shaw had attended the Summer School in 1919 at Penlee where Hanky had miraculously quenched a Fabian uprising against her demanding programme“ (Holroyd 1991, 82–83).

genderpolitische Komponente beinhaltet: „The evident truth is that like most women of her hardy managing type she seemed neutral in the conflict of sex because men were too much afraid of her to fall in love with her“ (Shaw 2003, 8). Joan entsprach Shaw zufolge aber tatsächlich weder gängigen Schönheits- noch gängigen Weiblichkeitsidealen. In seiner Korrespondenz beschreibt er sie als „no lady and very unfeminine“ (Shaw 1938). Seine Joan weist selbst jede Form von konventioneller Weiblichkeit von sich: „I am a soldier: I do not want to be thought of as a woman. I will not dress as a woman. I do not care for the things women care for“ (Shaw 2003, 92). Der Vergleich mit den früheren Bearbeitungen des Stoffes ist hier erneut erhellend: Während Schillers Johanna, trotz Männerkleidung und Suspendierung ihrer weiblichen Performanz zugunsten der Rolle der Kriegerin, der Idee von Weiblichkeit durch ihre Schönheit und ihr Begehren grundsätzlich noch entspricht, und wo Shakespeare und Voltaire sie gewissermaßen einer dennoch vorhandenen, dämonischen Sexualität ‚überführen‘, lässt sich Shaws Joan überhaupt nicht mehr mit konventioneller Weiblichkeit identifizieren.

Joan erscheint damit als eine klare Vertreterin des Typus, den Shaw die „unwomanly woman“, also die „unfrauliche Frau“ genannt hat:<sup>9</sup> Schon in seinem frühen Essay „The Quintessence of Ibsenism“ (1891) hatte Shaw das Ideal der „womanly woman“, die sich selbst für Mann und Kind aufopfert und dafür als Inkarnation natürlicher Weiblichkeit gefeiert wird, ebenso kritisiert wie die Tendenz, jegliche Abweichung von diesem Ideal zu dämonisieren und als ‚unfraulich‘ abzuqualifizieren (31–34). „The domestic career is no more natural to all women than the military career is natural to all men“ (41), schreibt Shaw und antizipiert damit nicht nur die Haltung seiner Joan, sondern auch moderne Gendermodelle nach Michel Foucault und Judith Butler, die Geschlechterrollen nicht als natürlich gegebene Tatsachen ansehen, sondern deren diskursive Prägung und performative Wiederholungsstruktur in den Vordergrund gestellt haben. Schon für Shaw ist Weiblichkeit ein Diskurs: Die „womanliness“ der Frau wird durch kulturelle Normen hergestellt, die Frauen internalisieren und deshalb aus eigenem Antrieb befolgen (Shaw 1891, 32, 44). Emanzipation kann für Shaw nur durch Zurückweisung dieses Diskurses der „womanliness“ geschehen (43). Joan lehnt solche ‚Fraulichkeit‘ tatsächlich für sich ab und Shaw (2003) ist durchaus daran gelegen, diese vermeintliche „abnormality“ (18) zu dekonstruieren und zu diversifizieren: Immer habe es solche Frauen gegeben, so Shaw, und zwar unabhängig von der jeweils performierten geschlechtlichen Ausdrucksform: „But it is not necessary to wear trousers and smoke big cigars to live a man’s life any more than it is necessary to wear petticoats to live a woman’s“ (20). Shaw stellt so nicht nur Parallelen zwischen mittelalterlichen und zeitgenössischen Gendernormen her (cf. Waltonen 2004, 194–196), sondern arbeitet auch an deren Öffnung für größere Diversität und Fluidität.

Joan als Außenseiterin zu denken, bedeutet aber auch, sich mit ihrer unweigerlichen Abhängigkeit von normativen Konstruktionen auseinanderzusetzen. Butler

---

<sup>9</sup> Zu diesem Vergleich und Shaws Wunsch, viktorianische Gendernormen zu kritisieren, siehe auch Waltonen 2004.



(2004) betont, dass das Außenseitertum in einem paradoxen Verhältnis zu der Norm steht, gegen die es sich wendet: „The question of what it is to be outside the norm poses a paradox for thinking, for if the norm renders the social field intelligible and normalizes that field for us, then being outside the norm is in some sense being defined still in relation to it“ (42). Was es bedeutet, dass Joan ‚nicht ganz weiblich‘ ist, wird also immer noch dadurch bestimmt, was es heißt, in ihrer – und in Shaws – Kultur ‚weiblich‘ zu sein. Die Außenseiterin bleibt also weiterhin auf das Zentrum bezogen, denn das ‚Außen‘ definiert sich immer nur in Abhängigkeit des historisch variablen ‚Innen‘. Durch ihre Grenzüberschreitungen erzeugt Joan aber genug „gender trouble“, um die konventionellen Vorstellungen von Weiblichkeit zu bewegen (Butler 2004, 42).

Im Stück wird das unkonventionelle und autoritative Auftreten einer Frau sofort mit Misstrauen bestraft, ebenso wie Joans Entscheidung, sich nicht als Frau zu kleiden. Ihr kurzes Haar löst einen Lachkrampf bei den Damen bei Hofe aus (Shaw 2003, 81) und der Kaplan erklärt: „She rebels against Nature by wearing man’s clothes, and fighting“ (Shaw 2003, 108). Der Kaplan ‚naturalisiert‘ damit bestimmte Normen für den Ausdruck von Weiblichkeit. Deshalb lässt sich Joans Verhalten auch nicht durch die rationalen Erklärungen, die sie dafür anzubieten hat, neutralisieren. Ihr Argument, sie müsse sich als Frau unter Soldaten vor sexuellen Übergriffen schützen – „If I were to dress as a woman they would think of me as a woman, and then what would become of me?“ (Shaw 2003, 138) – hat wenig Kraft, wenn ihr Verstoß sich in den Augen ihres Umfelds nicht gegen beliebige Konventionen richtet, sondern gegen Naturgesetze, deren Aushebelung weit größere Konsequenzen mit sich brächte als ein Angriff auf die körperliche Unversehrtheit eines Individuums.

Im Epilog, in dem Joan aus der Totenwelt zurückkehrt, erklärt sie hellsichtig: „I might almost as well have been a man. Pity I wasnt: I should not have bothered you all so much then“ (Shaw 2003, 153). Tatsächlich bestätigt der Inquisitor diese Analyse. Joans Genderdifferenz spielt eine entscheidende Rolle dabei, Ängste vor einer sozialen Umwälzung auszulösen: „[T]he wom[e]n who quarrel[-] with [their] clothes [...]: they are followed, as surely as the night follows the day, by bands of wild women and men who refuse to wear any clothes at all. When maids will neither marry nor take regular vows, [...] then, as surely as the summer follows the spring, they begin with polygamy, and end by incest“ (Shaw 2003, 128). Solche Reden spiegeln Ängste wider: Indem Joan aus der Ordnung heraustritt, gefährdet sie diese Ordnung zugleich in ihren Grundfesten. Julia Kristevas (1980) Konzept der Abjektion erklärt, warum Joans Grenzüberschreitungen so gefährlich sind: Sie stellen die Grenzen selbst in Frage und damit nicht nur die Geschlechternormen, sondern auch gesellschaftliche Strukturen und die Grundfeste von Subjektivität, die sich daran ausrichten.

In den Öffnungen und Rissen, die sich durch die Grenzüberschreitungen in den Strukturen dieser Realitätskonstruktion auftun, wird für Shaw aber auch ein anderes Sehen möglich. Joan ergänzt ihre Überlegungen: „But my head was in the skies; and the glory of God was upon me; and, man or woman, I should have bothered you as long as your noses were in the mud“ (Shaw 2003, 153–154). Es

gibt also noch etwas jenseits von Joans differenter Weiblichkeit, das ihre Differenz zusätzlich unterstreicht: ihre Art des Denkens.

#### 4. Joan als Realistin: Die Imagination der Differenz

Das neunzehnte Jahrhundert hatte Jeanne d'Arc nicht nur romantisiert, sondern es hatte ihre Visionen auch als Wahnvorstellungen nachträglich zu deuten versucht und sie damit in eine Außenseiterposition der mentalen Differenz und Defizienz gerückt. Woher Jeannes Stimmen kamen, hatte spätere Autor\*innen immer wieder beschäftigt. Es konkurrierten Deutungen, die sie tatsächlich als Botschaft von Gott anerkannten, mit Betrugsvermutungen, die entweder Jeanne selbst der Lüge bezichtigten, oder – wie etwa Anatole France – annahmen, „daß sich fremde Personen als Erzengel verkleidet Johanna genähert hätten, um sie für ihre Ziele auszunützen und ihr ihre Mission eingeredet hätten“ (Stephan 1983, 39). Mit dem aufkommenden „psychologischen Paradigma“ versuchten nun aber auch einige Autor\*innen, „Jeannes metaphysische Kräfte, ihre Visionen und Auditionen auf medizinischem und psychiatrischem Wege rational zu erklären“ und stempelten sie so entweder zur Schwindlerin oder zur Geisteskranken (Röcklein 1996, 21).<sup>10</sup>

Shaw (2003) waren diese Deutungen bekannt, doch er widerspricht ihnen so vehement wie den Romantisierungen ihrer Person: „[A]n explanation which amounts to Joan being mentally defective instead of, as she obviously was, mentally excessive, will not wash“ (13). Joan ist damit im positiven Sinne ‚anders‘ als ihre Umgebung. Shaw unterstellt ihr trotz ihres Mangels an herkömmlicher Bildung eine Geisteskraft, die ihren Zeitgenossen weit überlegen war. Damit, so Sonya Freeman Loftis (2014), beharre Shaw jedoch auf einer binären Sichtweise in Bezug auf mentale Differenz: „[T]he person whose mind works differently must be either above or below the other characters around her, either highly prized by society or cast out of society, either prophet or fool. Her mental difference sets her apart. She can be a mad woman or a saint, but she can never be a regular person“ (65). Gerade aus der Perspektive der Disability Studies ist eine solche Kritik sicherlich gerechtfertigt, zumal sie, wie Loftis ebenfalls betont, dazu tendiert, Stereotypen zu perpetuieren. Dennoch scheint mir Shaws Darstellung etwas differenzierter zu sein, da die Außenseiterposition für Shaw keine statische ist: Zum einen steht Joan nicht deswegen im Abseits, weil ihre Differenz zur Norm sie dazu notwendig verdammt, sondern weil die Akteure um sie herum diese Differenz nicht dauerhaft tolerieren und integrieren können; zum anderen zielt Shaws Entwurf letztlich darauf ab, über den Blick der Außenseiterin Transformationsprozesse anzustoßen, welche die

---

<sup>10</sup> Bemerkenswerterweise gibt es, wie Loftis (2014) dargestellt und kritisiert hat, eine verbreitete Tendenz, Joan und Shaw selbst als autistische „savants“ zu vereinnahmen – oft durch die Neurodiversitätsbewegung selbst (60–61, 70). Dies zeugt einerseits von einem fortwährenden Bedürfnis, Joans Differenz über neurologische Abweichungen zu erklären; andererseits demonstriert es das Identifikationspotential, das die Figur für Menschen einnimmt, die sich als Außenseiter\*innen begreifen oder zu solchen gemacht werden, denn „Shaw's comedies celebrate the figure of the social outsider, investing the outcast who turns away from society and makes his own way with wit, power, and a happy ending“ (Loftis 2014, 64) – wobei letzteres natürlich für *Saint Joan*, Shaws einzige „tragedy“ (Shaw 2003, 50), nicht gilt. Umso mehr bietet Joan sich als tragische Identifikationsfigur an.

Normen, nach denen sich die „regular person“ misst, ohnehin verändern würden. Um diesen Entwurf plastisch zu machen, arbeitet Shaw an einer neuen Interpretation von Joans Visionen.

Shaw erklärt diese als eine Folge ihrer großen Vorstellungskraft: „There are people in the world whose imagination is so vivid that when they have an idea it comes to them as an audible voice, sometimes uttered by a visual figure“ (Shaw 2003, 11). Das allein konstituiert aber noch keinen Wahnsinn: „The test of sanity is not the normality of the method but the reasonableness of the discovery“ (Shaw 2003, 12). So kann Shaw argumentieren, dass Joan trotz – oder besser gerade wegen – ihrer mentalen Ausnahmesituation die Welt um sich herum mit größerer Klarheit gesehen hat als ihr Umfeld. Für Shaw (2003) ist sie ein Genie: „a person who, seeing farther and probing deeper than other people, has a different set of ethical valuations from theirs, and has energy enough to give effect to this extra vision and its valuations“ (7). Dabei wird deutlich, dass Joans geschlechtliche und mentale Ausnahmestellung in einem engen Wechselverhältnis stehen: Einerseits erlaubt Joans Imaginationskraft es ihr, sich jenseits von gesellschaftlichen Normen eine andere Rolle für ihre eigene spezifische Weiblichkeit vorzustellen und diese auch umzusetzen. Andererseits ist ihre Differenz gegenüber der Mehrheit als „the unaveraged individual“ (Shaw 2003, 37) zugleich eine Voraussetzung für diese Visionskraft. Ihre Differenz von der Norm, die sich auch in ihrer Androgynie ausdrückt, schreibt Shaw aktives transformatives Potential zu.

In einer zunächst paradox wirkenden Argumentationslinie weist Shaw nun gerade diesem visionären, von mentaler und geschlechtlicher Differenz getragenen Denken die Position des philosophischen Realismus zu. Shaws Außenseiter\*innen, so Barbara Bellow Watson (1977), „get a better training in realism. For them it has survival value, and miraculous attention goes into the lessons of survival“ (129). Joan wird von Shaw (2003) ausdrücklich als „realist“ (21) bezeichnet und ihr „commonsense“ (23) wird mehrfach im Stück wie im Vorwort betont.<sup>11</sup> Ja, sie selbst bringt ihre ‚Stimmen‘ mit solch einfacher Vernunft in Verbindung. Auf den Hochmut hinter ihren Behauptungen angesprochen, verteidigt sie sich: „Oh, never mind whether it is pride or not: is it true? is it commonsense?“ (Shaw 2003, 116). Damit konfrontiert, ihre Stimmen könnten nur das Echo ihrer Eigensinnigkeit sein, antwortet sie: „[E]ven if they are only the echoes of my own commonsense, are they not always right?“ (Shaw 2003, 118). Joan leugnet gar nicht, dass ihre Phantasie für die Visionen verantwortlich ist – sie nutzt diese als heuristisches Sprungbrett, unterzieht sie aber auch einer kritischen Prüfung. Aus dieser Position heraus stellt sie die Sichtweise ihrer Zeitgenossen immer wieder in Frage. Im Stück zeigt sich das dadurch, dass sie ständig Fragen stellt, nachfragt und ihre Verständnislosigkeit gegenüber konventionellen Denkmustern zum Ausdruck bringt. Shaw unterstreicht die Funktion dieser Fragen in einem Brief, in dem er gegen die Kürzungen protestiert, die die Schauspielerin Elisabeth Bergner an genau diesen Stellen vorgenommen hatte: „Here again you cut out the expression of

---

<sup>11</sup> So schreibt auch Watt (1985): „Shaw’s Joan is, if nothing else, an unimpassioned realist“ (81).

Joan's bewilderment in a world of fools – of the difference that made Joan what she was" (Shaw 1938). In diesem Brief spricht er auch von „the fury of realistic common sense“ (Shaw 1938), die Joan in ihren Reden zum Ausdruck bringe. Für uns mögen „fury“ und „common sense“ geradezu ein Oxymoron bilden, doch für Shaw schließen sich Differenz, Raserei und ‚gesunder Menschenverstand‘ nicht aus. Denn für ihn ist der „common sense“ überhaupt nicht „common“.

Der literarische Realismus ist aus einer kritischen Perspektive immer wieder mit dem „common sense“ im Sinne eines normierten Verständnisses der Welt in Verbindung gebracht worden: „Popular novels in a realist mode can function to naturalise a banal view of the world as familiar, morally and socially categorised and predictable. Such stories reproduce the gender, class and racial stereotypes that predominate in society at large; waywardness and unconventionality of any kind are shown, by means of the plot structure, to lead to punishment and failure of some kind“ (19), fasst Pam Morris (2003) diese Kritik zusammen. Realistische Texte, so lautet das Argument, normieren unseren Blick; sie lehren uns, den gesellschaftlichen Status quo als gegeben und unveränderlich hinzunehmen und feststehende Kategorien wie Gender und Klasse nicht in Frage zu stellen. Shaws Anspruch an seine Theaterstücke verfolgt einen anderen Kurs und fordert uns heraus, das Projekt des philosophischen und literarischen Realismus gänzlich anders zu begreifen. In *The Quintessence of Ibsenism* beschreibt Shaw (1891) den Realisten als einen Ausnahmemenschen: derjenige, der mit geradezu prophetischer Kraft erkennt, dass die vermeintlichen Realitäten, die sich eine Gesellschaft als Normen gegeben hat, Illusionen sind (23). Butlers Äußerungen zu Gendernormen folgen ähnlichen Überlegungen und können hier Shaws Verständnis aufschließen. Butler (2004) erläutert, wie Normen an der Produktion eines „field of reality“ beteiligt sind: Sie sind der Realität, auf die sie angewendet werden, nicht äußerlich, sondern bestimmen sie mit, ja fungieren als Normen nur, insoweit sie durch ihre Wiederholung die Macht besitzen, bestimmten Konstrukten Realität zuzuweisen (52). Shaws Realist ist nicht an einer äußerlichen Beschreibung dieser Realitätsfelder interessiert, sondern an einem Durchdringen ihrer Normstruktur; und er bleibt zwar ihren Zwängen unterworfen, die von der Mehrheitsgesellschaft forciert werden, doch kann er mit quasi-visionärer Kraft, als „true prophet“ (Shaw 1891, 28), auch andere Realitätskonstruktionen imaginieren. Der Realismus, den Shaw sich für das alltägliche Denken ebenso wie für literarische Unternehmungen erhofft, ist also *per definitionem* gerade nur aus der Außenseiterposition heraus zu erreichen, einer Position, die sich mit realistischer Raserei gegen die Annahmen der Mehrheitsgesellschaft wendet.

Dies zeigt sich auch auf formaler Ebene im Stück und bindet das politische Gedankenspiel in *The Quintessence of Ibsenism* und *Saint Joan* an die literarische Praxis des „dramatic realist“ (Shaw 1970) zurück. Im Epilog erscheint Joan 25 Jahre nach ihrem Tod noch einmal König Charles. In dieses Totengespräch werden nach und nach ihre Gegenspieler hineingezogen, die nun überraschenderweise Joans Handeln würdigen. Schließlich tritt ein unbekannter Gentleman ein, der verkündet, dass Joan als Heilige kanonisiert werden soll (Shaw 2003, 160) – wir befinden uns also plötzlich nicht mehr im Mittelalter, sondern im Jahr 1920 und damit praktisch

in Shaws Gegenwart. Spätestens damit verlässt Shaw die Form des realistischen Dramas und entwirft ein fantastisches Szenario, in dem – den Visionen Joans vergleichbar – eine ‚unwirkliche‘ Erscheinung eingesetzt wird, um das ‚realistische‘ Anliegen der Normerschütterung zu verwirklichen. Anders als das fantastische oder surreale Theater bleibt Shaws visionärer Ausflug aber an die gesellschaftliche Wirklichkeit und den „common sense“ gebunden: Es geht nicht um metaphysische Transzendenz, sondern soziale Transformation.

Dadurch öffnet er nicht nur sein historisches „chronicle play“ für die Moderne, sondern zieht auch die Zuschauer\*innen in das folgende Geschehen hinein und fordert sie heraus, aktuelle Fragen neu zu verhandeln (cf. Watt 1985, 77–78). All ihre Feinde knien nun vor Joan und sie erwägt, von den Toten aufzuerstehen, um die Welt zu verbessern (cf. Shaw 2003, 163). Kaum überraschend ziehen sich angesichts dieser Aussicht alle Anwesenden unter einem Vorwand zurück und lassen Joan allein auf der Bühne zurück. Das Stück endet mit Joans Verzweiflung ob dieser mangelnden Bereitschaft zur Veränderung: „O God that madest this beautiful earth, when will it be ready to receive Thy saints? How long, O Lord, how long?“ (Shaw 2003, 164). Shaw lässt keinen Zweifel daran, dass seine eigene Vision einer Heiligen des Realismus trotz Kanonisierung keine Hoffnung auf ein Heraustreten aus ihrer Außenseiterposition hat. Aus der Ferne mögen wir den radikalen Geist bewundern, aber in der Praxis fordert die Stimme dieses Realismus zu radikale Änderungen in unseren Macht- und Denkstrukturen, um wirklich als lebende Präsenz in der Mitte der Gesellschaft etabliert zu werden. Dieser Realismus, wie Shaw ihn in Joan verkörpert, ist aber auch kein Realismus, der bestehende ästhetische oder politische Ordnungen bestätigt, sondern neues Denken und eigene Grenzüberschreitungen fordert.

Es ist also kein Zufall, dass Shaw selbst sich mit Joan identifiziert und sie in seinem Stück nicht nur zu einer Kriegerin, sondern einer Realistin macht, die sein eigenes ästhetisches und didaktisches Anliegen spiegelt, konventionelle Annahmen über unsere Haltung zu Politik, Religion, Geschlecht und Vernunft zu hinterfragen. Damit verortet Shaw auch seine literarische Imaginationskraft in der Differenz. Wir müssen nicht erst dem Auftrag des Stückes folgen, seine Erkenntnisse auf die Gegenwart zu übertragen, um darin eine Herausforderung für eine Neuordnung von Außenseiterdiskursen zu sehen: Denn wie ließe sich eine Literatur – und eine Gesellschaft – denken, die sich nicht in Abgrenzung von, sondern aus dem Außenseitertum selbst heraus konstituiert – und dies, ohne dabei neue Abgrenzungen zu erzeugen? Barbara Naumann (2019) hat kritisch über aktuelle politische Debatten bemerkt, „dass der Anspruch, eine realistische Sicht der Dinge zu präsentieren, fast immer ausschließlich die verabsolutierte eigene Perspektive meint.“ Das gilt bis zuletzt auch für Shaws Joan of Arc. Vielleicht ist also auch sie noch nicht bereit, den radikaleren Anspruch ihrer Botschaft anzuerkennen: Realismus aus der Außenseiterposition zu begreifen, müsste dann nicht nur bedeuten, die Dichotomien zwischen Außen und Innen aufzulösen, sondern auch den Absolutheitsanspruch der eigenen Wahrheit zugunsten eines pluralen Realismus aufzugeben und Differenz nicht länger als Abweichung von der Norm zu denken, sondern als Ausdruck von Vielfalt zu imaginieren.

## Bibliografie

- BERST, Charles A. 1994 „As Kingfishers Catch Fire: The Saints and Poetics of Shaw and T. S. Eliot.“ *Shaw: The Annual of Bernard Shaw Studies* 14, 105–125.
- BOAS, Frederick S. 1951. „Joan of Arc in Shakespeare, Schiller, and Shaw.“ *Shakespeare Quarterly* 2 (1), 35–45.
- BUTLER, Judith. 2004. *Undoing Gender*. Florence: Taylor and Francis.
- DE BOER, Dick. 1994. „Joan of Arc: The Historical Actuality of a Fascination.“ In *Joan of Arc: Reality and Myth*, ed. van Herwaarden, Jan, 7–18. Hilversum: Verloren.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie. 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.
- GOY-BLANQUET, Dominique. 2003. „Shakespeare and Voltaire Set Fire to History.“ In *Joan of Arc, A Saint for All Reasons: Studies in Myth and Politics*, ed. Goy-Blanquet, Dominique, 1–38. Aldershot: Ashgate.
- HILL, Holly. 1987. *Playing Joan: Actresses on the Challenge of Shaw's Saint Joan*. New York: Theatre Communications Group.
- HIMMEL, Stephanie. 2007. *Von der ‚bonne Lorraine‘ zum globalen ‚magical girl‘: Die mediale Inszenierung des Jeanne d’Arc-Mythos in populären Erinnerungskulturen*. Göttingen: V&R Unipress.
- HOLROYD, Michael. 1991. *Bernard Shaw, Vol. III: 1918–1950*. London: Chatto & Windus.
- KOOPMANN, Helmut. 2000. *Schillers Leben in Briefen*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- FREEMAN, Loftis Sonya. 2014. „The Superman on the Spectrum: Shaw's Autistic Characters and the Neurodiversity Movement.“ *Shaw: The Annual of Bernard Shaw Studies* 34 (1), 59–74.
- KRISTEVA, Julia. 1980. *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Paris: Éd. du Seuil.
- MORRIS, Pam. 2003. *Realism*. London: Routledge.
- NAUMANN, Barbara. 2009. „Editorial.“ *figurationen* 1. <<https://figurationen.ch/hefte/realismus-realism/editorial-2/>>.
- PIRANDELLO, Luigi. 1976. „Notice in the *New York Times*, 13 January 1924, 7 [magazine section].“ In *Shaw: The Critical Heritage*, ed. Evans, Thomas F., 279–284. London: Routledge & Paul.
- RIEGER, Dietmar. 2008. „Jeanne d’Arc – rechts, links und noch viel mehr: Die Pucelle im Spannungsfeld der Ideologien.“ In *Interkulturalität und wissenschaftliche Kanonbildung*, ed. Röseberg, Dorothee & Heinz Thoma, 109–127. Berlin: Logos-Verlag.
- RÖCKELEIN, Hedwig. 1996. „Jeanne d’Arc als Konstruktion der Geschichte.“ In *Jeanne d’Arc oder Wie Geschichte eine Figur konstruiert*, ed. Röckelein, Hedwig, Charlotte Schoell-Glass & Maria E. Müller, 9–27. Freiburg: Herder.
- SCHILLER, Friedrich. 2012. *Schillers Werke, Nationalausgabe, 9. Band: Die Jungfrau von Orleans*, ed. Woesler, Winfried. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- SHAKESPEARE, William. 2003. *Henry VI, Part One*. Oxford: Oxford University Press.
- SHAW, Bernard. 1891. *The Quintessence of Ibsenism*. London: Walter Scott.
- SHAW, Bernard. 1938. Brief an Elisabeth Bergner. Add MS 81316. John Gielgud Archive, British Library, London, UK.
- SHAW, George Bernard. 1970. „A Dramatic Realist to His Critics.“ In *The Bodley Head Bernard Shaw Collected Plays with Their Prefaces, Vol. I*, ed. Laurence, Dan H., 485–511. London: Bodley Head.

- SHAW, Bernard. 2003. *Saint Joan*. London: Penguin Classics.
- SINI, Lorella. 2016. „De l'icône à l'exemple historique: Le discours de commémoration de Jeanne d'Arc par Marine Le Pen.“ *Argumentation et Analyse du Discours* 16, 1–19.
- STEPHAN, Inge. 1983. „Hexe oder Heilige? Zur Geschichte der Jeanne d'Arc und ihrer literarischen Verarbeitung.“ In *Die verborgene Frau: Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft*, ed. Stephan, Inge & Sigrid Weigel, 35–66. Berlin: Argument.
- VOLTAIRE. 1790. *La pucelle d'Orléans: Poème héroï-comique en dix-huits chants*. A Londres. Eighteenth Century Collections Online.  
<<http://find.gale.com.proxy.ub.uni-frankfurt.de/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=suf&tabID=T001&docId=CW3310080768&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>>.
- WALTONEN, Karma. 2004. „Saint Joan': From Renaissance Witch to New Woman.“ *Shaw* 24, 186–203.
- WARNER, Marina. 1994. „Joan of Arc: A Gender Myth.“ In *Joan of Arc: Reality and Myth*, ed. van Herwaarden, Jan, 97–117. Hilversum: Verloren.
- WATSON, Barbara Bellow. 1977. „The New Woman and the New Comedy.“ In *Fabian Feminist: Bernard Shaw and Woman*, ed. Weintraub, Rodelle, 114–129. Penn State University Press, 1977.
- WATT, Stephen. 1985. „Shaw's ‚Saint Joan‘ and the Modern History Play.“ *Comparative Drama* 19 (1), 58–86.

## Zusammenfassung

Anhand der Konstruktion von Joan of Arc in *Saint Joan* untersucht dieser Artikel, wie George Bernard Shaw die Position einer Außenseiterin nutzt, um seine geschlechtspolitischen und ästhetischen Ziele zu verdeutlichen. Im Vergleich mit älteren Darstellungen der französischen Nationalheldin wird Shaws spezifische Rezeption des Jeanne-d'Arc-Mythos skizziert und dargestellt, wie Shaw Joans geschlechtliche Differenz als Fortsetzung seiner Kritik an Geschlechternormen entwickelt. Aufbauend darauf präsentiert Shaw Joan zudem als mentale Ausnahmefigur, über deren Visionen ein anderer Begriff des Realismus stark gemacht wird, mit dem Shaw sein eigenes schriftstellerisches Wirken identifiziert.

## Abstract

Focusing on the construction of Joan of Arc in *Saint Joan*, this article explores how George Bernard Shaw employs the position of an outsider to illustrate his gender political and aesthetic goals. In comparison with older representations of the French national hero the article delineates Shaw's specific reception of the Jeanne-d'Arc-myth and shows how Shaw develops Joan's gender difference as a continuation of his critique of gender norms. Based on this, Shaw also presents Joan as an exceptional case of mental strength, whose visions are used to campaign for a different concept of Realism, with which Shaw identifies his own work as a writer.

Tobias Berneiser

## **Von der heroischen Patriotin zur intellektuellen Außenseiterin**

Eleonora de Fonseca Pimentel in Enzo Strianos *Il resto di niente*

### **Tobias Berneiser**

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für  
Romanische und allgemeine Literatur-  
wissenschaft am romanischen  
Seminar der Universität Siegen  
[tobias.berneiser@uni-siegen.de](mailto:tobias.berneiser@uni-siegen.de)

### Keywords

Eleonora de Fonseca Pimentel – Enzo Striano – Neapolitanische Republik – Parthenopäische Republik – 1799

## **1. Einleitung**

Als im Sommer 1799 das monarchistische Söldnerheer des sogenannten *Esercito della Santa Fede* in Neapel einfällt, um mit Unterstützung der britischen Marine der nur ein halbes Jahr bestehenden Parthenopäischen Republik<sup>1</sup> ein Ende zu bereiten, lösen sich die politischen Visionen der neapolitanischen Patrioten in einem riesigen Blutbad auf. Entgegen des im Kapitulationsvertrag ausgehandelten Rechts auf ein freies Geleit ins Exil verfügt der wieder eingesetzte bourbonische Herrscher Ferdinand IV. die öffentliche Hinrichtung der wichtigsten Persönlichkeiten der kurzlebigen Neapolitanischen Republik. Zu den in den nachfolgenden Monaten Exekutierten zählen u. a. der renommierte Botaniker und Arzt Domenico Cirillo, der Verfassungsrechtler und Jurist Mario Pagano sowie der Jakobiner Vincenzo Russo. Auf der Liste der rund 120 Hinrichtungsoffer nehmen die insgesamt drei exekutierten Patriotinnen zahlenmäßig eine deutliche Randstellung ein.<sup>2</sup> Trotzdem hat sich die „Mythographie“ (cf. Giammattei 2002; Pelizzari 1999) um die Ereignisse von 1799 in den vergangenen 200 Jahren gerade auf zwei dieser Frauen – Eleonora de Fonseca Pimentel (1752–1799) und Maria Luisa Sanfelice De Molino (1764–

---

<sup>1</sup> Zur Geschichte der Neapolitanischen Republik von 1799, für die sich nachträglich auch der Begriff der „Parthenopäischen Republik“ eingebürgert hat, liegt bereits eine reiche Forschungsliteratur vor. Cf. hierfür stellvertretend Rao (1999 und 2002).

<sup>2</sup> Für eine Auflistung der exekutierten Patriotinnen und Patrioten der Neapolitanischen Republik, die allerdings einige wenige in der Provinz hingerichtete Opfer nicht berücksichtigt cf. Conforti (1889, 255–260).



1800) – konzentriert und sie auf diese Weise als durchaus gegensätzliche Ikonen der Neapolitanischen Revolution und Parthenopäischen Republik aufgearbeitet und im kollektiven Gedächtnis etabliert (cf. Pelizzari 2013). Dieser Prozess basiert zunächst auf schriftlichen Gedächtnismedien, zu denen sowohl historiographische Dokumente als auch Romane über Eleonora de Fonseca Pimentel und Luisa Sanfelice zu zählen sind.<sup>3</sup> Im Laufe der Zeit partizipieren jedoch auch andere Medien wie die Malerei (cf. Falkenhausen 1981), die Oper sowie ab dem 20. Jahrhundert der Film<sup>4</sup> an diesem Prozess der Gedächtnisbildung, dessen Ergebnis sich mit Andreas Gipper (2018) als „Mythos von der weiblichen Revolution“ bezeichnen lässt.

Der vorliegende Beitrag reiht sich in das den Rahmen des Dossiers bildende Thema des „Außenseitertums“ ein, indem er sich mit der Darstellung der Dichterin, Journalistin und neapolitanischen Patriotin Eleonora de Fonseca Pimentel (1752–1799) auseinandersetzt: Als schreibende und publizierende Frau verkörperte sie schon in jungen Jahren eine Außenseiterrolle innerhalb der Gesellschaft des Königreichs Neapel, die sich mit ihrem Interesse für die Ideen der Französischen Revolution und ihr Engagement für die im Untergrund agierenden neapolitanischen Jakobiner in den 1790er Jahren noch intensivierete. Ihr Werdegang, der in ihrer nur wenige Monate andauernden Funktion als Herausgeberin und Redakteurin des offiziellen Publikationsorgans der kurzlebigen Republik *Il Monitore napoletano* gipfelte und auf tragische Weise mit ihrer Hinrichtung endete, ist als Ausgangspunkt für ihre Entwicklung zu einer Identifikationsfigur für unterschiedliche ideologische Diskurse und Strömungen der nachfolgenden zwei Jahrhunderte zu betrachten. Zu nennen wären hierfür beispielhaft ihre „Kanonisierung“ als republikanische Märtyrerin für die Risorgimento-Bewegung im 19. Jahrhundert, ihre Stilisierung zur „Mutter des Vaterlandes“ im Kontext des Faschismus oder die Aufarbeitung ihrer Biographie durch Vertreterinnen des italienischen Feminismus wie Annarita Buttafuoco (1977) und Maria Antonietta Macciocchi (1993). Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf Enzo Strianos Roman *Il resto di niente* (1986), der das Leben Fonseca Pimentels fiktional nacherzählt. Strianos Repräsentation seiner Protagonistin als Intellektuelle<sup>5</sup> und Außenseiterin innerhalb der Gesellschaft Neapels soll von früheren Darstellungen der Dichterin abgegrenzt und im

---

<sup>3</sup> Den bekanntesten Roman über Luisa Sanfelice hat Alexandre Dumas mit *La San Felice* (1864) vorgelegt, in dem jedoch auch Fonseca Pimentel als Freundin der Titelheldin auftritt. Allgemein zur Funktion von Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses cf. Ertl (2017, 167–190).

<sup>4</sup> Bereits aus dem Jahr 1931 stammt die Verfilmung *A Portuguesa de Nápoles* des portugiesischen Regisseurs Henrique Costa, die sich dem Leben Fonseca Pimentels widmet. Antonietta de Lillo *Il resto di niente* (2004) stellt eine filmische Bearbeitung von Enzo Strianos gleichnamigem Roman über die neapolitanische Dichterin dar. Unter dem Titel *Luisa Sanfelice* liegen gleich drei sich an die romanesken Elemente aus Alexandre Dumas' Roman anlehrende italienische Filmproduktionen vor, darunter das Regiedebüt von Leo Menardi aus dem Jahr 1942, eine 1966 erstmalig ausgestrahlte siebenteilige TV-Reihe von Leonardo Cortese sowie eine zweiteilige TV-Produktion der Brüder Paolo und Vittorio Taviani aus dem Jahr 2004.

<sup>5</sup> Zum Verständnis und der terminologischen Entwicklung des Begriffs „Intellektuelle“ im 20. Jahrhundert cf. Said (1996, 3–23).

Hinblick auf ihr Identifikationspotential für die Selbstwahrnehmung neapolitanischer Intellektueller in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg reflektiert werden.

## **2. Eleonora de Fonseca Pimentel: Dichterin – Republikanerin – Märtyrerin**

Eleonora Anna Felicia Teresa de Fonseca Pimentel wurde am 13. Januar 1752 in Rom geboren.<sup>6</sup> Ihre Herkunft als Nachkommin der portugiesischen Adels-geschlechter Lopez de Léon und Fonseca Pimentel war ausschlaggebend für den ersten größeren Einschnitt in ihrem biographischen Lebensweg: Als der Erste Minister Portugals, der *Mârques de Pombal*, im Jahr 1759 den Jesuitenorden in Portugal auflöste, rief dies erhebliche diplomatische Störungen zwischen dem Vatikan und Portugal hervor, die für die im Kirchenstaat lebende portugiesische Bevölkerung Restriktionen mit sich brachten. Infolgedessen siedelte die Familie von Fonseca Pimentel 1760 nach Neapel um, wo sie bis zu ihrem Tode lebte. Das soziale Umfeld in einem Zentrum aufklärerischen Denkens sollte sich für den Bildungsweg der jungen Fonseca Pimentel als äußerst fruchtbar erweisen: Neben dem häuslichen Studium klassischer und moderner Sprachen wurde sie von lokalen Gelehrten in Philosophie, Mathematik, Astronomie sowie anderen Naturwissenschaften unterwiesen. Außerdem standen ihr bereits als junger Frau die Türen zu verschiedenen neapolitanischen Salons offen, wie jenem von Don Francesco Vargas Macchiucca, in dem sie nicht nur vom Zugang zu einer umfangreichen Bibliothek profitierte, sondern zugleich ihre ersten Kontakte zu Vertretern der aufklärerisch gesinnten Elite Neapels herstellen konnte. Ebendort trug Fonseca Pimentel auch ihre ersten Gedichte vor, die ihr – Benedetto Croce zufolge – bereits im Alter von 16 Jahren den Ruhm einer „piccola celebrità“ (Croce 1912, 5) im Königreich Neapel einbrachten. Ihr früher literarischer Erfolg wurde durch die Aufnahme in die *Accademia dei Filareti* sowie in die neapolitanische *Arcadia* gewürdigt.

Wie Annarita Buttafuoco (1977, 5) im Rahmen ihrer feministischen Lektüre von Fonseca Pimentels Biographie hervorgehoben hat, machen ihre universale Bildung, ihre publizistische Tätigkeit und ihre Korrespondenzen mit berühmten Zeitgenossen die junge Aristokratin noch nicht zu einem Ausnahmefall für das italienische 18. Jahrhundert. Dennoch lassen sich auch zeitgenössische literarische Zeugnisse anführen, die Fonseca Pimentel zu einem Exempel für weibliche Ingeniosität und die Ebenbürtigkeit dichtender Frauen gegenüber ihren männlichen Kollegen erheben.<sup>7</sup> Dieser herausragenden öffentlichen Rolle als eine Frau, die sich eindrucksvoll im literarischen Feld der neapolitanischen Aufklärungskultur behaupten konnte,<sup>8</sup> steht ihre eingeschränkte Autonomie im privat-

---

<sup>6</sup> Zur Biographie Fonseca Pimentels cf. Battaglini (1998) und Forgione (1999). Zu Leben, Werk und Rezeptionsgeschichte cf. D'Episcopo (2008a) sowie Santos und Pereira (2001).

<sup>7</sup> So stellt Antonio di Gennaro, der Duca di Belforte, seiner Freundin Fonseca Pimentel in einem Lobesgedicht in Aussicht: „E un dí voi sola mostrerete al mondo, / Che nel giugner di gloria alle corone / L'ingegno femminil non è secondo“. Zitiert nach: Croce (1912, 7).

<sup>8</sup> Der Durchbruch als angesehene Dichterin im Königreich Neapel gelang Fonseca Pimentel bereits 1768 im Alter von 16 Jahren mit ihrem Epithalamium *Il Tempio della Gloria*, das zur Hochzeit des neapolitanischen Königspaares vorgetragen wurde. Dass dieses klassizistische Hochzeitsgedicht

familiären Umfeld gegenüber. Die 1778 geschlossene, von ihrem Vater arrangierte Ehe mit dem Militär Pasquale Tria de Solis wurde nach sechs Jahren aufgelöst und sowohl vom frühzeitigen Tod eines Sohnes im Alter von acht Monaten sowie zwei Fehlgeburten überschattet. Zwar entstanden im Zuge dieser Ereignisse ihre *Sonetti in morte del suo unico figlio* und die *Ode elegiaca per un aborto* (1779). Wie sich jedoch aus den erst im 20. Jahrhundert aufgefundenen und von Franco Schiattarella (1973) veröffentlichten Akten zu ihrem Trennungsprozess erschließt, kam Fonseca Pimentel in der Familie Tria de Solis die Rolle einer Außenseiterin zu, die für ihre Bildung verspottet, in ihrer publizistischen Tätigkeit eingeschränkt sowie von ihrem Ehemann misshandelt wurde (Buttafuoco 1977, 55–71).

Nach ihrer Trennung und dem etwa zur gleichen Zeit erfolgten Tod des Vaters gelang es Fonseca Pimentel, eine königliche Subvention zu beantragen. Die Gunst des Königshauses hatte sie bereits zuvor durch ihr literarisches Werk – beispielsweise durch das anlässlich der Geburt des Thronfolgers im Jahr 1775 entstandene Bühnenstück *La nascita di Orfeo* – gewinnen können, Königin Maria Carolina ernannte sie gar zur königlichen Bibliothekarin.<sup>9</sup> Fonseca Pimentels Schriften weisen sie bis zu Beginn der 1790er Jahre als Befürworterin einer aufgeklärten Monarchie aus, die sich sowohl für die Loslösung kirchlicher Macht über den Staat als auch für hinreichende Reformprojekte im Königreich Neapel aussprach.<sup>10</sup>

Die akademische Soziabilität, deren Entfaltung die aufklärerische Kultur der Mittelmeermetropole in den 1770er und 1780er Jahren auszeichnete, erfuhr im Zuge der Revolution in Frankreich sowie der französischen Befreiungskriege zunehmende Einschnitte, deren restriktiver Charakter sich nach den Hinrichtungen Ludwigs XVI. und seiner Gattin Marie-Antoinette – einer Schwester der neapolitanischen Königin – intensivierte: Das von den in Frankreich proklamierten Ideen der Freiheit und des demokratischen Republikanismus begeisterte Umfeld der neapolitanischen Intellektuellen um Fonseca Pimentel, die sich für politische Zusammenkünfte auch in ihrem Haus trafen, war ab 1793 zu äußerster Vorsicht gezwungen, da von nun an die Rede- und Ausdrucksfreiheit in Neapel erheblich eingeschränkt und frankophile Tendenzen als Verbrechen geahndet wurden (cf. Schiattarella 1973, 113–147; Croce 1912, 22–31). Ein allzu deutliches Exempel der staatlichen Repressionsmaßnahmen gegenüber den als Verschwörer eingestuftem Jakobinern wurde an den mit Fonseca Pimentel befreundeten Anhängern der neapolitanischen *Società Giacobina* Emanuele De Deo, Vincenzo Galiani und Vincenzo Vitaliani im Jahr 1794 statuiert, die für ihre politischen Aktivitäten exekutiert wurden (cf. Pedio 1976). Auch die Autorin wurde seitens der

---

auch über die Grenzen Neapels hinweg Verbreitung fand, hat Elena Ugnani (1998, 48) durch ihre Entdeckung eines Manuskripts in der venezianischen Biblioteca Marciana nachgewiesen.

<sup>9</sup> Vor *La nascita di Orfeo* hatte Fonseca Pimentel neben ihrem Hochzeitsgedicht für das Königspaar auch ein an Königin Maria Carolina adressiertes Sonett zur Geburt der Prinzessin Maria Luisa verfasst. Für eine moderne Edition ihres literarischen Œuvres sowie eine bio-bibliographische Darstellung cf. Ugnani 1998.

<sup>10</sup> Zu nennen wären hier beispielsweise ihre Übersetzung und Edition der 1707 von Nicolò Caravita verfassten papstkritischen Schrift *Nullum ius Romani Pontificis maximi in Regno Neapolitano* oder ihre Verse zum königlichen Reformprojekt der Stoffmanufaktur in San Leucio aus dem Jahr 1789.

neapolitanischen Behörden als verdächtig eingestuft, verlor zunächst ihre Anstellung als Hofbibliothekarin, im Jahr 1797 auch ihre königliche Subvention und wurde schließlich im Oktober 1798 wegen des Besitzes verbotener Bücher inhaftiert. Die Flucht des Königspaares nach Sizilien am 23. Dezember 1798 angesichts der kurz vor Neapel stehenden französischen Truppen löste schließlich die Neapolitanische Revolution aus, die im Januar 1799 zur Befreiung Fonseca Pimentels aus dem Kerker des Vicaria-Gefängnisses führte.

Mit ihrer Befreiung und der Konstitution einer provisorischen Regierung für die neapolitanische Schwesterrepublik Frankreichs setzte jene Phase im Leben der Autorin ein, die ihren späteren Nachruhm begründete: Eleonora de Fonseca Pimentel fungierte als journalistisches Sprachrohr der Neapolitanischen Republik und wurde damit – nach Elisabetta Caminer Turra (cf. Liuccio 2010) – zur zweiten Herausgeberin einer Zeitung in der Geschichte des italienischen Journalismus (cf. Pisano 1997, 78–84). Weitgehend eigenverantwortlich bei der Redaktion ihres an den französischen *Moniteur* angelehnten *Monitore napoletano* beschränkte sie sich in ihren Artikeln nicht bloß auf aktuelle Nachrichten der im Januar ausgerufenen, in den ersten Monaten noch unter französischer Protektion stehenden Republik, sondern unterbreitete auch Vorschläge für die politische Konzeption des zu bildenden Staates und die republikanische Gesellschaft. So nimmt Fonseca Pimentel u. a. Stellung zum Aufbau einer Nationalgarde, zu den Diskussionen über Feudalrechte und die Reglementierung der Eigentumsverhältnisse im republikanischen Staat. Ein besonderes Anliegen stellt für sie aber vor allem die Bindung des Volkes an die neu gegründete Republik dar, wie aus verschiedenen Beiträgen hervorgeht (cf. Gily Reda 2001 und 2008; Rao 2006). Der ab Februar 1799 erscheinende *Monitore napoletano* sollte sich jedoch nur auf 35 Ausgaben beschränken, seine letzte Nummer erschien am 13. Juni und damit an jenem Tag, an dem die gegenrevolutionären Truppen des *Esercito della Santa Fede* Neapel erreichten und anzugreifen begannen. Fonseca Pimentel überlebte die darauffolgenden blutigen Kämpfe zwischen Sanfedisti, aufgewiegelten Lazzari und den Verteidigern der Republik, doch sowohl das den neapolitanischen Patrioten zugesagte Exil als auch das Ersuchen um die dem Adel vorbehaltenen Exekution durch Enthauptung wurden ihr verweigert. Schließlich wurde sie am 20. August 1799 mit sieben anderen Republikanern auf der neapolitanischen Piazza Mercato erhängt.<sup>11</sup>

Eine der ersten Darstellungen von Fonseca Pimentels Tod, die den Grundstein für ihre sich in zahlreichen Texten des 19. Jahrhunderts manifestierende Kanonisierung zu einer republikanischen Märtyrerin legte, findet sich in Vincenzo Cuocos *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* (1801/1806), der als bedeutendste historische Abhandlung über die Ereignisse von 1799 gilt (cf. Biscardi, De Francesco 2002; Bouyssi 2009). Cuoco, ein politischer Weggefährte der Patrioten, der sich ins französische Exil retten konnte, stellt gegen Ende seines Werks die herausragenden

---

<sup>11</sup> Zu den unterschiedlichen Versionen der Beschreibung ihrer Hinrichtung in der zeitgenössischen Literatur cf. Pelizzari (1999, 121–122).

Opfer der postrepublikanischen Hinrichtungswelle vor, darunter auch Fonseca Pimentel:

Pimentel Eleonora Fonseca. *„Audet viris concurrere virgo“*. Ma essa si spinse nella rivoluzione come, Camilla nella guerra, per solo amor della patria. Giovinetta ancora, questa donna avea meritata l'approvazione di Metastasio per i suoi versi. Ma la poesia formava una piccola parte delle tante cognizioni che l'adornavano. Nell'epoca della repubblica scrisse il *Monitore napoletano*, da cui spira il più puro ed il più ardente amor di patria. Questo foglio le costò la vita, ed essa affrontò la morte con un'indifferenza eguale al suo coraggio. Prima di avviarsi al patibolo, volle bere il caffè, e le sue parole furono: *„Forsan et haec olim meminisse iuvabit“* (Cuoco 2016 [1801/1806], 307).

Cuocos Kurzporträt der exekutierten Republikanerin legte den Grundstein für ihre ‚Märtyrisierung‘ im Verlauf des 19. Jahrhunderts: Neben ihrem literarischen Verdienst wird ihre Herausgeberschaft des *Monitore napoletano* als patriotische Leistung gepriesen, darüber hinaus wird ihre Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod, dem sie – einer christlichen Märtyrerin gleich – mutig entgegenschreitet, hervorgehoben. Als von besonderem Interesse erweisen sich die den Abschnitt umschließenden lateinischen Zitate, die beide dem ersten Gesang aus Vergils *Aeneis* zuzurechnen sind. Das erste Zitat, „Audet viris concurrere virgo“ (*Aeneis*, I, 493), bezieht sich bei Vergil auf die Amazonenkönigin Penthesilea, die im Zuge der Verteidigung Trojas von Achilles getötet wird. Indem Cuoco Fonseca Pimentel mit den Eigenschaften Penthesileas beschreibt, stellt er eine Analogie zwischen dem von den Griechen eroberten Troja und dem von den monarchistischen Sanfedisti eingenommenen Neapel her, die sich auch in anderen historischen Dokumenten zum Untergang der Neapolitanischen Republik findet (cf. Nardini 1806, 6). Die Evokation des *translatio*-Gedankens stellt einen späteren Ruhm der besiegten Republikaner in Aussicht; Fonseca Pimentels individuelle Leistung als Frau, die es ‚wagt, mit Männern zu konkurrieren‘, suggeriert außerdem ein an ihr Geschlecht gebundenes Heldentum, das durch den zweiten Amazonenvergleich im Anschluss noch einmal unterstrichen wird.<sup>12</sup> Der Vergleich mit der Amazone Camilla mag zunächst widersprüchlich erscheinen, steht sie doch – anders als Penthesilea – nicht auf Seiten der mit den neapolitanischen Patrioten assoziierten Trojaner, sondern kämpft in Vergils Epos gegen Aeneas. Die Intertextualität der Passage ist aber nicht auf den Prätext der *Aeneis* beschränkt, sondern es ist offensichtlich, dass sich Cuoco bei seinem Vergleich von Fonseca Pimentel mit Camilla auch auf Dantes *Commedia* bezieht. Dort ist im ersten Canto des *Inferno* von einem allegorisch als „Veltro“ beschriebenen Retter die Rede, der das Heimatland Italien befreien werde, für das Camilla einst ihr Leben gelassen habe: „Di quella umile Italia fia salute / per cui morì la vergine Camilla“ (Alighieri 2010: 22). Weibliches Kriegertum wird auf diese Weise mit Patriotismus verknüpft, sowohl Camillas als auch Fonseca Pimentels Blutopfer verweisen damit auf die Vision eines befreiten italienischen Vaterlandes, für deren Verwirklichung die hingerichteten Republikaner ihr Leben ließen. In diesem Rahmen ist auch das den Abschnitt beschließende Vergil-Zitat der

---

<sup>12</sup> Zur symbolischen Funktion des Amazonenmythos und seiner Problematik aus emanzipatorischer Perspektive cf. Stephan (1984).

vermeintlichen letzten Worte der Autorin zu deuten, das einer Rede des Aeneis zur Einschwörung seiner leidenden Gefährten entstammt: Mit der Aussage „Forsan et haec olim meminisse iuvabit“ (*Aeneis*, I, 203) wird Fonseca Pimentel einerseits das eigene Bewusstsein einer Historizität ihres Todes zugeschrieben, andererseits wird ihr bevorstehender Tod als ein Ereignis ausgewiesen, dem die politisch Gleichgesinnten in der Zukunft gedenken können.

Cuoco begründete mit seiner Darstellung von Fonseca Pimentel das Modell für zahlreiche im Kontext der italienischen Risorgimento-Bewegung entstandene Texte der darauffolgenden Jahrzehnte, die die neapolitanische Patriotin als Märtyrerin für das politische Ziel eines geeinten Italiens deuteten. Maria Rosaria Pelizzari hat als Konstanten des im *Saggio storico* Cuocos einflussreich eingeführten Repräsentationsmodells zum einen die Anpassung an die römische *virtus* und zum anderen die Ausgestaltung Fonseca Pimentels als eine „*donna virile*“ herausgearbeitet (cf. Pelizzari 2003, 2008 und 2013). Während sich eine Darstellung der Patriotin als ‚virile Frau‘ in Cuocos Vorlage allenfalls über den Amazonenvergleich erschließt, zeichnet sich in späteren Texten sehr deutlich die Tendenz ab, Fonseca Pimentel mit zugleich männlichen und weiblichen Eigenschaften auszustatten. Exemplarisch hierfür liest sich ihr Eintrag in Atto Vannuccis Sammlung von Märtyrerbiographien der italienischen Befreiungsbewegung aus dem Jahr 1848: „Essa aveva tutte le qualità che più si lodano in donna: era bella, gentile, graziosa. L’adornavano santi costumi; e di più aveva quello che molte donne non hanno, sensi virili ed energico cuore: rassomigliava alle antiche donne più celebrate per altezza di animo“ (Vannucci 1872 [1848], 48). Ideale antiker Frauenfiguren verkörpernd wird Fonseca Pimentel als Heldin zelebriert, die sich über zeitgenössisch anerkannte Geschlechterbilder hinwegsetzt, indem sie männliche und weibliche Eigenschaften in sich vereint. Dieses Muster findet bei Vannucci noch eine Ergänzung, indem er die Einzigartigkeit ihres Körpers akzentuiert, die gerade bei Frauen Bewunderung hervorgerufen habe (cf. Vannucci 1872 [1848], 48), und darüber hinaus Cuocos Amazonenvergleich mit einer historisch nicht überlieferten Anekdote zur Neapolitanischen Revolution ausschmückt:

Eleonora mostrò quanta intrepidezza avesse nel cuore, e a questa intrepidezza dovette la propria salute. Avvisata che correva pericolo, ella raccolse intorno a sè tutte le donne che seguivano la parte sua e che sapeva più ardimentose, le armò, e ponendosi a capo di esse traversò le vie di Napoli piene di popolo inferocito, e riuscì colle compagne a giungere illesa in Santelmo (Vannucci 1872 [1848], 49).

Die republikanische Märtyrerin wird in der Beschreibung Vannuccis tatsächlich zur Anführerin eines amazonenhaften Heeres, das sie selbst bewaffnet, um sich und die Kameradinnen im revolutionären Tumult in Sicherheit zu bringen. Die Darstellung Fonseca Pimentels als Kriegerin findet in diesem politischen Märtyrerkatalog zwar ihren Höhepunkt, ihr Bild als virile Frau wird jedoch noch bis zum Beginn des folgenden Jahrhunderts tradiert, so auch noch bei Croce, der sie als „*virile compagna*“ (Croce 1912, 34) der neapolitanischen Patrioten bezeichnete. Der risorgimentale Mythos Fonseca Pimentels als heroische Märtyrerin für den italienischen Einheitsstaat bot sich noch einmal in den 1930er Jahren den Faschisten als Folie für das nationalistische Bild einer „Mutter des Vaterlandes“ an

(cf. Gurgo 1935; Pelizzari 1999, 123–124). Spätere feministische Rückbezüge auf die neapolitanische Autorin lassen sich insofern als Invektiven gegen den faschistischen Missbrauch des Mythos lesen, wie sich am Beispiel von Maria Antonietta Macciocchis *Cara Eleonora* (1993) nachvollziehen lässt. Den italienischen Erinnerungskulturen nach dem Zweiten Weltkrieg galt Fonseca Pimentel, wie Adalgisa Giorgio (2011) gezeigt hat, vornehmlich als eine „donna eccezionale“, die im Vorfeld des Bicentenario der Neapolitanischen Republik zu einem Symbol für ein sich auf seine republikanisch-demokratischen Werte berufendes Neapel wurde (cf. Pelizzari 1999, 132–133). Einen beträchtlichen Anteil an dieser Ikonisierung Fonseca Pimentels im späten 20. Jahrhundert hat der späte Erfolg von Enzo Strianos Roman über die Autorin, der im Folgenden näher betrachtet werden soll.

### **3. Strianos Lenòr: fiktionale Rekonstruktion des Lebenswegs einer außergewöhnlichen Frau**

Dem zwischen 1978 und 1982 entstandenen Roman *Il resto di niente* war zunächst nur ein bescheidener Erfolg beschert: Im Jahr 1986 beim neapolitanischen Loffredo-Verlag veröffentlicht, wurde Strianos bekanntestem Werk erst im Vorfeld des zweihundertjährigen Jubiläums der Neapolitanischen Republik ein breiteres nationales Publikumsinteresse zuteil, das sich schließlich auch in Neuauflagen des Romans bei großen italienischen Verlagshäusern wie Rizzoli (1998) und Mondadori (2005) niederschlug. Der bereits 1987 verstorbene Striano hatte vor *Il resto di niente* mit *I giochi degli eroi* (1974), *Il delizioso giardino* (1975) und *Indecenze di Sorcier* (1978) insgesamt drei Romane veröffentlicht; der autobiographische Roman *Giornale di adolescenza* erschien erst posthum im Jahr 2000. Die bisherige Forschung zu seinem Œuvre hat sich nahezu ausschließlich auf *Il resto di niente* konzentriert. Eine Ausnahme bildet nur die monographische Studie von Francesco D’Episcopo (1992), deren Verdienst darin besteht, sowohl Strianos Romane aus den Siebzigerjahren zu untersuchen als auch sein umfangreiches journalistisches sowie essayistisches Werk hierbei einzubeziehen.

Auch wenn Striano im Hinblick auf die Gattung von *Il resto di niente* in einer das Werk abschließenden *Nota dell’autore* darauf insistiert, dass „[q]uesto è un romanzo ‚storico‘ [...] non una biografia, né una vita romanzata“ (Striano 2016 [1986], 371; Kursivierung im Original), ist der Handlungsverlauf des Romans unmittelbar an den Lebensweg von Eleonora de Fonseca Pimentel geknüpft. Neben der generischen Einordnung als historischer Roman, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird, hat die Forschung für *Il resto di niente* auch eine Einstufung als „bildungsroman femminile“ (Giorgio 2011, 309) vorgeschlagen. Während den zumeist als „männliche Gattung“ beschriebenen Bildungsroman auszeichnet, dass „ein männlicher Protagonist [...] in einer dreiphasigen Entwicklungsgeschichte zur Selbstfindung gelangt“ und „eine männliche Geschlechtsidentität – insbesondere die des Künstlers – verhandelt und die Werte dargelegt [werden], die als Messlatte der allgemein menschlichen Vollkommenheit dienen“ (Erll und Seibel 2004, 195), greift eine Lektüre von *Il resto di niente* als weibliche Umdeutung des Gattungsmusters zu kurz. Zwar veranschaulicht der Roman, wie es der Protagonistin gelingt, die in ihrem historischen Umfeld den Männern vorbehaltene diskursive Autorität

einer „public voice“ (cf. Lanser 1992, 15) zu erlangen, dennoch ist ihr Bildungs- und Lebensweg nicht mit dem Prozess einer souveränen Selbstfindung zu verwechseln.

Die biographischen Etappen der fiktionalen Fonseca Pimentel zeichnen den Aufstieg der Angehörigen eines verarmten portugiesischen Adelshauses zur bewunderten Hofdichterin und später zur öffentlichen Stimme der Neapolitanischen Republik nach, doch das finale Scheitern dieser persönlichen Errungenschaften lässt ihre Bemühungen als vergeblich erscheinen. Auch in den Jahren ihres öffentlichen Erfolgs porträtiert Striano seine Protagonistin als eine unsichere, verletzbare Figur, eine „donna eccezionale dimezzata“ (cf. Giorgio 2011, 307–312), deren Streben nach Autonomie letztlich nur die Erkenntnis der eigenen Fremdbestimmtheit hervorbringt (cf. D’Episcopo 2008b, 115). Ihre Schwierigkeiten, außerhalb des familiären Rahmens intensivere Bindungen einzugehen, aber auch sich selbst identitär zu verorten, vermitteln den Eindruck eines Außenseitertums, der schon zu Romanbeginn auf der Ebene kultureller Zugehörigkeit durch die Einführung der Familie Fonseca Pimentel als portugiesische Exilanten hervorgerufen wird. Die Situation der in den ersten Kapiteln noch in Rom ansässigen Familienmitglieder, die im Zuge der Anfeindungen gegenüber der portugiesischen Bevölkerung im Kirchenstaat diesen in Richtung Neapel verlassen, wird von Tio Carlos noch schlimmer als jene der aus Spanien vertriebenen Morisken beschrieben: „Noi siamo peggio dei Moriscos di Spagna. Non avremo mai pace, scacciati per il mondo“ (Striano 2016 [1986], 7). Die Selbstinszenierung der Familie Fonseca als ewige Opfer einer existenziellen Ruhelosigkeit entspricht zwar nicht der Situation, die sie im somit klar als Exil markierten Königreich Neapel vorfinden, doch die anklingende Heimatlosigkeit lässt sich über den Roman hinweg auf das Bewusstsein der Protagonistin übertragen. Bereits auf der Ebene der Namensgebung fällt auf, dass sowohl die extradiegetische Erzählinstanz als auch ihr näheres soziales Umfeld für sie weder ihren italienischen Geburtsnamen „Eleonora“ noch dessen neapolitanische Verballhornung „Lionora“, sondern stattdessen ausschließlich die portugiesische Form „Lenòr“ verwenden. Der portugiesische Rufname „Lenòr“ wird allerdings nicht auf die Herkunft ihrer Familie, sondern auf ein sprachliches Problem der Namensträgerin im frühen Kindesalter zurückgeführt: „[L]a chiamavano tutti così da quando, piccolissima, non riusciva a dir bene il proprio nome“ (Striano 2016 [1986], 9). Die anfängliche Unfähigkeit, den eigenen Namen auszusprechen, der später in die Geschichte eingehen sollte, lässt sich sinnbildlich für das Problem der Protagonistin lesen, die Erkenntnis ihrer selbst und die ihrer Lebenswelt über das Medium der Sprache zu erschließen.<sup>13</sup>

Adalgisa Giorgio hat im Rahmen ihrer Lektüre von *Il resto di niente* zu Recht darauf hingewiesen, dass Strianos Figurenkonzeption das seit Cuoco tradierte Bild von Fonseca Pimentel als selbstsichere, virile Frau revidiert, und erkennt in der

---

<sup>13</sup> Exemplarisch hierfür lässt sich auch eine weitere Szene aus der Kindheit in Rom anführen, als Lenòr vergeblich versucht, einen sprachlichen Zugang zu ihrer Lebenswelt zu finden: Ihr Drang, die Begriffe des römischen Alltags bei den Römern zu erfragen – „chiedere il nome d’un oggetto, il senso d’una frase ascoltata lì per lì“ (Striano 2016 [1986], 5) – wird plump mit dem Hinweis zurückgewiesen, ein junges portugiesisches Mädchen wie sie solle besser die Namen der städtischen Sehenswürdigkeiten erlernen.



fiktionalen Darstellung Lenòrs „il ‚progetto‘ [...] di creare una donna verisimile ed universale“ (Giorgio 2011, 309). Ungeachtet der Bemühungen Strianos um den Wahrscheinlichkeitscharakter seines Werks ist eine Einstufung der Protagonistin als „donna verisimile“ vor dem Hintergrund der sich im Roman manifestierenden geschlechterspezifischen Diskurse zu hinterfragen. Diese Diskurse implizieren in *// resto di niente* vor allem die Selbstwahrnehmung der Hauptfigur als Frau und die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlich etablierten Geschlechterrollen ihrer Zeit. Tatsächlich stellen Lenòrs Betrachtung und Beurteilung des eigenen weiblichen Körpers ein wichtiges Motiv in Strianos Roman dar, das in verschiedenen Lebensabschnitten auf unterschiedliche Weise wiederkehrt. Als Kind empfindet Lenòr beim Betrachten ihres entblößten Körpers aus religiösen Gründen Scham, während sie sich als junge Frau an vermeintlichen Abweichungen ihres Erscheinungsbildes von zeitgenössischen Schönheitsidealen stört – allen voran belastet sie jedoch die Wirkung ihres Körpers auf ihre männliche Umwelt: An zahlreichen Stellen des Romans fühlt sich Lenòr nämlich aufgrund ihrer üppigen Oberweite der Bedrohung durch männliche Blicke ausgesetzt, die sie auf den Status eines sexuellen Objekts reduzieren.<sup>14</sup> Gerade in den Jahren ihrer ersten dichterischen Erfolge, die ihrer Ehe vorausgehen, ist ihre Haltung zu Sexualität von extremen Skrupeln geprägt. Die Hemmungen, die sie bei erotischen Gedankenspielen mit ihrem Freund Luigi Primicerio empfindet, bringen auch den ersten Versuch einer geschlechtlichen Vereinigung der beiden zum Scheitern und rufen damit Spannungen hervor, die in das Ende von Lenòrs erster Liebesbeziehung münden.

Kann sie sich ihre Verweigerung gegenüber dem Sexualakt zu jenem Zeitpunkt nur mit der Angst vor möglichen Schuldgefühlen erklären, vermag eine frühere Vermutung der achtzehnjährigen Lenòr einen Anhaltspunkt für ihre sexuelle Abscheu zu liefern: „Il desiderio di spartire pensieri, emozioni con un uomo caro, di sperimentare il sapore del sesso, il misterioso aprirsi per un figlio, le pareva tenue. Forse perché, negli anni della formazione, estenuò in cultura l’energia di donna? La natura si vendicava così?“ (Striano 2016 [1986], 55). Die Spekulationen der jungen Dichterin zu ihrer Abneigung gegenüber einem an den gängigen Konventionen ihrer Gesellschaft orientierten weiblichen Lebensweg werden hier mit einem dichotomen Verhältnis zwischen Natur und Kultur erklärt, angesichts dessen sich Lenòr für den Weg der Kultur entschieden habe. Kulturelles Schaffen, hier konkret: die wissenschaftliche Ausbildung und die literarische Betätigung der Protagonistin, steht in ihrem Bewusstsein für Handlungen, die sie nicht nur von der Rolle der Frau in der zeitgenössischen Gesellschaft Neapels distanzieren, sondern auch ihre ‚weiblichen Energien‘ reduzieren. Als Frau, die kein den weiblichen Normen entsprechendes Leben führen möchte, und als wissenschaftliche Gelehrte in einer scheinbar dem kulturellen Geistesleben eher feindlich gegenüberstehenden Stadt

---

<sup>14</sup> Dies fällt ihr erstmals als Achtzehnjährige bei ihren regelmäßigen Salonbesuchen auf, während denen auch spätere Freunde und politische Weggefährten sie durch ihre begierigen Blicke nötigen: „Non l’era mai sfuggito il richiamo esercitato (sebbene riducesse le scollature) da quel suo petto bianco, duro, prominente. Non uno che non vi posasse gli occhi con lampi di ghiottoneria“ (Striano 2016 [1986], 56).

findet sich Lenòr somit in einer doppelten Außenseiterrolle wieder. Insofern lässt sich auch das Ende ihrer Beziehung auf das Konfliktpotential der aufgerufenen Opposition von Natur und Kultur zurückführen, zumal ihr Primicerio explizit zum Vorwurf macht, den Geschlechtsakt mit ihm nicht zu vollziehen, dafür hingegen unentwegt über ihre Liebe zur Poesie zu sprechen. In der Tat tritt die Lust am Schreiben für Lenòr an die Stelle des ‚natürlich‘-sexuellen Lustempfindens:

Che piacere poteva esserci in ‚quello‘ [der Sexualakt]? Andò ai suoi libri, prese i bei fogli di carta amalfitana sui quali s’era abituata a scrivere, le penne d’oca, il calamaio. Questo era piacere vero, dolce, sottile, anche un po’ ansioso: temperare la punta, sentire lo sfaccetto della tenera cartilagine sotto la lamella tagliente, il liscio della carta contro i polpastrelli, quasi pelle di creatura o frutto (Striano 2016 [1986], 70).

Der sinnliche, quasi erotische „piacere“ des Schreibakts, der auch auf Strianos Beschäftigung mit Roland Barthes’ *Le plaisir du texte* zurückverweisen könnte (cf. D’Episcopo 1992, 28), steht für das Begehren des „giovanile femminile ingegno“, mit dem sich Lenòr in einem an den französischen Aufklärer Fontenelle adressierten Gedicht identifiziert.<sup>15</sup> Diese von ihr für sich gewählte Konzeption einer „kultivierten Weiblichkeit“ grenzt sich von anderen Frauen des kulturellen Lebens in Neapel, welche sich aufgrund ihres sozialen Status die Vereinbarkeit von Mutterschaft und literarischem Schaffen erlauben könnten,<sup>16</sup> ab und kompensiert die natürlichen Begierden der Sexualität mit der für sie erotisch konnotierten poetischen Schreibpraxis, wie sich anhand ihres Briefwechsels mit dem in Wien ansässigen Dichter Pietro Metastasio belegen lässt: „La corrispondenza con Vienna l’eccitava [...]. Era fonte di piacere sottile, nel gioco malizioso e innocente d’allusioni inconse. Quando s’accingeva a scrivergli [a Metastasio] provava agitazione, quasi alla vigilia d’un convegno“ (Striano 2016 [1986], 77).

Ein einschneidendes Erlebnis für Lenòr stellt der Tod ihrer Mutter dar, der sie zur Hinterfragung ihrer bisherigen Bestrebungen nach Autonomie drängt und Selbstzweifel hinsichtlich ihrer Tätigkeit als Dichterin hervorbringt. Aufgrund des bescheidenen familiären Vermögens sowie der damit verbundenen Sorgen um Haushaltsführung und Lebensunterhalt erwägt sie, die bisherigen Prinzipien abzulegen und in Form einer Eheschließung den eigenen Körper in eine Ware umzuwandeln: „Le contraddizioni psicologiche e sessuali sarebbero dovute scomparire, il corpo si trasformava in merce per lo scambio“ (Striano 2016 [1986], 99). Diese Umwandlung erfolgt über die Hochzeit mit Pasquale Tria und hat für Lenòr den weitgehenden Verlust ihrer individuellen Persönlichkeit zur Folge, was zugleich über den Verlust ihres bisherigen Rufnamens indiziert wird: „Ripeté dentro: ‚Eleonora. Donna Eleonora Tria. ‚Lionora‘ come pronunziavano i Napoletani. Lenòr, dunque, doveva scomparire, uscire di scena“ (Striano 2016 [1986], 128). Mit der Ehe ‚verkauft‘ die Protagonistin nicht nur ihren Körper, sondern der bildungsfeindliche Tria ist bemüht, ihre Entfaltung als weibliche

---

<sup>15</sup> „[A]nche a me, Fontenelle, illuminasti / il giovanile femminile ingegno / e sitibondo / il facesti di nuove vie più ardite / vittorie del saver che il Cuor sospira“ (Striano 2016 [1986], 37).

<sup>16</sup> Lenòr bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Eleonora Capano, die als Duchessa Fusco über ein ausreichend großes Dienstpersonal verfüge, das ihr häusliche Aufgaben abnehmen könne (cf. Striano 2016 [1986], 56).

Gelehrte und Dichterin so gut es geht zu unterdrücken. Neben dem heimlichen Verkauf ihrer Bücher und dem Abfangen ihrer Korrespondenzen stellt er ihr vor allem seine ein patriarchalisches Bild von Weiblichkeit repräsentierenden drei Schwestern als häusliche Kontrollinstanzen an die Seite. Lenòrs / Eleonoras Überwachung und Verspottung durch die einzig auf Kochen und Haushaltsführung bedachten Schwägerinnen führt in der Hausgemeinschaft zwangsläufig zu Spannungen, die durch Trias derbes Auftreten, seine zum finanziellen Ruin führende Spielsucht sowie seine Untreue intensiviert werden. Inmitten des als „inferno“ (Striano 2016 [1986], 132) wahrgenommenen Ehelebens findet sie nach der Geburt ihres Sohnes Erfüllung in der Rolle als Mutter. In ihrer literarischen Produktivität eingeschränkt, kann die Protagonistin die Befriedigung des Schreibens vorübergehend durch die Fürsorge für den kleinen Francesco kompensieren.<sup>17</sup> Die Mutterschaft wird Lenòr / Eleonora zum Schutzraum, insofern als sie den kleinen Sohn als ihren zukünftigen Beschützer vor dem repressiven Familienumfeld wahrnimmt, von dem sie die intime Mutter-Kind-Beziehung auch dadurch abgrenzt, dass sie mit dem Baby ausschließlich auf Portugiesisch kommuniziert. Dieser Schutzraum bricht jedoch mit dem frühen Tod Francescos im Alter von nur acht Monaten zusammen, und auch eine weitere Schwangerschaft findet nach einem durch Trias Niedertracht ausgelösten Nervenzusammenbruch ein frühzeitiges Ende. Aus der patriarchalen Gewalt im Hause Tria kann sie sich nicht eigenständig retten, sondern muss ihren Vater bitten, sie aus der Hölle des Ehelebens zu befreien.

Nachdem Lenòr die Trennung von Tria erwirken konnte, ist sie zum ersten Mal in ihrem Leben vollkommen auf sich selbst gestellt, da auch der Vater kurze Zeit später verstirbt. Zwar kann sie nun ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin wieder frei nachgehen, doch die Qualen der Ehejahre, die Erfahrung der Mutterschaft und die mehrfache Konfrontation mit dem Tod haben die Perspektive auf ihre literarische Berufung verändert. In einem Gespräch über Suizidgedanken und die Unmöglichkeit, noch einmal ein Kind zu gebären, empfiehlt ihr der Jugendfreund Vincenzo Sanges stattdessen, Leben über die Literatur hervorzubringen: „Tu sei donna, Lenòr. [...] Deve dare vita. [...] Il tuo misterioso dovere l’hai fatto. [...] Ora puoi fare come gli uomini. Che partoriscono con la testa. Con la bocca: parole“ (Striano 2016 [1986], 143). Sanges’ Vergleich zwischen Mutterschaft und Autorschaft erkennt im von Männern praktizierten literarischen Schöpfertum eine alternative Form des Hervorbringens von Leben, da das männliche Geschlecht nicht über die Möglichkeit verfüge, Kinder zu gebären. Indem er der Freundin rät, ‚es wie die Männer zu tun‘, empfiehlt er Lenòr, zu ihrem vorehelichen Lebensweg zurückzukehren, als sie natürlich-biologische Bedürfnisse, wie Sexualität und die Sehnsucht nach Mutterschaft, durch intellektuell-literarische Betätigungen

---

<sup>17</sup> Diese Befriedigung spiegelt sich auch im mit deutlichen erotischen Anklängen beschriebenen Stillen des Neugeborenen wider, bei dem nicht nur der Hunger des Babys, sondern auch die Bedürfnisse seiner Mutter gestillt werden: „Come [il bambino] succhiava da quel petto grande, che s’era fatto ancor più gonfio! Dolce sentirsi defluire il succo pei capezzoli avvolti dalle labbruzze tenere, stretti da gengive durette. Aspettavano ansiosi, lei e il piccolino, l’ora del latte. Quando s’appartava per unirsi con lui in reciproco calore, dimenticava tutto“ (Striano 2016 [1986], 132).

substituierte. Lenòr folgt dem Ratschlag und überwindet ihre Krise, indem sie in ihrer neuen Wohnung einen Salon eröffnet und sich wieder auf das Schreiben konzentriert. Nach dem Erfolg einer von ihr verfassten Kantate für Katharina die Große erhält sie eine königliche Leibrente und steigt zu einer Person des öffentlichen Lebens im Königreich Neapel auf. Mit der nun erreichten finanziellen Autonomie wächst auch Lenòrs soziales Bewusstsein, das sich literarisch in der intensiveren Beschäftigung mit aufklärerischen Themen – z. B. in Form ihrer poetischen Stellungnahme zur Begründung der Arbeitersiedlung in San Leucio – und im Zuge der Französischen Revolution allgemein in einer stärkeren Politisierung niederschlägt. Während die sich in ihrem Haus treffenden Freunde und Bekannten die Übertragbarkeit des französischen Republikanismus auf Neapel diskutieren und sich für die Werte der Revolution begeistern, ist Lenòrs politische Vision für die Zukunft der neapolitanischen Gesellschaft auf die Bildung und Alphabetisierung des Volkes fokussiert. Zwar lässt Striano seine Protagonistin an Aktionen der neapolitanischen Jakobiner, wie z. B. der heimlichen Verteilung von anti-despotischen Broschüren im Königspalast, partizipieren, dennoch nimmt sie auch innerhalb der Widerstandsbewegung eine Außenseiterrolle ein, da ihr eine Identifikation mit den zum Teil divergierenden Positionen innerhalb der Gruppe nicht möglich ist. Lediglich von der Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Wandels überzeugt, nimmt Lenòr die sich ihr anbietende Wirklichkeit in Form der Radikalisierung ihrer Weggefährten einerseits und der zunehmenden staatlichen Repressionsmaßnahmen gegenüber ihnen andererseits als ein Schauspiel wahr: Der eigene historische Standpunkt und der Ablauf der Ereignisse erscheinen ihr dabei als ein großes Bühnenstück, in dem der Mensch nicht über die Rolle eines Protagonisten verfügt.<sup>18</sup> Dieses Ohnmachtsgefühl intensiviert sich nach der Hinrichtung dreier politischer Mitstreiter im Oktober 1794 und kulminiert vier Jahre später im Rahmen ihrer eigenen Inhaftierung. Die auf Lenòrs Befreiung folgende Einnahme Neapels durch die Franzosen sowie die Ausrufung der Republik lassen die „citoyenne Fonseca“ (Striano 2016 [1986], 296) zur berühmtesten Frau im republikanischen Neapel aufsteigen,<sup>19</sup> doch bereits als Carlo Lauberg und die Gruppe der neapolitanischen Revolutionäre sie mit dem auf ihren Traum einer Aufklärung des Volkes zugeschnittenen Projekt des *Monitore napoletano* betrauen, ist sie sich des Scheiterns der revolutionären Ideen ihrer Freunde bewusst: „E cosa è mai una rivoluzione? Forse soltanto sogno di ragazzi arrabiati, uomini delusi, d’umiliati e offesi che non sanno reagire individualmente. [...] Un gioco inverosimile, sventato, messo da uomini-bambini“ (Striano 2016 [1986], 291). Im Verlauf der republikanischen Phase erschließt sich Lenòr immer mehr, wie sehr der im Roman häufiger gezogene Vergleich Neapels mit einer von Kindern bewohnten Welt angemessen erscheint, und sie nicht in der Lage ist, die erziehende Rolle einer aufklärerischen „Mutter des Volkes“ zu übernehmen, da sie selbst eine „donna-bambina“ (cf. D’Episcopo 2008b, 128–129) inmitten einer zu Veränderungen nicht

---

<sup>18</sup> „Com’è strana la vita. Adesso è qui, coinvolta nella Storia, dentro intrighi di cui non s’intravede l’esito. E questi che si credon protagonisti! Di cosa?“ (Striano 2016 [1986], 197).

<sup>19</sup> „Eri già una donna illustre, a Napoli, adesso sei famosa“ (Striano 2016 [1986], 284), erklärt ihr junger Liebhaber Gennaro Serra ihr.

bereiten Gesellschaft ist. Wie sie schließlich dem Priester am Tag ihrer Hinrichtung erklärt, ist ihr eine Identifikation mit der neapolitanischen Kultur, der sie in jungen Jahren so hoffnungsvoll gegenüberstand, nicht mehr möglich, und sie kann lediglich die Einsicht der eigenen Handlungsunfähigkeit und Machtlosigkeit als aus ihrem Leben gezogene Lehre anerkennen: „Vedete, io, come forse sapete, non sono Napoletana, però sono vissuta in questa città fin da bambina e ne ho appreso molte cose. Una delle più importanti è questa: Accossì adda i'. Come dicono i lazzari: così deve andare. Tu non ce puo' fa' niente. Il resto di niente“ (Striano 2016 [1986], 364).

#### **4. *Il resto di niente*: ein polyphoner Intellektuellenroman**

Als ein historischer Roman vermittelt *Il resto di niente* nicht nur die Lebensgeschichte Fonseca Pimentels, sondern auch ein Porträt der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit Neapels in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Striano, der als studierter Pädagoge auch Lehrwerke für den schulischen Geschichtsunterricht verfasste, hängt seinem Roman auch eine Nachbemerkung mit Referenzen auf Aristoteles, Torquato Tasso und Alessandro Manzoni an, der zufolge sein Werk im aristotelischen Sinne der Dichtung und nicht der Geschichtsschreibung zuzuordnen sei (cf. Striano 2016 [1986], 371). Thea Rimini erkennt in *Il resto di niente* einerseits Züge des *romanzo antistorico* in der Tradition Luigi Pirandellos und Tomasi di Lampedusas wieder, andererseits weist sie Striano auch didaktische Ansprüche zu, die der Gattung des *romanzo neostorico* entsprechen (cf. Rimini 2015, 313–314). Gerade das Scheitern didaktischer Vorhaben stellt das mithin zentrale Thema des Romans dar, insofern als Lenòr und die neapolitanischen Patrioten am Ende auf tragische Weise anerkennen müssen, dass ihrer auf republikanischen Werten beruhenden Fortschrittsvision in einem auf progressive Veränderungen nicht vorbereiteten Neapel kein Erfolg beschert sein konnte. Damit schließt sich Striano auch an die Bestandsaufnahme des patriotischen Mitstreiters Cuoco an, dessen im *Saggio storico* artikulierte Skepsis gegenüber einer „rivoluzione passiva“<sup>20</sup> sich in *Il resto di niente* in den wiederkehrenden kritischen Kommentaren der Romanfigur Cuoco widerspiegelt.

Versucht man aus Strianos fiktionaler Darstellung der neapolitanischen Geschichte zwischen 1750 und 1799 nicht nur Rückschlüsse auf das Scheitern der Parthenopäischen Republik, sondern auch auf die Gegenwart des Autors zu ziehen, wird die erzählte Vergangenheit des Romans zu einer „métaphore politique“ (Rimini 2015, 315). Dass sich die historische Episode aus dem 18. Jahrhundert aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts als eine Projektionsfolie lesen lässt, kann anhand verschiedener Diskurse der neapolitanischen Nachkriegsliteratur belegt werden, die die gesellschaftlichen Verhältnisse auf ähnliche Weise repräsentieren

---

<sup>20</sup> „La nostra rivoluzione essendo una rivoluzione passiva, l'unico mezzo di condurla a buona fine era quello di guadagnare l'opinione del popolo. Ma le vedute de' patrioti e quelle del popolo non erano le stesse [...]. La nazione napoletana si potea considerare come divisa in due popoli, diversi per due secoli di tempo e per due gradi di clima“ (Cuoco 2016 [1801/1806], 153–154).

wie sie die Figuren in Strianos Roman vorfinden: Als eine jegliche intellektuelle Bestrebungen erstickende Stadt, in der die Vernunft der Macht der Natur wehrlos ausgeliefert ist, wird das Neapel um 1950 beispielsweise in der viel rezipierten Erzählung *Il mare non bagna Napoli* von Anna Maria Ortese aus dem Jahr 1953 beschrieben.<sup>21</sup> Das bei Ortese akzentuierte anti-intellektuelle Klima der Mittelmeermetropole verweist zwar nicht explizit auf das 18. Jahrhundert, es lassen sich jedoch unweigerlich Parallelen zur Situation der republikanisch gesinnten Patrioten in den die 1790er Jahre behandelnden Kapiteln aus Strianos Roman ziehen. So hat Generoso Picone *Il resto di niente* als einen Schlüsselroman gelesen, indem er die an der neapolitanischen Zeitschrift *Sud* (1945–47) mitwirkenden Autorinnen und Autoren als „eredi delle speranze di Gennaro ed Eleonora“ (Picone 2012, 44) identifiziert.<sup>22</sup> *Il resto di niente* lässt sich zweifellos in eine Reihe von Texten der neapolitanischen Literatur einordnen, in denen die lokale Intelligenzia der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihr eigenes intellektuelles Außenseitertum in der städtischen Kultur Neapels und ihre beschränkten Entfaltungsmöglichkeiten wiedererkennen konnte. Neben der bereits erwähnten Ortese lässt sich hierfür beispielhaft Raffaele La Capria anführen, dessen erfolgreichster Roman *Ferito a morte* (1961) den Illusionsverlust junger Neapolitaner in den Fünfzigerjahren behandelt, während er in seinem Essay *L'Armonia perduta* (1986) Neapels Wesen als einer dem Fortschritt gegenüber ‚blockierten Stadt‘<sup>23</sup> nachgeht, für deren Dekadenz er den Ursprung in den Ereignissen von 1799 sieht. Auch die Romane des vorübergehenden Weggefährten Strianos Ermanno Rea erstellen eine äußerst kritische Diagnose der neapolitanischen Nachkriegskultur dar (cf. Berneiser 2020), insbesondere das autofiktionale Werk *Mistero napoletano* (1995), in dem der Erzähler die innere Zerrissenheit der neapolitanischen Fraktion des *Partito Comunista Italiano* (PCI) ergründet, von dem sich auch Striano um 1960 zu distanzieren begann. Erkennt man in *Il resto di niente* einen Roman über den Verlust von Illusionen und ideologischen Visionen, so suggeriert eine biographisierende Lektüre die Verarbeitung der persönlichen Erfahrungen des Autors: Strianos politische Überzeugungen als Anhänger des PCI wurden nämlich im Anschluss an die Niederschlagung des Ungarischen Volksaufstandes durch die Rote Armee im Jahr 1956 derartig desillusioniert, dass er schon bald die Kommunistische Partei verließ und auch seine journalistischen Tätigkeiten sukzessive abbaute, um sich schließlich auf seine fiktionalen und pädagogischen Veröffentlichungen zu konzentrieren (cf. D'Episcopo 1992, 24–25). Vor diesem Hintergrund erweist sich *Il resto di niente* als ein Intellektuellenroman bzw. als

---

<sup>21</sup> „Qui, il pensiero non può essere che servo della natura, suo contemplatore in qualsiasi libro o nell'arte. Se appena accenna un qualche sviluppo critico, o manifesta qualche tendenza a correggere la celesta conformazione di queste terre, a vedere nel mare soltanto acqua, nei vulcani altri composti chimici, nell'uomo delle viscere, è ucciso“ (Ortese 1994 [1953], 117).

<sup>22</sup> Toni Iermano hat darüber hinaus Lenòr und ihre Weggefährten mit der Gruppe junger neapolitanischer Intellektueller – darunter auch Striano selbst – verglichen, die sich in den Fünfzigerjahren um die Persönlichkeit des Mathematikers Renato Cacciopoli sammelte (cf. Iermano 2012, 53).

<sup>23</sup> „Un blocco che non riguarda solo la storia degli eventi, ma proprio il processo di crescita della società“ (La Capria 2009 [1986], 34).

literarische Illustration eines intellektuellen Außenseitertums, das gleichzeitig als symptomatisch für die neapolitanische Kultur dargestellt wird.

Dennoch ist *Il resto di niente* nicht auf ein Lehrstück über das Scheitern des historischen Aufklärungsprozesses in Neapel zu reduzieren, obwohl Kritiker dem Autor durchaus vereinzelt die Elemente didaktischer Vermittlung in seinem Roman zur Last gelegt haben (cf. La Capria 2009 [1986], 379–380). Eine solche Kritik übersieht die Konzeption von *Il resto di niente* als „polyphoner Roman“ im Sinne Michail M. Bachtins (1979). Strianos Beschäftigung mit Bachtins Konzepten der Dialogizität und der sozialen Redevielfalt lässt sich mit einer direkten Bezugnahme auf den sowjetischen Theoretiker in einem unter dem Titel „Il romanzo è l'unico genere in divenire“ erschienenen Interview belegen und kann daher auch als Grundlage für *Il resto di niente* vorausgesetzt werden.<sup>24</sup> Die Polyphonie lässt sich bereits an der Oberfläche der Textstruktur anhand der verschiedenen in die Figurenrede integrierten Sprachen erkennen: In die Redebeiträge und Monologe Lenòrs sind immer wieder portugiesische Phrasen integriert, aber auch die anderen Figuren des Romans bedienen sich sowohl des Italienischen als auch des neapolitanischen Dialekts und greifen außerdem häufig auf das Französische als Soziolekt der aufgeklärten Elite Neapels zurück. Die soziale Redevielfalt in *Il resto di niente* beruht jedoch in erster Linie auf Strianos Dialogisierung der unterschiedlichen sozialen Stimmen der neapolitanischen Gesellschaft, durch die u. a. poetische Verse, politischer Diskurs, philosophische Diskussionen, erotische Sprache oder die derben Witze der Lazzari aufeinandertreffen. Anstatt hierin bloß die Bemühungen des Autors um die Wahrscheinlichkeit seiner Romanhandlung zu sehen, kann Strianos Orchestrierung der sozialen Redevielfalt – wie Cristina Della Coletta gezeigt hat – in *Il resto di niente* auch für eine Interpretation seines Geschichtsverständnisses fruchtbar gemacht werden:

Rather than furnishing a single overarching view (and, consequently, a monological and totalizing meaning) of history, Striano emphasizes the interactions and exchanges of perspectives, where meanings are not given final and complete form, but are captured in the course of their difficult and often contentious construction (Della Coletta 2017, 104).

Zwar muss die am Ende von der Vergeblichkeit ihrer Bestrebungen ernüchterte Lenòr erkennen, dass die Handlungsmacht der Menschen gegenüber dem Verlauf der Geschichte nur eingeschränkt ist, gerade mit dieser Erkenntnis bewährt sie sich jedoch als Protagonistin für Strianos fiktionale Subversion totalitärer und monologisch ausgerichteter Geschichtsmodelle. Indem seine Repräsentation Lenòrs in *Il resto di niente* sowohl auf Distanz zum republikanischen Muster einer männlich gezeichneten Tugendheldin als auch zum patriotisch sowie faschistisch instrumentalisierten Bild einer „Mutter des Vaterlandes“ geht, hat Striano mit der

---

<sup>24</sup> Hier versteht Striano die Gattung des Romans als „l'unico genere letterario in divenire ed è quindi tale da riflettere il divenire della realtà in modo profondo, essenziale, sensibile, dal momento che solo chi diviene può capire il divenire. In questo senso il romanzo è necessariamente ‚pluridiscorsività sociale, a volte plurilinguismo, e plurivocità individuale artisticamente organizzati‘; in esso s'attua ‚la scoperta della propria lingua nella lingua altrui, del proprio orizzonte nell'orizzonte altrui‘“ (zitiert nach: D'Episcopo 1992, 31). Zu Bachtins Wortästhetik cf. Grübel (1979); für eine Deutung von *Il resto di niente* ausgehend von Bachtins Romantheorie cf. Della Coletta (2017).

Inszenierung seiner Figur als neapolitanische Intellektuelle eine Vorlage geschaffen, auf die sich die Erinnerungsmedien zum Bicentenario der Republik von 1799 berufen: So wird die Patriotin Fonseca Pimentel im Rahmen der Zweihundertjahrfeiern zu einem mit politischen und moralischen Werten aufgeladenen „immagine-simbolo della Repubblica napoletana“ (Pelizzari 1999, 133) ikonisiert, an das in der Folge Werke wie Roberto De Simonis Oper *Eleonora, oratorio drammatico* (1999) oder Antonietta De Lillos Verfilmung von *Il resto di niente* aus dem Jahr 2004 anknüpfen.

## 5. Fonseca Pimentel, die Andere – ein Fazit

Im Rekurs auf Vorarbeiten der feministischen Theorie, u. a. von Simone de Beauvoir, hat sich Elisabeth Bronfen in einem Beitrag über „Weiblichkeit und Repräsentation“ auf die für die westliche Kultur typische Diskursivierung der Frau als „das Andere“ berufen:

Die Frau repräsentiert die Grenzen, Ränder, oder Extreme der Norm [...]. Als Außenseiterin per se kann die Frau auch für eine komplette Negation der herrschenden Norm eintreten, für jenes Element, das die Bindungen normaler Konventionen sprengt [...]. Die Konstruktion der Frau als ‚das Andere‘ dient rhetorisch dazu, eine gesellschaftliche Ordnung zu dynamisieren, während ihre Opferung oder Heirat das Ende dieser Phase der Veränderung bezeichnet (Bronfen 1995, 418–419).

Bronfens Ausführungen lassen sich ohne Weiteres auf die Aufarbeitung der Biographie von Eleonora de Fonseca Pimentel übertragen, in der ausgehend von Vincenzo Cuocos *Saggio storico* ein extremes, von konventionellen Weiblichkeitsdarstellungen deutlich abweichendes Bild der neapolitanischen Dichterin entworfen wurde: als furchtlos in den Tod gehende Tugendvertreterin und politische Märtyrerin für ein geeintes Italien, deren inhärentes Gefahrenpotential für die patriarchalische Ordnung aber gleichzeitig durch ihren Vergleich mit einer kriegerischen Amazone angedeutet wird. Enzo Strianos Revision ihrer Lebensgeschichte in *Il resto di niente* geht auf deutliche Distanz zu den Darstellungen Fonseca Pimentels aus der Risorgimento-Epoche, deren idealisierende Elemente sich jedoch auch noch in biographischen Studien aus dem späten 20. Jahrhundert finden. Stattdessen präsentiert er seine Protagonistin als eine Frau, die letztlich weder von der republikanischen Vision, in deren Namen sie stirbt, noch von sich selbst überzeugt ist. Doch so wie die Verfasser risorgimentaler Märtyrerkataloge im 19. Jahrhundert Fonseca Pimentels Gedächtnis für den patriotischen Kampf um die nationale Einheit modellierten, ist auch Strianos Außenseiterin Lenòr als Projektionsfigur für die metahistorischen Positionen ihres Autors oder den Illusionsverlust des neapolitanischen Intellektuellentums angelegt. Dies wirft schließlich die Frage auf, was nach einem zweihundertjährigen Prozess der medialen Ikonisierung noch von dem historischen Subjekt der am 20. August 1799 hingerichteten Frau Eleonora de Fonseca Pimentel übriggeblieben ist. Eine mögliche Antwort steuert Strianos Romanfigur selbst bei: „Cosa poteva rimanerne? [...] Fra cent’anni, duecento: nel 1983, meu Deus! Ma di me? Nada de nada. Il resto di niente“ (Striano 2016 [1986], 140).



## Bibliografie

- ALIGHIERI, Dante. 2010. *La Commedia / Die Göttliche Komödie*, ed. Köhler, Hartmut. Stuttgart: Reclam.
- BACHTIN, Michail M. 1979. *Die Ästhetik des Wortes*, ed. Gröbel, Rainer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BATTAGLINI, Mario. 1998. *Eleonora Fonseca Pimentel. Il fascino di una donna impegnata fra letteratura e rivoluzione*. Napoli: G. Procaccini.
- BERNEISER, Tobias. 2020. „Neapel zwischen De- und Regeneration: Projektionen der Stadt in Ermanno Reas *Napoli Ferrovia*.“ In: *Die unsichtbare Stadt. Urbane Perspektiven, alternative Räume und Randfiguren in Literatur und Film*, ed. Harbrecht, Katia et al., 153–174, Bielefeld: transcript.
- BISCARDI, Luigi & Antonino De Francesco (ed.). 2002. *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli*. Roma: Laterza.
- BOUYSSY, Maité (ed.). 2009. *Vincenzo Cuoco. Des origines politiques du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- BRONFEN, Elisabeth. 1995. „Weiblichkeit und Repräsentation – aus der Perspektive von Ästhetik, Semiotik und Psychoanalyse.“ In *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, ed. Bußmann, Hadumod, Renate Hof & Elisabeth Bronfen, 408–445, Stuttgart: Kröner.
- BUTTAFUOCO, Annarita. 1977. „Eleonora Fonseca Pimentel: una donna nella Rivoluzione.“ *Nuova Dwf* 3, 51–92.
- CONFORTI, Luigi. 1889. *Napoli nel 1799. Critica e documenti inediti*. Napoli: Ernesto Anfossi.
- CROCE, Benedetto. 1912. *La Rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti, ricerche*. Bari: Laterza.
- CUOCO, Vincenzo. 2016 [1801/1806]: *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, ed. Villani, Pasquale. Milano: BUR / Rizzoli.
- DELLA COLETTA, Cristina. 2017. „„Ammirami, e fa altrimenti‘: Reframing the Historical Narrative in Enzo Striano’s *Il resto di niente*.“ *Italica* 94 (1), 101–123.
- D’EPISCOPO, Francesco. 1992. *Enzo Striano*. Napoli: Liguori.
- D’EPISCOPO, Francesco (ed.). 2008a. *Eleonora de Fonseca Pimentel tra mito e storia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- D’EPISCOPO, Francesco. 2008b. „Lenòr, ne *Il resto di niente* di Enzo Striano.“ In *Eleonora de Fonseca Pimentel tra mito e storia*, ed. D’Episcopo, Francesco, 109–140, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- ERLL, Astrid. 2017. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.
- ERLL, Astrid & Klaudia Seibel. 2004. „Gattungen, Formtraditionen und kulturelles Gedächtnis.“ In *Erzähltextanalyse und Gender Studies*, ed. Nünning, Vera & Ansgar Nünning, 180–208, Weimar: Metzler.
- FALKENHAUSEN, Susanne von. 1981. „Eine Idylle des nationalen Italiens – ‚Luisa Sanfelice in carcere‘ von Gioacchino Toma.“ *Kritische Berichte* 9, 38–62.
- FORGIONE, Mario. 1999. *Eleonora Pimentel Fonseca. La straordinaria avventura politica e umana di una protagonista della Repubblica napoletana del 1799*. Roma: Newton & Compton.
- GIAMMATTEI, Emma. 2002. „Retorica, immaginario letterario e mitografia del ’99.“ In *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, ed. Rao, Anna Maria, 815–838, Napoli: Vivarium.
- GILY REDA, Clementina. 2001. „As mulheres da Revolução napolitana de 1799: Leonor da Fonseca Pimentel protocientista da comunicação.“ In *Leonor da Fonseca Pimentel. A portuguesa de Nápoles (1752-1799)*, ed. Santos, Maria Teresa & Sara Marques Pereira, 47–68, Lisboa: Livros Horizonte.
- GILY REDA, Clementina. 2008. „Eleonora de Fonseca Pimentel. Il Monitore

- Napolitano." In *Eleonora de Fonseca Pimentel tra mito e storia*, ed. D'Episcopo, Francesco, 65–84, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- GIORGIO, Adalgisa. 2011. „Eleonora De Fonseca Pimentel e la rivoluzione napoletana: Una donna eccezionale tra storia, memoria e invenzione.“ *Italian Studies* 66 (3), 301–317.
- GIPPER, Andreas. 2018. „Der Mythos von der weiblichen Revolution – Die Parthenopäische Republik und ihre Darstellung in Literatur und Film.“ In *Parthenope – Neapolis – Napoli. Bilder einer porösen Stadt*, ed. Oy-Marra, Elisabeth & Dietrich Scholler, 183–198, Göttingen: V&R unipress.
- GRÜBEL, Rainer. 1979. „Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin.“ In *Die Ästhetik des Wortes*, ed. Grüber, Rainer, 21–88, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GURGO, Bice. 1935. *Eleonora de Fonseca Pimentel*. Napoli: Cooperativa Libreria.
- IERMANO, Toni. 2012. „Foto di gruppo con signora. La storia e le storie de *Il resto di niente*.“ In *Enzo Striano. Il lavoro di uno scrittore tra editi e inediti*, ed. Sabbatino, Pasquale & Apollonia Striano (ed.), 47–75, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane.
- LA CAPRIA, Raffaele. 2009 [1986, 1993, 1998]: *Napoli: L'armonia perduta – L'occhio di Napoli – Napolitan graffiti*. Milano: Mondadori.
- LANSER, Susan Sniader. 1992. *Fictions of Authority. Women Writers and Narrative Voice*. Ithaca: Cornell University Press.
- LIUCCIO, Michaela. 2010. *Elisabetta Caminer, la prima donna giornalista italiana*. Padua: Il Poligrafo.
- MACCIOCCHI, Maria Antonietta. 1993. *Cara Eleonora*. Milano: Rizzoli.
- NARDINI, Bartolomeo. 1806. *Mes périls pendant la Révolution de Naples, ou Récit de toutes les horreurs commises dans cette ville par les Lazzaronnis et les Calabrois*. Paris: Bacot/Marchand.
- ORTESE, Anna Maria. 1994 [1953]: *Il mare non bagna Napoli*. Milano: Adelphi.
- PEDIO, Tommaso. 1976. *Massoni e giacobini nel Regno di Napoli. Emanuele De Deo e la congiura del 1794*. Matera: F.lli Montemurro.
- PELIZZARI, Maria Rosaria. 1999. „Forza e debolezza di un mito nel tempo.“ In *La Repubblica Napoletana del Novantanove. Memoria e mito*, ed. Azzinnari, Marina, 111–135, Napoli: Macchiaroli.
- PELIZZARI, Maria Rosaria. 2003. „Donne virili. Maschile/femminile nell'immaginario eroico.“ In *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, ed. Guidi, Laura & Annamaria Lamarra, 17–37, Napoli: Filema.
- PELIZZARI, Maria Rosaria. 2008. „Eleonora de Fonseca Pimentel: morire per la rivoluzione.“ *Storia delle donne* 4, 103–121.
- PELIZZARI, Maria Rosaria. 2013. „Eleonora de Fonseca Pimentel (1752-1799) e Luisa Sanfelice (1764-1800). La ‚virile‘ e la ‚fragile‘: due volti della rivoluzione napoletana.“ In *Le signore dei signori della storia*, ed. Laserra, Annamaria, 247–266, Milano: F. Angeli.
- PICONE, Generoso. 2012. „Il resto di niente e la città del tempo bloccato.“ In *Enzo Striano. Il lavoro di uno scrittore tra editi e inediti*, ed. Sabbatino, Pasquale & Apollonia Striano, 37-46, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane.
- PISANO, Laura. 1997. „Le journalisme politique des femmes en Italie, des républiques jacobins au Risorgimento (1796-1860).“ In *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, 59–110, Paris: Colin.
- RAO, Anna Maria. 1999. *La Repubblica napoletana del 1799*. Roma: Newton & Compton.
- RAO, Anna Maria (ed.). 2002. *Napoli 1799 fra storia e storiografia*. Napoli: Vivarium.
- RAO, Anna Maria. 2006. „Eleonora de Fonseca Pimentel, le *Monitore*

- napoletano* et le problème de la participation politique.“ *Annales historiques de la Révolution française* 344, 179–191.
- RIMINI, Thea. 2015. „Si l’Histoire se réduit à rien. *Il resto di niente* de Enzo Striano.“ In *La réécriture de l’histoire dans les romans de la postmodernité*, ed. Magni, Stefano & Mélinda Palombi, 311–319, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- SAID, Edward W. 1996. *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books.
- SANTOS, Maria Teresa & Sara Marques Pereira (ed.). 2001. *Leonor da Fonseca Pimentel. A portuguesa de Nápoles (1752-1799)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SCHIATTARELLA, Franco. 1973. *La marchesa giacobina. Eleonora Fonseca Pimentel*. Napoli: Schettini editore.
- STEPHAN, Inge. 1984. „Da werden Weiber zu Hyänen...‘ Amazonen und Amazonenmythen bei Schiller und Kleist.“ In *Feministische Literaturwissenschaft*, ed. Stephan, Inge & Sigrid Weigel, 23–42, Berlin: Argument.
- STRIANO, Enzo. 2016 [1986]: *Il resto di niente*, Milano: Mondadori.
- URGNANI, Elena. 1998. *La vicenda letteraria e politica di Eleonora de Fonseca Pimentel*. Napoli: La città del sole.
- VANNUCCI, Atto. 1872 [1848]: *I martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848. Memorie raccolte*. Milano: Treves.

## Zusammenfassung

Der historische Roman *Il resto di niente* (1986) von Enzo Striano greift mit der Dichterin und Zeitungsherausgeberin Eleonora de Fonseca Pimentel die im kollektiven Gedächtnis der Gegenwart prominenteste Persönlichkeit der Neapolitanischen Republik von 1799 auf, die nach der Rückeroberung der Stadt durch monarchistische Truppen hingerichtet wurde. Das im 19. Jahrhundert tradierte heroische Bild Fonseca Pimentels als republikanische Märtyrerin für den italienischen Einheitsgedanken wird jedoch in Strianos Roman revidiert, indem er seine Protagonistin als eine intellektuelle Außenseiterin porträtiert, die sich schließlich der Vergeblichkeit ihrer politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen bewusst wird. Der vorliegende Beitrag zielt auf eine Untersuchung der literarischen Repräsentation Fonseca Pimentels und ihrer Bedeutung als Bezugspunkt für Neapels Intellektuelle.

## Abstract

Enzo Striano’s historical novel *Il resto di niente* (1986) deals with the life of 18<sup>th</sup> century poet and newspaper editor Eleonora de Fonseca Pimentel who is commemorated as the most prominent representative of the Neapolitan Republic of 1799. Executed by royalist repression after the Republic’s decline, she became a hero and patriotic martyr for Italy’s movement of national unification. Striano’s novel revises Fonseca Pimentel’s 19<sup>th</sup> century heroic image by portraying his protagonist as an intellectual outsider who eventually becomes aware of the futility of her political and social aspirations. This article examines the literary representations of Fonseca Pimentel as well as her importance as a point of reference for Naples’ intellectuals.

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Bisher erschienene Nummern:

Nr. 4 (2020)

## Varia(tionen)

Aus dem Inhalt: Nadine Rentel Französische Restaurantkritiken im Internet  
 • Clément Dumas L' Europe latine dans les olympismes alternatifs • Diego Labra Cultura global/realización local • Katharina Wieben Halli Hallo meine Lieben, Eeey qué pasa



Nr. 3 (2019)

## Beziehungsweise(n) – Affektive Relationen und Relationalität in den romanischen Kulturen

Nanette Rißler-Pipka Eine Frage der Ehre: Besitz und Geschlecht in der (spanischen) Literaturgeschichte • Amalia Witt Affektive Transmission. Das textuelle Kind bei Marie de Gournay und bei Montaigne • Anna Wörsdörfer Magische und ästhetische Affekterzeugung im französischen Schäferspiel um 1600 • David Klein Vom Schreien und Schreiben einer Nation. Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Affekte in Esteban Echeverría "La cautiva"



Nr. 2 (2019)

## Rugbykultur (in) der Romania

Hans Ulrich Gumbrecht Bizzarrer Riese • Fabien Conord & Joris Lehnert Über die soziale und kulturelle Bedeutung eines auch romanischen Sports  
 • Thomas Bauer & Joris Vincent Die Vertreter der Rugbyliteratur im Frankreich der 1920er Jahre • Claudia Müller Konstruktion und Dekonstruktion des Heroischen in *Le Taureau de Mazargues* von R.-M. Rolland (1931) • Bogdan Popa Ein aus Frankreich importierter englischer Sport • Franz Kuhn Zwischen „Locarno“ und „splendid isolation“ • Jordi Cassan „Dire vrai“ et rugby • João Tiago Pedroso de Lima Rugby in Portugal • André Gounot & María Teresa Laorden Der spanische Rugby gestern und heute



Nr. 1 (2018)

## Romanistik aktuell

Dimitri Almeida Penser l'extrême droite en milieu rural • Uta Felten Medialisierung der Wahrnehmung und Konstruktion innerer Puppen im Werk von Marcel Proust • Jannis Harjus Enregisterment del rotacismo, del ceceo y de la fricativa en Andalucía Occidental • Cordula Neis Von kleinen Gespenstern, Gurkenkönigen und Konservenkindern • Angelika Groß Literatur + Gewalt • Bénédicte Louvat Pour une autre histoire du théâtre français du XVIIe siècle • Fabien Conord Victor Hugo sénateur



Anna Isabell Wörsdörfer

## **Discursos brujescos ambivalentes**

La bruja como delincuente y como víctima en la serie de televisión *El ministerio del tiempo*

**Anna Isabell Wörsdörfer**

es asistente de investigación en la  
Facultad de Filología Iberorrománica  
de la Universidad de Münster  
[woersdoerfer@uni-muenster.de](mailto:woersdoerfer@uni-muenster.de)

### Palabras claves

Marginado – Gustavo Adolfo Bécquer – Bruja – Mecanismos de poder – Narración serial/serialidad

## **1. Introducción: Al margen de la sociedad**

La bruja histórica, o aquellas personas, principalmente femeninas,<sup>1</sup> contra quienes la acusación de brujería fue dirigida en el pasado en Europa, representan figuras marginales por excelencia: las autoridades eclesiásticas y seculares las estigmatizaban como seres dañinos y amantes del diablo, las excluían y excomulgaban como defensoras de creencias y prácticas heterodoxas de la comunidad cristiana establecida y a menudo las quemaban en la hoguera como delincuentes y verdaderas agresoras. Sin embargo, su estatus de víctima se manifiesta una y otra vez en las actas judiciales históricas: por ejemplo, se trataba de mujeres sabias marginadas cuyas habilidades como sanadoras y parteras superaban la comprensión de la población campesina rural, gente generalmente inculta; o también se trataba de inocentes difamadas por simples rumores, celos y resentimientos que sufrían así una tortura indescriptible. Por estas razones, del siglo XIV hasta el XVII – y ocasionalmente mucho más allá – es ofrecida, comúnmente, una imagen ambivalente de la figura de la bruja. Ambas facetas de este personaje de la historia (de las ideas) europea, fascinante y repulsivo a la vez, se escenifican en el episodio “Tiempo de hechizos” (2017) de la serie española de televisión *El ministerio del tiempo* (Netflix). Este capítulo se centra en las supersticiones respecto a las brujas de Trasmuz, que aún a mediados del siglo XIX estaban muy extendidas en la sierra del Moncayo y otras regiones aragonesas, y

---

<sup>1</sup> La investigadora alemana Ingrid Ahrendt-Schulte, que persigue a menudo un enfoque de género y feminista en sus estudios históricos sobre la brujería, supone que, de las aproximadas 100,000 víctimas de la persecución de brujas en Europa, un 80% estaba constituido por mujeres (cf. Ahrendt-Schulte 1994, 25).

toma como punto de partida de la trama del episodio, las *Cartas desde mi celda* (1864) de Gustavo Adolfo Bécquer, donde el escritor postromántico ya las había tematizado.

En el contexto temático de los discursos de la marginación, este artículo aborda la formación de los estereotipos de la bruja como ser desviado, por un lado, en el pasado histórico español (y europeo occidental) con un enfoque en la temprana Edad Moderna y, por otro lado, en el producto actual y ficticio de la serie. El objetivo principal, empero, es poner de manifiesto la capacidad de devenir constructo, el carácter marcado de los estereotipos, en dos niveles: en primer lugar, se trata de rastrear la energía cultural en el sentido del *New Historicism* (cf. Greenblatt 1988), que es inherente a los estereotipos de las brujas a través del impacto de las formas discursivas y de la fuerza de las imágenes mentales. En conexión con esto, se aspira a reconstruir básicamente los mecanismos de exclusión y de poder internos en sus funciones más elementales. En segundo lugar, el artículo se centra en las imágenes concretas de la bruja semánticamente cargadas en el mundo ficticio de “Tiempo de hechizos” fijando la atención especialmente al medio audiovisual y sus técnicas narrativas seriales (cf. Schleich, Nesselhauf 2016, 95–218; Hickethier 2012). Se resaltarán, también, la complejidad de una concepción multifacética de las brujas que incluye no solo a los aldeanos de Trasmoz en su delincuencia colectiva como causantes de daño, infanticidas y adeptos de un culto satánico perverso durante la noche, sino también a Mencía, el personaje de una forastera que, en su papel de víctima individual, es convertida en bruja y marginada.

## 2. La conceptualización de la bruja como figura marginal en el contexto histórico-cultural

La imagen estereotípica de la bruja (histórica), que todavía es válida hoy en día, se constituye a finales de la Edad Media cristiana y en la temprana Edad Moderna al combinar la herejía y la magia<sup>2</sup> para formar un delito múltiple que consiste en las cinco características siguientes: el vuelo por los aires y el *sabbat* o aquelarre (que es la reunión de brujas), el pacto con el diablo y la unión carnal con este, así como la magia negra (cf. Dillinger, 20). Como demostró Carlo Ginzburg en *Storia notturna: Una decifrazione del sabba* (1989),<sup>3</sup> la construcción del *sabbat* – esto es, del sentido más amplio de la imagen de la bruja y su aplicación a un círculo determinado de personas – se funda en diversos mecanismos ideológicos. En una serie documental sobre los leprosos (en 1321), los judíos (en 1348) y las brujas (aproximadamente en 1375), el historiador italiano muestra cómo, en un momento de incertidumbre social, la concepción sabática (conglomerado de elementos eruditos y populares) se forma a partir de la búsqueda de un chivo expiatorio mediante la adopción de atribuciones análogas, por lo que el grupo marginal acusado crece cuantitativamente de forma constante y sus miembros mantienen

---

<sup>2</sup> La cuna de la configuración específica de la bruja se encuentra en el arco alpino occidental (Saboya, Wallis, la Dauphiné) (cf. Behringer 2004).

<sup>3</sup> En este trabajo Carlo Ginzburg sigue sus estudios histórico-culturales precursores sobre los *benandanti* del norte de Italia.

un estado social precario (cf. Ginzburg 1993, 36-65, esp. 46). Con ello, esta forma histórica del proceso de difamación y exclusión corresponde a los mecanismos atemporalmente efectivos que el sociólogo de la desviación Howard S. Becker presenta en *Outsiders* (1963) por primera vez desde la perspectiva de los *insiders*. Según su tesis principal, el comportamiento desviado no se debe a una cualidad inherente del marginado, sino que, en primer lugar, es creado por el grupo social más amplio en interacción: “The deviant is one to whom that label has successfully been applied; deviant behaviour is behavior that people so label” (Becker 1963, 9). Si estas estructuras básicas de los procesos del *labeling* y de atribución y calificación por parte de la sociedad (mayoritaria) se pueden demostrar para todas las oleadas de caza de brujas en todo el mundo hasta el día de hoy (con todas las diferencias culturales específicas) (cf. Behringer 2014, 16–17), resultará de ello que para el área cultural de la Europa occidental de la temprana Edad Moderna podrán diferenciarse dos grandes grupos que, en virtud de su poder interpretativo, crean marginados.

Por un lado, la élite clerical actúa rigurosamente contra la llamada secta de las brujas, la cual amenaza su propio monopolio en materia de creencias; sin embargo, la tendencia misógina, claramente identificable, de los dignatarios exclusivamente masculinos solo representa uno de varios motivos y, por lo tanto, no es suficiente como único modelo explicativo de la marginación (cf. Ahrendt-Schulte 1994, 10). Por otro lado, la masa de la población rural, mayoritariamente con poca o ninguna educación, participa a través de un constante control social (ya sea por envidia, venganza o miedo, consciente o inconscientemente) en el descubrimiento y la exclusión de las brujas (cf. Ahrendt-Schulte 1994, 136–144). Dentro de la discusión teológica entre las autoridades eclesiásticas, la brujería pasa a ser una realidad reconocida – desde el *Canon episcopi* (siglo X), donde se la declaraba mera ilusión y se condenaba la creencia en ella como herejía, hasta la bula papal *Summis desiderantes affectibus* (1484), donde se la equipara a la herejía. En consecuencia, el Martillo de las brujas, *Malleus maleficarum* (1486), del dominicano e inquisidor Henricus Institoris (su verdadero nombre fue Heinrich Kramer) se convierte en el manual estándar y en un instrumento muy extendido para la persecución de brujas: desde un punto de vista teológico, esta obra fija la imagen de la bruja como marginada y la de sus condenables acciones como desviaciones de las normas de la comunidad de creyentes. Además, por su gran influencia estas ideas se establecen firmemente en la cultura dominante cristiana y se implantan profundamente en la sociedad. Sin embargo, no deben subestimarse las diversas dinámicas sociales dentro de la cultura popular que imponen la uniformidad, pues cada comportamiento excepcional resulta potencialmente sospechoso: en el imaginativo mundo de esta época, no solo las catástrofes (como las malas cosechas y las muertes repentinas) tienen habitualmente un autor personal, sino también las condiciones de vida comparativamente más favorables en la granja vecina (mayor producción de leche, menos enfermedades) se explican por prácticas brujescas. La búsqueda de los culpables sigue algunas reglas de imputación muy específicas, de las cuales el rumor público (contra las viudas de edad avanzada, contra las chicas solteras – ‘marginadas’ ya en cierto modo –, o también contra la mujer habladora,

introvertida, reservada o, en cualquier caso, desagradable para los vecinos) se encuentra al principio de una larga cadena.

A pesar de que los focos de caza de brujas se concentren mayormente en los territorios de la actual Alemania y en Francia y de que las sentencias españolas contra las brujas resultaran, en términos relativos, más leves – esencialmente mérito de Alonso de Salazar y Frías (1564–1635)<sup>4</sup> –, es posible descubrir los mismos mecanismos del *labeling* por parte de los diferentes actores, descritos anteriormente, en las fuentes textuales sobre el espectacular proceso de Logroño (1610) contra las brujas de Zugarramurdi, como ya lo revela un examen racional del mismo Salazar unos meses más tarde. Por un lado, Salazar deduce en su *Cuarta relación* del 3 de octubre de 1613 que las numerosas confesiones de supuestas brujas, que admitieron esta acusación que los inquisidores locales les imponían bajo tortura, se deben a los reiterados interrogatorios y al deseo de estas de terminar con el padecimiento al que estaban siendo sometidas. Salazar se apoya en que, en el segundo interrogatorio, muchas de ellas cambian sus declaraciones anteriores. Además, señala:

Y lo sobredicho llegó a que, habiendo dado noticia Martín de Igoarzabal, alcaide de la Casa de la Penitencia, que en cierta asechanza oculta, que él había hecho una noche a dos mujeres, sus presas, que después fueron reconciliadas – llamadas María de Jureteguía y María Chipi [Barrenechea] de Zalayeta, su tía (que ambas eran casi el primer movil de este descubrimiento de Zugarramurdi) – decía la una a la otra que no podía confesar lo que le preguntábamos en el Tribunal, pues en efecto no era bruja, ni sabía que lo fuesen las demás, sino que todo era mentira; a qué la respondía Jureteguía que no podría salir jamás de la prisión, si no lo decía aunque fuese mintiendo, como ella lo había ya hecho [...] (Salazar 1613, 383).

Las características bien detalladas de la imagen brujesca en el ejemplo expuesto – asociada especialmente a encuentros rituales y a relaciones sexuales con el diablo – constituyen un concepto imaginativo claramente basado en la doctrina espiritual.<sup>5</sup>

Por otro lado, la relación incriminatoria de los acusadores con las acusadas apunta a una declaración hecha por rivalidad, como Salazar ya trata en el *Segundo informe* del 24 de marzo de 1612:

Y viendo las emulaciones y encuentros que tanto suelen prevalecer en los lugares cortos, también se deja ver lo que habrán hecho los testificados o notados por los muchachos en provocar que también ensarten tras ellos a los vecinos que quedan, de que se han topado – sin los ejemplos referidos de los revocantes – otros que van apuntados de una mujer que procuró (cohechando con unas mangas al testigo) obligarle a que nombrase otras mujeres, y de otra también, que en tal inducimiento pedía al testigo inducido juramento solemne de que nombraría por brujos a las personas que le encomendaba (Salazar 1612, 335).

---

<sup>4</sup> El inquisidor insiste en que la argumentación se base en ‘actos positivos’ (cf. Lisón Tolosana 1992, 141–171; Caro Baroja 1966, 229–239).

<sup>5</sup> Para los territorios alemanes, también se ha demostrado que solo bajo presión y mediante tortura, las mujeres se confirmaban a sí mismas como amantes del diablo, ratificando el modelo establecido por los clérigos (cf. Ahrendt-Schulte 1994, 81).



El falso testimonio por motivos viles, que se demuestra en algunos procesos, pone de manifiesto la imagen conceptualizada de la bruja en el medio social rural<sup>6</sup> (especialmente con respecto a los maleficios concretos) que coincide con la extendida desde el ámbito clerical. La difamación aquí consciente (pero en otros casos realizada por miedo o por verdadera fe) estimula la degradación final de las mujeres que a menudo ya estaban marginadas.

Esta mezcla compleja de ideas y etiquetas eruditas y populares da lugar a varios estereotipos de las brujas que a veces se superponen entre sí y, en parte por eso, solo pueden distinguirse entre ellas de modo sistemático (cf. Ahrendt-Schulte 1994, 29–111). Todos los estereotipos se remontan a la idea básica de la inversión de las normas y valores existentes, del consenso válido en la sociedad (mayoritaria). De esta manera constituyen un estado marginado *per se*. Primero, desde el punto de vista socio-rural, la ‘hechicera maligna’ – en su papel de ladrona de leche y bruja del clima, como devoradora de niños y raptora de la virilidad – está claramente situada fuera de la comunidad del pueblo. Todos los crímenes presentados contra ella se localizan en un contexto rural y cotidiano y hacen inteligible el sufrimiento en la mente de las víctimas al proyectar las causas de este, a veces incomprensibles, sobre una persona concreta. Segundo, la ‘amante del diablo’ corresponde a una imagen (la de una marginada) construida desde el punto de vista eclesiástico y clerical: con su juramento de lealtad al diablo, el cierre del pacto satánico, ella transmuta los votos cristianos del bautismo en lo opuesto; con la consiguiente orgía con el demonio y otros miembros de la secta, ella invierte la Cena del Señor; y, actuando así, propulsa su apostasía de Dios y su abandono de la ortodoxia.<sup>7</sup> Tercero, a nivel de género, la ‘mujer sabia’ independiente y autónoma amenaza las pretensiones hegemónicas por parte de los hombres: debido a sus conocimientos de plantas y rituales – trabaja como curadora y comadrona – ella está permanentemente en riesgo (al menos latentemente) de ser acusada por envenenamiento y magia negra. Y, cuarto, la ‘mala mujer’ de lengua larga y siempre pendenciera representa, en el sentido moral, lo contrario de la esposa piadosa y la madre sacrificada. Los rumores difundidos, sus medias verdades y sus malos prejuicios repercuten en ella misma cuando los otros la desenmascaran y etiquetan como bruja.

Todos estos estereotipos de bruja se pueden encontrar también en el capítulo 24 de *El ministerio del tiempo* titulado “Tiempo de hechizos”. Este traslada al espectador a las tierras altas aragonesas de mediados del siglo XIX, al solitario pueblo de Trasmoz, donde – si damos crédito a las explicaciones folclóricas de Bécquer en *Cartas desde mi celda* (cf. Amores 2000) – persistían las creencias

---

<sup>6</sup> Caro Baroja (1966, 196–201, 219–228) y Lisón Tolosana (1992, p.ej. 144, 148, 153) discuten otros ejemplos específicos, particularmente en el contexto de Zugarramurdi, pero también en parte en casos anteriores.

<sup>7</sup> La inversión es particularmente clara en el capítulo “Que como hay sacramentos en la Iglesia Católica, así hay execraciones en la Iglesia diabólica” del tratado demonológico de Fray Martín de Castañega (cf. Castañega 1529, 25–37).

supersticiosas sobre las brujas y la magia, aunque en realidad ya estaban desapareciendo gradualmente en toda Europa con el comienzo de la Ilustración.

### **3. Discursos de marginación en *El ministerio del tiempo* y “Tiempo de hechizos”**

Las brujas están experimentando un verdadero auge en el panorama televisivo español e hispanoparlante, especialmente en relación con el viaje a través del tiempo.<sup>8</sup> Creada por los hermanos Pablo y Javier Olivares en 2015, la serie de televisión y – desde la tercera temporada también – de Netflix *El ministerio del tiempo* es formalmente un drama con flexi-narrativa (cf. Schleich, Nesselhauf 2016, 132–136) que combina de una manera altamente innovadora la ciencia ficción con el género histórico (cf. Rueda Laffond, Coronado Ruiz 2016) – es decir, elementos futuros y pasados – mediante el viaje a través del tiempo. En el mundo ficcional de esta serie existe, en secreto, un ministerio del tiempo subordinado al gobierno, cuyos empleados – individuos extraordinarios reclutados en épocas anteriores y en el presente – viajan por el tiempo a través de las así llamadas ‘puertas del tiempo’. Esto lo hacen para proteger a la nación española de cambios graves en su patrimonio histórico o literario (cf. Hernández Corchete 2017; Brenden 2018), que por lo general son efectuados por intrusos hostiles. En el ‘caso de la semana’ de “Tiempo de hechizos”, el tercer episodio de la tercera temporada, transmitido por primera vez el 15 de junio de 2017, el trío de agentes Amelia Folch (Aura Garrido) del año 1880, Alonso de Entrerriós (Nacho Fresneda) del siglo XVI y Jesús Méndez Pontón, alias ‘Pacino’ (Hugo Silva), de 1981, va a parar a Trasmoz, en el norte de España, que en 1864 todavía es conocida por la brujería. Como es sabido, el poeta Gustavo Adolfo Bécquer que padecía de una enfermedad pulmonar, se había retirado a este sitio, concretamente al cercano monasterio de Veruela, y escribió allí no solo algunas de sus famosas *Leyendas* (cf. Ruiz Baños 1992), sino también aquellas *Cartas desde mi celda*,<sup>9</sup> publicadas en el periódico *El Contemporáneo* entre el 3 de mayo y el 6 de octubre del mismo año. La patrulla, disfrazada de un grupo de peregrinos, trata de aclarar una curiosidad: en el transcurso de la serie ha aparecido una décima carta de Bécquer (además de las nueve conocidas), cuya protagonista, Mencía (Miryam Gallego), parece poder viajar a través del tiempo. Durante la misión, Pacino y Bécquer (Tamar Novas) descubren que la verdadera amenaza no es la forastera Mencía, quien ha sido marginada por los habitantes de Trasmoz, sino un aquelarre, una comunidad secreta dirigida por mujeres del pueblo dedicadas a un culto satánico que manipulan a Amelia y Alonso mediante el uso de drogas. Mientras Mencía, víctima de una caza de brujas, acaba por suicidarse saltando de un acantilado, los dos miembros del ministerio logran ser salvados.

---

<sup>8</sup> En la serie colombiana de Netflix *Siempre Bruja* (2019), la mulata Carmen Eguiluz, experimentada en magia, escapa de la hoguera en 1646 y se salva viajando por el tiempo a la Cartagena de Indias de nuestros días.

<sup>9</sup> Al respecto de la recepción productiva de las cartas, así como del tratamiento de temas y motivos en “Tiempo de hechizos” desde una perspectiva comparativa véase Wörsdörfer (2019).

El motivo de marginación, temáticamente centrado en este capítulo, siempre está presente subliminal o explícitamente, tanto en la trama general de la serie de *El ministerio del tiempo* como en la trama particular del episodio “Tiempo de hechizos”. De esta manera, cada agente del ministerio representa, en cierto modo, una figura marginada de su respectiva época: no solo tienen cualidades y habilidades extraordinarias, superiores al promedio – inteligencia, fuerza, sentido de la justicia –, sino que están muy adelantados a su tiempo: Amelia es una de las primeras estudiantes españolas, pionera en el mundo universitario hasta ahora dominado por los hombres; Alonso es un soldado de los tercios reclutado mientras espera en la cárcel su pena de muerte por negarse a obedecer una orden inmoral y sufre una proscripción oficial; y Pacino, el policía y escolta, actúa profesionalmente, al menos de vez en cuando, como un lobo solitario.

El *leitmotiv* de la marginación se encuentra también en la trama secundaria del episodio “Tiempo de hechizos”: esta gira entorno a la agente Lola Mendieta (Natalia Millán), que hace poco ha traicionado al ministerio y a quien de joven (Macarena García), en 2017, en su examen de personalidad y de integridad, el ministerio le ha atribuido el papel de marginada.<sup>10</sup>

Finalmente, la trama del capítulo se integra, desde el principio, en la temática de la marginación de tres maneras: en primer lugar, el episodio comienza con un *cold open* (cf. Schleich, Nesselhauf 2016, 109–112) que muestra al espectador la caza de una mujer joven cruzando el bosque de noche – escena que se va a repetir al final, creando así una consciencia serial<sup>11</sup> a nivel de forma y acción. La joven Mencía huye de una muchedumbre furiosa que enarbola antorchas y herramientas agrícolas. Aunque se descubre solamente como una pesadilla o presentimiento – formalmente como una anticipación (variada) (cf. Hickethier 2012, 136) – del sensible escritor Gustavo Adolfo Bécquer, que está despertando en su celda del monasterio, este *teaser*, que presenta la persecución de un individuo (esto es, de una marginalidad individual), sin embargo, prepara el terreno del argumento que sigue. En segundo lugar, durante el *briefing* (después de la *introducción*) en que la dirección del ministerio informa a la patrulla de los detalles históricos relevantes sobre Bécquer y el área geográfica, se apela a otra forma de marginalidad, a saber, la colectiva:

SALVADOR: [...] Trasmoz [es] un pueblo vecino al monasterio con una historia muy particular. Es el único pueblo excomulgado del mundo.

ERNESTO: En el siglo XIII Trasmoz se negaba a rendir cuentas al monasterio de Veruela. Incluso acuñaban su propia moneda en secreto. Además, la actividad de las brujas estaba en pleno apogeo.

---

<sup>10</sup> Lola destaca como agente extraordinaria por su memoria visual y su conocimiento histórico excepcional, pero debido al estigma de su (futura) traición, la acompaña el aspecto negativo de su rol de marginada.

<sup>11</sup> Respecto a los fenómenos seriales en el arte véase fundamentalmente Eco (1985).

SALVADOR: Por eso el papa decretó su excomunión. Excomunión que todavía no ha sido revocada hoy en día. Pero eso no es todo. Irene, cuénteles lo de la maldición.

IRENE: Sí. En 1511, el abad de Veruela echó una maldición a los habitantes de Trasmoz y a sus descendientes en una ceremonia en la que participaron todos los monjes del Monasterio. [...] No toleraban que vivieran en libertad, de espaldas a la norma cristiana.

ALONSO: Herejes (*Tiempo de hechizos*, 07:49–08:32).

El trasfondo de la marginación crea resistencias pecuniarias e ideológicas contra las autoridades clericales, por lo que la Iglesia aplica sus mecanismos de poder y dominación. Estas medidas de exclusión del Papa y del Abad son interpretadas, precisamente, por parte de la emancipada Irene, como restricciones a la libertad que contienen, implícitamente, una connotación negativa. En cambio, el comentario difamatorio “Herejes” que propina Alonso,<sup>12</sup> procedente del siglo XVI y educado cristianamente, enmarca los hechos con una estrategia de interpretación ortodoxa. En este punto, la evaluación de esta marginalidad colectiva de los residentes de Trasmoz sigue siendo ambivalente. En tercer y último lugar, Amelia, estando ya en su misión en el año 1864 y caminando a la aldea, formula la idea romántica de una marginación universal al ilustrar a sus dos colegas acerca de los principios básicos de la época literaria (a la que también pertenece la obra completa de Bécquer). Al final de su exposición (cf. Hickethier 2012, 119–120), enmarca esta época en el contexto histórico más amplio de la cultura y mentalidad de la época:

AMELIA: El romanticismo, en realidad, es la exaltación del yo y de lo subjetivo, de la insatisfacción ante un mundo que nos limita. [...] Los románticos prefieren fusionar su alma con una naturaleza agreste y oscura, que es el espejo de sus emociones (*Tiempo de hechizos*, 09:48–09:59).

Por una parte, al evocar la búsqueda romántica de la libertad y el intento de liberarse de los límites en una sociedad que con sus normas estrictas crea marginados, a nivel meta-ficcional, Amelia aborda exactamente el tema fundamental que ocupa existencialmente a la mayoría de los personajes principales y secundarios de “Tiempo de hechizos”. Por la otra, sus explicaciones (mucho más detalladas en el guion)<sup>13</sup> sobre el subgénero literario del romanticismo oscuro (en el que destacó Bécquer) anticipan los eventos satánicos y siniestros del episodio. Estos se insinúan al espectador tanto a través del audio – con el inicio de una música misteriosa y el graznido de un pájaro aún no visible (*Tiempo de hechizos*, 9:57) –, como por el canal visual – con el movimiento de la cámara alejándose de los tres caminantes y concentrándose en un cuervo, animal que simboliza del diablo por excelencia. Sin embargo, todavía no está claro de dónde procederá el inminente peligro.

---

<sup>12</sup> En el guion Alonso se santigua dos veces cuando sus superiores mencionan la excomunión y la maldición (cf. Aranda, Schaaf 2017, 5–6). Ambos enfoques fueron eliminados de la versión final.

<sup>13</sup> En este, Amelia añade a sus palabras anteriores: “Esa naturaleza misteriosa y tétrica nos acerca a las visiones de ultratumba ... [...]. Se confunden los límites entre lo real y lo sobrenatural, entre la lógica y la magia, entre la razón y las pesadillas (Aranda, Schaaff 2017, 9).

## 4. Imágenes brujescas en “Tiempo de hechizos”

### 4.1 Ambivalencias

Como se desprende de la exposición anterior, al comienzo de “Tiempo de hechizos” aún se desconoce por completo cómo se distribuye el reparto de poderes y la relación de fuerzas, es decir, quién será la víctima y quién el o la delincuente. Este enigma es debido a la manera específica de dar informaciones sobre la marginación que a veces permite ambigüedades y a veces retiene ciertos detalles. A causa de las acciones brujescas de sus antepasados, sancionados por la Iglesia Católica, los de Trasmoz parecen estar amenazados, al menos subliminalmente, con una marginación renovada en cualquier momento. Los aldeanos, por su parte, excluyen a Mencía, la forastera, de sus filas. Esta parece ser una chica impotente y que está perseguida, pero puede también implicar una amenaza real debido a su capacidad de viajar a través del tiempo (la cual solo se le supone en un primer instante) y también porque aún se ignoran sus motivos.

Por lo que se refiere a Mencía, la ambivalencia prevaleciente con respecto a su identidad ‘verdadera’ y, por lo tanto, a su clasificación como protagonista dentro del grupo de los buenos o de los malos, sale a la luz mediante los retratos que hay de ella: se han transmitido tres dibujos de la joven, uno de principios del siglo XVI,<sup>14</sup> otro del año 1687 y otro de 1864 pintado – en este mundo ficcional – por el hermano mayor de Bécquer, Valeriano (cf. Cabra 1992). Las ilustraciones forman parte de una sofisticada estrategia transmedia (cf. Sánchez Castillo, Galán 2016) y se pueden encontrar – junto con otros materiales adicionales – en la página web oficial de Televisión Española (TVE), canal televisivo donde se retransmite la serie.<sup>15</sup> Desde el punto de vista de la comparación de medios (cf. Gotto, Simonis 2019), estos medios visuales complementan el medio audiovisual de la serie, pues capturan el pasado de Mencía, condensado en una instantánea, y ofrecen al espectador a través del canal visual nuevas informaciones que, por el momento, están bien dosificadas debido a la instantaneidad antes mencionada. (Posteriormente, las informaciones se volverán cada vez más precisas a través de las imágenes cinematográficas). En todos los documentos gráficos lleva una cadena con nueve nudos, lo que la hace, desde el punto de vista iconográfico, claramente reconocible como bruja.<sup>16</sup> Los dos primeros dibujos, de 1510 o 1511 y de 1687, juegan un papel importante en la caracterización de Mencía, aunque difieren diametralmente en su semántica visual: en la colorida pintura del siglo XVI, Mencía aparece arrodillada humildemente en la mitad izquierda de la imagen frente a un funcionario. Tiene las manos atadas y toma una posición suplicante: aquí, Mencía está claramente caracterizada como víctima. Por otro lado, varios indicios en el grabado en blanco y negro de finales del siglo XVII la muestran como delincuente:

---

<sup>14</sup> Usando el mapa colgado en la pared del fondo, Lola puede fechar la pintura con bastante precisión en el año 1510 o 1511.

<sup>15</sup> <http://lab.rtve.es/fotogaleria/los-grabados-de-mencia/> (consultado el 18 de febrero de 2020).

<sup>16</sup> Lola: “En todas [las fotos, A.W.] lleva el mismo cordón con nueve nudos alrededor del cuello y eso es un símbolo común en brujería” (Tiempo de hechizos, 33:51–33:54).

acompañada de dos gatos negros (animales del diablo, como el cuervo) y una gran cantidad de calderos, Mencía aparece sentada en una silla e inclinada ligeramente hacia delante en el borde derecho; está preparando un brebaje (mágico) en su ‘cocina de bruja’. La leyenda en la parte inferior del grabado, que reza “Grabado que representa un acto de brujería en 1687”, no deja dudas de que la poción no es curativa, sino dañina. En el curso del capítulo “Tiempo de hechizos” encontramos una escena intermedia también ambivalente que muestra, en un plano corto (cf. *Tiempo de hechizos*, 25:46–26:21), un personaje femenino cubierto por una capa que no permite identificarlo; está ejecutando un ritual mágico (la desconocida mezcla hojas de plantas, huesos de animales, una pata de un pollo y dos mechones de cabello en un caldero). La actitud del personaje es, pues, aparentemente malvada, propia de una bruja maligna. Debido al carácter repetitivo serial, dicha escena da a entender al espectador que se trata de Mencía. Pero a falta de poder determinar la identidad, la certeza de ello aún está en el aire. Aquí, el medio audiovisual mantiene más aún la ambivalencia a través de la dirección de la cámara y el montaje.

Mientras aumentan los signos de que Mencía es una ‘mujer sabia’ o una ‘bruja’ con habilidades especiales – pues en otra escena (cf. *Tiempo de hechizos*, 10:21–10:36) ha utilizado ya un pentagrama de ramas para hacer una predicción –, los aldeanos aparecen como combatientes de tales mujeres. En una conversación con Amelia, Bécquer la informa sobre la muerte de la tía Casca, algo que tematiza también en su sexta *Carta desde mi celda*. Pero aquí, como allí, Bécquer pone de relieve no la legalidad del procedimiento, sino la superstición y la brutalidad de los del pueblo, a la vez que genera una cierta ambivalencia con su evaluación contraria: Bécquer subraya inequívocamente que los aldeanos no actuaron para protegerse, sino empujados por su animosidad surgida de prejuicios:

BÉCQUER: Son gente inculta y supersticiosa. Hace apenas quince años mataron a una mujer entre todos los vecinos. Era la última bruja de Trasmoz, la tía Casca. Dicen que procedía de una estirpe de brujas maléficas. La acusaban de traer males a las cosechas, los ganados... Y la lincharon. Despeñaron a la pobre vieja (Tiempo de hechizos, 18:18–19:02).

En el canal visual, el *flashback* se realiza mediante una decoloración de la escena en escala de grises (de la que solo se destaca el amarillo anaranjado de las antorchas) así como una ligera cámara lenta (cf. Hicketier 2012, 136, 131). Ambos efectos visualizan, por un lado, la transición al nivel de realidad del pasado. Por otro lado, refuerzan la impresión de lo irreal (y lo inimaginable) de este linchamiento que, al final de la escena, parece casi una secuencia de dibujos animados – si no fuera por los gritos muy reales de la víctima a través del audio. Ciertamente, en la sexta carta, el Bécquer histórico utiliza otros instrumentos específicos del género literario; cabe destacar entre ellos una narración intercalada, a través de la cual el yo hablante que encarna la racionalidad se distancia de esta “historia horrible” y de las “viejas supersticiones [que tienen] todavía tan hondas raíces entre las gentes de las aldeas” (*Cartas desde mi celda*, 242). Sin embargo, el mensaje no difiere entre ambas obras: los aldeanos pueden sentirse como víctimas de poderes

sobrenaturales, pero, en realidad, son ellos los verdaderos agresores que ejercen el poder de exclusión en el lugar.

#### **4.2 La secta de las brujas como colectivo delincuente**

En el curso posterior de la trama, se va desvelando que la comunidad de Trasmoz vive solo aparentemente en armonía. Las tensiones sutilmente perceptibles entre Aurelia, la matrona del pueblo, y su nuera Juana, en avanzado estado de gestación, se vuelven cada vez más evidentes no solo en la pantalla – en miradas amenazantes, bajas o intimidadas –, sino a través del audio – ensalzadas por una música suave que invita a la cautela (cf. *Tiempo de hechizos*, 29:39–30:33). El punto culminante de este conflicto latente llega cuando Pacino visita a Juana, que – después de la desaparición de su hijo recién nacido – se encuentra gravemente debilitada y muere. Al examinar su cuerpo, el agente descubre que está cubierto de hematomas (cf. *Tiempo de hechizos*, 52:40–53:05). La joven madre ha sido castigada por su supuesta negligencia por la matriarca de la casa, cuya inquietante silueta en la pared (cf. *Tiempo de hechizos*, 50:00) proyecta simbólicamente sus sombras sobre los siguientes sucesos.

El momento absolutamente revelador de “Tiempo de hechizos” en el que se concentra toda la tensión del capítulo (cf. Hickethier 2012, 120–121) es cuando Pacino y Bécquer descubren, más por accidente que como resultado de un plan, una reunión nocturna en el bosque dirigida por Aurelia. La cámara adopta la mirada subjetiva de los observadores, primero, al mostrar, en primer plano, las dos caras asustadas y, después, al ampliar el plano general sobre los hombros de ambos personajes – para, finalmente, enfocar una proximidad imaginaria (cf. Hickethier 2012, 128–130) al aquelarre.

La ceremonia presentada posee todas las características del aquelarre (cf. *Tiempo de hechizos*, 55:11–59:30). Se corresponde exactamente a las descripciones históricas del *sabbat*, en especial, a las reuniones de brujas de Zugarramurdi, bien conservadas, por ejemplo, en el *Arte de brujería y relación del auto de fe* (1610), del impresor Juan de Mongastón, y transmitidas también por las investigaciones de antropólogos culturales españoles como Julio Caro Baroja y Carmelo Lisón Tolosana. La portavoz o ‘reina del aquelarre’ es Aurelia, que tiene un símbolo ocultista de carbón en la frente (un tridente dentro de un círculo) y que, bajo el acompañamiento instrumental de los hombres del pueblo y el canto de una compañera, da comienzo a la reunión con un “Salve, Satanás” (*Tiempo de hechizos*, 55:53) y un discurso ardiente. Entonces, aparece el macho cabrío, la personificación del diablo (cf. Flores Arroyuelo 1985, 90–115); en este caso, se trata de un hombre desconocido (al que tampoco el espectador puede reconocer de otra escena anterior) de pecho espesamente velludo, tocado con una capa de piel de animal que le cubre los ojos y con un esqueleto de carnero sobre la cabeza (*Tiempo de hechizos*, 56:26). Sigue el rito de adopción de los novicios Alonso y Amelia, quienes – como se conoce más tarde – se hallan drogados con jugo alucinógeno de

mandrágora.<sup>17</sup> Ambos, arrodillados y con los brazos extendidos, pronuncian casi las mismas palabras que han sido transmitidas del aquelarre de Zugarramurdi:<sup>18</sup> “Señor, en tu nombre, a ti me entrego. De aquí en adelante, yo he de ser una misma cosa contigo. Yo he de ser demonio” (*Tiempo de hechizos*, 56:55–57:07). Después son consagrados con agua vertida de un cráneo animal sobre sus caras – una escena paródica que evoca el rito cristiano del bautismo (cf. Caro Baroja 1966, 213–215). Potenciado con un montaje de tomas que se suceden cada vez más rápidamente, la atmósfera se intensifica hasta llegar a la verdadera embriaguez en la que las mujeres bailan como narcotizadas y extáticas alrededor del fuego, donde van desnudando cada vez más partes de sus cuerpos. Así, cumplen el estereotipo de la ‘amante del diablo’, pues se adivina que, si la ceremonia hubiera seguido sin interrupción, habrían llevado a cabo el coito con el macho cabrío y los otros participantes del aquelarre. Desde este punto de vista, el núcleo del comportamiento desviado se basa en la libertad sexual (cf. Lisón Tolosana 1992, 131–132), que se opone fundamentalmente a la hostilidad sensual cristiana.

Simultáneamente, esta reconstrucción del *sabbat* / aquelarre – muy precisa desde el punto de vista histórico – resuelve también la sospecha, alimentada repetidamente en la parte central del capítulo, de una implicación de poderes sobrenaturales. Pues la verdadera magia o las prácticas mágicas dañinas no están claramente involucradas. En cambio, el verdadero acto diabólico en el sentido de la maldad se halla en la sed de sangre de los aldeanos – algo real, lejos de poder calificarse como sobrenatural: la comunidad del pueblo se organiza en secreto de una manera estrictamente jerárquica como matriarcado. Con el planeado sacrificio del hijo de Juana – y probablemente el sacrificio múltiple de recién nacidos varones realizado en el pasado – los adeptos amenazan no solo la convivencia pacífica de los sexos, sino también la vida en un sentido fundamental, es decir, el orden natural dado por Dios. Justamente por el asesinato de niños como estímulo de la acción y como razón de ser de la secta – algo que en las fuentes también se asocia frecuentemente con la brujería (cf. Mongastón 1610, 85, 87–88) – sus miembros están claramente identificados como ‘gente dañina’. La presentación exhibe de una manera reveladora la doble moral de los habitantes de Trasmoz. Así lo resumen al comienzo de la secuencia Pacino y Bécquer:

BÉCQUER: Son los del pueblo. Los que decían que ella [Mencía, A.W.] era una bruja.

PACINO: Y ahora son ellos los que juegan a ser brujos (*Tiempo de hechizos*, 55:40–55:45).

Es obvio aquí que los papeles de víctima y delincuente se invierten claramente. La distancia hostil manifestada por los aldeanos hacia Mencía no es el resultado de una situación de amenaza real por parte de la solitaria, estigmatizada como marginada, sino que resulta del esfuerzo urgente de los de Trasmoz por ocultar al

---

<sup>17</sup> Salvador: “Acabo de hablar con un médico. Los análisis revelan una gran cantidad de mandrágora en sangre” (*Tiempo de hechizos*, 01:07:46–01:07:51).

<sup>18</sup> En el *Arte de brujería*, Mongastón dice: “Señor, en tu nombre me unto; de aquí adelante yo he de ser una misma cosa contigo, yo he de ser Demonio, y no quiero tener nada con Dios” (Mongastón 1610, 40).



mundo sus maquinaciones ilícitas e inmorales – sobre todo a la Iglesia y al poder judicial – para seguir practicándolas. El efecto secundario de la situación marginal de Mencía es que, sin querer, atrae la atención del público, del obispo y otros hacia sí misma y, por lo tanto, hacia los habitantes de Trasmoz, lo que ellos quieren evitar practicando una estrategia de difamación y exclusión. Durante el aquelarre, esta forma especial de ‘histeria (de brujas)’ debida a la atmósfera extática adquiere una dinámica propia que, paradójicamente, culmina en la ‘caza de brujas’ dirigida por los exaltados contra Mencía.

### 4.3 La bruja como víctima

El papel de Mencía como víctima está determinado por su condición de forastera ya durante el primer intercambio de palabras entre el trío de agentes y los aldeanos:

AMELIA: En el bosque nos cruzamos con una muchacha que parecía perdida. ¿No será del pueblo?

FAUSTINO: No.

AURELIA: Es una forastera. No se acerquen a ella. Es una bruja (Tiempo de hechizos, 14:28–14:36).

Mencía es literalmente una extraña, una forastera que no proviene de Trasmoz, sino del pasado, en concreto del año 1510/11 – algo que los aldeanos desconocen. Esto se nota, por ejemplo, porque la joven se expresa como en otra lengua, pues habla en castellano antiguo.<sup>19</sup> Debido a su cualidad de foránea, la comunidad siempre la ve con recelo, especialmente las aldeanas, que resultan ser ‘malas mujeres’ la abruman con reproches y prejuicios. Sus habladuras muestran sorprendentes paralelismos con aquellas acusaciones contra la tía Casca inmediatamente antes del linchamiento, que Bécquer cita en la sexta carta; (el linchamiento va a repetirse a continuación con Mencía, aunque en una variante):

«¡Tú hiciste un mal a mi mulo, que desde entonces no quiso probar bocado y murió de hambre, dejándome en la miseria!», decía uno. «¡Tú has hecho mal de ojo a mi hijo y lo sacas de la cuna y lo azotas por las noches!», añadía el otro, y cada cual exclamaba por su lado: «¡Tú has echado una suerte a mi hermana!» «¡Tú has ligado a mi novia!» «¡Tú has emponzoñado la hierba!» «¡Tú has embrujado al pueblo entero!» (*Cartas desde mi celda*, 236–237).

Sucede algo similar en “Tiempo de hechizos” durante una asamblea cerrada en Trasmoz donde las mujeres llevan la voz cantante – así lo muestra la composición visual de la cámara retirando el zoom con Aurelia y otras aldeanas en el centro de la imagen y algunos hombres aislados en el fondo:

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, cuando Bécquer trata de hacerla huir y llevarla a un ‘lugar seguro’ cree que él la lleva a un ‘castillo’, mientras que Bécquer piensa más en una ‘pensión para señoritas’ (cf. *Tiempo de hechizos*, 31:53–32:00).

AURELIA: La forastera lleva demasiado tiempo merodeando por nuestros bosques. Hay que hacer algo con ella antes de que se entere el obispo y nos lo impida.

MUJER 1: ¿Os parece tan peligrosa?

AURELIA: Pero ¿es que no le has visto la cara?

MUJER 2: ¿Y si nos envenena el agua?

MUJER 3: ¿Y qué hacemos? ¿Cazarla?

AURELIA: Echarla, que se vaya de aquí. Hay que echarla y que no vuelva.

MUJER 2: A mí me ha robado gallinas (*Tiempo de hechizos*, 35:03–35:22).

Este ejemplo ilustra de una manera plástica cómo surgen habitualmente los rumores: con la xenofobia generalizada de fondo, una mujer situada a la derecha de Aurelia expresa el temor de ser víctima de un envenenamiento. Inicialmente lo formula con una oración interrogativa; pero a continuación se expresa con una oración declarativa al afirmar con certeza que Mencía es una ladrona. El espectador ya sabe que durante un ritual se usó una pata de pollo; pero también sabe que la adepta que lo lleva a cabo no es Mencía. En consecuencia, la habladuría de la ignominiosa mujer resulta ser una falsa sospecha – con consecuencias de gran alcance. En la persona de Mencía se superpone el estereotipo de la ‘hechicera maligna’ (desde la perspectiva de los aldeanos) con el de la ‘mujer sabia’ (desde su propia perspectiva y desde la de Juana). En una secuencia anterior del episodio, Mencía hace a Juana una predicción con ayuda de una tela ensangrentada enterrada en el suelo, a saber: le anuncia el nacimiento de un descendiente varón. De esto se deduce que Mencía pertenece a aquel grupo de mujeres herbolarias que, en su función de sanadoras y parteras, practican la *magia naturalis* – justamente con medios naturales – y que para el resto de la comunidad, que no comprende cómo funcionan estos medios, son sospechosas de ejercer una *magia daemoniaca* con la ayuda del diablo.

Es exactamente la calificación de Mencía como marginada y hechicera malvada lo que desencadena la caza de brujas final, en la que se descarga la ira ciega del colectivo sobre ella. En su huida, Mencía sigue el mismo camino de montaña hasta el mortal acantilado que también tomó la tía Casca en su huida descrita en la carta de Bécquer y que ella misma siguió en el *cold open* del capítulo. Antes de que la joven – en una variación serial y a diferencia de Casca – decida conscientemente suicidarse, – y en el marco de un triple montaje de plano y contraplano (cf. Hickethier 2012, 146–147) que muestra a los perseguidores de Mencía llenos de odio frente a ella y al horrorizado Pacino algo apartado de ellos –, Mencía explica a todos por qué el suicidio resulta ser la única salida posible de su miseria de marginada:

MENCÍA: Me odiáis y no me conocéis. Tenéis miedo porque soy distinta.

AURELIA: No tenemos miedo. [...]

MENCÍA: Si la primera mujer de la Creación trastornó el mundo ella sola, ¿por qué no podemos reconstruirlo ahora entre todas?

AURELIA: ¿Y qué piensas hacer? No puedes hacer nada en contra de la fe de nuestro señor.

PACINO: ¡Eh! ¡Aquí estoy! ¿No hay huevos a ir a por mí? ¿Cuántos sois? ¿Una docena? ¿Dos? ¿Contra una mujer? ¡Vamos!

MENCÍA: Poco importa escapar. La persecución nunca termina. En todas partes encuentro la misma inquisición. Y en todas ellas, soy culpable (*Tiempo de hechizos*, 01:02:30–01:03:49).

El primer plano de Mencía muestra cómo su mímica pasa, en el curso de la secuencia, de la desesperación – por la resignación – a una determinación firme. Mencía denuncia la peligrosa espiral de prejuicios que consiste en ignorancia, desconfianza, odio y violencia. Con alusión al pecado original y al vicio supuesto del género femenino desde Eva (rigurosamente extendido por los clérigos), la joven aduce el argumento misógino por excelencia que ha servido para propagar la marginalidad de las mujeres. Su esperanza de que dicho argumento sea superado está cortada de raíz: su propagación es demasiado extensa; indefensa, Mencía se encuentra expuesta a la exclusión y la persecución, en todas partes y en todas épocas. Solamente en la muerte, víctima de la obcecación contra las brujas, puede lograr – como tantas ‘brujas’ en la historia injustamente cazadas y condenadas – su tan ansiada paz interior. Pero en contraste con sus compañeras de infortunio reales, Mencía decide libremente saltar del acantilado. Tiene los rasgos faciales relajados y sus labios sonríen durante la caída, capturada por un plano-secuencia parcialmente en plano general (cf. *Tiempo de hechizos*, 01:04:10). Sin embargo, el capítulo no concluye tan claramente como se especifica en el guion, es decir, con otra toma pacífica de su rostro “sereno y en paz, con los ojos cerrados” (Aranda, Schaaff 2017, 66), sino, algo más sobriamente, con una Mencía sangrando por la boca y con el comentario de Pacino en voz en *off*: “Estaba pensando en alguien que ya no va a despertar nunca. Espero que encuentre por fin la paz que tanto buscaba” (*Tiempo de hechizos*, 01:08:13–01:08:24).

## 5. Conclusión: Entre dos luces

Las últimas palabras de Pacino pueden entenderse, con razón, como una problematización del final: “Tiempo de hechizos” no termina bien. Esto lo muestra también la huida precipitada de Pacino que abandona el Trasmoz del año 1864 a través de una puerta del tiempo en una cabaña del bosque. Cuando sale al otro lado, es decir al presente, sufre un colapso debido a las terribles vivencias que ha experimentado: está enojado y llora desesperadamente, acompañado, a través del audio, por una melodía triste (*Tiempo de hechizos*, 01:04:33–01:04:57). En gran medida, su misión ha fracasado – el agente tuvo que dejar atrás a dos de sus colegas drogados y fue incapaz de evitar la muerte de la inocente Mencía. La serie, acusada en diferentes ocasiones de falsear y simplificar la historia (cf. Rueda Laffond, Coronado Ruiz 2016, 95), no termina justamente de un modo conciliador, sino que se despide del espectador con una imagen desagradable del pasado europeo y

español. Por consiguiente, “Tiempo de hechizos” ha revelado la complejidad y la ambigüedad de la imagen histórica de la bruja:

La bruja es un personaje excepcionalmente complejo, polivalente, multidimensional; funciona como un símbolo que vehicula miedos y odios, terribles fuerzas naturales, conflictos y tensiones de la vida en sociedad. Pero también hace patente – no lo olvidemos – la latente propensión a la perversidad, el placer de hacer y causar el mal, es decir, el otro lado posible del alma humana. Sintetiza, en registro alegórico y en fascinante creación, la tensión entre el bien y el mal, matrimonía el cielo con el infierno, es ángel y satán a la vez [...] (Lisón Tolosana 1994, 11).

La bruja de “Tiempo de hechizos” tiene dos caras. Personificada tanto por el grupo de aldeanos de Trasmoz como por la persona de Mencía, que es delincuente y víctima. En ambos casos, su construcción está sujeta a mecanismos de poder y exclusión, es decir, está sujeta a procesos sociales de marginación. Estos mismos se han reproducido decenas de miles de veces en nuestro pasado colectivo, ya sea de la misma manera o en una forma ligeramente modificada – y ese es el mensaje de advertencia más profundo del episodio.

## Bibliografía

### Literatura básica y material serial

- ARANDA, Ángel & Anaïs Schaaff. 2017. *Capítulo 24v6. Tiempo de hechizos*, <http://www.rtve.es/television/ministerio-del-tiempo/capitulos-completos/temporada-3/capitulo-24/>.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo. 2018. *Desde mi celda*. Edición de Jesús Rubio Jiménez. Tercera edición. Madrid: Cátedra.
- CASTAÑEGA, Fray Martín de. 1997 [1529]. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires
- MONGASTÓN, Juan. 1836 [1610]. *Arte de brujería y relación del auto de Fe*. Quinta edición. Barcelona: Imprenta de Verdaguer.
- SERRA, Koldo. 2020. “Tiempo de hechizos.” En: *El ministerio del tiempo*. Temporada 3, prod. Olivares, Javier. España.
- SALAZAR Y FRÍAS, Alonso de. 2004 [1612]. “Segundo informe de Salazar al Inquisitor General.” En: *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. ed. Henningsen, Gustav, 267–349. Leiden: Brill.
- SALAZAR Y FRÍAS, Alonso de. 2004 [1613]. “Cuarta relación de Salazar al Inquisitor General.” En: *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. ed. Henningsen, Gustav, 367–435. Leiden: Brill.

### Literatura secundaria

- AHRENDT-SCHULTE, Ingrid. 1994: *Weise Frauen – böse Weiber. Die Geschichte der Hexen in der Frühen Neuzeit*. Friburgo: Herder.
- AMORES, Montserrat. 2000. „Gustavo Adolfo Bécquer y las brujas de Trasmoz.” En: *El gnomo* 9, 11–24.
- BECKER, Howard S. 1963. *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*. Londres: Free Press of Glencoe.
- BEHRINGER, Wolfgang. 2004. “Detecting the ultimate conspiracy, or how Waldensians became witches.” En *Conspiracies and conspiracy theory in early modern Europe*, ed. Coward, Berry, 13–34. Aldershot: Ashgate.

- BEHRINGER, Wolfgang. 2014. "Hexenglaube und Hexenverfolgung in Geschichte und Anthropologie." En: *Hexenverfolgung. Vier Vorträge zur Erinnerung an Helena Curtens und Agnes Olmans aus Gerresheim*. Ed. Mauer, Benedikt, 9–22. Essen: Klartext.
- BRENDEN, Simon. 2018. "La presencia de Lope de Vega en El ministerio del tiempo." En: *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura* 24, 75–93.
- CABRA, María Dolores. 1992. "La pintura de Valeriano Domínguez Bécquer." En *Actas del congreso Los Bécquer y el Moncayo*. Celebrado en Tarazona y Veruela, septiembre 1990. Ed. Rubio Jiménez, Jesús, 31–70. Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses.
- CARO BAROJA, Julio. 1966. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- DILLINGER, Johannes. 2007. *Hexen und Magie. Eine historische Einführung*. Frankfurt: Campus.
- ECO, Umberto. 1985. "L'innovazione nel seriale." En: Id. *Sugli specchi e altri saggi*. Milán: Bompiani, 125–146.
- FLORES ARROYUELO, Francisco J. 1985. *El diablo en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- GINZBURG, Carlo. 1989. *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Turín: Einaudi.
- GOTTO, Lisa & Annette Simonis. 2019. "Medienkomparatistik – Aktualität und Aufgaben eines interdisziplinären Forschungsfelds." En: *Medienkomparatistik. Beiträge zur Vergleichenden Medienwissenschaft* 1, 7–20.
- GREENBLATT, Stephen. 1988. "The circulation of social energy." En: Id.: *Shakespearean negotiations: The circulation of social energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon Press, 4–20.
- HERNÁNDEZ CORCHETE, Sira. 2017. "La forja de una nación: revisión y actualización del mito de la Guerra de la Independencia en la televisión española." En: *Journal of Spanish Cultural Studies* 18, 131–151.
- HICKETHIER, Knut. 2012. "Zur Analyse des Narrativen." En: Id.: *Film- und Fernsehanalyse*. 5. Auflage. Stuttgart: Metzler, 107–162.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1992. *Las brujas en la historia de España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- RUEDA LAFFOND, José Carlos & Carlotta Coronado Ruiz. 2016. "Historical Science Fiction: From Television Memory to Transmedia Memory in El ministerio del tiempo." En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 87–101.
- RUIZ BAÑOS, Sagrario. 1992. "La realidad del mundo fantástico: Romanticismo en las Leyendas de Gustavo Adolfo Bécquer." En *Actas del congreso Los Bécquer y el Moncayo*. Celebrado en Tarazona y Veruela, septiembre 1990. Ed. Rubio Jiménez, Jesús, 377–396. Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses.
- SÁNCHEZ CASTILLO, S. & E. Galán. 2016. "Transmedia narrative as cognitive perception of TVE's drama series El Ministerio del Tiempo." En: *Revista Latina de Comunicación Social* 71, 508–526.
- SCHLEICH, Markus & Jonas Nesselhauf. 2016. *Fernsehserien. Geschichte, Theorie, Narration*. Tübinga: Francke.
- WÖRSDÖRFER, Anna Isabell. 2019: "Hexen-Revival. Produktive Bécquer-Rezeption und Gattungsspezifität in Jugendbuch und TV-Serie." En: *promptus. Würzburger Beiträge zur Romanistik* 5, 153–184.

## Resumen

La bruja ocupa una posición destacada entre las figuras históricamente marginadas. Como representante de creencias heterodoxas, es perseguida por la Iglesia Católica sin piedad y, debido a su comportamiento a menudo desviado como, por ejemplo, a sus conocimientos ‘extraordinarios’, es excluida de la sociedad por la masa (rural). Centrándose en el contexto moderno temprano, por un lado, y, por otro lado, en la serie televisiva contemporánea *El ministerio del tiempo*, este artículo revela que el estatus marginal de las mujeres acusadas de brujería fue el resultado de una construcción social. El análisis de las fuentes históricas, así como del episodio “Tiempo de hechizos” demuestran cómo habitualmente se generan y se utilizan los rumores. Además, se atiende a la complejidad de la imagen de la bruja, que – como presenta claramente el episodio – puede desempeñar ambos papeles en disputa de interpretación: el de la víctima y el de la delincuente.

## Abstract

Among the historical outsider figures, the witch occupies a prominent position. As a representative of heterodox beliefs, she is persecuted by the Catholic Church without any mercy and, due to her often deviant behavior – for example her extraordinary knowledge – she is excluded from society by the mass of the rural population. The article reveals the outsider status of women accused of being witches as a social construct, taking into account the early modern context on the one hand and a modern TV series, *El ministerio del tiempo*, on the other. The analysis of historical sources and the episode “Tiempo de hechizos” shows how rumors are created and used. In addition, the complexity of the witch’s image is taken into account: As the episode makes clear, the witch can fulfill both roles in the dispute of interpretation: that of the victim and that of the offender.

Elisa-Maria Hiemer

## **Zwischen (selbst)bewusster Desintegration und multipler Ausgrenzung**

Junge jüdische Literatur aus Polen und Deutschland

**Elisa-Maria Hiemer**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am

Herder-Institut für historische

Ostmitteleuropaforschung (Marburg)

[elisa-maria.hiemer@herder-institut.de](mailto:elisa-maria.hiemer@herder-institut.de)

### Keywords

Jüdisches Leben – Polen – Deutschland – Neue Narrative – Selbstwahrnehmung

### **1. *Jews by Choice* und *Sudden Jews* – Jüdische Identitäten in Polen im Wandel**

Das Jahr 1989 bedeutet für die Jüdinnen und Juden im wiedervereinigten Deutschland und in Polen den Beginn grundlegender Veränderungen: Eröffnet sich im postsozialistischen Polen der kleinen jüdischen Gemeinde erstmals die Möglichkeit, öffentlich für ihre Interessen einzutreten, fordert v. a. der Zuzug der sogenannten Kontingentflüchtlinge aus der UdSSR die bundesdeutschen Strukturen der jüdischen Gemeinde in sprachlicher wie weltanschaulicher Hinsicht heraus. Was die Lage in Deutschland und in Polen deutlich unterscheidet, ist die Tatsache, dass Jüdinnen und Juden in Deutschland nicht einer doppelt markierten Mehrheitsgesellschaft gegenüberstehen. Für das polnische Diktum des *polak-katolik* (des Polen-Katholiken) gibt es im Deutschen keine Entsprechung. Dieses polnische Spezifikum einer ethno-konfessionellen Identitätsvorstellung besitzt bis heute einen ungebrochen normativen Charakter, wie er sich nicht nur in den Debatten in der jüdischen Community, sondern auch in der Literatur zeigt. Die doppelte Alteritätsvorstellung lässt sich auch am statistischen Umgang demonstrieren: Das *Statistische Jahrbuch Polen* beziffert für 2019 die Zahl der Jüdinnen und Juden auf 2.310 (cf. Główny Urząd Statystyczny 2019, 195), wobei erstaunlich ist, dass diese Gruppe in erster Linie als nationale Minderheit verstanden wird. Das Jüdische als Religionsbekenntnis findet erst seit 2018 statistische Erwähnung. Hier wird eine Mitgliederzahl von 1.860 angegeben (cf. Główny Urząd Statystyczny 2019, 198). Andere Quellen schätzen die Zahl der Jüdinnen und Juden auf etwa 4.500–7.000 Mitglieder (cf. Datner 2010, 666). Die wenigen, aber dadurch umso bedeutsameren Statements von Vertreterinnen und Vertretern jüdischer Organisationen sind als pessimistisch zu bezeichnen. So

konstatiert Piotr Paziński, dessen Debütroman im hier vorliegenden Artikel noch analysiert werden wird: „[M]an muss es klar sagen: Es wird keine Juden mehr in Polen geben. Es wird sie noch einige Zeit geben, zwei, drei Generationen, aber sie werden weniger“<sup>1</sup> (Paziński 2005, 40). Die nach 1989 dominanten Meinungsmacherinnen und -macher gehören zudem einem auf konservativeren Überzeugungen beruhendem Judentum an, das sich auf die Religion als größtes gemeinschaftsstiftendes Gut stützt (cf. Gebert 1999, 16).

Dass die wissenschaftlichen und institutionalisierten Diskurse innerhalb der jüdischen Gemeinden nicht das ganze Spektrum der Einzelmeinungen widerspiegeln, zeigen hingegen Interviewbände, die sich primär jungen Menschen widmen, deren Sozialisierung nach 1989 stattfand und stattfindet. So heißt es im Fazit von Katka Reszkes 2013 erschienenem Buch *The Return of The Jew. The Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*: „In our case of young Polish Jews, as we have established, Polishness remains that component of their identity, which they indicate no need to ‚defend‘. In other words, it is secure. Jewishness, on the other hand, is existentially threatened“ (Reszke 2019, 203). Reszke beobachtet zudem bei ihren Probanden eine „sudden Jewishness“ (Reszke 2019, 199), die aus der späten Thematisierung der Jüdischen Kultur in den jeweiligen Familien herrühre. Dieser plötzlich neu gewonnene Identitätsaspekt werde nun versucht, in Einklang mit dem polnischen Teil der Identität zu bringen. Die stark verinnerlichte Opposition von Polentum und Judentum (Hiemer 2019, 60) spiegelt sich in den Antworten wider: „I definitely identify as a Jew. But I don’t negate the past and everything that happened over the years, I mean being raised in Poland, in a Polish family“ (Reszke 2019, 93). Gleichzeitig vertritt die Mehrzahl der Befragten eine deutlich säkularisierte Vorstellung vom Judentum, die sich vor allem an dem Zusammensein mit anderen Jüdinnen und Juden misst. „To be Jewish in Poland is to create Jewish life – from scratch, a completely different one and on a smaller scale, but that doesn’t mean that it is a lesser one“ (Reszke 2019, 101). Insgesamt lässt sich bei der – wenn auch quantitativ sehr kleinen – Gruppe polnischer Jüdinnen und Juden eine positive Umwertung des eigenen Jüdischseins feststellen, was eine Abkehr von dem historisch belasteten Jüdischsein der Vorgängergenerationen darstellt, wie es vor allem in Gesprächen mit Personen deutlich wird, die die antisemitische Kampagne des März 1968<sup>2</sup> miterlebten, die laut Claire A. Rosenson das zweite ereignishafte Zäsurmoment nach der Shoah für jüdisches

---

<sup>1</sup> „Należy to sobie śmiało powiedzieć: nie będzie więcej Żydów w Polsce. Będą jeszcze, przez jakiś czas, dwa, trzy pokolenia, ale będzie ich ubywać“ (Übersetzung hier und wo nicht anders angegeben: E-M. H.).

<sup>2</sup> Nach dem Sieg Israels über die arabischen Staaten im Sechstagekrieg 1967 forderte die UdSSR die Staaten des Ostblocks zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Israel auf. Dabei begrüßte ein großer Teil der polnischen Bevölkerung den Sieg über die von der Sowjetunion unterstützten Araber. Władysław Gomułka, Vorsitzender der Polnischen Arbeiterpartei und somit Staatschef, forderte alle Israelsympathisanten zur Ausreise aus Polen auf und betitelte die im Land lebende jüdische Bevölkerung als Fünfte Kolonne, die eine Destabilisierung der inneren Ordnung anstrebe. Hiermit legte er den Grundstein für die massivste Verfolgung jüdischer Bürgerinnen und Bürger seit 1945: Massenentlassungen jüdischer Angestellter und firmeninterne Denunziationslisten waren die Folge. In direkter Konsequenz zu den Märzereignissen verließen schätzungsweise 13.000 Menschen das Land. Die Verbliebenen entschlossen sich meist dazu, über ihre jüdischen Wurzeln zu schweigen.



Leben in Polen darstellt. Ihrer Definition nach wirke sich nun als drittes, indirektes (weil nicht ereignishaften, sondern prozessualen Charakter besitzendes) Moment der Fall des Kommunismus aus (cf. Rosenson 2003, 267.) Die Öffnung der Grenzen bedinge auch eine Öffnung für Vorstellungen von Mehrfachidentitäten. Binäre Vorstellungen von Identität, die der Auffassung des Jüdisch- und Polnischseins zu Grunde liegen, werden in den Augen der meisten nicht als Problem wahrgenommen, wie die bisherigen Zitate zeigten. Dennoch gibt es auch Beispiele, die eine schrittweise Auflösung von monolithischen Identitätsnarrativen demonstrieren:

There are so many dimensions of this [Jewish] identity, and damn it, I don't know yet where I'll end up. It is a problem how to define a Jew, I still haven't figured out how to define a Jew, what it is, who it really is, is it a nationality, is it a religion ... well it's not religion and it's not necessarily nationality.... I think it's a social belonging and that's how I see it, as my place in some kind of community, identifying oneself with a group ... and I see Jews as my group. ... Being Jewish is different for every person (Reszke 2019, 99).

Dennoch klingen in vielen (populär)wissenschaftlichen Veröffentlichungen immer wieder negative Zukunftsszenarien für das polnische Judentum an. Allein der Titel des 2012 erschienenen Interviewbandes von Mikołaj Grynberg *Ocaleni z XX wieku: po nas nikt już nie opowie, najwyżej ktoś przeczyta* (dt. „Die Geretteten aus dem 20. Jahrhundert. Nach uns wird niemand mehr etwas erzählen, höchstens noch vorlesen“) impliziert eine Endzeitstimmung für die jüdische Gemeinschaft in Polen. Ebenso zukunfts-kritisch sind auch die Thesen aus *Od kultury żydowskiej do kultury o Żydach* (dt. „Von einer jüdischen Kultur zu einer Kultur über Juden“) von Monika Adamczyk-Garbowska und Magdalena Ruta zu bewerten, die die Kommerzialisierung des jüdischen Erbes in Polen (z. B. die Revitalisierung und touristische Vermarktung des jüdischen Viertels Kazimierz in Krakau)<sup>3</sup> hinterfragen. Insbesondere die US-amerikanische Forschungsperspektive (z. B. Ruth Ellen Grubers *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*) spricht dem Judentum in Polen und Ostmitteleuropa allgemein die Authentizität ab, was die dortigen kleinen Gemeinschaften zusätzlich unter Legitimationszwang stellt.

Jüdischsein wird in Polen zusehends eine Frage der Wahl und berührt neben der persönlichen Dimension auch die Hinterfragung von sozialen Konstrukten auf einer gesellschaftlich-dialogischen Ebene. Dabei ist für die ältere Generation oftmals eine Art „Selbstverzwergung“ zu konstatieren, also das Kleinreden der eigenen Realisierungsmöglichkeiten im Hinblick auf Bildung und Kultur. Die jüngere Generation hingegen sucht nach neuen, wenngleich auch stärker konsumistisch assoziierten Auslebensformen<sup>4</sup> des Jüdischseins. Im Gegensatz zur Unauffälligkeit, die die Eltern- und Großelterngeneration anstrebte, wird hier die Tendenz zu einem bewussten Anderssein deutlich.

---

<sup>3</sup> Für eine Beschreibung der außerjüdischen und innerjüdischen Perspektive auf das jüdische kulturelle Leben bzw. dessen Vermarktung in Polen nach 1989: Cf. Hiemer 2019, 55–61.

<sup>4</sup> Hiermit ist bspw. die Reduktion des Judentums auf eine symbolische Ausübung gemeint, was sich in dem Tragen einer Halskette mit Davidstern oder dem Verzicht auf Schweinefleisch äußert. Daneben spielen bei der älteren Generation für Unmut sorgende Festivals und Kulturevents bei der jüngeren Generation eine wichtige Rolle für die Festigung der jüdischen Identität.

## 2. Neue Rollenverteilung für Jüdinnen und Juden in Deutschland: Eine Absage an das „Gedächtnistheater“

Da positive, zukunftsweisende Identitätsbezüge für jedes Individuum notwendig und unabdingbar sind, beginnen jüdische Gemeinden in Deutschland, den Blickwinkel zu verändern und den durch Fremd- und Eigenzuschreibungen verinnerlichten Deprivationscharakter des Jüdischen, also des Nicht-Seins und des Nicht-mehr-Habens, zu überdenken. Auf die gedächtnispolitische Instrumentalisierung weist Max Czollek in seinem Buch *Desintegriert Euch!* hin, worin er den Begriff der Integration und die Art der Darstellung von Minderheiten in der deutschen Mehrheitsgesellschaft vehement kritisiert. Integration sei ein Trugschluss, der auf einer Grenzziehung eines *wir* und *ihr* bedacht sei. Von der Annahme ausgehend, dass *die* Minderheit sich in *die* Mehrheit integrieren müsse, würde letztlich nur die Stabilisierung der – als erstrebenswert erachteten – Dominanzkultur verfolgt (cf. Czollek 2018, 65). Im expliziten Fall von Jüdinnen und Juden in Deutschland zeige sich die Form der Nichtzugehörigkeit zudem in einer Art Erinnerungs- und Gedächtnisautomatismus, bei dem die gesellschaftlich erwarteten Rollen gegenüber der jüdischen Community bereits klar seien. Gleichzeitig gelte diese Rollenverteilung für das ganze Spektrum minorisierter Gruppen:

Es ist möglich, sich selbst als jüdisch zu bezeichnen und gleichzeitig zum Juden gemacht zu werden. Meine Jüdischkeit mag mit meinem familiären Hintergrund, meiner religiösen Praxis oder meiner Sozialisation zu tun haben. In diesem Sinne ist sie Teil meiner Identität. Gleichzeitig werde ich zum Juden gemacht, indem mir immer wieder dieselben Fragen gestellt und dieselben Funktionen zugeteilt werden [...]. Jüdisch, queer, migrantisch oder postmigrantisch sind eben nicht nur emanzipative Selbstbeschreibungen, die auf der Nicht-Identität der eigenen Position mit der Dominanzkultur beharren, sondern es sind auch Bezeichnungen, unter denen die Position der Ausgeschlossenen und Diskriminierten kontrollierbar und konsumierbar gemacht wird“ (Czollek 2019, 168–169).

Wie wenig haltbar diese externe Rollenzuschreibung ist, wird mit einem Blick auf die Geschichte des Judentums in Deutschland nach 1989 sehr deutlich. Im Zuge des 1991 auf der Innenministerkonferenz beschlossenen Gesetzes zur Einreise von Personen aus der ehemaligen UdSSR mit jüdischen Vorfahren zogen in den folgenden 15 Jahren circa eine Viertelmillion Menschen nach Deutschland. Wengleich die hiesige Gemeinde eine zahlenmäßige Verdreifachung<sup>5</sup> ihrer Mitgliederzahlen erfährt, sahen viele innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland dies nicht als positiv an. Doron Kiesel argumentiert, dass sich zum einen die säkulare Ausrichtung der Zugewanderten nicht mit den Identifikationspunkten Religion und Shoah der deutschen Gemeinden zusammenbringen lasse; die Bezugsebene der Zugewanderten sei die russisch-nationale, nicht die jüdische, wodurch sie weniger auf eine Sonderstellung innerhalb Deutschlands drängen würden. Zudem seien die Proportionen invertiert: Die zahlenmäßig überlegene

---

<sup>5</sup> Nach einem Höchststand im Jahr 2012 liegt die Zahl der Jüdinnen und Juden in Deutschland laut Statistischem Bundesamt bei 96.195 im Jahr 2018 (Statistisches Bundesamt 2019, 73).

Gruppe der Zuwanderinnen und Zuwanderer stoße auf die Infrastrukturen einer sehr kleinen Gemeinde (cf. Kiesel 2012, 159–166). Da jedoch viele der sogenannten Kontingentflüchtlinge gar nicht in eine Gemeinde aufgenommen wurden (beziehungsweise werden wollten), scheint die Beschäftigung mit den Gemeindestrukturen weniger zielführend als mit dem russisch-jüdischen Selbstverständnis, das sie mitbrachten. Ein „auf die Vernichtung in Auschwitz orientierte[s] Judentum“ (Mechtenberg 2013, 172) ist dieser Gruppe fremd, da die Mehrzahl erst nach der Auswanderung zur Religion findet. Die Entwicklungen der jüdischen Jugend aus Deutschland sei parallel dazu von einer neuen Selbstdefinition gekennzeichnet, bei der die meist religiös-konservative und gesellschaftspolitisch auf Israel fokussierte Erziehung nachwirke: Die enge Verbindung zu diesem Land war in vielen Fällen gleichbedeutend mit einer Identifikation mit dem Schicksal der Elterngeneration (cf. Herlich, Kiesel 2009, 12 und Hiemer 2019, 78–79). Während sich in Polen also nach 1989 überhaupt erst die Möglichkeit bietet, das eigene (teils neu entdeckte) Jüdischsein zu thematisieren, verlaufen in Deutschland innerhalb der Gemeinde zwei Paralleldiskurse, bei denen die quantitative Minderheit der deutschen Gemeindeglieder im plötzlichen Zuwachs der jüdischen Bevölkerung eine Bedrohung sieht und damit gleichzeitig eine normative Vorstellung eines deutschen Jüdischseins ausgedrückt.

Toby Axelrod stellt in seiner 2013 erschienen Studie fest, dass gerade in Deutschland viele nicht im Sinne der Halacha<sup>6</sup> jüdisch seien. Die Anerkennung patrilinearere Juden und Jüdinnen stellt einen neuen Aspekt im Diskurs nach der Wiedervereinigung dar, bei dem es erneut um die Frage nach Zugehörigkeit geht. Die relative Bedeutungslosigkeit jüdischer Gemeinden sei nicht in der zunehmenden Säkularisierung zu suchen, sondern im Versäumnis der Mitglieder, das Judentum für die jüngere Generation relevant werden zu lassen. Für diese sei gerade die Hinwendung zu kulturellen Veranstaltungen ein bedeutender Pfeiler ihrer Identität, denn diese ermöglichten den Kontakt zwischen jüdischen und nichtjüdischen Interessierten und sorgten somit auch für eine Überwindung der Isolierung. Auch die zunehmende Fokusverschiebung vom Gedenken an die Shoah hin zur Auseinandersetzung mit Mehrfachzugehörigkeiten im heutigen Europa bei Ausstellungen, Festivals, Musikveranstaltungen (zum Beispiel mit explizit jüdischen DJs) etc. erzeuge einen anschlussfähigeren Identifikationsraum für die junge Generation als es religiöse Veranstaltungen vermöchten (cf. Axelrod 2013, 27): „The emphasis shifts away from commemoration and towards dealing with the complications of a vibrant, increasingly diverse community“ (Axelrod 2013, 14).

In Interviewstudien mit Jüdinnen und Juden in Deutschland lassen sich jedoch stark verinnerlichte Außenseiterdiskurse feststellen. David Ranan befragte Jüdinnen und Juden der sogenannten zweiten oder dritten Generation nach ihren Gefühlen

---

<sup>6</sup> Schrift, in der die jüdischen Vorschriften (Gebote, Bräuche, Richtlinien) des Zusammenlebens und des Alltags festgehalten sind.

hinsichtlich des Jüdischseins in Deutschland. Die Antwort einer in den 1980er geborenen Frau lautet:

Ich würd immer gleichzeitig sagen, ich bin nicht-jüdisch und ich bin jüdisch, aber ich bin nur deshalb jüdisch, weil ich hier lebe. Ich bin nicht halachisch jüdisch, und ich bin auch nicht mit jüdischer Religion aufgewachsen [...]. Ich war schon mal Nichtjüdin und dann bin ich zur Schule gegangen und dann hab ich einen Platz zugewiesen bekommen. Und der Platz, den ich zugewiesen bekommen habe, den habe ich so zugewiesen bekommen, dass das, was erzählt wurde in der Schule, nichts mit meiner Wahrnehmung zu tun hatte (Ranan 2014, 167).

Die Befragte beschreibt eine emotional nicht überwindbare Kluft zu ihren Mitschülerinnen und Mitschülern, die durch das Gefühl der Nichtzugehörigkeit der Eltern verstärkt wurde, wie es auch eine andere Befragte mit den folgenden Worten beschreibt: „[M]eine Mutter durfte sich hier nicht zuhause fühlen und wir durften uns nicht zuhause fühlen“ (Ranan 2014, 39).

Eine differenziertere Wahrnehmung zeigt sich in den narrativen Interviews, die Alexander Jungmann mit Berliner Jüdinnen und Juden mit und ohne postsowjetischen Hintergrund geführt hat. Während die Zugewanderten beispielsweise die Kommerzialisierung und kulturelle Vermarktung des Jüdischen als Interesse an der Kultur begrüßen und in Deutschland überhaupt erst zu ihrer Religion gefunden hätten, stünden die eingesessenen Mitglieder der Berliner Gemeinde dem hohen nichtjüdischen Interesse skeptisch gegenüber und befürchteten hierdurch eher einer Verstärkung des Exotenstatus, den viele Angebote aufgrund ihrer klischeehaften Ausrichtung vermittelten (Jungmann 2013, 114). Auch Czollek äußert sich über den aus seiner Sicht zweifelhaften Trend:

Auf keinen Fall denkt man etwa an Juden of Colour. Womit eine ganze Menge jüdischer Erfahrungen aus dem Raum möglicher Repräsentierbarkeit ausgeschlossen ist, von den Mizrachim von Nordafrika bis Afghanistan bis zu den Beta Israel aus Äthiopien. Die jüdische Gemeinschaft ist vielfältiger, als es die öffentliche Brauchbarkeit von Juden zulässt (Czollek 2018, 148–149).

Zusammenfassend bedeutet das Jahr 1989 für die Jüdinnen und Juden in beiden Ländern den Beginn grundlegender Veränderungen: Im Falle Deutschlands ist eine skeptisch-kritische Grundhaltung festzustellen, die zum einem im Zuzug aus der ehemaligen Sowjetunion und zum anderen in der Angst um ein politisches Wiedererstarken Deutschlands in Europa begründet ist. Die migrantische Perspektive trägt maßgeblich zur Pluralisierung des deutschen Diskurses bei, bringen die Einwanderinnen und Einwanderer doch einen grundsätzlich positiven und unbelasteten Umgang mit dem Judentum mit sich. In Polen hingegen bedeutet das Ende des Kommunismus eine Wieder- und Neuentdeckung des Jüdischen, das unter anderem auch eine Vielzahl später Coming-Outs ermöglicht, in denen trotz der Märzereignisse 1968 meist eine loyale Verbundenheit zu Polen ausgedrückt wird. Das nahezu vollständige Fehlen migrantischer Perspektiven spiegelt sich in den noch stärker auf binären Strukturen ruhenden Diskussionen wider, die erst seit jüngster Zeit hinterfragt werden.

### **3. Jüdische Medien in Polen und Deutschland. Von Deutungshoheiten und sich wandelnden Schwerpunkten am Beispiel der Zeitschriften *Jalta* und *Chidusz***

2017 wurde in Deutschland das jüdische Magazin *Jalta* gegründet, das in seiner Struktur und Thematik ein Novum darstellt: In dem Bewusstsein für die historischen wie kulturellen Verflechtungen zwischen Jüdinnen und Juden sowie der vermeintlichen Mehrheitsgesellschaft möchte die Redaktion um Max Czollek ein Diskursforum für minorisierte Perspektiven innerhalb der Minorität bieten. Mitherausgeberin Hannah Peaceman sieht die Notwendigkeit für ein solches Forum in der Problematik begründet, dass zum Wohle eines übermächtigen jüdischen *Wir* vermeintliche Randansprüche nicht genügend Beachtung fänden. Sie schreibt v. a. den Interessen der Jews of Color sowie queeren oder feministischen Positionen ein hohes Potenzial zur Diversifizierung des innerjüdischen Dialogs zu (Peaceman, Bababoutilabo 2018, 105). So wird Raum auch für Initiativen wie diejenige des islamisch-jüdischen Forums geschaffen, das gern von den nun ausgeschlossenen „Biodeutschen“ kritisiert werde, dabei – so argumentiert die Gründerin Yasemin Shooman – gebe es ausreichend Themen, bei denen explizit ein islamisch-jüdischer Dialog erforderlich sei, der wiederum Strahlkraft auf die gesamtdeutsche Situation habe wie z. B. der Israel-Palästina-Konflikt (Shooman, 2018, 45). Der Selbstbeschreibung des Magazins als „jüdisch, intellektuell, progressiv“ (Dippel 2018) trägt die thematische Bandbreite der Beiträge Rechnung: Hierbei werden u. a. die Situation von Jüdinnen und Juden in anderen Ländern und ihr Kontakt zu anderen minorisierten Kulturen, queer-feministische Standpunkte und unbequeme Themen für die jüdische Gemeinde in Deutschland selbst besprochen.<sup>7</sup> Hauptsprache ist das Deutsche, jedoch fanden sich in jedem der bis dato erschienenen Hefte auch englischsprachige Beiträge.

Auf polnischer Seite bereichert das Magazin *Chidusz* bereits seit 2013 den publizistischen Diskurs zu und mit Jüdinnen und Juden. Ursprünglich als Magazin für die jüdische Gemeinde in Wrocław gegründet, avancierte es zu einer der bekanntesten und progressivsten Zeitschriften. Das Themenspektrum gleicht dem von *Jalta* mit dem Unterschied, dass hier ausschließlich auf Polnisch geschrieben wird – mit Ausnahme der jährlich erscheinenden englischsprachigen Sondernummer mit stärker internationalem Fokus. Neben einer aufwändigen Gestaltung ist das thematische Spektrum eine Ergänzung zu der ansonsten stark historisch und religiös geprägten Presselandschaft. So sind viele Hefte mit dem Schwerpunkt auf Genderthemen erschienen<sup>8</sup>, manche widmen sich organisatorischen Problemen des Alltags wie z. B. dem Religionsersatzunterricht für jüdische Kinder an

---

<sup>7</sup> Z. B. David Brauner und Ruth Gilbert: „The interface between British contemporary Black and Jewish cultures“ (Heft 1/2017); René Hornstein: „Jenseits der Zwei: Desintegration aus der Zweigeschlechtlichkeit“ (Heft 2/2017); Johannes Fegert: „Bei uns doch nicht.‘ Abschottung und Abhängigkeitsstrukturen als begünstigende Faktoren für sexuelle Ausbeutung und sexuellen Missbrauch in jüdischen Gemeinschaften“ (Heft 2/2018)

<sup>8</sup> Cf. die Titelgeschichte: *Gdzie rodzą się dzieci izraelskich gejów?* (dt. „Wo werden die Kinder von israelischen Schwulen geboren?“) (Heft 4/2015).

polnischen Schulen (Heft 8/2018). Ebenso wie *Jalta* setzt die Redaktion von *Chidusz* auf eine Mischung aus Meinungen, Analysen zur Politik des In- und Auslands, aber auch auf die Veröffentlichung jüdischer Theatertexte, Lyrik oder Kurzprosa. In der Auseinandersetzung mit der Shoah finden auch popkulturelle Erscheinungen Gehör, wie z. B. die Wahl zur „Miss Holocaust“ (Heft 6–7/2017) in Israel.

Die in beiden Zeitschriften artikulierte Pluralisierung der jüdischen minorisierten Kultur lässt sich auch in den Literaturen beider Länder feststellen, wenngleich sich die Literaturwissenschaften noch etwas schwer mit der Einordnung jüdischer Literatur als „Nicht-Holocaustliteratur“ tun (cf. Hiemer 2021). Daher soll im Folgenden neuen Erzählweisen und Positionierungen zum Jüdischsein in der polnischen und deutschen autobiographischen Literatur Raum gegeben werden.

#### **4. Multiple Ausgrenzungserfahrungen und literarische Antworten**

##### **„Sie sprechen aber gut Deutsch.“ – Lena Gorelik**

Über die 1981 in St. Petersburg geborene Autorin Lena Gorelik heißt es im *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*:

Sie zählt wie Wladimir Kaminer zu einer Gruppe aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland Emigrierter, die in ihren Werken die spannungsreiche und paradoxe Situation der ‚Kontingentflüchtlinge‘ aufgreifen, als Juden ohne ein religiöses Bewusstsein nach Deutschland gekommen zu sein (Jaworski 2012, 175).

2004 reüssierte Gorelik mit *Meine weißen Nächte*, in dem ihr Alter Ego Anja Buchmann die Emigration nach Deutschland und das Heranwachsen in einer neuen Umgebung schildert. Jüdische Kultur und Religion werden hier am Rande thematisiert und erscheinen nur als pubertäre Episode der Rebellion. Das Judentum und die persönliche Auseinandersetzung hiermit gewinnen in den folgenden Werken an Relevanz. Im Roman *Hochzeit in Jerusalem* (2007) zeichnet Gorelik einige Wochen im Leben von Anja nach, die auf einer jüdischen Singlebörse Julian kennenlernt, der unlängst von der jüdischen Herkunft seines Vaters erfuhr und sich von der Internetplattform eine Form des Austauschs verspricht. Anja entschließt sich, Julian auf seiner Selbstfindungsreise nach Israel zu begleiten, und verbindet dies mit einer Hochzeitseinladung im Verwandtenkreis. Bisweilen bestätigt Julian das Vorurteil eines übermotivierten Konvertiten, der sich erst an Anjas säkularen beziehungsweise unverkrampften Umgang mit dem Judentum gewöhnen muss: „Und denkst du wirklich nicht darüber nach, wer du bist?“ hakte er noch einmal nach. „Nein. Nur, wenn man mir solche Fragen stellt. Normalerweise bin ich einfach nur ich.“ (Gorelik 2008, 9). Dieses im Prolog platzierte Gespräch steht stellvertretend für das Movens des Werkes. Die Hauptfiguren sind sich allerdings ähnlicher, als es zunächst scheint. Während Julian durch Besuche heiliger Orte glaubt, seine kulturellen Wurzeln besser verstehen zu lernen, verbindet Anja mit Israel ihre Familie, in der kulturgeschichtliche Grundlagen des Judentums nie Gegenstand des Lebensalltags waren. Doch gerade dieser Kontrast zwischen einem patrilinearen „Noch-Nicht-Juden“ und der sehr säkular eingestellten Anja, die sich in erster Linie als Deutsche und Russin sieht, steht stellvertretend für die

gegenwärtige Pluralisierung des Diskurses jüdischer Gemeinden in Deutschland (cf. Hiemer 2019, 139–140). 2011 folgt mit dem in Briefform verfassten Lieber Misha... der du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude... ein Werk, das an ihren Sohn gerichtet ist. Die Erzählerin konterkariert Klischees und Angriffe, denen Jüdinnen und Juden in Deutschland ausgesetzt sind, mit einer Mischung aus Provokation und ostentativer Bekenntnis zu einem liberal ausgelegten und individuellen Judentum und geht auch auf die Rollenfunktion der Jüdinnen und Juden im deutschen „Gedächtnistheater“<sup>9</sup> (Czollek 2018, 19–33) ein. So verzerrt sie die Aussage von einer Gruppe Besucherinnen nach einer Lesung, „dass sie eigentlich die jüdischen Kulturtage jedes Jahr besuchen, um betroffen zu sein. Und das sei dieses Jahr nicht richtig gelungen, leider, aufgrund meines Buches“ (Gorelik 2012a, 104) mit einem sarkastischen Unterton. Die Notwendigkeit einer in allen minorisierten Gemeinschaften zu führenden Debatte um die Diversität der eigenen Gruppe verarbeitet Gorelik literarisch in „Sie können aber gut Deutsch!“ Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf und Toleranz nicht weiterhilft (2012), in dem sie gegen die aufoktroyierte Rolle als „russischstämmige Autorin, die sich tatsächlich so gut integriert hat, dass sie Bücher auf Deutsch schreibt“ (Gorelik 2012b, 11) argumentiert und besonderes Augenmerk auf Sprachverwendung legt. Dass im Deutschland des 21. Jahrhunderts das Sprechen einer Fremdsprache angstbesetzt sein kann, verdeutlichen ihre Gefühle bei einem Besuch einer Münchener Kinderarztpraxis: „In meinem akzentfreien Deutsch sprach ich mit meinem Kind, weil mich plötzlich die Angst ergriff, ich, er, könnten nicht mehr nach Deutschland gehören, die Angst vor dem möglichen Blick dieser Mutter, die neben uns saß“ (Gorelik 2012c, 71). Nach diesem einschneidenden Erlebnis fasst sie jedoch den Entschluss, die Verwendung ihrer Muttersprache als Akt des Widerstands und als Zeichen für gesellschaftliche Pluralität umzudeuten, und kehrt so zur konsequenten Verwendung des Russischen zurück: „Noch später lernte ich, stolz auf das zu sein, was ich bin: eine verrückte deutsch-russisch-jüdische Mischung. Oder ist es doch eher russisch-deutsch-jüdisch? Muss ich mich nun entscheiden? Oder rede ich mir das ein?“ (Gorelik 2012b, 138). Der Text, entstand unter dem Eindruck der Sarrazin-Debatte, bei der

die Liste mit den unabdingbaren Charakteristika nicht mehr auf[hörte], und ich war mir plötzlich nicht mehr sicher, ob ich auch alle Kriterien erfüllte, denn auch wenn ich keine radikale Islamistin bin, so liebe ich doch russisches Essen, möchte gerne, dass meine Kinder auch Russisch sprechen und feiere Weihnachten eher nicht (Gorelik 2012c, 71).

Deutlich wird in diesen Zitaten, dass die Wurzeln ihrer Identität im Russischen liegen und sie Bezüge zum Judentum nur durch Negationen zum Christentum miteinbezieht. Gleichzeitig betont sie, dass erst Fremdzuschreibungen zu einer problematischen Situation für das Individuum führen.

---

<sup>9</sup> Czollek recurriert hier auf den Terminus von Y. Michal Bodeman: Es sei „eine Form der Erinnerung [...], in deren Folge ‚Auschwitz und die Kristallnacht zum gemeinsam durchlittenen, romantisiert verklärten Horror [geworden seien]: von Juden und guten Deutschen gegen die bösen gesellschaftlichen Mächte“ (Czollek 2018, 23).

## **Grenzwertige Erfahrungen – Max Czollek**

Dass der 1987 geborene Politikwissenschaftler Czollek neben seiner essayistischen und publizistischen Tätigkeit die jüdische Gegenwart auch in lyrischen Texten erfasst, belegt sein Gedichtband *Grenzwerte*, der 2019 erschien und aus dem das Gedicht *traumzauberbaum* (Czollek 2019, 79) stammt:

kürzlich besuchten wir  
ein berliner hotel  
an dessen wänden bäume hingen  
als schauten wir aus einer waldhütte hinaus

auf dem podium saßen drei juden  
die wirkten, als hätten sie sich nach dem gottesdienst  
nicht schnell genug aus dem staub gemacht

wir lauschten ihren reden  
wie dem text einer kinderplatte  
dachten, wenn jetzt jemand an die körper stößt  
springt die nadel aus der spur  
warteten gespannt.

Nicht nur die offensichtliche Vorführung der drei Juden, die den Eindruck erwecken, sie seien zuvor wider ihren Willen eingefangen worden, irritiert. Das lyrische Ich kritisiert die Zurschaustellung von deutschen Juden als Diskursobjekte. Ihre Aussagen erwecken nur den Anschein von Beteiligung, in Wirklichkeit wird nicht *mit* ihnen, sondern *über* sie geredet. Die beliebig austauschbaren Statements verhalten in der Inszenierung des deutsch-jüdischen Lebens. Dass die Juden auch sprachlich nur ein unpersönliches Konstrukt sind, beweist auch die für Czollek untypische Verwendung der ausschließlich männlichen Form, obgleich er seinen publizistischen Arbeiten konsequent auf geschlechtergerechte Sprache setzt.

## **„Feministinnen sind jüdische Weiber!“ – Bożena Keff**

Etwas zeitgleich mit Goreliks Debüt erlangt auch Bożena Keffs (\*1948) kontroverses Bühnenstück *Utwór o matce i ojczyźnie* (2008, dt. „Ein Stück über Mutter und Vaterland“) hohe Bekanntheit. Sie setzt sich auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene nicht nur mit dem Widererstarken des Antisemitismus und polnischen Nationalismus, sondern auch mit der Frage nach „Befreiung der Tochter von der Tyrannei der traumatisierten Mutter“ (Marszałek 2013, 277) auseinander. Das Stück, das Charakteristika aus Tragödie, Oper und Oratorium vereint, besitzt somit drei Bezugsebenen, die im Folgenden anhand je eines exemplarischen Zitats erläutert werden sollen. Dominant ist die repressive Mutter, über deren Vita das Publikum erfährt, dass sie als Jüdin das Warschauer Ghetto überlebt hat. Um diese Traumatisierung, die durch die antisemitische Atmosphäre im Land nach 1945<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> In den ersten Nachkriegsjahren kam es zu antijüdischen Übergriffen und Pogromen in einer Vielzahl polnischer Städte (Białystok, Krakau, Bytom, Sosnowiec etc.), die in den seltensten Fällen strafrechtlich verfolgt wurden. Als größte Ausschreitung gilt der Pogrom in Kielce 1946, bei dem 40 Personen starben. Nach Ende des Zweiten Weltkrieges lebten ca. eine Viertelmillion Jüdinnen und Juden in Polen, von denen bis Anfang der 1960er Jahre ca. 220.000 das Land wieder verließen.



verschlimmert wird, drehen sich alle Szenen ihres einsamen Lebens in ihrer Wohnung in der Anielewicz-Straße (benannt nach dem jüdischen Widerstandskämpfer und Anführer des Warschauer Ghettoaufstandes Mordechaj Anielewicz), die zugleich im Zentrum des ehemaligen Ghettos liegt. Mit Blick auf das Leben der Mutter schafft das Stück somit eine dramatische Einheit von Zeit und Raum, und macht sie zum Zentrum des Geschehens. Zugleich fühlt sie sich von ihrer Tochter, der einzigen Bezugs- und Kontaktperson, grundsätzlich missverstanden, empfindet deren Versuche von Individualisierung und selbstbestimmter Lebensführung als untragbare Ignoranz ihres Schicksals:

Ohrinchen! – antwortet Mater – DIE EIGENE MUTTER MISSHANDELN, DAS KANNST DU GUT.  
Und wenn du dich so beschweren musst und es dir nicht gefällt, mich als Mutter zu haben, dann bring mich doch um. Bitteschön! [...]

Wäre dein Leben so tragisch verlaufen wie meines  
Hätte ich mit dir reden können wie mit jemandem  
Der sein Dasein legitimieren kann (Keff 2010, 53).

Die intergenerationellen toxischen Verbindungen sind Dreh- und Angelpunkt der Geschichte und zugleich typische Narration für die Literatur nach 1989. Selten werden sie direkt thematisiert, vereinen die Familienmitglieder jedoch häufig auf eine pathologische Verhaltens- und Denkmuster: Nöte und Probleme der Nachfolgegenerationen können sich in ihrer Relevanz oder Dringlichkeit nie mit dem Leid der Erlebnisgeneration messen, daher werden sie zugunsten des Familienfriedens ignoriert. Dieses Gefühl der Zweitrangigkeit vererbt die zweite Generation wiederum den eigenen Kindern (Hiemer 2019, 145).

Die Tochter, die im Stück stets nur als Ohrinchen (pl. „Usia“, „das kleine Ohr“, wohl auf die primäre Funktion der Tochter als ZuhörerIn für die Leidensgeschichte der Mutter zurückzuführen) bezeichnet wird, besitzt nicht die Kraft, sich der zerstörerischen Energie der Mutter zu entziehen, obwohl sie sich der Tragweite der traumatischen Gefühlserbschaft bewusst ist. In ihrem Monolog heißt es:

Der düstere Strom bringt sie immer wieder zur Mutter in die Wohnung zurück,  
Pflichtbewusstsein.

Doch ich bin unfähig ans Ufer zu gelangen, die Kleider zu wechseln,  
die Sandalen anzuziehen und fortzugehen,  
sie sich selbst zu überlassen. Mich mir selbst zu überlassen (Keff 2010, 12).

Gezielte Forderungen, die Ohrinchen bei ihrer Befreiung helfen würden, können nur durch das Sprachrohr der Erzählerin artikuliert werden: „[Könnte die menschliche Gattung] vielmehr so leben, dass sie integriert statt auszuschließen? Die vier Hautfarben und die zwei Geschlechter vervielfachen, das Fremde abschaffen“ (Keff 2010, 64). Diese Mahnung für Toleranz, Offenheit und Pluralität erweist sich angesichts der als borniert, antisemitisch, homo- und xenophob beschriebenen polnischen Durchschnittsgesellschaft jedoch als frommer Wunsch. So stimmt in einer in einem Wartezimmer stattfindenden Szene der Chor der Patienten zur Frage, warum niemand über Morde an Polinnen und Polen im Zweiten Weltkrieg berichte, einhellig ein:

Weil sie nicht polnisch sind. Die einen Juden bespucken Polen, die anderen geben ihnen dafür den Nobelpreis und Orden. Wie dem Milosz, diesem angeblichen Dichter, der die Päderasten und die Jüdchen so verehrt hat, und wie dieser Szymborska!

Die Juden sind schwul! Und die Jüdinnen sind lesbisch, und Feministinnen sind jüdische Weiber! (Keff 2010, 71).

Der dramaturgische Aufbau dieser Sequenz zeichnet eine sich ins Wahnhafte steigende Wut eines verbitterten polnisch-katholischen Kollektivs nach, für das das Judentum dieselben verwerflichen und widernatürlichen Eigenschaften besitze wie Intellektuelle und Gruppen mit sexuellen Deviationen. Der Topos der jüdischen Weltverschwörung gipfelt in Plattitüden, wie sie im letzten, hier zitierten Satz offenkundig werden. Gleichzeitig reflektiert die Autorin hierin den eigenen Status als feministische Gesellschaftsaktivistin.

### **Die verrotteten Schatten des Vergangenen – Piotr Paziński**

Eine stärker auf Introspektion und Beobachtung setzende Narration verfolgt Piotr Paziński in seiner Debüterzählung *Pensjonat* (2009, dt. „Die Pension“). Der Autor gehört zu den wenigen praktizierenden Juden in Polen und setzt sich in publizistischen Arbeiten mit den Bedingungen der jüdischen Gemeinden in Mitteleuropa auseinander. Er ist Chefredakteur von *Midrasz*, einer in Warschau erscheinenden jüdischen Zeitschrift, die im Gegensatz zu *Chidusz* einen religionsphilosophischen und historischen Schwerpunkt besitzt. Als Kind verbrachte der Autor die Sommerferien stets in einem jüdischen Gästehaus 30 km südöstlich von Warschau. Und somit beginnt das Buch mit der Reise des Ich-Erzählers an den Ort seiner Erinnerungen. Im Ferienhaus angekommen sorgt sein Erscheinen zunächst für Irritation unter den Dauergästen, die solch jungen Besuch nicht gewohnt sind. Trotz vieler misstrauischer Blicke bauen einige ein vertrauensvolles Verhältnis auf, denn sie erkennen in ihm die Möglichkeit, ihre Erinnerungen und Andenken an die junge Generation im konkreten wie übertragenen Sinne weiterzureichen. So werden Bilder, Zeitungsartikel, Postkarten aus der Vorkriegszeit und der Zeit der nationalsozialistischen Okkupation gemeinsam durchgesehen und dem jungen Besucher offeriert. Gleichzeitig ist der Grundtenor des Werks durchzogen von Melancholie, trifft der diegetische Erzähler doch auf eine Gemeinschaft, die sich damit abgefunden zu haben scheint, das letzte Glied in einer Kette zu sein. Gegen die junge Generation, die ihr Jüdischsein erst noch aushandeln muss, hegen die Alten Ressentiments, die sich in der Kritik an den Säkularisierungsprozessen im Judentum widerspiegelt. Hier treffen idyllisierte Vergangenheitsbetrachtungen und nüchterne Gegenwartsbewertungen aufeinander und kulminieren in einer Endszene von unklarem ontologischen Status. Auf dem Rückweg zum Bahnhof erscheinen dem Erzähler alle verstorbenen wie noch lebenden Pensionsgäste auf einer Lichtung:

„Ich komme zu euch!“ rief ich. „Nein, nein, warum das denn, wie kommst du denn darauf? Er ist verrückt geworden, er ist ganz einfach verrückt geworden! Was redet er da für einen Blödsinn!“ „Das ist unser Wald, und wir brauchen hier niemanden!“ „Das ist der Enkel von Bronka. Wo wird er nun hingehen?“ „Und wo war er damals? Oder gab es ihn vielleicht gar

nicht?“ Der Letzte in der Kette der Generationen, ganz am Ende. Es war tiefe Nacht, als ich an der Bahnstation ankam (Paziński 2014, 138–139).

Neben der bewussten Abgrenzung der Alten zur Außenwelt wird auch ein ratloser Umgang mit dem Gast, der stellvertretend für die jüdische Zukunft in Polen steht, deutlich. Er selbst sinniert über den Prozess der Erinnerung und macht sich im gleichen Zug deren identitätsstiftende Wirkung deutlich: Das Werk oszilliert zwischen in der außertextuellen Realität verhafteten Hinweisen (die Pension als realer Ort) und den ornamentalen, phantastischen Elementen, infolgedessen sich keine durch Handlungen motivierte Logik zwischen den Szenen erschließt. „Alles, was ich tat, schien mir Archäologie einer im Dunkel versunkenen Erinnerung, so wie diese Bäume und wie die Überreste der Holzhäuser. Es ist leichter, den verrotteten Schatten dessen zu erblicken, was vergangen ist, als die Morgenröte des künftigen Lebens“ (Paziński 2014, 77).

Die assoziativen Wechsel zwischen kindlicher Erinnerung und Gegenwart machen die Wichtigkeit des Gefühls, jüdisch zu sein, deutlich. Das Genre der autofiktiven Erzählung stellt hierbei stärker den Prozess des Erinnerens heraus. Hier steht nicht das Benennen konkreter Momente, in denen das eigene Jüdischsein zelebriert oder diskutiert wird, im Vordergrund. Stattdessen gilt das Hauptaugenmerk den Geschichten der Alten, beziehungsweise deren Anverwandlung durch den Erzähler. Hier unterscheiden sich die deutschen und polnischen Beispiele stark, da erstere tendenziell situativ und zweitens atmosphärisch aufgebaut sind.

Die Ausblendung der nichtjüdischen polnischen Umgebung machen eine selbstbewusste Minoritätenperspektive deutlich. Im Sinne der Foucault'schen Heterotopie-Theorie handelt es sich bei der Pension um einen realen Ort, der die Geschichte einer Kultur repräsentiert und an dem bestimmte Regeln und Konventionen über Zugang beziehungsweise Zugangsverweigerung entscheiden. Aber auch das Insularitätskonzept, das „positive qualities of seclusion and their reverse side of exclusion and separation, as well as the opposite potential of arrival and openness but also of rejection and closure“ (Dautel, Schrödel 2016, 15) vereint, kann im Falle von *Die Pension* Anwendung finden.

Die generationelle Konflikthaftigkeit dieses innerjüdischen und des polnisch-jüdischen Diskurses wird vom Erzähler durch die ornamentale Erzählweise abgeschwächt und fügt die letzte, vom ontologischen Status her unklare Szene, in einen für seine Situation logischen Rahmen ein: Die Schicksale der Großeltern-generation und die Geschlossenheit der in der Pension angetroffenen Gemeinschaft sind wichtige Identitätsbausteine, von denen eine Loslösung nicht gelingen kann und die aus einem emotionalen Verantwortungsbewusstsein heraus nicht angestrebt wird.

## **5. Fazit: Jüdische Literatur als Spiegel der Gesellschaft**

Allen Werken ist ein deutliches Spiel mit Stereotypen oder die Auseinandersetzung mit normativen Selbstdefinitionen und den hieraus resultierenden Problemen für das jüdische Individuum gemein. Dabei bedienen sie sich vorwiegend eines

sarkastischen Tons. Die eingesetzten Stereotype werden hierbei nicht als pejorativ verstanden, sondern bewusst überzeichnet, um deren Überflüssigkeit und Konstruiertheit sichtbar werden zu lassen. Mit den auf Weltoffenheit und Diversität setzenden Pressediskursen wird ein zusätzliches Diskursfeld für dieses Anliegen geschaffen. Für die deutschsprachige Literatur kann festgestellt werden, dass die Migrantinnen und Migranten aus der ehemaligen UdSSR sich dieses Problems durch die mehrfach markierte Alterität (bzgl. Sprache, Gebräuchen, Einstellungen zu Staat und Geschichte, aber eben auch Religionsausübung) wesentlich früher bewusst wurden und den Diskurs einleiteten. Für die polnischsprachige Literatur ist deutlich die Verhaftung in binären Denkmustern (polnisch vs. jüdisch) spürbar, die mit einem Entscheidungsdruck für das Individuum einhergeht. Durch den Einsatz fiktionaler Elemente wird ein sicheres Feld geschaffen, um weitere Optionen für ein künftiges Identitätskonzept durchzuspielen.

Dem wachsenden gesellschaftlichen Bewusstsein für Mehrfachidentitäten tragen jüdische Selbstbeschreibungen Rechnung, indem sie verstärkt ein optionales Jüdischsein thematisieren. Sprache, sexuelle Orientierung, Herkunft, Religion erweisen sich in allen genannten literarischen Beispielen als Größen mit unterschiedlicher Gewichtung im Leben des bzw. der Einzelnen. Das Jüdische ist stärker als historisch-kulturelles Bewusstsein denn als Religionszugehörigkeit vorhanden, fungiert aber oft als zusätzliches negatives Distinktionsmerkmal. Es scheint, dass gerade weibliche Narrative sich der multiplen Ausgrenzung stärker annehmen (Gorelik als Einwanderin und Jüdin bzw. Keff als Feministin und Jüdin).

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dominieren motivische und post-traumatische Erklärungsansätze, wodurch jedoch Aussagen über jüdische Zukunftsperspektiven und narratologische Mechanismen in den Hintergrund geraten. Deutschsprachig-jüdische Literatur und polnischsprachig-jüdische Literatur verdient es unter mehr als dem Holocaust-Aspekt vermarktet, gelesen und analysiert zu werden, der den Autorinnen und Autoren automatisch einen Sonderstatus zuschreibt und sie für den eigenen historischen Entlastungsdiskurs missbraucht. Jüdische Literatur der Gegenwart ist der facettenreiche Spiegel einer sich diversifizierenden Gesellschaft und verweist – Battegay und Banki zufolge – auf die Zukunft Europas. Sie konturiert zwar ihre Geschichten um historische Traumata, der phantasievolle, mehrstimmige Umgang mit ihnen erweise sich jedoch als ein machtvoller Gegenspieler zu den sich immer stärker binär gestaltenden politischen Debatten, in denen eindimensionale Parolen das Sicherheits- und Orientierungsbedürfnis mancher stärken (Banki, Battegay 2018, 47).

## Bibliografie

ADAMCZYK-GARBOWSKA, Monika & Magdalena Ruta. 2011. „Od kultury żydowskiej do kultury o Żydach.“ In *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, ed. Tych, Feliks & Monika Adamczyk-Garbowska, 715–732, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

AXELROD, Toby. 2013. *Jewish life in Germany: Achievements, challenges and priorities since the collapse of communism*, 18. Dezember.

<<http://www.jpr.org.uk/documents/Jewish%20life%20in%20Germany.pdf>>

- BANKI, Luisa & Caspar Battegay. 2019. „Sieben Thesen zur deutschsprachigen jüdischen Gegenwartsliteratur.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart, Sonderausgabe Zwischen Literarizität und Programmatik. Jüdische Literaturen der Gegenwart*, 41–47.
- CZOLLEK, Max. 2018. *Desintegriert Euch!* München: Carl Hanser Verlag.
- CZOLLEK, Max. 2019. „Gegenwartsbewältigung.“ In *Eure Heimat ist unser Albtraum*, ed. Aydemir, Fatma & Hengameh Yaghoobifarah, 167–181, Berlin: Ullstein fünf.
- CZOLLEK, Max. 2019. *Grenzwerte*. Berlin: Verlagshaus Berlin.
- DATNER, Helena. 2011. „Współczesna społeczność żydowska w Polsce a Zagłada.“ In *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, ed. Tych, Feliks & Monika Adamczyk-Grubowska, 661–685, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- DAUTEL, Kathrin & Kathrin Schödel. 2016. „Introduction – Insularity, Islands and Insular Spaces.“ In *Insularity – representations and constructions of small worlds*, ed. Dautel, Kathrin & Kathrin Schödel, 11–28. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DIPPEL, Carsten. 2018. „Jüdisches Magazin Jalta. Intellektuell, jüdisch, progressiv.“ *Deutschlandfunk*, 04. April.  
<[https://www.deutschlandfunk.de/juedisches-magazin-jalta-intellektuell-juedisch-progressiv.886.de.html?dram:article\\_id=413750](https://www.deutschlandfunk.de/juedisches-magazin-jalta-intellektuell-juedisch-progressiv.886.de.html?dram:article_id=413750)>
- GEBERT, Konstanty. 1999. „Proszę nie urządzać nam życia.“ *Gazeta Wyborcza*, 23.09.1999, 16.
- GŁÓWNY Urząd Statystyczny. 2019. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2019*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych. 23. Dezember.  
<<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-statystyczny-rzeczypospolitej-polskiej-2019,2,19.html>>
- GRUBER, Ruth Ellen. 2002. *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.
- GORELIK, Lena. 2008. *Hochzeit in Jerusalem*. München: Diana.
- GORELIK, Lena. 2012a. *Lieber Mischa ... der Du fast Schlomo Adolf Grinblum heißen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...* Berlin: List.
- GORELIK, Lena. 2012b. „Sie können aber gut Deutsch!“ *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft*. München: Pantheon.
- GORELIK, Lena. 2012c. „Man wird doch noch mal sagen dürfen.“ In *Schluss mit der Deutschenfeindlichkeit*, ed. Ljubić, Nikol, 69–77, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- GRYNBERG, Mikołaj. 2012. *Ocaleni z XX wieku: po nas nikt już nie opowie, najwyżej ktoś przeczyta*. Warszawa: Świat Książki.
- HERLICH, Rafael & Doron Kiesel. 2013. *Weiterleben – Weitergeben. Jüdisches Leben in Deutschland*, Köln: Böhlau.
- HIEMER, Elisa-Maria. 2019. *Autobiographisches Schreiben als ästhetisches Problem. Jüdische Vielfalt in der polnischen und deutschen Gegenwartsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HIEMER, Elisa-Maria. 2021. „Wider das Überlebendennarrativ. Für einen neuen Umgang mit Literatur jüdischer Provenienz.“ In: *Holocaustliteratur: Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts*, ed. Ibler, Reinhard & Andreas Ohme. Stuttgart. Stuttgart: ibidem. (im Druck)
- JAWORSKI, Sylvia. 2012. „Lena Gorelik.“ In *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, ed. Kilcher, Andreas, 175–177, Stuttgart: J.B. Metzler.

- JUNGMANN, Alexander. 2013. „Fremdbilder des Jüdischen. Ein Berliner Hype und seine jüdischen Wahrnehmungen.“ In *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. und 21. Jahrhundert*, ed. Sucker, Juliane & Lea Wohl von Haselberg, 93–115, Berlin: De Gruyter.
- KEFF, Božena. 2010. *Ein Stück über Mutter und Vaterland*. Leipzig: Leipziger Literaturverlag.
- KIESEL, Doron. 2012. „Neuanfänge. Zur Integration jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland.“ In *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven*, ed. Brumlik, Micha & Michal Bodemann, 159–166, Göttingen: Wallstein Verlag.
- MARZAŁEK, Magdalena. 2013. „Von jüdischen Müttern: Geheimnistropen in der polnisch-jüdischen autobiographischen Gegenwartsliteratur.“ In *Ost-europäisch-jüdische Literaturen im 20. und 21. Jahrhundert. Identität und Poetik = Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries*, ed. Smola, Klavdia, 271–280, München [u. a.]: Peter Lang.
- MECHTENBERG, Theo. 2013. „Was sind Sie denn eigentlich? – Die Frage nach der deutsch-jüdischen Identität.“ In *Deutsch-jüdische Identität. Mythos und Wirklichkeit: ein neuer Diskurs?*, ed. Honsza, Norbert & Przemysław Sznurkowski, 157–172, Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- PAZIŃSKI, Piotr. 2005. „Przyszłość społeczności żydowskiej w krajach postkomunistycznej Europy i rola żydowskiej prasy.“ *Midrasz* 12 (194), 39–43.
- PAZIŃSKI, Piotr. 2014. *Die Pension*. Berlin: Edition FotoTAPETA.
- PEACEMAN, Hannah & Vincent Bababoutilabo. 2018. „Ausgangspunkt ist nicht das Festland, sondern die Reise.“ Mailkorrespondenz zu Identitätspolitik und Emanzipation.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1, 104–113.
- RANAN, David. 2014. *Die Schatten der Vergangenheit sind noch lang. Junge Juden über ihr Leben in Deutschland*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- RESZKE, Katka. 2019. *Return of the Jew: Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*. Boston, MA: Academic Studies Press.  
<<http://www.oopen.org/search?identifier=1004140>>
- ROSENSON, Claire A. 2003. „Polish Jewish Institutions in Transition: Personalities over Process.“ In *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, ed. Gitelman, Zvi, Barry Kosmin & András Kovács, 264–316, Budapest/New York: Central European University Press.
- SHOOMAN, Yasemin. 2018. „Wer redet für wen und mit wem? Oder: Herausforderungen des jüdisch-muslimischen Dialogs in Deutschland – eine muslimische Perspektive“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1, 42–49.
- STATISTISCHES BUNDESAMT. 2019. *Statistisches Jahrbuch 2019 – Kapitel 2 Bevölkerung, Familien, Lebensformen*, 30. Oktober.  
<[https://www.destatis.de/DE/Themen/Querschnitt/Jahrbuch/jb-bevoelkerung.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/Themen/Querschnitt/Jahrbuch/jb-bevoelkerung.pdf?__blob=publicationFile)>.

## **Zusammenfassung**

Der Artikel zeichnet die jüngsten Debatten über den Stellenwert des Jüdischen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Polen und Deutschland in drei verschiedenen Diskursbereichen nach: Aufbauend auf einer Skizzierung der Entwicklungsbedingungen jüdischer Kultur nach 1989 soll anhand von Interviews mit Jüdinnen und Juden der sogenannten dritten Generation der Prozess des sich wandelnden jüdischen Selbstverständnisses in beiden Ländern aufgezeigt werden. Diese Haltung wird ergänzt um einen Einblick in die jüdische Publizistik, die in zunehmendem Maße eine breite, nicht mehr auf die Shoah allein fokussierte Perspektive einnimmt. Daran anknüpfend möchte ich literarische Beispiele untersuchen, in denen das Jüdische nicht mehr als Deprivationsmerkmal verstanden wird. Die Autorinnen und Autoren suchen (mit teils fiktionalen Strategien) Wege zu einer Neupositionierung des Jüdischen in der jeweiligen Gesellschaft, womit sie gleichzeitig die vermeintliche Außenseiterposition infrage stellen.

## **Abstract**

The article depicts recent debates about the conception of Jewishness in Poland and Germany in three different areas of discourse: Based on a sketch of the situation of Jewish life after 1989, the evaluation of interviews with Jews of the so called third generation testifies the changing Jewish self-perception in both countries. Jewish journals that increasingly offer a broader perspective on contemporary Jewish life and do no longer focus on the Shoah as main identification feature complete this point of view. Based on this, I analyse literary examples in which Jewishness is no longer understood as a deprivation feature. The authors look for ways to overcome the alleged outsider-notion and to reposition the Jewish community in the society (with partly fictional strategies).

Hanna Nohe

## **Diventare estranea e marginale**

Rappresentazioni e autorappresentazioni del soggetto migrante  
in *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden

**Hanna Nohe**

è ricercatrice e insegnante di  
letterature francese e spagnola  
all'Università di Bonn  
[hnohe@uni-bonn.de](mailto:hnohe@uni-bonn.de)

Parole chiave

Migrazione – Italia – postcoloniale – stereotipi – Terzo Spazio

### **Introduzione**

Attualmente, il discorso politico, sociale e mediatico rappresenta il tema della migrazione e della fuga, in particolare di coloro che provengono dall'Africa, come un tema socialmente esplosivo e controverso. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, si parla dei soggetti migranti dall'esterno, presentandoli come outsider; sono rare le strutture istituzionali che permettono loro di prendere l'iniziativa e la parola e di essere anche ascoltati. Come sperimentano le reazioni della società in cui si trovano a vivere? Come le reazioni degli altri influiscono sulla loro percezione di sé, e come, loro stessi, si percepiscono? La raccolta di racconti *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden costituisce un caso di studio ideale per poter rispondere a queste domande,<sup>1</sup> rappresentando in particolare problematiche di genere e l'intersezione tra *race* e *gender*: il soggetto femminile, che è migrato dalla Somalia in Italia, descrive episodi delle sue esperienze d'incontro con nativi della società di arrivo. Si tratta di racconti narrati da una narratrice autodiegetica,<sup>2</sup> che però non è la stessa in tutti i testi.<sup>3</sup> Mentre in «Eddo Maryan» la protagonista porta lo stesso nome dell'autrice – Kaha –, in «Che ore sono?» è indicata con l'iniziale «N.» (FI: 72), ed è dunque presentata come un personaggio fittizio, che non vuole evocare direttamente l'autrice, magari attraverso l'iniziale del nome – K(aha), M(ohamed)

---

<sup>1</sup> Anche Dagmar Reichardt descrive la «letteratura italoфона di migrazione come nuova corrente creativa prodotta da soggetti emarginati» (Reichardt 2013, 17).

<sup>2</sup> In solo due racconti la narratrice autodiegetica non appare in modo esplicito: «Xuseyn, Suleyman e Loro» (FI: 75–77) e «Nadia» (FI: 117–119). Per ragioni di semplicità, da qui in poi l'opera *Fra-intendimenti* sarà citata con le iniziali FI, seguite dal numero di pagina.

<sup>3</sup> L'identità della narratrice, sottesa alla maggior parte dei racconti, emerge ad esempio nel fatto che la nonna della protagonista si chiama Xaliima sia nel racconto «Autoritratto» (FI: 7–9), sia in «Nonno Y. e il colore degli alleati» (FI: 11ss.), sia in «Un tè serio bollente» (FI: 89–101).



o A(den). Tuttavia, come ha mostrato Simone Brioni, la narratrice autodiegetica integra quasi sempre ricordi o storie della Somalia, incrociando in questo modo i due luoghi culturali dell'autrice.<sup>4</sup>

Nelle prossime pagine si analizzerà come in questi racconti la percezione di sé venga formata dalle rappresentazioni dei soggetti della società di arrivo e come, allo stesso tempo, si rappresenti la vera complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante attraverso una doppia referenzialità tra due spazi culturali. Da una parte si ricorrerà alle riflessioni di Edward Said sulla costruzione europea ed egemonica dell'alterità e all'approccio di bell hooks,<sup>5</sup> che si focalizza sulle intersezioni tra *race* e *gender*, per evidenziare le percezioni stereotipe della società di arrivo; dall'altra, il concetto di «Terzo Spazio» sviluppato da Homi K. Bhabha per segnalare le dinamiche di comunicazione in contesti migratori contribuirà a mostrare la complessità della realtà sperimentata dal soggetto migrante. Si presenteranno inizialmente i concetti teorici, per poi passare ad esaminare i testi. Poiché, nei racconti analizzati, la narrazione è condotta dallo stesso soggetto migrante e marginale, il lettore o la lettrice ha la possibilità di immedesimarsi con la sua prospettiva e cambiare dunque la propria percezione della realtà. Al tempo stesso, da questa prospettiva marginalizzata e per molto tempo ridotta al silenzio, viene riscritta la storia postcoloniale italiana, come constatano sia Sandra Ponzanesi (cf. Ponzanesi 2004, 28) che Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (cf. Lombardi-Diop e Romeo 2014, 2), decostruendo così «il binomio *dentro/fuori*» (Scorza 2018, 4).

### **Approcci teorici: la costruzione europea dell'alterità secondo Said e hooks e il Terzo Spazio di Bhabha**

Molti studiosi hanno riflettuto sugli stereotipi reciproci che nascono tra i diversi popoli e, in particolare, nella teoria postcoloniale, tra (antichi) colonizzatori e colonizzati.<sup>6</sup> Per la presente analisi saranno particolarmente rivelatrici le riflessioni contenute in due testi ormai classici: *Orientalism* (1974) di Edward Said, poiché riflette sulla costruzione di un'alterità collettiva all'interno di una relazione di potere – riflessione che Ponzanesi ritiene ugualmente rilevante per gli studi postcoloniali italiani (cf. Ponzanesi 2004, 25) – e *Ain't I a woman* (1981) di bell hooks, che dimostra come nelle società con una storia coloniale le questioni di *race* e *gender* siano spesso legate. Si presenterà in seguito il concetto di Terzo Spazio di Homi K. Bhabha, utile per analizzare i malintesi nati tra soggetti che si muovono fra culture diverse.

---

<sup>4</sup> Brioni individua il cronotopo dei racconti tra un passato in Somalia ed il presente in Italia (cf. Brioni 2015, 75–77).

<sup>5</sup> La femminista afroamericana scrive il nome che si è scelta lei stessa – il suo nome di nascita è Gloria Jean Watkins – in lettere minuscole.

<sup>6</sup> Tra questi ricordiamo, specialmente riguardo alla situazione dell'Africa, Frantz Fanon – uno dei primi –, Edouard Glissant e, recentemente, Achille Mbembe. Per la finalità del presente articolo, ovvero analizzare le dinamiche che portano alla creazione di stereotipi e all'auto-percezione di sé da parte di soggetti migranti, le teorie più generali sul postcolonialismo di Said, Bhabha e hooks si riveleranno tuttavia più appropriate.

In *Orientalism*, la tesi principale di Said è che le immagini di ciò che viene denominato «Oriente» e che sono percepite in Europa – ed in particolare, anche se non esclusivamente, in Francia e Gran Bretagna – si basano su una costruzione narrativa coerente creata dagli europei (cf. Said 2003, 4–5).<sup>7</sup> Più che corrispondere in modo affidabile alla realtà sociale e storica,<sup>8</sup> esse sono innanzitutto una proiezione degli europei, che costruiscono, in questo modo, un'entità culturale di alterità collettiva e rinforzano così se stessi come identità culturale (cf. Said 2003, 5).<sup>9</sup> Oltre al fatto che si tratta di una costruzione mentale, questa costruzione è possibile solo grazie a un rapporto di dominazione egemonica dell'Europa (cf. Said 2003, 7). Anche se Said focalizza la sua analisi sull'Oriente, con l'intento di rappresentare le relazioni coloniali di più lunga durata (cf. Said 2003, 1), questo schema proiettivo può essere applicato in generale alle relazioni di potere egemonico e coloniale tra i popoli europei e quelli non-europei (cf. Said 2003, 7). Nei racconti analizzati si tratta, in particolare, delle relazioni tra l'Italia e la Somalia.

Una caratteristica di una simile egemonia culturale è il fatto che l'immagine dell'altro viene non solo naturalizzata dagli europei – grazie alla propria coerenza interna –, ma adottata anche dagli stessi popoli subordinati.<sup>10</sup> Simili dinamiche di adeguamento del proprio sé all'immagine esterna dell'altro si ritroveranno nell'analisi di *Fra-intendimenti*, testo in cui le immagini collettive si riflettono nella vita di singoli personaggi.

Alla superiorità stabilita in base alla provenienza geografica – che rispecchia la costruzione dell'alterità descritta da Said –, bell hooks, osservando la società statunitense, aggiunge un'altra gerarchizzazione che si sviluppa in modo simile: quella di genere. hooks osserva che, nel movimento di emancipazione femminile negli Stati Uniti, le donne militanti – nella maggioranza bianche ed appartenenti agli strati sociali alti e medio alti – erano talmente focalizzate sulla disparità economica tra donne e uomini bianchi che non si accorsero degli abusi subiti anche da donne appartenenti agli strati inferiori – rappresentati specialmente dalla popolazione afroamericana (cf. hooks 1981, 87). hooks spiega questa disuguaglianza tra uomini e donne, in relazione sia ai bianchi che ai neri, attraverso le strutture e le idee patriarcali che esistevano in entrambe le culture (cf. hooks 1981, 87–88). Da questa riflessione si arriva ad una gerarchia incrociata tra *race* e *gender*: sul gradino

---

<sup>7</sup> Said parla di «internal consistency of Orientalism» (Said 2003, 5).

<sup>8</sup> Ciò nonostante, Said nell'introduzione chiarisce che la sua tesi non esclude una realtà storica, ma che sottolinea l'aspetto costruttivista delle entità ed alterità culturali: «Disraeli [...] should not be interpreted as saying that the East was *only* a career for Westerners. There were – and are – cultures and nations whose location is in the East, and their lives, histories, and customs have a brute reality obviously greater than anything that could be said about them in the West. About that fact this study of Orientalism has very little to contribute, except to acknowledge it tacitly. But the phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally [...] with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the Orient [...]» (Said 2003, 5). In questo modo Said anticipa una delle critiche più importanti che verranno fatte alla sua opera, tra gli altri da Robert J. C. Young, secondo la quale l'idea che l'Oriente sia innanzitutto, una costruzione discorsiva non tiene conto in modo sufficiente della specificità storica (cf. Young 1995, 160).

<sup>9</sup> In effetti, l'analisi di romanzi epistolari di viaggiatori orientali fittizi nel Settecento conferma che la creazione di un «altro» orientale favorisce la costruzione di un'identità culturale europea (cf. Nohe 2018).

<sup>10</sup> Questa dinamica di naturalizzazione dell'immagine dell'altro è parallela all'affermazione dell'Europa come potere egemonico (cf. Said 2003, 7).

superiore si situano gli uomini bianchi, seguiti dalle donne dello stesso colore; al terzo posto si trovano gli uomini neri e all'ultimo, infine, le donne nere. Oltre ad essere considerate inferiori socialmente, nella società statunitense le donne nere hanno sofferto una situazione di sfruttamento sessuale. Ciò è legato alla loro condizione di schiave impiegate all'interno delle abitazioni e dunque a stretto contatto con i padroni, che in alcuni casi le pagavano per poterle trattare come prostitute (cf. hooks 1981, 25).

Le riflessioni di hooks, nonostante si basino sulla società statunitense, che ha vissuto vari secoli di schiavismo, possono essere applicate, entro certi limiti, anche alla situazione in Italia.<sup>11</sup> Negli Stati Uniti, pur essendo stato ufficialmente abolito lo schiavismo – in momenti diversi, a seconda degli stati, ma al massimo nel 1865 –, continuò una tradizione di segregazione che durò un altro secolo, fino al 1968, e che, oltre a creare una forte disuguaglianza sociale, si impresso nella mentalità sia dei bianchi che dei neri (cf. hooks 1981, 53). È possibile stabilire un parallelismo tra gli Stati Uniti e l'Europa: nella storia coloniale i poteri imperiali europei hanno sottomesso le popolazioni africane, creando così condizioni simili a quelle degli Stati Uniti. Non si tratta solo di una popolazione sottomessa a un'altra – il che porta alla disuguaglianza sociale –, ma anche del fatto che il colore della pelle insieme al genere sia associato a questa sottomissione e implichi una discriminazione secondo l'aspetto esterno e il *gender* di una persona. Oltre a questo, la supremazia mediatica che gli Stati Uniti hanno esercitato durante gli ultimi decenni ha trasmesso certe immagini anche al di là della società statunitense. Per queste ragioni la teoria di hooks è applicabile anche alle nazioni europee che avevano colonie in Africa. L'Italia – rappresentata in *Fra-intendimenti* – figura certamente tra queste nazioni europee coloniali, pur essendo una delle potenze europee con meno colonie, e una delle prime a dover rinunciare al sogno di un impero coloniale.<sup>12</sup>

Le due teorie esposte finora interessano, ai fini della nostra analisi, non solo gli stereotipi che gli europei hanno dei non-europei, e, in particolare – in relazione alle riflessioni di hooks –, delle africane subsahariane da un punto di vista di *gender*, ma anche le strutture di pensiero le cui radici affondano almeno nel periodo coloniale. Come vivono al giorno d'oggi i soggetti migranti la loro situazione in un contesto postcoloniale? In *The location of culture* (1994), Homi K. Bhabha riflette proprio sulle diverse posizioni dei soggetti costretti a spostarsi dal loro ambito socioculturale ad un altro, citando le categorie di *race*, *class* e *gender*. Secondo Bhabha, per questi soggetti viene a crearsi una situazione di spazi inter-medi (*in-between*), ovvero uno spazio personale – intendendo per «spazio» la posizione del soggetto secondo i parametri menzionati – che si situa tra quello del collettivo di partenza e quello del collettivo di arrivo (cf. Bhabha 1994, 2). In realtà, la differenza

---

<sup>11</sup> Gli Stati Uniti accettarono lo schiavismo nelle loro leggi fin dalla loro indipendenza, nel 1776. Già prima, l'America Britannica lo praticava sin dalle prime colonie, nel 1600.

<sup>12</sup> Le colonie italiane in Africa comprendevano alcune parti della Libia, l'Eritrea, una parte della Somalia e parti dell'Impero d'Etiopia. Nel complesso, l'impero coloniale italiano durò dal 1882 fino al 1960 (cf. Calchi Novati 2011, 385–417). Per quanto riguarda la Somalia, anche se l'occupazione italiana finisce ufficialmente nel 1949, «l'Italia poté esercitare una specie di supplemento coloniale con l'amministrazione fiduciaria per conto delle Nazioni Unite (AFIS) e così la Cronologia si spinge fino al 1960» (Calchi Novati 2011, 385).

binaria presentata da Bhabha – uno spazio di partenza ed uno di arrivo – può anche essere molteplice. Un soggetto può, ad esempio, provenire da una famiglia biculturale e poi migrare in un terzo spazio culturale.<sup>13</sup> Mentre il termine «spazio» può far pensare a una caratterizzazione fissa e ben delimitata, Bhabha precisa che, dal punto di vista del soggetto migrante, gli spazi inter-medi implicano una negoziazione continua e la creazione di «ibridità culturali» (*cultural hybridities*, Bhabha 1994, 3). È importante sottolineare questo aspetto dinamico: non solo il processo di negoziazione, evidenziato anche da Cornelia Sieber (cf. Sieber 2012, 97), non è mai concluso, ma, grazie all'interazione sociale, anche la stessa formazione dello spazio personale.

Oltre al posizionamento culturale del soggetto, la negoziazione si realizza attraverso un concreto referente mentale, spazio-temporale, in cui si contestualizza non solo la lingua, ma più in generale la performance culturale. Per produrre significato nella comunicazione tra un soggetto parlante e il suo interlocutore le loro posizioni devono incontrarsi in un luogo enunciativo di mediazione che Bhabha designa come «Terzo Spazio» (*Third Space*, Bhabha 1994, 53). Se però i due soggetti che prendono parte alla comunicazione provengono da contesti diversi, possono avere diverse referenze spazio-temporali che producono un'ambivalenza nell'atto di interpretazione (cf. Bhabha 1994, 53). Oltre agli spazi inter-medi, è in particolare questa referenzialità molteplice che porta a ambivalenze e, conseguentemente, alla possibilità di malintesi. Ciò è ben presente nei racconti di Aden analizzati nel prossimo paragrafo.

### **Analisi testuale: le percezioni stereotipe prodotte dalla società di arrivo contrapposte alla realtà complessa vissuta dal soggetto migrante**

Nei prossimi paragrafi si esaminerà come i soggetti postcoloniali, considerati outsider – in concreto migranti somali che si trovano in Italia –, sono rappresentati in *Fra-intendimenti* di Aden. In un primo tempo si osserveranno gli stereotipi che la società di arrivo – rappresentata da alcuni personaggi concreti – produce nei confronti dei soggetti migranti. Per far ciò si utilizzeranno le riflessioni di Said e hooks introdotte nella parte teorica. In seguito si analizzerà la percezione del soggetto migrante stesso, evidenziando la complessità della sua situazione, che si oppone agli stereotipi semplificanti della società di arrivo. Si ricorrerà per questo ai concetti di spazi inter-medi e Terzo Spazio di comunicazione sviluppati da Bhabha, e anch'essi introdotti nel paragrafo precedente.

### **Le percezioni stereotipe della società di accoglienza e la loro messa in questione narrativa**

Come già accennato, quando si parla degli stereotipi che la società di accoglienza produce nei confronti dei soggetti migranti, si tratta chiaramente di generalizzazioni. Né i testi di *Fra-intendimenti* né la presente analisi intendono

---

<sup>13</sup> L'obiettivo non è quello di pensare le culture come entità separate e statiche, ma piuttosto di identificare il processo dinamico che porta alla continua differenziazione di identità collettive in base a certi parametri, come *race*, *class* e *gender*.

affermare che queste percezioni generalizzanti riguardino la totalità dei soggetti che compongono la società di arrivo. Ciò nonostante, come afferma Said, la creazione di un'alterità stereotipa serve a rinforzare innanzitutto la percezione della propria identità collettiva. Per questa ragione la circolazione di tali stereotipi è parte integrante del discorso collettivo.

In effetti, in *Fra-intendimenti* si trovano spesso stereotipi che associano le persone di origine subsahariana a pratiche considerate selvagge. In questo modo, le abitudini culturali europee, e nel caso concreto quelle italiane legate all'antico potere coloniale, risaltano contrastivamente come civilizzate. L'alterità si proietta facilmente sui soggetti somali – e più in generale subsahariani –, poiché tramite il loro aspetto fisico sono subito individuati come diversi. Così, nel racconto «Un tè serio bollente», quando la protagonista chiede del cardamomo alla venditrice di spezie al mercato, quest'ultima capisce «carne d'uomo» (*FI*: 93). Attraverso questo malinteso, emerge l'idea stereotipa della venditrice, secondo cui le persone africane sono cannibali. Brioni sottolinea che il mito del cannibalismo in Africa ha aiutato a giustificare la missione europea 'civilizzatrice' dei popoli africani (cf. Brioni 2015, 75), e dunque il processo di colonizzazione. La protagonista ha ben compreso questo meccanismo e spiega alle sue amiche: «Be'! Che c'è di strano, ha solo detto che sono nera, oppure negra!» (*FI*: 93), collegando così chiaramente l'equivoco al colore della sua pelle e alla propria alterità fisica. Il sinonimo «negra» accenna alla relazione di dominazione coloniale nella quale, come precisa Said, la società sottomessa è costituita come alterità culturale ed associata a tutto ciò che la potenza coloniale non ammette o non si permette di avere. A parte questo stereotipo che emerge attraverso il malinteso fonico, e che sottintende la sensazione di superiorità collettiva da parte del soggetto parlante, compare anche l'ignoranza di questo stesso soggetto: la venditrice non capisce infatti il termine perché non conosce la spezia. In questo modo la presunta superiorità culturale si converte nel suo contrario.

Un esempio simile, anch'esso relativo alla proiezione sul colore della pelle di un'alterità che incarna gli aspetti negativi dell'essere umano, e che li allontana da una presunta identità collettiva culturale, si trova nel racconto «Apriti sesamo». Contrariamente al racconto «Un tè serio bollente», «Apriti sesamo» illustra tuttavia come la percezione che la società di arrivo ha del soggetto migrante si trasmetta anche al soggetto migrante stesso. Il racconto riferisce un sogno che fa la protagonista, nel quale una decina di giovani entra nella sua casa.<sup>14</sup> Non appena la donna chiama i poliziotti, questi ultimi, invece di sostenerla e proteggerla, le chiedono i documenti (cf. *FI*: 63). Una simile attitudine sospettosa si basa, proprio come nel racconto «Un tè serio bollente», sull'aspetto fisico della protagonista, che ha la pelle nera. Si tratta del diffuso stereotipo che lega il colore di pelle allo status di immigrato clandestino, anche se molte persone di origine africana sono ormai italiani nati in Italia, o sono arrivati ufficialmente. La proiezione sull'altro del concetto di clandestino presuppone un'immagine dell'Europa – ed in questo caso

---

<sup>14</sup> Il fatto che si tratta di un sogno è soltanto indicato alla fine del racconto. In questo modo, il lettore o la lettrice sperimenta la stessa indignazione e il sollievo stupito che vive la protagonista.

dell'Italia – come luogo desiderabile di residenza, e un deprezzamento del paese e del continente di origine, senza che se ne abbia un'effettiva conoscenza.

La continuazione del sogno dimostra come lo stereotipo degli italiani nei confronti dei subsahariani si trasmetta allo stesso soggetto migrante. Il documento della protagonista è infatti, nel sogno, scaduto da qualche giorno, poiché non è riuscita a ottenere un appuntamento per rinnovarlo. Conseguentemente, i poliziotti le chiedono di andare con loro alla Centrale (cf. *FI*: 63–64). Un simile evento – essere portati in questura a causa di un documento non valido – può significare, nel peggiore dei casi, l'espulsione. Anche se il racconto non rappresenta la realtà, ma un incubo, esprime chiaramente come l'immagine che l'immigrato ha di sé, sia quella di un intruso. Si tratta dunque dell'interiorizzazione dello stereotipo del migrante subsahariano come illegale.

Il racconto raffigura inoltre in modo simbolico il comportamento dei colonizzatori. I giovani che entrano in casa della protagonista, dopo averle chiesto un bicchiere d'acqua, la trattano senza rispetto: «Sono entrati, si sono accomodati sulle sedie. Erano una decina e avevano uno sguardo del tipo: «Allora perché non ti spicci a darci l'acqua?»» (cf. *FI*: 61). Il fatto che i giovani diano del tu alla protagonista – che non conoscono –, e si comportino come a casa loro simboleggia il rapporto di dominazione coloniale: i colonizzatori entrarono, come i giovani, nel territorio – e dunque nella «casa» – di altri e li trattarono da inferiori. In questo modo, il sogno della protagonista rievoca il comportamento egemonico indicato da Said.

L'elemento del colore della pelle come indicatore fisico d'inferiorità, che riafferma la gerarchia coloniale, è unito, nel racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», alla gerarchia patriarcale dei generi ed offre indizi per un'analisi intersezionale che riprende il modello di hooks. Si tratta concretamente del pregiudizio che un uomo bianco esprime vedendo la protagonista, di pelle nera, e presupponendo che lavori come prostituta. Il pregiudizio si manifesta mentre la donna sta pranzando, nella sua pausa, in un bar vicino al posto di lavoro:<sup>15</sup>

Mi sto crogiolando in mezzo allo schifo, il buono e il bello quando arriva un signore (giusto?) grande e grosso, forse uno degli operai [...].

Mi chiede: «A che ore *attacchi*?»

Rispondo: «Alle due».

È l'una e quarantacinque: finiti il panino e il cappuccino. [...] Pago ed esco dal bar. [...] Fuori dal bar [...], vedo con la coda dell'occhio il signore di prima, piazzato davanti a un camion, con le braccia incrociate, che batte un piede. [...] Quell'omone, banalmente grasso, più [sic] che altro sembra avere fretta. Be', io ho freddo e fretta, quindi attraverso la strada.

«Ehi!» mi urla con un'espressione di chi chiede giustizia per un diritto violato. Di colpo mi blocco, perché di fronte ai diritti mi fermo.

---

<sup>15</sup> Contrariamente all'affermazione di Brioni, secondo cui la protagonista «works on a construction site, where usually only men are present» (Brioni 2015, 77), essa lavora, certamente, in un edificio che si trova in ristrutturazione, ma non è un'operaia. Il racconto non specifica affatto la professione di cui si occupa la narratrice (cf. *FI*: 11–12).

Io: Cosa c'è?

Lui: Non *avevi* detto che *attacchi* a lavorare alle due?

Io: Mancano dieci minuti.

Lui: Dove *stai* andando?

Io: Se non *le* dispiace, sono affari miei.

Lui: Quanto *prendi*?

Quando ha pronunciato quelle parole, ho capito di quale lavoro stava parlando. Così imbacuccata come gli sarà venuto in mente che faccio la prostituta? Credevo di indossare vestiti adatti ad altri tipi di lavori. Niente spacchi, niente trucco, niente tacchi, ma un turbino di lana accatastata sopra una pelle nera, sarà questo ultimo indizio che fa venire certe idee in testa... (FI: 12–13; corsivi dell'autore).

Ancora prima che si comprenda a che tipo di lavoro si riferisce l'uomo, è possibile notare un disequilibrio nella comunicazione: lui dà del tu alla protagonista, come i giovani nel racconto «Apriti sesamo» («attacchi», «avevi», «stai», «prendi»), anche se non la conosce affatto. Ciò risulta chiaro non solo dalla descrizione della narratrice, ma anche dal modo cortese e distanziato in cui lei tratta lui («se non *le* dispiace»). È certamente il colore della pelle, oltre all'essere donna, che fa sentire l'uomo in diritto di considerarla subordinata. La convinzione del personaggio maschile che qualsiasi donna nera lavori come prostituta, anche se non si presenta affatto così («Credevo di indossare vestiti adatti ad altri tipi di lavori»), può essere ricondotta all'esperienza di sfruttamento sessuale, evidenziata da hooks, che le donne nere subivano nelle società coloniali, dovuta alla connotazione erotica e sessuale che la propaganda coloniale attribuì all'Africa, come evidenzia anche Giulietta Stefani (cf. Stefani 2007, 39 e 98). Lo stereotipo sembra essersi mantenuto fino ad oggi. Di fatto, l'atteggiamento del camionista che crede di potersi comportare da superiore – «mi urla con un'espressione di chi chiede giustizia per un diritto violato» – si trasmette alla protagonista, cioè al soggetto considerato subordinato: «Di colpo mi blocco, perché di fronte ai diritti mi fermo».

Nonostante ciò, la protagonista mantiene il controllo di sé ancora prima di comprendere il malinteso, ristabilendo la distanza: «Se non *le* dispiace, sono affari miei». Inoltre, in quanto narratrice, riflette sull'avvenimento a un livello più astratto:

Il nero, cioè nessun colore. Apparentemente chiunque può pensare di dare sul nero una pennellata del colore che vuole. Il camionista mi dà una pennellata color prostituta. Qualche femminista illuminista, una di quelle che vogliono liberare le donne che secondo loro sono assolutamente povere, mi aveva dipinto come una ragazza soggiogata dagli uomini delle mie parti che, ovviamente, aveva bisogno urgente del suo aiuto (FI: 13).

Descrivendo il nero come «nessun colore», il che a livello fenotipico corrisponde alla verità, la narratrice implicitamente si oppone, come conferma Brioni (cf. Brioni 2015, 77), all'abitudine di molti bianchi di chiamare le persone nere «di colore». Al tempo stesso, relativizza, in modo implicito, la prospettiva di quegli studiosi che

pretendono essere femministi e progressisti, ma che cadono in generalizzazioni: Anche se molti bianchi, come il camionista e, in modo diverso, la «femminista illuminista» del racconto continuano a vedere nelle persone di pelle nera dei soggetti subordinati e svantaggiati socialmente, la protagonista-narratrice – e la stessa autrice – sono esempi contrari. Il racconto esprime, infatti, la voce e la prospettiva di una donna nera che non accetta di subire passivamente le ingiustizie sociali.

Contrariamente alla teoria di hooks, la raccolta di racconti di Aden non solo presenta donne di origine africana non subordinate, come ad esempio la protagonista di «Nonno Y. e il colore degli alleati», che non si percepisce né agisce come tale, ma smentisce anche l'atteggiamento di superiorità che, sempre secondo le riflessioni di hooks esposte nella parte teorica, caratterizza gli uomini nelle culture africane. Nello stesso racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», il nonno della narratrice autodiegetica, benché maschio, tratta infatti le sue figlie in modo egualitario: egli lotta perché loro possano andare alla scuola italiana, nella Somalia governata dall'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia (AFIS). Il comportamento del nonno si oppone non solo a quello del camionista, descritto in precedenza, ma anche a quello dell'impiegato all'ufficio amministrativo italiano. La narratrice descrive il processo di richiesta del nonno nel modo seguente:

Dissero no e lui ritornò il giorno dopo.

Dissero no e lui ritornò il giorno dopo.

Ritornò finché un giorno gli proposero una via d'uscita [...]. (FI: 15).

Il nonno dimostra una resistenza ed una forza di volontà che alla fine supera le gerarchie sociali, imponendo così il suo desiderio. La «via d'uscita» consiste nel convincere «un solo vecchio di quelli influenti» (FI: 16)<sup>16</sup> della sua tribù di mandare le figlie alla scuola italiana. Il funzionario italiano parte dal presupposto che gli altri uomini della tribù abbiano una mentalità troppo patriarcale per accettare una tale idea. Molti dei cosiddetti anziani si contrappongono in effetti alla richiesta del nonno. Ciò nonostante, uno accetta di sostenere la proposta. In questo modo la realtà smentisce il pregiudizio dell'amministratore, e le vicende narrate relativizzano l'applicazione della teoria di hooks ai racconti: sia il nonno sia l'uomo che accetta di aiutarlo rappresentano due uomini neri che lottano per l'uguaglianza di diritti tra uomini e donne, ad iniziare dall'educazione.

La ragione per cui il nonno vuole mandare le sue figlie alla scuola italiana mira a un superamento non solo della disuguaglianza tra uomini e donne, ma anche di quella tra colonizzatori e colonizzati, come il nonno stesso spiega al funzionario: «Mi piacerebbe che potessero avere la capacità di nuotare nella vostra giovanissima Italia» (FI: 16). Padroneggiando non solo la lingua, ma anche il modo di pensare del colonizzatore, i soggetti colonizzati possono superare la loro posizione subordinata. Questo ragionamento riflette quello di Said, ma in direzione opposta: mentre Said

---

<sup>16</sup> L'esigenza non è, dunque, come afferma Brioni, «that the whole Somali community should approve his choice» (Brioni 2015, 78), ma un anziano solo.



constata la subordinazione dei popoli colonizzati attraverso l'imposizione del pensiero egemonico, l'acquisizione del modo di pensare dei colonizzatori da parte dei colonizzati li fornisce della capacità di interagire ad un livello equo con gli antichi colonizzatori.

Anche se in questo esempio il nonno della narratrice, in quanto somalo, non appartiene né alla categoria dei soggetti migranti né ad una categoria di minoranza, incarna, come ex-colonizzato, un soggetto in una posizione inferiore di potere, posizione che si mantiene negli stereotipi che la narratrice ritrova in Italia. Inserendo questo episodio nel suo racconto, a livello narrativo la narratrice rintraccia le radici dei pregiudizi che lei stessa incontra personalmente.

Di fatto, Aden porta perfino vari esempi di donne africane che non sono affatto sottomesse agli uomini, ma pari, se non persino dominanti, e relativizza così ulteriormente la teoria di hooks, secondo cui le donne sono sottomesse anche nella cultura africana. Nella finzione narrativa, i personaggi femminili sono infatti in grado di mettere in questione gli stereotipi della società di arrivo. Così, nello stesso racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», la nonna della narratrice, prima moglie del nonno, risulta essere una donna dal carattere estremamente deciso. Pur non opponendosi alla posizione di suo marito che vuole mandare le figlie alla scuola italiana, ma piuttosto assecondandola, agisce di fatto in modo indipendente ed autonomo: Quando chiede a suo marito com'è andata la riunione con gli anziani, e lui risponde che non ha ricevuto il sostegno sperato, lei replica: «Ti do io la risposta che vuoi. Taglierò i capelli alle mie figlie, metterò loro i vestiti dei fratelli e le manderò a questa scuola che ormai è diventata la tua nuova passione» (FI: 21). Anche se il nonno rifiuta questa proposta, poiché gli sembra troppo offensiva per gli altri anziani, lei ordina alle figlie: «Dopo che avrete servito il tè, una di voi, mi porti le forbici, quelle per tagliare i capelli» (FI: 23). Il tono in entrambe le citazioni mette in evidenza la forza di questa donna: Usa l'indicativo presente («ti do») e un futuro («taglierò», «metterò», «manderò») che non ammette contraddizioni e che implica lei stessa come soggetto non solo agente, ma che induce altri ad agire. Nel secondo esempio, l'uso dell'imperativo («mi porti») conferma la sua forza ed autorità.

Nel racconto «La casa con l'albero: tra il Giusto e il Bene», la donna rappresentata, questa volta Aisha, la zia della narratrice, appare ancora più forte. Da una parte, ha scelto di scappare da un matrimonio combinato ed ha sposato l'uomo che ama (cf. FI: 31–32), con cui ha una relazione paritaria, basata sul dialogo, com'è simboleggiato dall'albero che hanno piantato nel bel mezzo della loro casa, presso il quale marito e moglie si incontrano per consultarsi (cf. FI: 29, 33–34). Dall'altra, la relazione paritaria si manifesta anche nel fatto che lei partecipa, insieme al marito, alle conversazioni con il vicino Alasow (cf. FI: 46). Lei, che insieme alla sua famiglia forma parte del clan dei Darood e del sottoclan dei Marreehan (cf. FI: 30), prende persino la decisione di fuggire con i suoi figli, contro l'avviso di suo marito (cf. FI: 36). Questa decisione risulterà giusta: Aisha ed i suoi figli sopravvivono all'attacco del sottoclan degli Abgal (cf. FI: 34), mentre suo marito, che si ostina a rimanere, muore. In questo modo, il racconto valorizza il ragionamento del personaggio femminile. Infine, quando si tratta di seppellire suo marito, Aisha dà

perfino ordini ad un uomo, che le obbedisce. Alasow, pur non essendo parte dello stesso clan, segue gli ordini della donna, senza protestare (cf. *FI*: 42–43). La narratrice presenta dunque esempi di donne africane forti ed indipendenti, dimostrando come le convenzioni gerarchiche culturali, siano esse di *gender* o di *race*, possano essere superate dagli individui.

In conclusione a questo paragrafo, è giusto precisare che stereotipi e pregiudizi certamente esistono, e vengono introiettati da parte degli stessi outsiders, come appare anche nel racconto ad incastro situato all'interno del racconto «Eeddo Maryan». A livello intradiegetico, un'altra delle zie della narratrice, Marfan,<sup>17</sup> narra il suo arrivo in Italia e l'incontro con le suore nel seguente modo:

Finalmente dentro il palazzo. Quanta bellezza! Noi sempre come coccinelle, finché a un certo punto la suora apre una porta stretta stretta che dà su una camera piccola piccola.

La suora stende tutto il braccio verso quella stanzetta, come a dire «accomodatevi».

Eh no! Mi giro dando le spalle alla famigerata stanza e dico alle ragazze: «Vi ricordate quello che ci avevano detto a casa? Che ognuna di noi avrà una stanza tutta sua e non questo tugurio per galline. Non dobbiamo mettere piede in questa stanza in modo che non ci siano equivoci» (*FI*: 57)

Alla fine il lettore scopre, insieme alle giovani somale del racconto, che ciò che credevano essere una stanza è, in realtà, un ascensore, e che le loro camere sono, in effetti, singole ed ampie (cf. *FI*: 59–60). Brioni evidenzia come in questo racconto l'ascensore simbolizzi uno spazio liminale, in cui si incontrano culture differenti (cf. Brioni 2015, 76). Tuttavia, come si deduce alla fine del racconto, probabilmente non è affatto la prima volta che la zia vede un ascensore; è piuttosto il suo pregiudizio che gli italiani, nei confronti dei somali, siano troppo avari, a costruire la sua percezione (cf. *FI*: 60). Questo pregiudizio da parte del soggetto somalo in Italia si basa verosimilmente sulla sua esperienza precedente di soggetto coloniale: lo spazio angusto che la zia suppone essere previsto per le somale, diverso dagli spazi ampi degli italiani, riflette i parametri secondo cui i colonizzatori distribuivano i luoghi.<sup>18</sup>

È la narratrice extradiegetica, cioè la nipote di Maryan, ad indicare la possibilità che si tratti di un pregiudizio della zia: «Non ho mai saputo se per mia zia quella mattina sia stata la prima volta che vedeva un ascensore, oppure se era il pregiudizio nei confronti degli italiani e delle suore a non farle vedere quello spazio per quello che era» (*FI*: 60). Questo approccio è metanarrativo, poiché riflette su ciò che viene riportato da un personaggio, e caratterizza vari racconti della raccolta.<sup>19</sup> La narratrice autodiegetica è un soggetto migrante e dunque un outsider, così come sua zia. Nonostante ciò, la riflessione metanarrativa rende non solo la struttura del racconto, ma anche l'immagine dello stesso outsider più complessa, dato che la interroga da una prospettiva ulteriore. Ciò introduce il prossimo paragrafo, in cui si

---

<sup>17</sup> «Eeddo», anteposto al nome della zia nel titolo del racconto, significa «zia» in somalo (cf. *FI*: 55).

<sup>18</sup> D'altra parte, in questo racconto lo stesso soggetto postcoloniale, rappresentato dalla zia, conferma lo stereotipo del soggetto postcoloniale ingenuo, probabilmente rinforzato dalla società di arrivo.

<sup>19</sup> Tra questi figurano «Apriti sesamo» (*FI*: 61–66), «1982: fuga da casa» (*FI*: 95–110) e «Il dizionario» (*FI*: 111–116), la cui fine si analizzerà nel prossimo paragrafo.

analizzerà proprio la complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante, che si oppone alla semplicità degli stereotipi.

### **La condizione complessa del soggetto migrante**

La semplicità degli stereotipi che la società di arrivo produce e riproduce si oppone alla complessità vissuta dal soggetto migrante stesso: Mentre – com'è stato mostrato nel paragrafo precedente – i soggetti della società di arrivo proiettano e percepiscono il soggetto migrante come «altro», quest'ultimo non è affatto monolitico, ma viene a trovarsi in ciò che Bhabha designa – come esposto nella parte teorica – spazi inter-medi, vale a dire la condizione personale del soggetto che si è spostato da un collettivo ad un altro.

In *Fra-intendimenti*, lo spazio inter-medio del soggetto migrante si esprime attraverso una doppia referenzialità, notata anche da Brioni (cf. Brioni 2015, 75–77). Il soggetto che si è spostato fa riferimento sia ai parametri di orientamento applicati nella società di partenza che a quelli di arrivo. Così, nel racconto «Che ore sono?», la protagonista usa diversi modi di contare e denominare le ore a seconda della persona con cui sta comunicando: «Ore quattro di notte, per il mondo in generale, oppure le dieci sempre di notte per chi ha l'onore di essere mogadisciano» (FI: 67).<sup>20</sup> In effetti, i collettivi presentati in questo racconto sono tre: due clan somali – i Darood e gli Hawiye – e gli italiani. Mentre i Darood e gli italiani partono dal punto più alto del sole per indicare l'ora di mezzogiorno (cf. FI: 68), gli Hawiye, come anche gli abitanti della capitale somala Mogadiscio, iniziano a contare con l'alba e con il tramonto (cf. FI: 69 e 71).<sup>21</sup> Lo spostamento della narratrice autodiegetica è duplice: Da una parte appartiene al clan dei Darood, ma è cresciuta – a causa di uno spostamento del suo clan – a Mogadiscio, circondata dagli Hawiye, ed è per questo abituata a contare le ore in entrambi i modi (cf. FI: 68); d'altra parte – secondo spostamento –, è fuggita in Italia per sopravvivere ai massacri effettuati dagli Hawiye (cf. FI: 70). In questo modo la protagonista è un esempio di migrazione multipla e, come indicato nel capitolo a carattere teorico del presente studio, aggiunge un ulteriore elemento di complessità alla teoria di Bhabha. Quando parla al telefono con un uomo del suo stesso clan, conta le ore nel modo mogadisciano, ma poi si corregge, per farlo secondo l'uso dei Darood, non appena l'interlocutore glielo fa notare (cf. FI: 68). Questa doppia referenzialità spazio-temporale si complica e diventa tripla con il cambio di ora europeo: La protagonista si è dimenticata di spostare l'ora e si stupisce di trovare la banca ancora chiusa (cf. FI: 68). La confusione sperimentata dal personaggio si trasmette così al lettore o alla lettrice.

---

<sup>20</sup> Brioni sottolinea ugualmente che in questo racconto «cultures and languages are not monolithic or self-sufficient but result from a process of cultural mediation» (Brioni 2015, 39).

<sup>21</sup> Come spiega la narratrice, un tale modo di contare – secondo le ore di luce e di oscurità – è solo possibile nei paesi equatoriali: «Dodici ore di buio e dodici di luce partoriscono un giorno una caratteristica naturale delle città che stanno nei paesi dove passa il parallelo che taglia la terra a metà» (FI: 71). Contando in questo modo, il sole sorge alle sei del mattino, e le otto sarebbero le due nel modo europeo. La spiegazione induce nostalgia alla narratrice, ciò che si riprenderà nel prossimo paragrafo.

Una simile ambiguità si avvicina al concetto di Terzo Spazio di enunciazione sviluppato da Bhabha ed esposto nel paragrafo teorico: Poiché i due interlocutori provengono da spazi culturali e dunque mentali diversi, l'informazione attraversa uno spazio astratto di trasmissione in cui si creano ambivalenze, a seconda delle origini culturali degli interlocutori. Un ulteriore esempio di tale ambiguità, dovuta ad una doppia referenzialità spazio-temporale, si trova nel racconto «Xuseyn, Suleyman e Loro». In questo racconto il termine «Loro» – secondo Bhabha *l'énoncé* o il soggetto della proposizione (cf. Bhabha 2004, 53) – rimanda a due referenze spazio-temporali diverse, che dipendono dal soggetto della comunicazione. La scena si sviluppa a Perugia, in un ascensore in cui si incontrano una signora anziana italiana e due giovani somali – Xuseyn e Suleyman – che in quella città stanno imparando l'italiano. L'emittente del messaggio è la signora che chiede ai suoi interlocutori: «Loro dove vogliono scendere?» (*FI*: 76). Lo spazio di referenza del ricevente – in questo caso composto da due persone, Xuseyn e Suleyman – è la Somalia. Poiché i giovani somali hanno imparato che «loro» si riferisce alla terza persona del plurale, associano a questa parola l'esperienza di esorcismo che il loro cugino ha vissuto nella parte tribale della Somalia e si chiedono se «loro» siano degli spiriti.<sup>22</sup>

In questo esempio, l'ambivalenza del Terzo Spazio deriva, prima di tutto, dall'ambiguità linguistica del pronome «loro» e dalla mancanza di competenze linguistiche dei riceventi, che frequentano il corso iniziale di lingua italiana. Il lessico italiano è dunque la prima referenza condivisa, tuttavia solo in modo incompleto, da emittente e riceventi. Da ciò nasce un'incomprensione che i riceventi compensano con la loro seconda referenza spazio-temporale, ovvero il loro passato in Somalia.

Tuttavia, questa referenza spaziale al passato in Somalia si differenzia a sua volta internamente: Lo spazio somalo è diviso, da un punto di vista socioculturale, nella dicotomia città/spazio tribale. Sia Xuseyn, che Suleyman, che il loro cugino provengono dalla città. Il cugino è l'unico ad aver vissuto l'esperienza per lui «esotica» di esorcismo nelle aree tribali, e a raccontarla agli altri due, che possono dunque esserne partecipi solo in maniera indiretta. Xuseyn e Suleyman, ascoltando la narrazione del cugino, si trovano così su un piano paragonabile a quello del lettore o della lettrice italiana del racconto di Aden. In questo modo, i protagonisti somali perdono il loro carattere «esotico», grazie all'aspetto «esotico» degli abitanti delle zone tribali, secondo il punto di vista del cugino. Si relativizza così l'ambivalenza della referenza spazio-temporale, giacché si sottolinea la relatività della prospettiva di chi percepisce e valuta.

In modo analogo ai personaggi Xuseyn e Suleyman, la protagonista del racconto «Uno scialle afro-arabeggiante» non è solo un soggetto che si situa in uno spazio inter-medio, ma agisce attivamente come mediatrice tra i due luoghi che la circondano. Nel racconto, la protagonista incarna infatti – come nota anche Brioni (cf. Brioni 2015, 38) – il mediatore per eccellenza: un'interprete, che deve mediare

---

<sup>22</sup> Brioni nota che non solo i somali vedono delle presenze fantasmatiche, ma anche la signora italiana, poiché teme gli africani a tal punto da scendere al primo invece che al quarto piano (cf. Brioni 2015, 76).

in una caserma in Svizzera tra un funzionario svizzero ed una signora somala anziana, non solo in relazione alla lingua, ma anche al modo di fare. La protagonista dovrebbe tradurre le domande del funzionario, ma la signora inizia al tempo stesso a prendere la parola:

Signora: Figliola, chi è quest'uomo? Tuo marito?

Io: No.

[...]

«Se non è tuo marito, cosa ci fai in questa stanza con lui?» (FI: 84).

La costellazione sociale non corrisponde alle abitudini della referenza spazio-temporale a cui la signora è abituata, cioè la Somalia. Anche in seguito, non è possibile portare avanti la conversazione: poiché la signora è la più anziana del gruppo, si sente in diritto di porre alcune domande prima di iniziare, come spiega la narratrice autodiegetica: «Dalle mie parti bisogna salutare a lungo gli anziani e solo loro all'inizio possono fare le domande» (FI: 84). Il complemento di luogo, «dalle mie parti», indica la referenza spaziale della signora, ovvero la Somalia, da cui anche la protagonista proviene. Il funzionario, al contrario, si spazientisce e afferma bruscamente: «[L]e domande le faccio io» (FI: 84). Secondo la sua referenza spazio-temporale, in quanto impiegato, ha infatti il diritto e la responsabilità di gestire la conversazione. La protagonista è cosciente di entrambe le convenzioni e tenta di mediare, inizialmente spiegando la situazione al funzionario, che non solo non capisce il comportamento della signora ma neppure le sue parole. Infine, quando la protagonista riesce a tradurre alla signora la prima domanda del funzionario – «Signora, quanti anni ha?» –, quest'ultima si indigna: «Che modi poco garbati, obbligarti a dire quanto è vicina la tua morte...!» (FI: 87). Ancora una volta, la signora interpreta la domanda secondo le convenzioni della sua provenienza culturale. Infine riconosce di non sapere lei stessa la sua età esatta. Così termina la comunicazione tra i due personaggi: La signora comincia a pregare; il funzionario annota il rifiuto della signora a collaborare (cf. FI: 87).

L'interprete ha fallito nel suo intento di mediare, poiché non solo le parole ma le stesse regole sociali di conversazione – chi fa le domande, quali interrogazioni sono consentite – creano un'ambivalenza. In questo modo, nel racconto analizzato, la protagonista personifica, in quanto interprete, il Terzo Spazio che viene attraversato dal messaggio e che può creare ambivalenze ed equivoci dovuti a referenze spazio-temporali differenti.

Talvolta la protagonista svolge anche come narratrice la funzione di mediatrice tra i due spazi. Così, nel racconto «Apriti sesamo», la narratrice autodiegetica crea un ponte tra l'azione raccontata, che si rivela essere un sogno, ed i lettori e lettrici:

Vorrei tanto consegnare a qualcuno questo sogno. Qualcuno degno di aprire questo sogno. Aprire il sogno, si dice letteralmente così in somalo. [...] Il sogno non è aperto se non ne discutono almeno due soggetti: il «sognatore» e una persona X scelta da lui. La persona scelta dovrebbe trovare e dare un senso al sogno. [...] Io ho scelto di consegnare a voi l'incubo. Non è possibile discuterne con voi, né voi potete discuterne con me (FI: 65–66).

La narratrice esprime il desiderio di applicare una tradizione somala a ciò che ha appena raccontato. Spiega il nome di questa tradizione – «aprire il sogno» – ed agisce, conseguentemente, come mediatrice tra la cultura somala e quella italiana. I partecipanti scelti per questa pratica concreta sono i lettori e le lettrici – «voi». Si rivolge, dunque, esplicitamente ai riceventi e li integra attivamente non solo in una relazione, ma in un'azione ulteriore. In questo modo la narratrice avvicina una tradizione somala ai lettori e alle lettrici italiani.

Questa azione dovrà tuttavia rimanere incompleta a causa del medium della comunicazione: la lettura. Lo scambio immediato richiesto dalla tradizione somala non è infatti possibile. In questa impossibilità si manifesta una differenza fondamentale tra le due culture: La base orale della comunicazione somala si oppone alla pratica scritta e dunque alla comunicazione indiretta italiana. L'inconciliabilità dei due spazi allude ad una mancanza esistenziale che il soggetto migrante sperimenta. Una nostalgia simile è evidenziata esplicitamente nel racconto «Che ore sono?». Dopo aver spiegato il modo di contare le ore a Mogadiscio, la narratrice constata: «Mogadiscio mi manca» (cf. *FI*: 71).

In effetti, come si è accennato al termine del paragrafo precedente, vari racconti di Aden finiscono con commenti metanarrativi che riflettono in modo esplicito sugli avvenimenti narrati e tentano di stabilire un contatto con i lettori e le lettrici. Così, in «1982: fuga da casa», la narratrice autodiegetica si rivolge, in una modalità non solo metanarrativa, ma anche metafinzionale, espressamente ai riceventi:

Perché vi sto annoiando con questo racconto di case? Ah sí [sic]! Perché ho deciso di costruirne una da me e potenzialmente insieme a tutte le persone provviste di un paio di orecchie. Non ho tutti i materiali, ma l'importante è incominciare. Voglio iniziare da un balcone enorme sospeso in aria. [...] Per adesso [ho] soltanto il racconto «1982: fuga da casa». Mancano orecchie che abbiano voglia di ascoltare. Se le trovassi, la casa costruita con i racconti avrebbe inizio (*FI*: 110).

Il pronome personale «vi» si rivolge ai lettori e alle lettrici, proponendogli implicitamente un progetto che va al di là del singolo racconto: creare un mondo di fantasia, un luogo mentale – «un balcone sospeso nell'aria» – che accolga tutti quelli che sono disposti ad ascoltare – «tutte le persone provviste di un paio di orecchie». Questo prerequisito tenta di superare ogni tipo di separazione e categorizzazione come outsider, proponendo invece una comunità umana creata attraverso l'azione stessa del raccontare e la disponibilità ad ascoltare, ovvero basata sulla voglia di comunicare nonostante le differenze. In effetti, la disponibilità ad ascoltare allude, in modo figurato, ad un atteggiamento aperto di accoglienza verso le persone, indipendentemente dalle loro diversità. Tuttavia, il verbo «mancano» allude a una domanda indiretta ai riceventi: Saranno disposti a partecipare a questo progetto? Questa domanda implica un senso di insicurezza ed invita i lettori e le lettrici alla partecipazione.

Una simile attitudine ambivalente tra proposta e dubbio riguardo ai riceventi si trova nel racconto «Il dizionario»:

[Q]uando [l'animo] si appesantisce basta trovare una persona che ti vuole bene come te, Antonio, un'amica, mia sorella, mio zio e raccontare. Oppure gridare al mondo intero come sto facendo con voi, se mai esistete, lettori del mio racconto.

Pronto? (F1: 116).

Anche in questo esempio, il pronome «voi» e la concreta denominazione «lettori del mio racconto», stabiliscono un rapporto con i riceventi del testo, un interlocutore – molteplice – il cui orecchio può dare sollievo alla protagonista. Il «mondo intero» indica un ricevente indefinito, ma può anche essere inteso in modo letterale come «le persone del mondo intero», non discriminate in base alla loro provenienza o alla loro storia personale. In questo modo, come in «1982: fuga da casa», il racconto rappresenta una possibilità di riunire gli esseri umani superando frontiere e differenze, ed evitando l'esclusione di singoli individui come outsider. La narrazione si converte così in azione. Tuttavia, anche in questo caso, l'enunciato si chiude con un dubbio sulla sua ricezione: La domanda «Pronto?» implica il silenzio da parte dei riceventi immaginati. Questo atteggiamento esitante da parte della narratrice può provocare, nei riceventi reali, il desiderio di dimostrare il contrario: la loro presenza. Anche se ciò non è possibile direttamente, i lettori e le lettrici vengono implicitamente attivati. La narrazione assume dunque anche qui le caratteristiche dell'azione.

## Conclusioni

Nelle pagine precedenti si sono analizzati i racconti della raccolta *Fra-intendimenti* di Kaha Mohamed Aden, tentando di evidenziare, in un primo tempo, come la percezione di sé del soggetto migrante sia influenzata dagli stereotipi che la società di arrivo fa circolare sui soggetti migranti e postcoloniali – presentandoli come outsider –, e, successivamente, come i racconti oppongano a una simile prospettiva la complessità della realtà vissuta da questi stessi soggetti.

In relazione al primo aspetto, le riflessioni di Said e di hooks sono servite da base teorica e sono state problematizzate attraverso i testi di Aden. La teoria di Said sull'egemonia europea legata al colonialismo – creare l'immagine di un «altro» su cui vengono proiettati tabù sociali, siano essi paure o desideri, per rinforzare al tempo stesso l'idea di superiorità europea – ha aiutato a mostrare come nei racconti di Aden l'«altro» sia identificato innanzitutto tramite il colore della pelle, primo segno apparente che consente di proiettare un'alterità immaginata. I soggetti della società di arrivo associano a questo elemento tabù e paure come il cannibalismo, o desideri come la prostituzione. Anche se questi stereotipi partono dall'idea di una superiorità europea, l'analisi dei racconti rivela l'ignoranza dei soggetti che li esprimono e inverte così le relazioni di superiorità. L'incubo della protagonista di non sentirsi sicura a casa propria riflette l'interiorizzazione di questi stereotipi e rispecchia, a livello metaforico, l'attitudine invasiva dei colonizzatori. D'altra parte, in alcuni passi la narratrice accenna al fatto che anche gli stessi soggetti migranti hanno stereotipi nei confronti della società d'arrivo. Viene così evitata una rappresentazione manichea della realtà sociale.

Anche le osservazioni di hooks relative alla condizione di inferiorità vissuta della donna nera sia negli Stati Uniti che nelle società africane, trovano nei racconti di Aden solo una conferma parziale. Il pregiudizio secondo cui una donna di pelle nera lavora necessariamente come prostituta, qualunque sia il suo modo di presentarsi,

deriva dalla storia di abuso sessuale legata al colonialismo. I ritratti che la protagonista delinea delle sue nonne e zie, rappresentano tuttavia donne africane forti che non si lasciano soggiogare dagli uomini, ma che vivono un rapporto egualitario e prendono indipendentemente decisioni – spesso decisioni giuste, che addirittura salvano vite.

La complessità della realtà vissuta dai soggetti migranti stessi, considerati outsider dalla società di arrivo, si manifesta grazie ad una doppia referenzialità spazio-temporale, in cui il presente della società di arrivo e il passato vissuto nella società di origine si incrociano. Questa doppia referenzialità rispecchia la posizione intermedia – secondo la definizione di Bhabha – in cui si trova il soggetto migrante. Tuttavia, nei racconti di Aden il binarismo spazio-temporale si moltiplica, integrando anche l'opposizione città – spazio tribale, oppure presentando una protagonista che proviene da un contesto di migrazione ancora prima di spostarsi in Italia.

La doppia referenzialità del soggetto migrante crea ambivalenze semantiche che si traducono in equivoci e corrispondono al Terzo Spazio di enunciazione teorizzato da Bhabha. Questo Terzo Spazio è rappresentato dalla stessa protagonista, che lavora come interprete e diventa dunque una mediatrice tra i due spazi, non solo a livello linguistico, ma anche per quanto riguarda le abitudini socioculturali che influiscono sulla comunicazione.

Inoltre, la struttura narrativa si rivela in grado di superare frontiere non solo culturali, ma anche mediali, integrando gli stessi lettori e lettrici nel processo che porta dall'esclusione all'inclusione. I commenti metafinzionali propongono un mondo che intende superare i confini di singoli collettivi sociali e integrare tutti gli esseri umani attraverso l'atto della narrazione. L'unica condizione necessaria è la disponibilità ad ascoltare, condizione che a livello metaforico può essere tradotta come desiderio di superare pregiudizi e discriminazioni. La narrazione diventa dunque azione, un'azione integrante in cui non ci sono outsider, ma solo esseri umani in un continuo dialogo.

## Bibliografia

- ADEN, Kaha Mohamed. 2010. *Fra-intendimenti*. Roma: nottetempo.
- BHABHA, Homi K. 2004 [1994]. *The location of culture*. London / New York: Routledge.
- BRIONI, Simone. 2015. *The Somali Within. Language, Race and Belonging in 'Minor' Italian Literature*. Oxford: Legenda.
- CALCHI NOVATI, Gian Paolo. 2011. *L'Africa d'Italia. Una storia coloniale e postcoloniale*. Roma: Carocci.
- HOOBS, bell. 1981. *Ain't I a woman. Black women and feminism*. Boston: South End Press.
- LOMBARDI-DIOP, Cristina e Caterina Romeo. 2014. «Introduzione. Il postcoloniale italiano. Costruzione di un paradigma.» In: *L'Italia postcoloniale*, eds. Lombardi-Diop, Cristina e Caterina Romeo, 1–38, Firenze: Mondadori Education.
- NOHE, Hanna. 2018. *Fingierte Orientalen erschaffen Europa. Zur Konstruktion kultureller Identitäten im Reisebriefroman der Aufklärung*. Paderborn: Fink.



- PONZANESI, Sandra. 2004. «La letteratura postcoloniale italiana. Dalla letteratura d'immigrazione all'incontro con l'altro.» *Quanderni del '900* 4, 25–34.
- REICHARDT, Dagmar. 2013. «La presenza subalterna in Italia e la scrittura come terapia.» *Incontri* 28 (1), 16–24.
- SAID, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SCORZA, Annamaria. 2018. *La letteratura italiana postcoloniale. Analisi teorico-letterarie intorno a quattro scrittrici delle ex colonie*. Cosenza: Università della Calabria.
- SIEBER, Cornelia. 2012. «Der ‚dritte Raum des Aussprechens‘ – Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: «The Location of Culture».» In: *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, eds. Reuter, Julia ed Alexandra Karntzos, 97–108, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- STEFANI, Giulietta. 2007. *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*. Prefazione di Luisa Passerini. Verona: ombre corte.
- YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Abingdon: Routledge.

## Riassunto

In un momento in cui il discorso politico, sociale e mediatico rappresenta il tema della migrazione e della fuga come socialmente esplosivo, questo articolo analizza come nei racconti di *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden la percezione di sé del soggetto migrante venga formata dagli stereotipi che la società di arrivo proietta su loro e come, allo stesso tempo, si rappresenti la vera complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante attraverso una doppia referenzialità. Da una parte si ricorrerà alle riflessioni di Edward Said sulla costruzione europea ed egemonica dell'alterità e all'approccio di bell hooks, che si focalizza sulle intersezioni tra *race* e *gender*, per evidenziare le percezioni stereotipe della società di arrivo; dall'altra, il concetto di «Terzo Spazio» sviluppato da Homi K. Bhabha per segnalare le dinamiche di comunicazione in contesti migratori contribuirà a mostrare la complessità della realtà sperimentata dal soggetto migrante. Così, il lettore o la lettrice ha la possibilità di cambiare la propria percezione della realtà.

## Abstract

In a time where the political, social and media discourse represents the topic of migration and of flight as socially explosive subject, this article analyses how, in the short stories collected in Kaha Mohamed Aden's *Fra-intendimenti* (2010), the migrant subject's self-perception is formed by the stereotypes which their society of arrival cultivate, and how the real complexity experienced by the migrant subject is, at the same time, represented by a double referentiality. For this purpose, Edward Said's reflections on the European and hegemonic construction of alterity and bell hooks' intersectional approach which links race and gender will help, on the one hand, in highlighting the stereotypical perceptions of the society of arrival. On the other hand, Homi K. Bhabha's concept of the Third Space, used to shed light on the dynamics of communication in migratory contexts, will contribute to the establishment of the complex reality experienced by the migrant subject. Thus, the reader is given the opportunity to change their own perception of reality.

Dinah Kristin Leschzyk

## **Radikale Rhetorik**

Wie Jair Bolsonaro LGBTIQ\*-Personen und -Themen aus dem öffentlichen Diskurs Brasiliens auszugrenzen versucht

**Dinah Kristin Leschzyk**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für  
Iberoromanische Linguistik an der  
Universität Gießen

**Dinah.K.Leschzyk@romanistik.uni-giessen.de**

### Keywords

LGBTIQ\* – Bolsonaro – Radikal – Rhetorik – Diskriminierung

## **Einleitung**

Seit dem 01.01.2019 ist Jair Bolsonaro amtierender Präsident Brasiliens. Obwohl er sich in seinem Wahlkampf als Anti-Establishment inszenierte, blickt er auf eine fast dreißig Jahre andauernde Tätigkeit als Berufspolitiker in der Abgeordnetenversammlung zurück. Seit knapp zwanzig Jahren nutzt Bolsonaro seine Präsenz in der Öffentlichkeit, um Homosexuelle zu diffamieren und das Thema Diversität zu diskreditieren. Hierbei äußert er sich explizit und stellt etwa in einer Kongressrede fest: „Não queremos homossexual passivo, nem ativo, neste Governo“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 23.06.2005). Zu trauriger Berühmtheit verhalf Bolsonaro auch ein *Playboy*-Interview aus dem Jahr 2011. Nachdem er sich in der Vergangenheit bereits für physische Gewalt gegenüber Kindern, die 'ein schwules Verhalten' zeigten, ausgesprochen hatte, antwortete er auf die Frage des Journalisten Jardel Sebbá, „[s]e, por mais que batesse nele, seu filho se tornasse homossexual, o que o senhor faria?“:

Tem certas coisas que digo que é como a morte. Me daria desgosto, me deixaria triste, e acho até que ele mesmo me abandonaria num caso desses. Para mim é a morte. Digo mais: prefiro que morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo (Sebbá 2011, Jair Bolsonaro in einem Interview mit Sebbá Jardel in der Zeitschrift *Playboy*, 29.06.2011).

Dies ist eine Aussage, die seither von nationalen wie internationalen Medien *ad infinitum* gechot wird.<sup>1</sup> Bereits diese beiden Zitate Bolsonaros erlauben die These,

---

<sup>1</sup> So z. B. *Der Spiegel* in einem Beitrag vom 15.06.2019 mit dem Titel „Bolsonaro kritisiert Kriminalisierung von Homophobie“; *El País Brasil* am 07.10.2018: „O que Bolsonaro já disse de fato

dass sich der brasilianische Präsident einer radikalen Rhetorik zur Ausgrenzung Homosexueller bedient – einer Ausdrucksweise also, die sich durch „Rücksichtslosigkeit und Härte“ auszeichnet<sup>2</sup>. Dass es in Brasilien überhaupt möglich ist, in derart exponierter politischer Stellung, Homosexuelle offen anzuzeihen, verweist auf die gesellschaftlich akzeptierte Diskriminierung von Personen, die sich außerhalb der engen binären und heteronormativen Grenzen bewegen. Brasilien gilt als eines der gefährlichsten Länder für Homosexuelle und Trans\*-Personen.<sup>3</sup> Die Ausgrenzung ist historisch tief verwurzelt (cf. Pretes, Vianna 2008, 313) und wird bis heute in Teilen der Gesellschaft als legitim betrachtet, sodass die Sagbarkeitsgrenzen für stereotype Zuschreibungen und Abwertungen weit außerhalb eines am Ideal von Menschenwürde und Gleichheit orientierten Sprachgebrauchs liegen.<sup>4</sup>

Im Fokus dieses Beitrags stehen Versuche des amtierenden brasilianischen Präsidenten, die Themen sexuelle Diversität und Gendervielfalt sowie Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans\*, Inter\* und Queer\* – kurz LGBTIQ\*<sup>5</sup> – mit einer radikalen Rhetorik aus dem öffentlichen Diskurs auszugrenzen.<sup>6</sup> Während die Bezeichnungen *Homo-* und *Bisexualität* im allgemeinsprachlichen Gebrauch etabliert sind, sollen die Konzepte *Inter\**, *Trans\** und *queer* an dieser Stelle kurz erläutert werden: „Intergeschlechtlichkeit bedeutet, dass die körperlichen Geschlechtsmerkmale eines Menschen nicht eindeutig als weiblich oder als männlich eingeordnet werden können“ (Schutzbach 2018, 24). Diese „Uneindeutigkeit“ ist bezogen auf „normative[n] Vorstellungen von männlich/Mann und weiblich/Frau“, wie die *Internationale Vereinigung Intergeschlechtlicher Menschen* (IVIM) ausführt (<https://oiigermany.org>). Um zu verdeutlichen, dass es nicht nur um körperliche Geschlechtsmerkmale geht, wird bevorzugt die auch für Identitätskonzepte offene Kurzform *Inter\** verwendet. Die IVIM erläutert, „INTER\* ist ein Begriff, der sich aus der Community entwickelt hat, und der als ein emanzipatorischer und inklusiver Überbegriff die Vielfalt intergeschlechtlicher

---

sobre mulheres, negros e gays“; *The Guardian* in einem Beitrag von Tom Phillips am 19.08.2019 „‘A second Trump’: Bolsonaro’s offensive rhetoric adds to Brazil’s discomfort“.

<sup>2</sup> <[www.duden.de/rechtschreibung/radikal](http://www.duden.de/rechtschreibung/radikal)>. (20.11.2020)

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag „Brasil é o país onde mais se assassina homossexuais no mundo“ von Larissa Bortoni in *Rádio Senado* vom 16.05.2018 anlässlich des *Internationalen Tags gegen LGBTIQ\*-Feindlichkeit*, der jährlich am 17. Mai begangen wird, sowie den „Relatório 2018“ der *Grupo Gay da Bahia* (GGB) zu „Mortes Violentas de LGBT+ no Brasil“, online abrufbar (S. Bortoni 2018, Grupo Gay da Bahia 2018).

<sup>4</sup> Vgl. die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der *Vereinten Nationen* aus dem Jahr 1948, die eingeleitet wird mit den Worten, „[...] verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal [...]“, und in Artikel 1 aufführt: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“ (<[www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf](http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf)>, 21.02.2020).

<sup>5</sup> Es handelt sich um die Abkürzung der englischen Bezeichnungen: *Lesbian*, *Gay*, *Bisexual*, *Trans\**, *Inter\** und *Queer*. Der Asterisk verweist darauf, dass es weitere sexuelle Orientierungen und Geschlechtsidentitäten gibt, die durch die genannten Ausdrücke nicht erfasst werden. Anstelle des Asterisks wird, in derselben Funktion, auch ein Plus-Zeichen verwendet.

<sup>6</sup> Die vorliegende Analyse ist im Rahmen meines laufenden Habilitationsprojekts „Jair Bolsonaro ./. LGBTIQ\*“ entstanden.

Realitäten und Körperlichkeiten bezeichnet“ (Internationale Vereinigung Inter-geschlechtlicher Menschen 2020).

Wie Alexander Regh (2008) in einem Beitrag auf der Homepage der *Deutschen Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität* ([www.dgti.org](http://www.dgti.org)) ausführt, gibt es „keine allgemein anerkannte und tragfähige Definition“ der Begriffe ‘Transsexualität’, ‘Transgender’ und ‘Transidentität’. Daher sind die folgenden Erläuterungen als Arbeitsdefinitionen zu verstehen. *Transsexualität/Transidentität* ist demnach „[d]ie innere Gewissheit, ‘dem anderen’, nicht dem körperlichen Geschlecht anzugehören, der Wunsch, in diesem anderen Geschlecht zu leben, und das Streben nach körperverändernden Maßnahmen [...]“ (Regh 2008). Dagegen bezeichnet *Transgender* eine Person, die sich mit dem „zugewiesenen Geschlecht falsch oder unzureichend beschrieben fühlt“ (Regh 2008). Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen erscheint die Minimaldefinition von Schutzbach (2018, 24) funktional: „Transgeschlechtlichkeit bedeutet, dass sich Personen nicht (nur) mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren.“

Der Ausdruck *queer* (dt. ‘seltsam’, ‘merkwürdig’) war ursprünglich ein Schimpfwort, gilt heute aber als „zurückerobert“. Eine solche Rückerobertung (engl. *reclamation*) besteht in der Um- oder Neubewertung eines „negativ besetzten Ausdrucks zu einem positiv besetzten“ (Meibauer 2013, 5f.). *Queer* fungiert als Hyperonym sexueller Orientierungen und Geschlechtsidentitäten außerhalb von Heteronormativität und Binarität der Geschlechter.<sup>7</sup> Gleichzeitig bezeichnen sich auch Personen als *queer*, die sich nicht mit den Kategorien LGBTI oder *heterosexuell* identifizieren.

Die vorgenommene Analyse der radikalen rhetorischen Mittel, mit denen Jair Bolsonaro LGBTIQ\*-Personen und -Themen aus dem Diskurs auszugrenzen versucht, stützt sich auf seine Redebeiträge im Kongress, *Tweets* und Blogposts.<sup>8</sup> Das Kongress-Korpus wurde anhand von Wörtern, die für Bolsonaros LGBTIQ\*-feindlichen Diskurs einschlägig sind, erstellt. Der Suchstring führte zu 84 Redebeiträgen aus Plenarsitzungen und 33 Ausschusssitzungen aus den Jahren 2001 bis 2019. Twitter- und Blog-Korpus umfassen alle Beiträge, die bis zum 20.02.2020 lanciert wurden. Methodisch basiert die Analyse auf dem Diskurshistorischen Ansatz (DHA) nach Ruth Wodak und Martin Reisigl, der ursprünglich zur Analyse antisemitischer Feindbilder entwickelt worden ist (cf. Reisigl, Wodak 2001, 41-42). Dieser wird der Fragestellung entsprechend queertheoretisch geöffnet, wie im folgenden Abschnitt erläutert wird.

---

<sup>7</sup> *Heteronormativität* meint die Vorgabe von Heterosexualität als Norm. Die *Binarität der Geschlechter* bezeichnet die Existenz von genau zwei Geschlechtern, *Frau* und *Mann*. Ausführliche Definitionen dieser und anderer relevanter Begriffe beim Sprechen über *Gender* finden sich zum Beispiel online unter: <<https://gender-glossar.de/>> (28.03.2020). Dieses „Gender Glossar“ ist „ein transdisziplinäres Online-Nachschlagewerk, das wissenschaftliche Beiträge zu Begriffen, Themen, Personen und Institutionen aus dem Bereich der Gender Studies beinhaltet“, wie auf der Startseite ausgeführt wird.

<sup>8</sup> Es handelt sich um den persönlichen Twitter-Account von Jair Bolsonaro, Nutzernamen *@jairbolsonaro*, sowie einen „Familienblog“ (*Blog Família Bolsonaro*). Am Ende der Blogtexte wird in der Regel der unspezifische Hinweis „Postado por FAMÍLIA BOLSONARO“ gegeben. Nur selten wird explizit Jair Bolsonaro oder einer seiner Söhne als Autor genannt.

## 2. Diskurshistorischer Ansatz *queer* perspektiviert

Der *Diskurshistorische Ansatz* (DHA) ist eine Methode der Kritischen Diskursanalyse (cf. Wodak, Köhler 2010, 35). Es handelt sich um eine Kombination aus linguistischer Analyse und Kontextanalyse, bei der neben sprachlichen Äußerungen historische, gesellschaftspolitische und situative Zusammenhänge analysiert werden (cf. Reisigl, Wodak 2001, 35; Wodak, Köhler 2010, 35). Der Ansatz ist folglich interdisziplinär sowohl im Hinblick auf die Theorie als auch auf die Analysepraxis (cf. Wodak 2001, 69-70). Er ermöglicht damit neben text- und diskursimmanenter auch sozio-diagnostische Kritik (cf. Reisigl, Wodak 2001, 32-33).<sup>9</sup>

Originärer Untersuchungsgegenstand des DHA waren antisemitische Feindbilder im österreichischen Präsidentschaftswahlkampf 1986 (cf. Reisigl, Wodak 2001, 41-42). Seitdem wurde die Methode kontinuierlich weiterentwickelt und auf Untersuchungsgegenstände wie beispielsweise Identitätskonstruktionen oder Mechanismen der Erzeugung von Angst angewandt.<sup>10</sup> Ihre besondere Eignung für Dekonstruktionen „starre[r] Identitätsvorstellungen und Pathologisierungen ebenso wie Normalisierungsprozesse[n] [...]“ (Bereswill, Ehlert 2017, 503), wie sie im Rahmen der *Queer Studies* angestrebt werden, liegt auf der Hand. Die Ausrichtung der diskurshistorischen Analysen erfolgt problemorientiert, wobei der Annäherung an den Untersuchungsgegenstand im Feld ein hoher Stellenwert eingeräumt wird (cf. Wodak 2001, 69-70).<sup>11</sup> Theoretisch fußt der DHA auf einem weiten Diskurs- und Textbegriff:

[D]iscourse' can be understood as a complex bundle of simultaneous and sequential interrelated linguistic acts that manifest themselves within and across the social fields of action as thematically interrelated semiotic, oral or written tokens, very often as 'texts', that belong to specific semiotic types, i.e. genres. (Reisigl, Wodak 2001, 36)

Konstituierendes Element eines Diskurses ist folglich die Verbundenheit zeichenbasierter Akte durch ein übergeordnetes Thema (cf. Wodak 2001, 65).<sup>12</sup> In der vorliegenden Untersuchung handelt es sich, wie dargelegt, um das Thema LGBTIQ\*, sodass queertheoretische Überlegungen zu Normalitäten und wirklichkeitserzeugenden Kategorien in die Analyse einbezogen werden.<sup>13</sup> Bereits vor dreißig Jahren öffnete Judith Butler (1991, 74) die Diskursanalyse für

---

<sup>9</sup> Zudem weisen Reisigl und Wodak (cf. 2001, 32-33) auf die Notwendigkeit einer reflektierten, selbstkritischen Betrachtungsweise der Analysierenden hin. Diese sollten Abstand von einer Haltung nehmen, die vermittele, DIE EINE Wahrheit zu kennen, während Rezipient\*innen grundsätzlich kein Reflexionsvermögen zugetraut werde (cf. Reisigl, Wodak 2001, 32-33).

<sup>10</sup> Wodak, Ruth et al. 1998. Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp; Wodak, Ruth. 2016. Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse. Wien/Hamburg: Konturen.

<sup>11</sup> Diese Annäherung im Feld erfolgte im September 2018, als der Präsidentschaftswahlkampf in vollem Gange war. Anhand von Fragebögen wurden 35 Personen in São Carlos (Brasilien) zur Rhetorik von Jair Bolsonaro befragt. Die Erhebung diente als Pretest für die folgende Online-Befragung, an der sich rund 200 Personen beteiligten.

<sup>12</sup> Der DHA lässt sich nicht nur auf gesprochene und geschriebene Sprache anwenden, sondern auch auf visuelle und auditive Produkte, wie Wodak (cf. 2015, 51) weiter ausführt.

<sup>13</sup> Eine deutschsprachige Einführung unter dem Titel *Gender/Queer Studies* präsentiert Nina Degele (2008) erschienen bei Fink, Paderborn.

heteronormativitätskritische Untersuchungen und stellte fest, „[d]ie Naturalisierungen der Heterosexualität wie auch der männlichen sexuellen Aktivität sind diskursive Konstruktionen“.<sup>14</sup> Dennoch wurde das Zusammenspiel von Diskurstheorie und *Queer Theory* lange vernachlässigt, was Motschenbacher noch 2012 bemerken lässt, dass sich „[...] selbst dezidiert kritische Formen der Diskursanalyse [...] bislang kaum mit Heteronormativität auseinandergesetzt haben, obwohl sie sicherlich mit einer queer-motivierten Heteronormativitätskritik kompatibel wären“ (Motschenbacher 2012, 108). Gleichzeitig weist er darauf hin, dass die *Queer Theory* selbst „keine neuartige Methodologie in Aussicht“ stelle, sondern „sich als interdisziplinäre Frageperspektive“ verstehe (Motschenbacher 2012, 101). In einer *Queeren Linguistik* gehe es entsprechend darum, „altbewährte Methoden der Sprachwissenschaft für queere Fragestellungen nutzbar zu machen“ (Motschenbacher 2012, 101).

Im Diskurshistorischen Ansatz wird die Analyse der textuellen Ebene untergliedert in Inhalte und Themen des Diskurses, Diskurs- und Argumentationsstrategien sowie sprachliche Realisierungsformen diskriminierender Stereotype (cf. Reisigl, Wodak 2001, 44). Die kontextuelle Analyse lässt sich anhand eines Vier-Ebenen-Modells veranschaulichen, das die gesellschaftspolitisch-historische Ebene, den situativen Kontext, die intertextuellen und -diskursiven Beziehungen sowie den Kontext abbildet (cf. Reisigl, Wodak 2001, 41). Zur Analyse von Diskriminierungen durch Sprache benennen Reisigl und Wodak Schlüsselfragen, die sie verschiedenen Diskursstrategien zuordnen (cf. Reisigl, Wodak 2001, 44-45). Bei der im folgenden vorgestellten Analyse radikaler Rhetorik stehen Referenz- und Prädikationsstrategien sowie Argumentationsmuster im Mittelpunkt. Die mit diesen einhergehenden Leitfragen lauten zusammengefasst (cf. Reisigl, Wodak 2001, 44):

1. Wie werden Personen(-gruppen) benannt, wie wird auf sie Bezug genommen und welche Attribute werden ihnen zugeschrieben?
2. Welche Argumente werden angeführt, um Ausschluss und Diskriminierung von Personen(-gruppen) zu rechtfertigen?

Während Referenz- und Prädikationsstrategien auf die Konstruktion einer In- bzw. Outgroup zielen, dienen Argumentationsstrategien der Legitimierung von Ausgrenzungen (cf. Reisigl, Wodak 2001, 45). Solche Legitimierungsstrategien können nach Van Leeuwen (1996)<sup>15</sup> danach kategorisiert werden, worauf sie sich bei der Begründung von Aussagen berufen. Dies können sein: *Autoritäten* (z. B. Personen

---

<sup>14</sup> Auf die symbiotische Beziehung von Diskursanalysen und queer-motivierten Fragestellungen verweisen schon Michel Foucaults Studien der 1970er und 1980er Jahre zur *Histoire de la sexualité* (Band 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, erschienen 1976; Band 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, erschienen 1984; Band 3: *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, erschienen 1984; Band 4: *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, posthum erschienen 2018).

<sup>15</sup> Van Leeuwen präsentiert das Kategoriensystem erstmals in einem unveröffentlicht gebliebenen Manuskript mit dem Titel „The Grammar of Legitimation“ (School of Media, London College of Printing). In ihrem Beitrag „Legitimizing Immigration Control: A Discourse-Historical Analysis“ greifen Van Leeuwen und Wodak auf dieses *Framework* zurück (1999 erschienen in: *Discourse Studies*, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE, Vol. 1 (1), 83–118).

oder Gesetze), *Rationalität*, *Werte* und *Mythopoesie* (beispielhafte Erzählungen) (cf. Van Leeuwen, Wodak 1999, 104-110).

Das Konstrukt der radikalen Rhetorik wird im vorliegenden Beitrag anhand der folgenden Kategorien operationalisiert: Abwertungen aus den Wortfeldern 'Abfall' und 'Schmutz' (3.), Schimpfwörter (4.), martialisches Vokabular (5.) sowie Verharmlosung und Androhung von Gewalt (6.). Die Leitfragen zur Analyse der Diskriminierung von Personen(-gruppen) nach Reisigl und Wodak (2001, 44) werden im Folgenden auch auf Gegenstände und Konzepte angewandt.

### 3. Abwertungen aus den Wortfeldern 'Abfall' und 'Schmutz'

In den vergangenen zehn Jahren war der Widerstand gegen die Einführung von Unterrichtsmaterialien zu sexueller Diversität und Geschlechtervielfalt das Kernthema des amtierenden brasilianischen Präsidenten Jair Bolsonaro (Amtsantritt: 01.01.2019). Im Mittelpunkt seines 'Kampfes' gegen die Aufklärung stand ein Set, bezeichnet als *kit anti-homofobia*, bestehend aus einem Begleitheft für Lehrkräfte (125 Seiten), sechs Infokarten und fünf Videos.<sup>16</sup> Die Materialien waren im Rahmen des Projekts *Escola sem Homofobia* entwickelt worden (cf. *Escola sem Homofobia* 2011, 8f.). Aufgrund der ablehnenden Haltung zahlreicher Kongressmitglieder – allen voran evangelikaler Abgeordneter, der sogenannten *bancada evangélica* – stoppte die damalige brasilianische Präsidentin Dilma Rousseff im Jahr 2011 den Einsatz der Materialien in Schulen, noch bevor er begonnen hatte (cf. Soares 2015). In einer Kongressrede 'würdigt' Bolsonaro diese Entscheidung:<sup>17</sup>

Sr. Presidente, quero cumprimentar, em parte, a Presidente da República [...] por ter lançado na lata do lixo o que chamamos de kit gay. Lá realmente é o lugar desse material. (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 26.05.2011; Kursivierung D.L.)

Wie der Auszug beispielhaft zeigt, verwendet Bolsonaro statt der korrekten Bezeichnung *kit anti-homofobia* den eigens geprägten Ausdruck *kit gay* und referiert darauf als *lixo*, indem er den 'Mülleimer' als *o lugar desse material* ausmacht. Flávio Bolsonaro (2017, 147) führt in seiner Publikation *Jair Messias Bolsonaro – Mito ou verdade* aus, dass der Terminus *kit gay* kreiert worden sei, „[p]ara que todos pudessem compreender do que se tratava aquele material – que era composto de cartilhas e filmetes que incentivavam crianças a práticas homossexuais e à sexualidade precoce [...]“. Wie eine *Google*-Suche zeigt, war diese Umbenennung effektiv: Der Ausdruck verzeichnet eine halbe Millionen Treffer, die offizielle Bezeichnung hingegen nur 35.600 (Stand: 25.03.2020).

Neben dem *kit anti-homofobia* bezeichnet Jair Bolsonaro auch andere Aufklärungsmaterialien und Konzepte für einen diskriminierungsfreien Unterricht als *lixo*, so

---

<sup>16</sup> Das Begleitheft und die *boletins informativos* sind online einsehbar (S. *Escola sem homofobia* 2011). Die Videos können über *YouTube* abgerufen werden (S. *ibid.* Videos des Kits).

<sup>17</sup> Entgegen dem ausdrücklichen Wunsch Dilma Rousseffs nutzten zahlreiche Politiker\*innen und führende Medien die Amtsbezeichnung im Maskulinum (*presidente*) anstatt im Femininum (*presidenta*). Siehe hierzu Leschzyk, Dinah, „Umbruch in der gendersensiblen Realität – Sprachpolitik in Brasilien unter Dilma Rousseff“ (eingereicht).

z. B. in einer Plenarrede (27.03.2013), in der er das Lexem gleich vier Mal verwendet – und das bei einer Beitragslänge von kaum mehr als 500 Wörtern. Beispielhaft sei der folgende Auszug zitiert, in dem Bolsonaro auf den Ausschluss der Thematisierung von Familienkonstellationen zielt, die dem heteronormativen Modell nicht entsprechen: „Então, o que está escrito *neste lixo aqui*? ‘Inserir nos livros didáticos a *temática das famílias LGBT*’“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 27.03.2013, Kursivierung D.L.). Seine Verachtung für diese Familien macht Jair Bolsonaro in einem Interview im September 2019 in Form einer repräsentativen Aussage deutlich: „Família é homem e mulher, o resto é lixo!“.<sup>18</sup> Repräsentative Aussagen in der 3. Person Singular Indikativ stellen eine Möglichkeit dar, umstrittene Inhalte als Tatsachen zu präsentieren, denn „[m]it Behauptungen, die weder begründet noch relativiert noch als persönliche Meinung gerahmt sind, werden Gegenstände im Diskursraum als fraglos vorhanden und wahr etabliert“ (Bendel Larcher 2015, 205). Die Definition von *Familie* ist einerseits aus ideologischen Gründen relevant, ist diese doch, heterosexuell und „verknüpft mit entsprechend normativen Modellen einer binär codierten geschlechtlichen Identität“ gedacht, „[e]in zentrales Organisationsprinzip des Geschlechterverhältnisses in der modernen bürgerlichen Gesellschaft“ (Bereswill, Ehlert 2017, 502). Andererseits geht es aber auch um die Verteilung von Ressourcen, also schlicht um wirtschaftliche Interessen. Gleichgeschlechtliche eingetragene Lebenspartnerschaften (bras. *união estavel homoafetiva*) sind in Brasilien seit 2011 als *entidade familiar* gesetzlich anerkannt (cf. Supremo Tribunal Federal 2011). Seit 2013 kann die *união estavel* – der heterosexuellen (standesamtlichen) Eheschließung entsprechend – in ein *casamento civil* umgewandelt werden (cf. Supremo Tribunal Federal 2013). 2019 machte das Oberste Gericht (*Supremo Tribunal Federal*, STF) klar, dass auch die *União estavel homoafetiva* unter die Definition von *Familie* fällt und sicherte gleichgeschlechtlichen Paaren damit den Zugang zu den entsprechenden Fördermaßnahmen (cf. Supremo Tribunal Federal 2019).

Einen ähnlichen Frame wie das Lexem *lixo* öffnet *porcaria*, das sowohl in Plenarreden von Jair Bolsonaro (05.10.2011, 23.06.2015) als auch in Blogposts (20.09.2011, 12.11.2017) auf das *kit anti-homofobia* bezogen wird. Daneben wird auch die sogenannte *Genderideologie* als *porcaria* bezeichnet, so z. B. in einem Blogpost, in dem Jair Bolsonaro direkt zitiert wird: „A criança tem que ser respeitada em sala de aula, não tem que ficar aprendendo *essa porcaria de ideologia de gênero*“ (Blogpost 12.11.2017, Kursivierung D.L.). Der rechte Kampfbegriff *Genderideologie* wird in den Texten von Jair Bolsonaro u. a. synonym zu *Gender*, *Gender-Mainstreaming* sowie allen Maßnahmen zur Förderung des Wissens über sexuelle Vielfalt und Genderdiversität verwendet. Daneben finden sich eine Reihe weiterer problematischer Gleichsetzungen und Umdeutungen. In einem Blogpost vom 04.05.2016 etwa wird dem Terminus die in Klammern gesetzte Erklärung *sexualidade para crianças* nachgestellt, während Jair Bolsonaro in einem *Tweet*

---

<sup>18</sup> Das Interview ist online abrufbar (S. Fontenelle 2019).



(21.09.2016), demselben Muster folgend, trans\*-feindlich definiert, „IDEOLOGIA DE GÊNERO (homens usando saia e nomes sociais na chamada)“.

Die Bezeichnung als *Müll* oder *Dreck* incentiviert einen entsprechenden Umgang mit dem Thema Diversität sowie mit LGBTIQ\*-Personen, die auf diese Weise dehumanisiert werden.

#### 4. Schimpfwörter

Wie die Analyse zeigt, äußert sich Jair Bolsonaro besonders radikal gegenüber LGBTIQ\*, wenn er über die Thematisierung sexueller Diversität und Gendervielfalt im Unterricht spricht. In diesem Kontext verwendet er Schimpfwörter wie *canalhas*, *canalhice*, *covardes*, *imbecis*, *pilantras* und *vagabundos*. Mit diesen werden all diejenigen belegt, die sich für die Inklusion der genannten Themenfelder in die Schulbildung aussprechen. Neben LGBTIQ\*, die in den Texten von Jair Bolsonaro als Initiator\*innen von Diversitätsprojekten unhinterfragt vorausgesetzt werden, werden Vertreter\*innen der *Partido dos Trabalhadores* (PT) und der linken *Partido Socialismo e Liberdade* (PSOL) bzw. die personifizierten Parteien mit den genannten Wörtern beschimpft. Letztere wurde von Jair Bolsonaro bereits als „Partido da solidariedade e da homoafetividade“ verballhornt (Plenarbeitrag, 07.07.2011), nachdem diese ein Disziplinarverfahren gegen ihn aufgrund rassistischer und homosexuellenfeindlicher Äußerungen angestrebt hatte.<sup>19</sup> In einer Fernsehsendung hatte Bolsonaro auf die Frage, was er machen würde, wenn einer seiner Söhne schwul wäre, geantwortet, „[i]sso nem passa pela minha cabeça, porque eles tiveram uma boa educação e um pai presente. Então não corro esse risco“ (Custe o Que Custar 2011). Auf die Frage der Schwarzen Sängerin Preta Gil, wie er reagieren würde, wenn sich einer seiner Söhne in eine Schwarze Frau verliebte, antwortete er, „não vou discutir promiscuidade com quem quer que seja, eu não corro esse risco e meus filhos foram muito bem educados, e não viveram em um ambiente como, lamentavelmente, é o teu“ (Custe o Que Custar 2011). Das Disziplinarverfahren im Ethikrat wurde mit zehn zu sieben Stimmen unter Verweis auf die freie Meinungsäußerung zu Bolsonaros Gunsten entschieden (cf. Agência Câmara Notícias 2011). Bolsonaro kommentiert das Ergebnis tags darauf in der Abgeordnetenkammer mit den Worten, „[f]oi uma vitória desta Casa como um todo, em defesa da família, da ética, dos bons costumes e da vergonha na cara!“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro 30.06.2011). Diese Aufzählung zeigt exemplarisch, auf welche Autoritäten sich Bolsonaro beruft, wenn er die Diskriminierung von LGBTIQ\*-Personen oder -Themen zu rechtfertigen versucht.

Die PSOL ist eine kleine Partei, mit aktuell zehn Abgeordneten im Kongress (cf. Congresso Nacional 2020). Ihr prominentester Vertreter, Jean Wyllys, war 2018 als einziger der 513 Mitglieder der Abgeordnetenkammer als schwul geoutet (cf. Amendola 2018). Kurz nach Bolsonaros Amtsantritt im Januar 2019 gab Wyllys sein Mandat auf – es wäre das dritte in Folge gewesen – und verließ Brasilien (cf. Barros 2019). Diesem Schritt vorausgegangen waren zahlreiche Morddrohungen gegen

---

<sup>19</sup> Das Video aus der Sendung vom 28.03.2011 ist online abrufbar (S. *Custe o Que Custar* 2011).

Wyllys, der bereits unter Polizeischutz stand, seitdem seine Parteifreundin Marielle Francisco da Silva, genannt Marielle Franco, im März 2018 zusammen mit ihrem Fahrer, Anderson Pedro Mathias Gomes, auf offener Straße erschossen worden war (cf. Barros 2019).<sup>20</sup> Wyllys war seit Beginn seiner ersten Amtszeit im Kongress im Jahr 2011 immer wieder von Jair Bolsonaro und seinen Söhnen Carlos, Eduardo und Flávio, die alle drei hochrangige politische Ämter bekleiden, in Reden und *Posts* in den sozialen Medien attackiert worden.<sup>21</sup> Nicht selten wurde dabei auf seine sexuelle Orientierung referiert, etwa durch offensichtliche Anspielungen auf Analsex, sogar im Rahmen von Kongressreden:

Atenção, agente penitenciário, se você deixar de fornecer o sabonete ou o creme hidratante... Está faltando aqui, Deputado Jean Wyllys, gel lubrificante. Está faltando gel lubrificante, Deputado Jean Wyllys; vou emendar o projeto. Se o agente penitenciário deixar de fornecer o sabonete para um preso, a pena dele é de 3 a 6 anos de reclusão, mais multa e perda do cargo (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 02.04.2013).

In einer Sitzung des Menschenrechtsausschusses vom 13.06.2017 zitiert Jean Wyllys eine Reihe schwulenfeindlicher Ausdrücke, mit denen Jair Bolsonaro ihn in den vergangenen sechs Jahren beleidigt habe, darunter *cu ambulante* und *queimarroscas*.<sup>22</sup> Die Bolsonaros hingegen werfen Wyllys vor, sich als Opfer von Diskriminierung zu stilisieren und die eigene sexuelle Orientierung zu instrumentalisieren. In Abwesenheit von Wyllys behauptet etwa Eduardo Bolsonaro, ebenfalls Abgeordneter im brasilianischen Kongress, in einer Ausschusssitzung „[...] sempre, a todo momento em que se fala alguma coisa de Jean Wyllys, lá vai ele se vitimar, falando que é porque ele é gay, etc. e tal“ (Untersuchungsausschuss ‘Internetkriminalität’, 29.10.2015). Wyllys’ Abgeordnetenmandat ging an seinen Parteikollegen David Miranda. Miranda ist mit dem US-amerikanischen Journalisten und Pulitzer-Preisträger Glenn Greenwald verheiratet (cf. Homepage David Miranda). Beide erhielten bereits Morddrohungen und werden immer wieder schwulenfeindlich beleidigt (cf. Agência Câmara Notícias 2019). In einem *Tweet* richtet sich Jair Bolsonaro (@jairbolsonaro) an Glenn Greenwald (@ggreenwald) mit einer Referenz auf Analsex, nachdem dieser ihn – ebenfalls in einem *Tweet* – als „fascist cretin“ bezeichnet hatte: „‘Do you burn the donut?’ I don’t care! Be happy! Hugs for you!“ (beide *Tweets* stammen vom 04.09.2017).

Spezifische schwulen- und trans\*feindliche Ausdrücke finden sich im Korpus vor allem in Texten von Jair Bolsonaros zweitältestem Sohn, Carlos Bolsonaro, der

---

<sup>20</sup> Der Mord an der Schwarzen, bisexuellen Stadträtin in Rio de Janeiro, die aus einer Favela stammte, und sich für Menschenrechte einsetzte, ist auch nach zwei Jahren nicht aufgeklärt (cf. Homepage Marielle Franco). Symbolisch hierfür steht die Frage, „[q]uem mandou matar Marielle Franco?“, die, unter Angabe der bereits verstrichenen Tage, von Unterstützer\*innen in den sozialen Medien immer wieder gestellt wird (cf. Anistia Internacional Brasil).

<sup>21</sup> Besonders Carlos Bolsonaro äußerte sich über den Kurznachrichtendienst Twitter immer wieder offensiv gegenüber Wyllys, etwa mittels negativer Zuschreibungen wie „Jean Wyllys: Revoltado, Arrogante e Insignificante“ (Auszug *Tweet* Carlos Bolsonaro, 26.05.2011) sowie der Verwendung von Fäkalsprache: „Que merda ser Jean Wyllys [...]“ (Auszug *Tweet* Carlos Bolsonaro, 28.07.2017).

<sup>22</sup> Diese tauchen in den redigierten Transkripten der Redebeiträge, die über das digitale Archiv der Abgeordnetenkammer ([www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/discursos-e-notas-taquigraficas](http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/discursos-e-notas-taquigraficas)) abrufbar sind, jedoch nicht auf, sind also nicht Teil des analysierten Korpus.

aufgrund der Rangfolge in der Nachkommenschaft nach Art militärischer Sprechweise von seinem Vater auch „02“ genannt wird. Mitunter werden via Twitter geäußerte Diffamierungen des Stadtrats von Rio de Janeiro im *Blog Família Bolsonaro* unter vermeintlichen Relativierungsversuchen aufgegriffen. Die Abstimmung im Ethikrat über das von der PSOL angestrebte Disziplinarverfahren gegen Jair Bolsonaro aufgrund rassistischer und homosexuellenfeindlicher Äußerungen (s. o.) kommentiert Carlos Bolsonaro beispielsweise wie folgt: „*CHuUuuupa Viadada. Bolsonaro absolvido!!!! Viva a Liberdade d Expressão. Parabéns Brasil!*“ (Tweet Carlos Bolsonaro, 29.06.2011, Kursivierung D.L.). Der Verweis auf das urdemokratische Recht der freien Meinungsäußerung erfolgt in den Texten der Bolsonaros musterhaft, wenn sie die Beleidigung von Minderheiten und die Missachtung von Rechten zu legitimieren versuchen.<sup>23</sup> In einem zwei Tage später veröffentlichten Blogpost erhält Carlos Bolsonaro Gelegenheit, seine Wortwahl zu erklären. Das Bild eines Kampfes evozierend verweist er auf seine Gefühlslage als Motiv: „Ele [Carlos Bolsonaro] explicou que o ‘CHuUuuupa Viadada’ foi *apenas uma forma de ‘demonstrar sua satisfação diante da derrota do opositor’*“ (Blogpost 01.07.2011). Das Adverb *apenas* deutet auf eine Relativierung hin, ganz so, als rechtfertigte die vorgenommene Einordnung den verbalen Ausraster. Im Blogpost selbst wird der Ausdruck zwei Mal reproduziert. Gleichzeitig wird im Text diskutiert, inwiefern es ‘unfair’ sei, dass Schwule in Eigenreferenz den Ausdruck *viado* verwendeten, Heterosexuelle in Fremdreferenz dies hingegen nicht könnten, ohne als homophob zu gelten: „Quer dizer, quando um gay se auto intitula viado é bacana, mas quando eu chamo não é? [...] Eles querem ser chamados de gay e de viado quando quiserem. Mas eu não posso chamar. Isso é injusto“ (Zitat Carlos Bolsonaro, Blogpost 01.07.2011). Carlos Bolsonaro betrachtet diesen Umstand als Zeichen einer *ditadura* – ein Lexem, das in den Texten der Bolsonaros immer wieder verwendet wird, um die Forderung nach Gleichbehandlung zu diskreditieren und Verschwörungstheorien in Gang zu bringen: „O que eles querem fazer é uma democracia de...uma ditadura“ (Zitat Carlos Bolsonaro, Blogpost 01.07.2011). Wie Haig A. Bosmajian (1983, 10) in seinen Studien zu *The language of oppression* herausstellt, stoßen Eigenbezeichnung und Selbstdefinition auf Widerstand, da „the oppressor or would-be oppressor [...] does not want to relinquish the power which comes from the ability to define others“.

Während Jair Bolsonaro nach langem Rechtsstreit 2015 für seine schwulenfeindlichen Äußerungen in der TV-Sendung aufgrund verursachter *danos morais* zur Zahlung von 150.000 Reais (ca. 46.000 Euro) verurteilt wurde (cf. Jusbrasil 2015), hatte Carlos Bolsonaros *Tweet* unter Verweis auf eine zu geringe gesellschaftliche Relevanz keine Verurteilung zur Folge (cf. Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro 2015). Den Freispruch kommentieren die Bolsonaros in Art eines Kriegsgeschehens mit den Worten „Vencemos a batalha, mas a guerra ainda continua“ (Blogpost,

---

<sup>23</sup> So wird etwa die Reproduktion des Vorurteils, Homosexuelle seien promiskuitiv als *opinõe* bezeichnet und damit als von der freien Meinungsäußerung geschützt betrachtet, wie Flávio Bolsonaro in einem *Tweet* explizit macht: „É isso, ele [Jair Bolsonaro] relaciona um relacionamento gay a promiscuidade. É uma opinião!“ (Tweet F. Bolsonaro, 29.03.2011).

14.04.2015). Die Verwendung martialischer Sprache im Kontext der Themen Gendervielfalt und sexuelle Diversität ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

## 5. Martialisches Vokabular

Jair Bolsonaro, ehemaliger Fallschirmspringer der brasilianischen Armee, greift in seinen Texten beständig auf Kriegsvokabular zurück. Er richtet sich damit gegen alles, was mit dem Thema *Gender* verbunden ist. Noch bis 2017 verwies der damalige Abgeordnete auf seiner Homepage darauf, dass er seine Amtszeit dem „Kampf für ein Verbot des sogenannten ‘Kit Gay’“ widme.<sup>24</sup> Bolsonaros ‘Krieg gegen Gender’ begann vor nunmehr zehn Jahren. In einem Plenarbeitrag vom 26.05.2011 referiert er auf den ‘Kriegsbeginn’ als dem Zeitpunkt, zu dem er Kenntnis des *kit anti-homofobia*, das u. a. fünf Videos beinhaltet,<sup>25</sup> erlangt habe: „*Essa guerra não começou agora ou na semana passada. Mais especificamente, começou em novembro do ano passado, quando descobrimos os filmes que estavam sendo passados na Comissão de Direitos Humanos*“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 26.05.2011, Kursivierung D.L.). Wie bereits unter 3. dargestellt, wurde der Einsatz der Unterrichtsmaterialien seitens der damaligen Präsidentin Dilma Rousseff gestoppt, ehe diese in Schulen verteilt wurden (cf. Soares 2015). Diese Tatsache betrachtet Bolsonaro als *grande vitória* und bleibt in seiner Rede weiter im Metaphernfeld *Krieg*, wenn er davon spricht, dass neben ihm auch andere Parlamentarier\*innen ‘die Front eingenommen’ hätten: „*Foi uma grande vitória. Por isso, parabéns aos Parlamentares que tomaram a frente – realmente não tinha condições de sozinho cumprir esse trabalho – e decidiram essa questão com a Presidente nesta semana*“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 26.05.2011, Kursivierung D.L.). Nur einen Monat nachdem Bolsonaro ‘den großen Sieg’ in der Abgeordnetenkammer verkündet hat, berichtet er von einer weiteren ‘Schlacht’ gegen sexuelle Aufklärung, die es zu schlagen gelte. Diesmal besteht *a batalha* darin, eine Regierungskampagne zur Information jugendlicher LGBTIQ\* über *Safer Sex* zu verhindern: „*O Governo está em via de lançar a campanha nacional de sexo seguro para jovens LGBT, ou seja, ensinar meninos de 15 anos a fazerem sexo com outro de 15, de forma segura. Essa é outra batalha que começamos, a partir...*“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 26.06.2011). Über die Jahre hinweg pflegt Bolsonaro die Konstruktion eines anhaltenden Bedrohungsszenarios, in dem Kinder durch Aufklärung über sexuelle Vielfalt und Geschlechterdiversität der Gefährdung von Missbrauch, ‘Frühsexualisierung’ und ‘Homosexualisierung’ ausgesetzt seien, wie das Beispiel eines Blogposts vom 14.04.2015 zeigt. Die Redewendung „Wir haben die Schlacht verloren, aber nicht den Krieg“ wird hierin umgewandelt in „*Vencemos a batalha, mas a guerra ainda continua*“, sodass die Anspannung aufrechterhalten werden kann. Mit *batalha* wird in diesem Fall auf das bereits thematisierte

---

<sup>24</sup> Die Information stand unter dem folgenden Link zur Verfügung: [www.bolsonaro.com.br/biografia.html](http://www.bolsonaro.com.br/biografia.html) (zuletzt eingesehen am 24.08.2017). Aktuell ist die Biografie unter <https://www.bolsonaro.com.br/jair-bolsonaro> abrufbar, ohne jedoch auf den „Kampf für ein Verbot des sogenannten ‘Kit Gay’“ zu verweisen (Stand: 22.02.2020).

<sup>25</sup> Die genaue Zusammenstellung des Sets mit Materialien zur Aufklärung über sexuelle Diversität und Gendervielfalt wird unter 3. *Abwertung als ‘Müll’ und ‘Dreck’* erläutert.

Verfahren gegen Carlos Bolsonaro referiert, das aufgrund eines schwulenfeindlichen *Tweets* gegen den Stadtrat von Rio de Janeiro angestrebt worden war (siehe 4.).

Die Rollen in diesem konstruierten Kriegsgeschehen sind klar verteilt: Während Jair Bolsonaro und seine Söhne, z. B. Flávio Bolsonaro – *UM BRAVO COMBATENTE* (Blogpost, 14.05.2013), „em defesa da família, dos bons costumes e do cristianismo“ handelten, ‘attackierten’ LGBTIQ\* ‘unsere Kinder’ ‘feige’ und ‘hinterrücks’: „Estão atacando, emboscando a nossa criançada, os nossos filhos, os nossos netos nas escolas“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 17.03.2011, Kursivierung D.L.). Die LGBTIQ\*-Community wird dabei als einflussreich inszeniert und beispielsweise – unter Referenz auf das klischeehafte Bild der ‘lautstarken Minderheit’ – als ‘Armee’ der Regierung bezeichnet: „O governo está comprando a simpatia de uma parcela barulhenta da população e formando seu exército para se perpetuarem no poder [...]“ (Blogpost, 14.05.2013, Kursivierung D.L.). Der Versuch, sexuelle Diversität und Geschlechtervielfalt in den Unterricht einzubeziehen, wird als ein Schritt in die ‘Diktatur’ dargestellt, „à tentativa da implementação da Ditadura Cor de Rosa no Brasil“ (Blogpost, 25.05.2011). Die kontinuierliche Attribuierung von LGBTIQ\* als ‘reich’, ‘einflussreich’ und ‘machtversessen’ mit regelmäßiger Referenz auf eine *ditadura gay/LGBT/Cor de Rosa* bildet den Ausgangspunkt für Verschwörungstheorien. Die Konstruktion der Gegenseite als Zusammenschluss mächtiger Akteur\*innen ist für Bolsonaros Narrativ eines *David im Kampf gegen Goliath* entscheidend. Besonders expressiv ist sein Vergleich mit einem ‘Säugling auf vermintem Gelände’, der ‘von allen Seiten unter Beschuss steht’: „Inicie, sozinho, a luta contra a distribuição do kit-gay [...]. Foi uma luta desigual que fez com que me sentisse como um infante num campo minado recebendo fogos de todos os lados“ (Blogpost, 01.06.2011, Kursivierung D.L.). Was bei dieser Dramatisierung leicht aus dem Blickfeld gerät, ist der Auslöser dieses Szenarios, Bolsonaros Ablehnung der Einführung von Unterrichtsmaterialien zu sexueller Diversität und Gendervielfalt.

Bolsonaros Antrittsrede als Präsident verdeutlicht den Stellenwert, den er dem ‘Kampf’ gegen Gender einräumt. Aus einer *wir*-Perspektive stellt er hierin sein Regierungsprogramm vor und verleiht *combater a ideologia de gênero* einen quasi-institutionellen Charakter: „Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e a nossa tradição judaico-cristã, *combater a ideologia de gênero*, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre de amarras ideológicas“ (Jair Bolsonaro in seiner Amtsantrittsrede vor dem brasilianischen Kongress, 01.01.2019, Kursivierung D.L.). Der Politikwissenschaftler Javier Corrales (zitiert nach Marreiro 2019) verdeutlicht die Tragweite der Konstruktion eines Feindbilds *Genderideologie*, wenn er feststellt, „[q]uando se critica a ‘ideologia de gênero’, se declara um grupo nacional como inimigo: aquele que representa e defende a diversidade de gênero e sexual. [...] Dá permissão ao Estado para atacar esse grupo.“ Inwieweit Bolsonaro Angriffe auf LGBTIQ\* verharmlost und häusliche Gewalt sogar propagiert, zeigt der nächste Abschnitt.

## 6. Verharmlosung und Androhung von Gewalt

Wie die eingangs zitierte Frage des Journalisten Jardel Sebba, „[s]e, por mais que batesse nele, seu filho se tornasse homossexual, o que o senhor faria?“ im Interview mit Jair Bolsonaro andeutet, betrachtet der amtierende Präsident physische Gewalt gegenüber Kindern als Mittel der Erziehung. Er äußerte sich diesbezüglich in vergangenen Debatten explizit. Gegen ein Gesetz zum Schutz von Kindern und Jugendlichen vor „castigos corporais ou de tratamento cruel ou degradante“ argumentiert Bolsonaro beispielsweise, der Staat habe sich nicht in die Erziehung der Eltern einzumischen: „O que não é admissível, Sr. Presidente, é que o Estado interfira no que se passa dentro das famílias, como um pai deve ou não educar seu filho“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 07.02.2012). Da Jair Bolsonaro Homosexualität als ein ‘Verhalten’ betrachtet, eine *opção*, die gewählt werden kann, sieht er die Eltern in der Pflicht, ihre Kinder zu Heterosexualität zu ‘erziehen’. In einer Rede im Abgeordnetenhaus etwa spricht er sich nachdrücklich dafür aus, dass Eltern ‘abweichendes Verhalten’ ihres Sohnes ‘auch mit ein paar Ohrfeigen’ zu korrigieren hätten: „[...] se um garoto tem *desvio de conduta* logo jovem, ele *deve ser redirecionado para o caminho certo*, nem que seja *com umas palmadas*. Acusam-me de ser violento, mas não sou promíscuo, não sou canalha com *as famílias brasileiras!*“ (Plenarbeitrag Jair Bolsonaro, 30.11.2010, Kursivierung D.L.). Wie unter 5. *Martialisches Vokabular* dargestellt, inszeniert sich Jair Bolsonaro als derjenige, der die Familie verteidigt. Hierzu ist ihm jedes Mittel recht, selbst körperliche Gewalt, wie im folgenden Blogpost mittels des in einschränkender Funktion gebrauchten Adverbs *mas* verdeutlicht wird: „Nunca preguei *dar porrada* em homossexual. *Mas defendo a família*“ (Blogpost, 08.10.2015, Kursivierung D.L.). Zur Legitimation physischer Gewalt als Mittel zur Durchsetzung seiner antiqueren Ideologie verweist Jair Bolsonaro in beiden Beispielen auf die Familie. Während also die ‘Angriffe’ auf ‘die Familie’, die LGBTIQ\* unterstellt werden, in der Verteilung von Unterrichtsmaterialien zu sexueller Vielfalt und der Forderung einer Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bestehen, droht Jair Bolsonaro Homosexuellen – zunächst noch indirekt – mit körperlicher Gewalt. In einem Blogpost, der vor kaum mehr als zwei Jahren veröffentlicht wurde, konkretisiert Jair Bolsonaro seine Drohung. Er beschreibt darin seine imaginierte Reaktion auf eine erfundene Beispielgeschichte, situiert im Aufklärungsunterricht seiner Tochter:

Eu tenho uma filha de seis anos. Se uma professora ou professor começar a falar para ela que ela tem que beijar a Mariazinha para saber se gosta de menina ou menino, *eu vou com as quatro patas no pescoço dessa canalha*, não tem que entrar na Justiça não, tem que arrebentar com essa canalha, o que eles querem é legalizar a pedofilia (Blogpost, 12.12.2017, Kursivierung D.L.).

Der Auszug zeigt exemplarisch, wie Bolsonaro eine diskursive Verbindung zwischen der Aufklärung über sexuelle Diversität und Pädophilie erzeugt. In seinen Texten evoziert er kontinuierlich einen Zusammenhang zwischen LGBTIQ\* und Pädophilie, die mit dem Missbrauch von Kindern gleichgesetzt wird. In einem Interview bezeichnet Bolsonaro Homosexualität als *degradação*, die Pädophilie bedinge. Er wolle zwar nicht verallgemeinern, „[m]as acho que, entrando numa determinada fase de *degradação*, a pedofilia acontece. Uma coisa puxa a outra“ (Jair Bolsonaro

2011). Mit seinen unhaltbaren Behauptungen knüpft Bolsonaro an historisch tief verankerte Vorurteile gegenüber schwulen Männern an und unterbindet durch Setzung des Stigmaworts *Pädophilie* jede weitere Diskussion über Aufklärungsunterricht. Im zitierten Blogauszug spricht er sich zudem für Selbstjustiz aus. Ein fatales Signal im Kontext alltäglicher Gewalt gegenüber LGBTIQ\* in Brasilien.

Weniger exklamatorisch, aber nicht weniger radikal, ist Bolsonaros Umgang mit Statistiken. Wie Bendel Larcher (2015, 206) feststellt, sind Statistiken „heute das bedeutendste Mittel der Wahrheitsproduktion“. Jair Bolsonaro führt in seinen Texten regelmäßig Zahlenmaterial zur Stützung seiner Aussagen an. Eine noch größere Rolle spielen im untersuchten Diskurs jedoch Versuche, Statistiken zu entkräften, die seinen Zielen entgegenstehen. In Debatten um die Erfassung der Diskriminierung von LGBTIQ\* als Straftat spielen Zahlenangaben eine zentrale Rolle.<sup>26</sup> Diese sollen die Größenordnung der Gewalt gegenüber LGBTIQ\* verdeutlichen und damit die Dringlichkeit einer Modifikation des Strafrechts unterstreichen. Da Jair Bolsonaro gegen die strafrechtliche Verfolgung von LGBTIQ\*-Feindlichkeit ist, versucht er, das Ausmaß der Gewalt herunterzuspielen. Im Rahmen dieser Relativierungsversuche wirft Bolsonaro LGBTIQ\* einerseits vor, gezielt falsche Informationen zu verbreiten, und andererseits, Statistiken fehlerhaft zu interpretieren. Der ersten Argumentationslinie folgend, machten LGBTIQ\* und ihre Unterstützer\*innen bewusst falsche Angaben: „[...] Grupos Gays e políticos que *sempre mentem e usam números falsos e exagerados* para justificarem qualquer morte de homossexual galgando visibilidade e fins que justifiquem seus meios“ (Blogpost, 13.11.2017, Kursivierung D.L.). Diese Darstellungsweise korrespondiert mit Eigenschaften wie *desonesto*, *hipócrita*, *manipulador* und *mentiroso*, die Jair Bolsonaro LGBTIQ\* fortwährend zuschreibt. Prädikationen also, die die Glaubwürdigkeit grundsätzlich in Frage stellen, sodass Aussagen delegitimiert werden und der Ausschluss von LGBTIQ\* aus dem Diskurs vorbereitet wird.

Die zweite Argumentationslinie ist weniger radikal im Hinblick auf die Exklusion von LGBTIQ\*, zeichnet sich jedoch durch Härte und Empathielosigkeit aus. Hierbei werden Angaben über das Ausmaß der Gewalt relativiert, z. B. unter Verweis auf Fehlinterpretationen. Diese beruhten beispielsweise darauf, dass absolute mit relativen Zahlen verwechselt würden. Rationalisierend wird erläutert, dass die genannten absoluten Zahlen in Relation zur Einwohnerzahl Brasiliens zu setzen seien, denn, „[...] o Brasil é um dos países mais populosos do mundo, e *é claro que em termos absolutos teremos mais mortes que em Honduras, por exemplo*“ (Blogpost, 13.11.2017, Kursivierung D.L.). Neben dieser Rationalisierungsstrategie wird im zitierten Blogpost auf die britische Tageszeitung *The Guardian* als Autorität verwiesen, um die Aussagekraft der Statistiken von Opfern LGBTIQ\*-feindlicher Gewalt zu schmälern: „De acordo com o *The Guardian* (jornal inglês de renome), o

---

<sup>26</sup> Am 13.06.2019 erklärte das Oberste Gericht Brasiliens die Diskriminierung von Homosexuellen und Trans\* zur Straftat (cf. Supremo Tribunal Federal 2019). Homo- und transphobe Verbrechen werden in der Rechtsprechung nun analog zu rassistischer Diskriminierung behandelt (cf. Supremo Tribunal Federal 2019).

*Brasil nem aparece em pesquisas relacionadas ao assunto“* (Blogpost, 13.11.2017, Kursivierung D.L.).

Die dritte Strategie, die im Blogpost angewandt wird, um das Ausmaß LGBTIQ\*-feindlicher Gewalt zu relativieren, erweist sich im analysierten Korpus als musterhaft: „Segundo o site G1, 127 travestis morreram no Brasil em 2016. Os 61 mil assassinatos, 65 mil mortes violentas no trânsito e 70 mil estupros no Brasil no mesmo ano o G1 não acha nenhum problema“ (Blogpost, 13.11.2017). Wie der Auszug zeigt, werden den Angaben zu Opfern trans\*-feindlicher Gewalt andere Opferzahlen – Mord allgemein, Verkehrstote und angezeigte Vergewaltigungen – gegenübergestellt. An anderer Stelle im Korpus wird die größere Zahl der Morde an (heterosexuellen) Frauen, mit den Morden an Homosexuellen verglichen und geschlossen „o que por si só já justificaria a criação de legislação para defender a mulher anteriormente do que defender o homossexual“. Der Blogpost, in dem Gewalt gegen Frauen und Gewalt gegen Homosexuelle gegeneinander ausgespielt werden, wurde am 08. März (2017) publiziert, dem Internationalen Frauentag.

Ob argumentiert wird, dass die relativen Zahlen der Opfer LGBTIQ\*-feindlicher Gewalt nicht besonders hoch seien, Brasilien in Studien zu Homo- und Trans\*-Feindlichkeit mangels Relevanz des Themas nicht genannt werde oder der Straßenverkehr ein höheres Risiko berge, getötet zu werden, als die sexuelle Orientierung, alle drei Strategien verweisen auf einen extremen Mangel an Empathie gegenüber den Opfern von LGBTIQ\*-Feindlichkeit.<sup>27</sup>

## 7. Fazit

Seit nunmehr zehn Jahren führt der amtierende brasilianische Präsident, Jair Bolsonaro, einen ‘Krieg’ gegen die Thematisierung sexueller Diversität und Geschlechtervielfalt in der Schule. Unterrichtsmaterialien zum Thema *Gender* bezeichnet Bolsonaro als *lixo* und *porcaria*, diejenigen, die sich für sexuelle Aufklärung einsetzen, beschimpft er. Selbst in seiner Amtsantrittsrede verspricht er, „combater a ideologia de gênero“, und institutionalisiert so sein Ziel der Ausgrenzung des Themas aus dem Diskurs.

Durch Zuschreibungen wie ‘verlogen’ und ‘manipulativ’ stellt Jair Bolsonaro die Glaubwürdigkeit von LGBTIQ\* in Frage. Den als schwul geouteten Kongressabgeordneten Jean Wyllys diskreditiert er jahrelang systematisch, referiert bei öffentlichen Anlässen u. a. auf Analsex. In einer ‘Schlacht’ für die absolute Meinungsfreiheit kämpft Bolsonaro dafür, dass die verbale Diskriminierung von Minderheiten ohne Konsequenzen für die Aggressor\*innen bleibt. Nach Morddrohungen verlässt Wyllys unmittelbar nach Bolsonaros Amtsantritt im Januar 2019 Brasilien.

---

<sup>27</sup> Die Verweigerung von Empathie wird nach Kurt R. Spillmann und Kati Spillmann (1989, 3) als eines von sieben Merkmalen des „Feindbildsyndroms“ betrachtet. Ihr liege die Annahme zugrunde, dass „menschliche Gefühle und ethische Kriterien [den Feinden gegenüber] gefährlich und fehl am Platz“ seien (Spillmann/Spillmann 1989, 3).



Ob durch die Verwendung des rechten Kampfbegriffs *Genderideologie*, Versuche des Ausschlusses queerer Menschen aus der Definition von *Familie* oder den Verweis auf eine vermeintliche *Sexualisierung* von Schüler\*innen durch die Thematisierung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt, Jair Bolsonaro reiht sich rhetorisch ein mit anderen organisierten Gleichstellungsgegner\*innen. Diese Angriffe auf die Vision von Gleichheit und die Unantastbarkeit der Menschenwürde gilt es zu parieren – ob in den sozialen Medien oder am Stammtisch, der zum Sinnbild einer Rhetorik geworden ist, die sich durch Rücksichtslosigkeit und Härte auszeichnet.

## Bibliografie

### Korpus

*Blog Família Bolsonaro:*

<<http://familiabolsonaro.blogspot.com>> (28.03.2020).

*Plenarbeiträge und Ausschusssitzungen:*

<[www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/discursos-e-notas-taquigraficas](http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/discursos-e-notas-taquigraficas)> (30.03.2020).

Twitter-Accounts:

Carlos Bolsonaro (@CarlosBolsonaro):

<<https://twitter.com/carlosbolsonaro>> (30.03.2020).

Eduardo Bolsonaro (@BolsonaroSP):

<<https://twitter.com/bolsonarosp>> (30.03.2020).

Flávio Bolsonaro (@FlavioBolsonaro):

<<https://twitter.com/flaviobolsonaro>> (30.03.2020).

Jair Bolsonaro (@jairbolsonaro):

<<https://twitter.com/jairbolsonaro>> (30.03.2020).

### Sekundärliteratur

AGÊNCIA Câmara Notícias. 2011. *Conselho de Ética decide arquivar processo contra Bolsonaro – Notícias.*

<[www.camara.leg.br/noticias/217381-conselho-de-etica-decide-arquivar-processo-contrabolsonaro](http://www.camara.leg.br/noticias/217381-conselho-de-etica-decide-arquivar-processo-contrabolsonaro)> (26.03.2020).

AGÊNCIA Câmara Notícias. 2019. *Participantes de seminário LGBT cobram proteção a Glenn Greenwald e David Miranda – Notícias.*

<[www.camara.leg.br/noticias/560754-participantes-de-seminario-lgbt-cobram-protecao-a-glenn-greenwald-e-david-miranda](http://www.camara.leg.br/noticias/560754-participantes-de-seminario-lgbt-cobram-protecao-a-glenn-greenwald-e-david-miranda)> (28.03.2020).

AMENDOLA, Gilberto. 2018. „Candidatos LGBT em busca de afirmação política.“ *O Estado de S. Paulo*. 18. März.

<<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,candidatos-lgbt-em-busca-de-afirmacao-politica,70002231756>> (29.03.2020).

ANISTIA Internacional Brasil, *Quem matou e quem mandou matar Marielle? As investigações devem continuar!*

<<https://anistia.org.br/entre-em-acao/email/quem-matou-e-quem-mandou-matar-marielle-investigacao-devem-continuar/>> (23.03.2020).

BARROS, Carlos Juliano. 2019. „Com medo de ameaças, Jean Wyllys, do PSOL, desiste de mandato e deixa o Brasil.“ *Folha de S. Paulo*.

<[www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/com-medo-de-ameacas-jean-wyllys-do-psol-desiste-de-mandato-e-deixa-o-brasil.shtml?fbclid=IwAR1PfpVuUvEGicxgNO39\\_BIH\\_oGaFGOrVvQepZdmoXiOTy2FpcKskUnDqU](http://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/com-medo-de-ameacas-jean-wyllys-do-psol-desiste-de-mandato-e-deixa-o-brasil.shtml?fbclid=IwAR1PfpVuUvEGicxgNO39_BIH_oGaFGOrVvQepZdmoXiOTy2FpcKskUnDqU)> (17.02.2019).

BENDEL Larcher, Sylvia. 2015. *Linguistische Diskursanalyse. Ein Lehr- und*

- Arbeitsbuch*. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- BERESWILL, Mechthild & Gudrun Ehlert. 2017. „Diskriminierung aufgrund des Geschlechts und der sexuellen Orientierung.“ In *Handbuch Diskriminierung*, Scherr, Albert & Aladin el Mafaalani & Emine Gökçen Yüksel, 499-509, Wiesbaden: Springer VS.
- BOLSONARO, Flávio. 2017. *Jair Messias Bolsonaro. Mito ou verdade*. Rio de Janeiro: Altadena.
- BORTONI, Larissa. 2018. „Brasil é o país onde mais se assassina homossexuais no mundo.“ *Rádio Senado*. 16. Mai.  
<[www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-homossexuais-no-mundo](http://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-homossexuais-no-mundo)> (24.03.2020).
- BOSMAJIAN, Haig A. 1983. *The language of oppression*. Lanham: Univ. Press of America.
- BUTLER, Judith. 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- CONGRESSO NACIONAL. 2020. *Parlamentares em exercício*.  
<[www.congressonacional.leg.br/parlamentares/em-exercicio](http://www.congressonacional.leg.br/parlamentares/em-exercicio)> (30.03.2020).
- CUSTE O QUE CUSTAR. 2011. *O Povo Quer Saber*. 28. März.  
<[www.youtube.com/watch?v=9T5ZSAO1MVg](http://www.youtube.com/watch?v=9T5ZSAO1MVg)> (25.03.2020).
- DEGELE, Nina. 2008. *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*. Fink: Paderborn.
- DUDENREDAKTION. o. J. „radikal.“ *Duden online*.  
<[www.duden.de/rechtschreibung/radikal](http://www.duden.de/rechtschreibung/radikal)> (29.03.2020).
- ESCOLA SEM HOMOFOBIA. 2011. *Kit anti-homofobia. Caderno e boletins informativos*.  
<[www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2015/11/kit-gay-escola-sem-homofobia-mec1.pdf](http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2015/11/kit-gay-escola-sem-homofobia-mec1.pdf)> (29.03.2020).  
Videos des Kits abrufbar unter:  
<[www.youtube.com/watch?v=xGRta7BPWy4](http://www.youtube.com/watch?v=xGRta7BPWy4)>(29.03.2020).  
<[www.youtube.com/watch?v=S2qisJyKm0g](http://www.youtube.com/watch?v=S2qisJyKm0g)>(29.03.2020).  
<[www.youtube.com/watch?v=69jhOj\\_zeWw](http://www.youtube.com/watch?v=69jhOj_zeWw)> (29.03.2020).  
<[www.youtube.com/watch?v=D9WKcjEkYE4](http://www.youtube.com/watch?v=D9WKcjEkYE4)>(29.03.2020).  
<[www.youtube.com/watch?v=RnB9CtBFA7U](http://www.youtube.com/watch?v=RnB9CtBFA7U)> (29.03.2020).
- FONTENELLE, Antonia. 2019. „A FACADA NÃO ME ELEGEU“ [Interview mit Jair Bolsonaro]. *Na Lata*. 02. Februar.  
<[www.youtube.com/watch?v=iUHwHt8DMC8](http://www.youtube.com/watch?v=iUHwHt8DMC8)> (22.03.2020).
- GENDER GLOSSAR. 2020. <<https://gender-glossar.de/>> (28.03.2020).
- GRUPO GAY DA BAHIA. 2018. *Relatório 2018 – Mortes Violentas de LGBT+ no Brasil*.  
<<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2019/01/relat%C3%B3rio-de-crimes-contra-lgbt-brasil-2018-grupo-gay-da-bahia.pdf>> (24.03.2020).
- HOMEPAGE DAVID MIRANDA, *Quem é David Miranda?*.  
<<https://davidmirandario.com.br/sobre/>> (28.03.2020).
- HOMEPAGE JAIR BOLSONARO. *Biografia* [„Kampf für ein Verbot des sogenannten ‘Kit Gay’“]. <[www.bolsonaro.com.br/biografia.html](http://www.bolsonaro.com.br/biografia.html)> (24.08.2017).
- HOMEPAGE JAIR BOLSONARO. *Biografia*.  
<[www.bolsonaro.com.br/jair-bolsonaro](http://www.bolsonaro.com.br/jair-bolsonaro)> (22.02.2020).
- HOMEPAGE MARIELLE FRANCO. *Quem é Marielle?*  
<[www.mariellefranco.com.br/quem-e-marielle-franco-vereadora](http://www.mariellefranco.com.br/quem-e-marielle-franco-vereadora)> 23.03.2020).
- INTERNATIONALE Vereinigung Intergeschlechtlicher Menschen. 2020. *Willkommen auf der Homepage von IVIM / OII Deutschland!*.  
<<https://oiigermany.org>> (08.03.2020).
- JUSBRASIL. 2015. *Jair Bolsonaro é condenado por danos morais por declarações contra homossexuais*.

- <<https://tj-rj.jusbrasil.com.br/noticias/180692652/jair-bolsonaro-e-condenado-por-danos-morais-por-declaracoes-contra-homossexuais>> (26.03.2020).
- LESCHZYK, Dinah (eingereicht). „Umbruch in der gendersensiblen Realität – Sprachpolitik in Brasilien unter Dilma Rousseff.“ In *Sprachen, Kulturen und Politik in Bewegung: Umbrüche, Aufbrüche und Kontakte in der Lusophonie. Ausgewählte Beiträge der gleichnamigen Sektion des 11. Deutschen Lusitanistentages vom 16.-19. September 2015 in Aachen*, ed. Born, Joachim, Anna, Ladilova & Dinah Leschzyk, Frankfurt a.M., Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Lang.
- MARREIRO, Flávia. 2019. „Critical ‘ideologia de gênero’ dá permissão ao Estado para atacar um grupo social.“ *El País Brasil*. 06. Januar. <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/01/politica/1546360520\\_432279.html?fbclid=IwAR3TIlcPwgeL5-N4W0utKTil1wdC8i39Qqktg1Lho6aye\\_82gTJEnd-NkNg](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/01/politica/1546360520_432279.html?fbclid=IwAR3TIlcPwgeL5-N4W0utKTil1wdC8i39Qqktg1Lho6aye_82gTJEnd-NkNg)> (06.01.2019).
- MEIBAUER, Jörg. 2013. „Hassrede – von der Sprache zur Politik.“ In *Hassrede/Hate speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*, ed. Meibauer, Jörg, 1–16, Gießen: Gießener Elektronische Bibliothek.
- MOTSCHENBACHER, Heiko. 2012. „Queere Linguistik: Theoretische und methodologische Überlegungen zu einer heteronormativitätskritischen Sprachwissenschaft.“ In *Genderlinguistik. Sprachliche Konstruktionen von Geschlechtsidentität*, ed. Günthner, Susanne & Dagmar Hüpper & Constanze Spieß, 87–125, Berlin/Boston: De Gruyter.
- PHILIPPS, Tom. 2019. „A second Trump!: Bolsonaro's offensive rhetoric adds to Brazil's discomfort.“ *The Guardian*, 19. August. <[www.theguardian.com/world/2019/aug/19/bolsonaro-offensive-rhetoric-brazil](http://www.theguardian.com/world/2019/aug/19/bolsonaro-offensive-rhetoric-brazil)> (19.02.2020)
- PRETES, Érika Aparecida & Túlio Vianna. 2008. „História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo.“ In *Iniciação científica: destaques 2007. Volume 1*, ed. Lobato, Wolney & Cláudia de Vilhena Schayer Sabino & João Francisco de Abreu, 313–392, Belo Horizonte: PUC Minas.
- REGH, Alexander. 2008. *Zahlenspiele, oder: Wo sind sie denn hin?*. <[www.dgti.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=166](http://www.dgti.org/index.php?option=com_content&view=article&id=166)> (09.03.2020).
- REISIGL, Martin & Ruth Wodak. 2001. *Discourse and discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London/New York: Routledge.
- SCHUTZBACH, Franziska. 2018. „Gender raus!“ *Zwölf Richtigstellungen zu Antifeminismus und Gender-Kritik*. <[www.gwi-boell.de/sites/default/files/gender\\_raus\\_epdf\\_2.pdf](http://www.gwi-boell.de/sites/default/files/gender_raus_epdf_2.pdf)> (25.03.2020).
- SEBBA, Jardel. 2011. „Jair Bolsonaro“ [Interview mit Jair Bolsonaro]. *Playboy*. 29.06.2011.
- S.N.2019. „Bolsonaro kritisiert Kriminalisierung von Homophobie“, *Spiegel Online*, 15. Juni. <<https://www.spiegel.de/politik/ausland/brasilien-jair-bolsonaro-kritisiert-kriminalisierung-von-homophobie-a-1272596.html>> (19.02.2020)
- S.N. 2018. 2018. „O que Bolsonaro já disse de fato sobre mulheres, negros e gays.“ *El País Brasil*, 7. Oktober. <[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/06/politica/1538859277\\_033603.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/06/politica/1538859277_033603.html)> (19.02.2020)
- SOARES, Wellington. 2015. „Conheça o ‘kit gay’ vetado pelo governo federal em 2011.“ In: *nova escola*. 01. Februar. <<https://novaescola.org.br/conteudo/84/conheca-o-kit-gay-vetado>>

- pelo-governo-federal-em-2011> (02.05.2020).
- SPILLMANN, Kurt R. & Spillmann, Kati. 1989. *Feindbilder: Entstehung, Funktion und Möglichkeiten ihres Abbaus*. Zürich: Forschungsstelle für Sicherheitspolitik und Konfliktanalyse.
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. 2011. *União homoafetiva como entidade familiar*. <[www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalJurisprudencia&idConteudo=193683](http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalJurisprudencia&idConteudo=193683)> (10.01.2020).
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. 2013. *Resolução sobre casamento civil entre pessoas do mesmo sexo é aprovada pelo Conselho Nacional de Justiça*. <[www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalDestaque&idConteudo=238515](http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalDestaque&idConteudo=238515)> (10.01.2020).
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. 2019. *Notícias STF. Lei do DF que prevê políticas públicas para famílias deve incluir união homoafetiva, decide STF*. <[www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=423582](http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=423582)> (24.09.2019).
- TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO RIO DE JANEIRO. 2015. *APL 02126350720128190001 RIO DE JANEIRO CAPITAL 5 VARA CIVEL*. <<https://tj-rj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/373292415/apelacao-apl-2126350720128190001-rio-de-janeiro-capital-5-vara-civel/inteiro-teor-373292421>> (29.03.2020).
- VAN LEEUWEN, Theo. 2016 (unveröffentlichtes Manuskript). *The Grammar of Legitimation*. School of Media, London College of Printing.
- VAN LEEUWEN, Theo & Ruth Wodak. 1999. „Legitimizing Immigration Control: A Discourse-Historical Analysis.“ *Discourse Studies* 1 (1), 83–118.
- VEREINTE NATIONEN. 1948. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. <[www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf](http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf)> (21.02.2020).
- WODAK, Ruth. 2001. „The discourse-historical approach.“ In *METHODS OF CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS*, ed. Wodak, Ruth & Michael Meyer, 63–94, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- WODAK, Ruth. 2015. *The politics of fear. What right-wing populist discourses mean*. London: Sage.
- WODAK, Ruth. 2016. *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*. Wien/Hamburg: Konturen.
- WODAK, Ruth et al. 1998. *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WODAK, Ruth & Katharina Köhler. 2010. „Wer oder was ist ‘fremd’? Diskurshistorische Analyse fremdenfeindlicher Rhetorik in Österreich.“ *SWS-Rundschau* 50 (1), 33–55.

## Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag wird die Rhetorik des amtierenden brasilianischen Präsidenten Jair Bolsonaro analysiert. Diese zeichnet sich durch eine extreme Härte und Rücksichtslosigkeit aus. Regelmäßig attackiert Bolsonaro Homosexuelle und Trans\*-Personen, beruft sich dabei aber auf *Familie*, *Anstand* und *gute Sitten*. Zentrales Element seines Feindbilds ist die Sexualpädagogik, die er systematisch mit dem Stigmawort *Pädophilie* in Verbindung bringt. Unter Rückgriff auf den *Diskurshistorischen Ansatz* (DHA) nach Ruth Wodak und Martin Reisigl, der die Analyse von Sprache im Kontext ermöglicht, werden im Folgenden Kongressreden, *Tweets* und Blogposts untersucht. Im Mittelpunkt stehen dabei diskriminierende Strategien der Referenz und Prädikation, die sich gegen Menschen richten, die

Bolsonaro aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder Geschlechtsidentität aus dem öffentlichen Diskurs auszugrenzen versucht.

### **Abstract**

This article analyzes the offensive rhetoric of Brazilian President Jair Bolsonaro. Bolsonaro regularly attacks homosexuals and trans\*people, while referring to *family, decency and good morals*. He systematically relates sexual education – a key aspect of his enemy image – to the stigma word *pedophilia*. Using the *Discourse-Historical Approach* (DHA) according to Ruth Wodak and Martin Reisigl, which enables the analysis of language in context, this article examines congress speeches, tweets and blog posts. The focus is on discriminatory strategies of reference and predication directed against people whom Bolsonaro wants to exclude from public discourse because of their sexual orientation or gender identity.

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Premiers travaux

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de)

Winter  
2020

5

Valeska Bopp-Filimonov, Valentin Munteanu,  
Miriam Pfeiffer

## **Rumänien – „so“ oder doch ganz „anders“?** Dokumentation einer rumänischen Identitätsdebatte

### Literature Review

zu

- BOIA, Lucian. 2014. *Warum ist Rumänien anders?* Aus dem Rumänischen von Georg Aesch. Bonn/Hermannstadt: Schillerverlag.
- MIHĂILESCU, Vintilă (ed.). 2019. *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*. Reihe „Blickpunkt Rumänien: 6“. Wien/Hamburg: new academic press.

#### **Valeska Bopp-Filimonov**

ist Juniorprofessorin für Romanistik  
mit Schwerpunkt Rumänistik an der  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
[valeska.bopp-filimonov@uni-jena.de](mailto:valeska.bopp-filimonov@uni-jena.de)

#### **Valentin Munteanu**

studiert Latein, Philosophie und  
Romanistik an der Friedrich-Schiller-  
Universität Jena  
[hermann.munteanu@uni-jena.de](mailto:hermann.munteanu@uni-jena.de)

#### **Miriam Pfeiffer**

studiert Medizin, Romanistik und  
Philosophie an der Friedrich-Schiller-  
Universität Jena  
[miriam.pfeiffer@uni-jena.de](mailto:miriam.pfeiffer@uni-jena.de)

### Keywords

Rumänien – Volkscharakter – Identität – Ost/West – Übersetzung – Postkommunismus

„Als Ausländerin durch Rumänien zu streifen, ohne dass Menschen versuchen zu erklären, wie Rumänien funktioniert und weshalb es ein ganz besonderes Land sei, das war zumindest mir unmöglich.“ So etwa begannen erste studentische Statements im rumänistischen Seminar „Begleitete Textlektüre: aktuelle oder neu ins Deutsche übersetzte Literatur aus Rumänien“, in dem es im Sommersemester 2020 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena über den vor kurzem ins Deutsche übersetzten Sammelband *Warum Rumänien so ist*, herausgegeben von Vintilă

Mihăilescu, ging. Den Teilnehmenden wurde schnell bewusst, dass auch sie selbst bereits mit zahlreichen Punkten der Identitätsdebatte Rumäniens selbst in Berührung gekommen waren – und Fragen mitbrachten, die in dem Seminar zum Thema eines (vermeintlichen) historischen rumänischen Sonderweg verhandelt wurden. Der bekannte rumänische Anthropologe Vintilă Mihăilescu hatte für eine Veröffentlichung indes Anstoß an einem anderen Diskursbeitrag genommen: Wie weitere geistes- und sozialwissenschaftliche Kolleg:innen sowie Wissenschafts- und Kulturjournalist:innen des Landes fühlte er sich provoziert von einem Werk des namhaften Historikers Lucian Boia, bekannt und anerkannt für seine Publikationen, die nationale und mentalitätshistorische rumänische Mythen dekonstruieren.<sup>1</sup> *Warum ist Rumänien anders?*, so betitelte dieser im Jahr 2011 einen fast fußnotenlosen, polemischen Essay und befeuerte damit eine nationale Identitätsdebatte. Er vertrat zwar nicht grundsätzlich neue Thesen im Vergleich zu seinen früheren Büchern, warf diese jedoch auf populärwissenschaftliche, feuilletonistische Art dem Leser „vor die Füße“, womit er – so letztlich seine Kritiker:innen – einen eigenen Mythos zementierte: den der „konstitutiven Andersartigkeit“ Rumäniens, wie Mihăilescu kritisiert (Mihăilescu 2019, 2).

### **Rumänien ist „anders anders“, so Lucian Boia**

Boia nimmt mit seinem Essay Bezug auf einen gesellschaftlich präsenten Diskurs und nähert sich dem rumänischen Exzeptionalismus in seinem Parforceritt, indem er folgende, so von ihm selbst formulierte Themen diskutiert: Der verzögerte Start Rumäniens in die Moderne, der rumänische Minderwertigkeitskomplex gegenüber anderen Ländern, die kulturelle Verortung zwischen Orient und Okzident, die Kluft zwischen institutionellem Fortschritt und verzögerter gesellschaftlicher Entwicklung, der vielfach angezweifelte Holocaust und der „dynastische“ Kommunismus in Rumänien, die Idealisierung der Zwischenkriegszeit nach 1989, der nationale Zusammenhalt der Rumän:innen und die Apathie der Bürger:innen gegenüber patriarchaler Politik „von oben“.

Dabei ist der Text durchaus anschaulich und pointiert verfasst: In kurz gehaltenen Kapiteln stellt Boia seine wichtigsten Argumente dar und nimmt dabei an vielen Stellen Bezug auf in Rumänien (omni-)präsenste Diskursstränge, die es seinen Leser:innen ermöglichen, schnell einen Zugang zu finden, sei es, indem er bekannte Sprichwörter anführt wie „*facem haz de necaz*“ (Wir machen gute Miene zum bösen Spiel), was in Rumänien vielen gleich einem Lebensmotto gilt, oder er einzelne, ihm persönlich zugetragene Alltagserfahrungen zitiert, auf denen er dann eine komplette, verallgemeinernde Argumentation aufbaut. Doch genau hierin besteht auch die große Schwachstelle: Allzu oft stützt er sich auf vermeintlich als

---

<sup>1</sup> In mehrfacher Auflage sind im Verlag Humanitas erschienen: *Istorie și mit în conștiința românească* (1997, 2000, 2002, 2006, 2010, 2011), *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune* (1998, 2002, 2008), *Două secole de mitologie națională* (1999, 2005, 2011). Lucian Boia (geb. 1944) ist Historiker und war seit 1990 Professor an der Universität Bukarest, wo er 1993 Initiator und Gründer des universitären „Centrul de Istoria Imaginarului“ wurde, das insbesondere kooperiert mit französischen „Centres de recherche sur l’imaginaire“. Er engagiert(e) sich kontinuierlich gegen nationalistische historische Mythen und Dogmen in der rumänischen Geschichtsschreibung und auch deren Verbreitung in Schulbüchern.

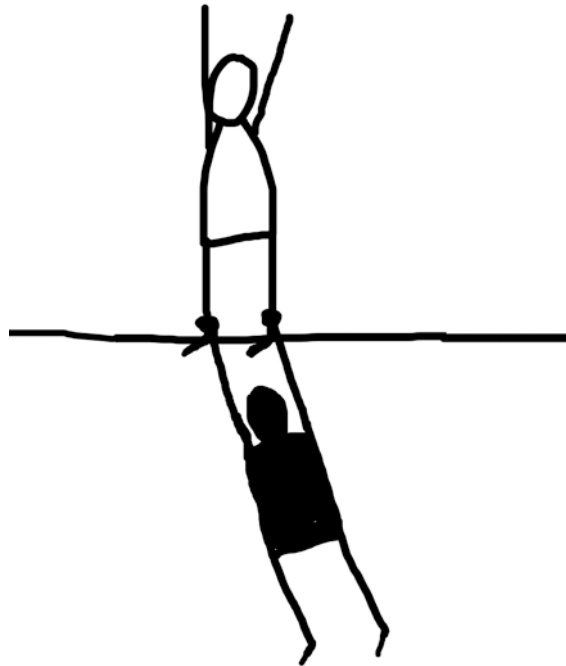


bekannt voraussetzbares und allgemein akzeptiertes Wissen, auf dem er ohne weitere Referenzen aufbaut.

Auch in anderer Art und Weise lässt er die Leser:innen mit zu losen Zusammenhängen zurück: So wird im Kapitel zur Zwischenkriegszeit weniger die nach 1989 vorgenommene Idealisierung der „Goldene[n] Epoche?“ (mit programmatischem Fragezeichen versehen) analysiert, als vielmehr die Zeit selbst grob umrissen, sodass die behauptete These, eine Mystifizierung habe erst im Nachhinein stattgefunden, nur bedingt untermauert wird. Ähnlich verhält es sich mit der Analyse der politischen (In-)Aktivität der Rumän:innen, die wiederholt als passiv, apathisch, resigniert charakterisiert werden, wofür er aber wenig Erklärungsansätze gibt. Im provokativ formulierten Kapitel, ob die Rumänen noch eine Nation seien, erschließt sich nicht, warum die Außenwahrnehmung Rumäniens, auf die Boia sich maßgeblich bezieht, so wichtig sein soll für das Selbstbild der Rumän:innen. Wiederholt werden zum Teil interessante Passagen unzureichend in die Problematisierung des ‚Andersseins‘ eingeordnet.

Des Weiteren tauchen zwischen den Kapiteln gewisse Inkohärenzen auf, wie zum Beispiel in Bezug auf die jüdische Bevölkerung in den unterschiedlichen europäischen Ländern. Behauptet Boia im Kapitel „Der Minderwertigkeitskomplex“, Juden seien in Deutschland bis vor dem Nationalsozialismus im Vergleich zu Rumänien besser integriert und assimiliert gewesen (Boia 2014, 28), sagt er im Kapitel „Goldene Epoche?“ Juden seien, insbesondere auch im Vergleich mit den Deutschen und Ungarn in Rumänien, „vollkommen in der rumänischen Kultur integriert“ (Boia 2014, 41) gewesen.

Boias in der zweiten Auflage nachträglich hinzugefügtes Vorwort in beachtlicher Länge – vor allem im Verhältnis zum ursprünglichen Essay – spiegelt die polemische Debatte und Kritik wider, die die Publikation des Werkes ausgelöst hat (Boia 2018 [2011], 7-29). Spitzzünftig geht Boia dabei selektiv auf einzelne Kritiker ein und erweitert seine Argumentation der ursprünglichen Schrift zum Teil noch einmal erheblich. Teilweise wirkt es, als befürchte er, dass seine Stellung als anerkannter Wissenschaftler untergraben werden könnte, und als wolle er seine führende Position in der Debatte zurückerobern. Dabei ist sein Vorgehen erneut stark polemisch und seine Darlegungen bleiben teilweise widersprüchlich. So habe er doch seinen ersten Band im Prolog mit dem Satz begonnen, dass Länder und Völker sich unterschieden, also jede Nation Eigenheiten aufweise, um dann aber wenige Zeilen später doch wieder zu dem Punkt zu kommen, dass Rumänien „anders anders“ sei (Boia 2018, 9-10). Und diese Andersartigkeit, so macht es Boia im Epilog (erst) explizit, sei das Werk der Vergangenheit, deren Spuren er zur Gegenwartsanalyse vorgestellt habe. Allzu oft ist er dabei aber ins Beschreiben verfallen, anstatt zielgerichtet konkrete Bezüge zur Gegenwart herzustellen. Indem er dieses Vorgehen abschließend untermauert mit dem Verweis auf seine Profession als Historiker, dessen Kompetenz sich auf die Vergangenheit beschränke (Boia 2018, 149-150), bleibt er – letztlich – hinter den Möglichkeiten des Essays zurück.



1 | Dan Perjovschi, Zeichnung „Past“ (2003)<sup>2</sup>

Aus Mihăilescu's Sicht verkörpert diese Haltung einen Negationismus, der zwar einen gesellschaftlichen Diskurs spiegelt, weitere (konstruktive) Diskussionen aber weitgehend unterbindet. Daran, so Mihăilescu, entfalte sich die besondere, destruktive und fatalistische Problematik:

Eine merkwürdige Form des negativistischen und, letztendlich, gegen sich selbst gerichteten rassistischen Vergnügens hatte sich bereits zu einer nationalen Alltagsbeschäftigung entwickelt. Das Problem war also nicht Lucian Boia's Buch an sich, sondern das *gesellschaftliche Phänomen*, das dieses Buch zum Ausdruck brachte und bestätigte. (Mihăilescu 2019, 9)

Damit motiviert der Herausgeber von *Warum Rumänien so ist* den Sammelband, in dem die von Boia behandelten Themen als Ausgangspunkt aufgegriffen, erweitert und – von verschiedenen Autoren – analysiert werden.

### **Zu destruktiv? Die unmittelbaren Reaktionen auf Boia**

Mihăilescu hat sich dafür entschieden, im ersten Teil des Buches Reaktionen zahlreicher, der rumänischen Öffentlichkeit bekannter Intellektueller und Publizisten auf den Essay zusammenzutragen. Dieser stellt damit eine heterogene Sammlung von Buchrezensionen und Kommentaren zu Boia's Buch – die meisten

---

<sup>2</sup> Wir danken Dan Perjovschi, dem für seine Zeichnungen – auf Papier, und zunehmend direkt auf Wänden in Ausstellungshallen und öffentlichen Räumen – international bekannten Künstler, dass wir drei seiner *edituri vizuale* abdrucken dürfen. Diese sind nicht als Kommentar auf den vorliegenden Text entstanden, sondern für sich zu lesen und hier rein assoziativ arrangiert. Perjovschi (geb. 1961) stammt aus Rumänien und kommentiert seit Anfang der 1990er Jahre lokale wie globale Ereignisse mit seiner graphischen Kunst.

Texte stammen aus dem Jahr 2013 – dar, die meist einzelne Aspekte aus Boias Essay aufgreifen. So problematisiert der Historiker Bogdan Murgescu in seiner Rezension insbesondere Boias relativistische Darstellung des rumänischen Holocausts im Antonescu-Regime (Murgescu 2019, 14-15); der Publizist Cristian Ghinea kritisiert die Art, Rumänien so mit anderen Ländern zu vergleichen, dass es defizitär wirke, würdigt aber gleichzeitig, wie letztlich auch Murgescu, „viele willkommene und vernünftige Passagen“ (Ghinea 2019, 44). Andere Autoren verfassten dagegen Meinungsbeiträge mit eigenen Schwerpunkten zur Exzeptionalismusdebatte. Einig sind sich die Autoren in ihrer Kritik, dass für Boia das Ergebnis seiner Betrachtungen von Anfang an feststehe und er eindeutig in eine bestimmte Richtung argumentiere, anstatt ergebnisoffen zu analysieren. Der rumänische Literaturkritiker Nicolae Manolescu wirft Boia sogar vor, seiner Meinung Entgegengesetztes einfach wegzulassen (Manolescu 2019, 30). Indes stellt keiner der Autoren Boias Fähigkeiten als Historiker und seinen kritisch-produktiven Ansatz der Dekonstruktion rumänischer historischer Mythen, wie in seinen früheren Werken umgesetzt, infrage.<sup>3</sup> Die Kritiker stören sich vielmehr an der eindimensionalen Argumentation des Essays, die bei Boias Bekanntheit diskursive Schlagkraft habe, während er gleichzeitig relevante Zukunftsfragen außen vorlasse (Mihăilescu 2019, 25; Manolescu, 30; Vasilescu, 32; Cernat, 36-37). Damit lässt sich zum Ausgangsvorwurf Mihăilescus zurückkommen, der den Ansatz als (zu) destruktiv wahrnimmt. Der Publizist Mircea Vasilescu geht so weit zu behaupten, der Negativismus Boias behindere die Rumän:innen in ihrer Entwicklung (Vasilescu 2019, 34). Trotz vieler interessanter Reflexionen und Denkanstöße bleibt dieser erste Teil auf der von Boia vorgegebenen Diskursebene haften und gegenüber einem inhaltlich und argumentativ deutlich stärkeren zweiten Teil zurück.

In diesem ergibt sich durch die Einbindung diverser Wissenschaftler:innen unterschiedlicher Disziplinen ein differenziertes, höchst spannendes und ausgewogeneres Gesamtbild des Diskurses. Insgesamt zehn Autoren beziehen die Fragestellung nach Exzeptionalismus auf ihr jeweiliges thematisches Fachgebiet. Der Frage, inwiefern sich in der historischen Entwicklung eine gewissermaßen einzigartige Prägung Rumäniens (nicht) rechtfertigen lasse, können die Leser:innen nun in diesen ausführlichen Einzelstudien nachspüren. Sowohl von Boia abgehandelte thematisch-zeitliche Epochen werden aufgegriffen als auch einzelne spezifische Themenzuschnitte ergänzt: Gleich zwei Artikel widmen sich der geopolitischen Ausgangssituation für den rumänischen Exzeptionalismus (Naumescu, Groza), Mihăilescu selbst nimmt eine anthropologische Betrachtung des rumänischen Bauern vor, die Rumänisch-Orthodoxe Kirche als vielfach angeführtes Spezifikum wird genauer betrachtet (Bănica & Mihăilescu) sowie der Nationalkommunismus (Copilaș) und der postkommunistische Kapitalismus (Stoica) Thema sind. Exemplarisch sollen fünf Kapitel aus den Themenfeldern Gesellschaft,

---

<sup>3</sup> Insbesondere: Boia, Lucian. 2003 [1997]. *Geschichte und Mythos: über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft*. Übersetzt aus dem Rumänischen von Annemarie Weber. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Wirtschaft, Kirche, Geschichte und Psychologie genauer analysiert werden, die unterschiedlich ausgeprägt Bezug auf Boia nehmen.

### **Differenziert analysiert: Eugenik, Postkommunismus, Orthodoxie**

Auf das Thema *Eugenik* hat sich der an der Brookes University in Oxford forschende Wissenschaftshistoriker Marius Turda spezialisiert, der seine Forschungsergebnisse zum Thema „Der Volkskörper der Nation und die rumänische Eugenik, 1918-1939“ in seinen breiten Wissensstand über die Thematik in (u.a.) den USA, Großbritannien und Deutschland einbettet und detailliert sowie ausgesprochen ausgewogen beschreibt. Er stellt nicht nur die Akteure und Gestalter der entsprechenden Diskurse und Politik in Rumänien vor, sondern arbeitet auch sukzessive heraus, an welchen Stellen sich das rumänische Beispiel in europäische Entwicklungen einreihen lässt und wo, umgekehrt, das rumänische Beispiel Besonderheiten aufweist. Zu letzteren gehört u.a. das unmittelbare Einwirken der rumänischen Eugeniker auf die Politik. Darüber hinaus hebt Turda die regionalen Spezifika hervor, da Praktiken und Ideen vielfach dezentral, in den ethnisch ganz unterschiedlich zusammengesetzten Regionen, verschiedentlich entwickelt und erprobt wurden. Während die Maßnahmen aller ethnisch-sprachlichen Gruppen auf den biologischen Erhalt zielten, war bei den Rumän:innen nach 1918 eine besondere politische Dringlichkeit geboten:

Die Eugenik wurde zur Kontrolle jener Identitätsprojekte notwendig, die den neuen rumänischen Staat unter politischem und nationalem Aspekt bedrohten. In diesem Sinne lieferte die Eugenik die so notwendige physische Projektion der biologischen Grenzen der Nation, indem sie sie mit dem Konzept der Biopolitik versorgte. (Turda 2019, 119)

Mit dem Thema *rumänischer Postkommunismus* setzt sich Cătălin Augustin Stoica, an der Universität Stanford promovierter Soziologe, im Artikel „Postkommunistischer Kapitalismus à la roumaine?“ auseinander und unterzieht das Narrativ der gescheiterten postkommunistischen Transformation und des negativen Exzeptionalismus einer kritischen Prüfung. Als Ausgangspunkt dient ihm dabei die Grundlage, dass Rumänien nach 1990 eine Reihe „isomorpher“ (Stoica 2019, 273) institutioneller Veränderungen durchmachte. Diese Veränderungen werden von ihm bis ins Jahr 2016 dokumentiert und mit anderen überwiegend postkommunistischen Staaten verglichen. Dabei wird aufgezeigt, dass das von Rumänien adaptierte Modell des „politischen Kapitalismus“ (Stoica 2019, 281) zu Beginn des Transformationsprozesses auch in Ungarn oder Polen zu finden ist, und das Problem der Elitenkontinuität und Elitenreproduktion sowie deren Folgen nicht als einzigartig und exotisch zu betrachten sind. Die immensen Auswirkungen und Schäden, welche die rumänische Gesellschaft durch den Einfluss privater Interessen auf die Politik, die starken Aneignung von öffentlichen Gütern nach 1989 samt fehlender staatlicher Kontrollmechanismen erlitt, werden dabei von Stoica thematisiert und keineswegs durch den Vergleich relativiert.

Mirel Bănică, Religionswissenschaftler und Publizist, arbeitet gemeinsam mit Vintilă Mihăilescu die Stellung und Bedeutung der *Rumänisch-Orthodoxen Kirche (RKO)*

heraus. Dabei wird nicht nur eine geschichtliche Verortung der Orthodoxie generell und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche als „lateinische Ausprägung“ (Bănica & Mihailescu 2019, 134) im Speziellen vorgenommen, sondern es werden auch sehr aktuelle Ereignisse vorgestellt, an denen sich Bruchlinien zwischen Gesellschaft und Kirche manifestieren. Die Stärke dieses Kapitels ist die Präzision, mit der vielfältige und sich oftmals überlagernde Diskursstränge entschlüsselt und im jeweiligen Kontext beleuchtet werden. Dies beginnt schon bei der Unterscheidung zwischen Säkularisierung und Säkularismus sowie der Trennung von der Kirche als Institution und ihren Gläubigen. Viele Spannungen mit der Moderne fügen sich allgemein in die orthodoxe Welt ein, beispielsweise die anhaltend enge Beziehung der Kirche mit dem Staat. 65% der Rumänen seien (2013) „der Ansicht, dass eine Person, die nicht an Gott glaubt, kein guter Politiker“ sein könne (Bănica & Mihailescu 2019, 148). Das zugrundeliegende universelle Menschenbild, das diese enge und oftmals problematische Verbindung begründe, läge in der orthodoxen Theologie, in der die Erlösung des Menschen in der Vergöttlichung gesehen werde. Dementsprechend sei der Orthodoxie im Allgemeinen der Dualismus zwischen Sakralem und Profanem fremd, es gelte die „byzantinische Symphonie“ (Bănica & Mihailescu 2019, 135). Allerdings werden geschichtlich bedingt auch besondere Züge in Rumänien deutlich, die sich etwa in der mangelnden Aufklärung der Verstrickungen mit der ultra-faschistischen Legionärsbewegung in der Zwischenkriegszeit, der Strategie des „Mittelwegs“ (Bănica & Mihailescu 2019, 137) der ROK in der Zeit des Kommunismus und der Rückeroberung des öffentlichen Raums im Postkommunismus zeigen.

Die Autoren zeigen auch spezifische Zusammenhänge zu anderen sozialen Tendenzen in Rumänien auf, wie die anhaltende Überhöhung der rumänischen und orthodoxen Wurzeln im Ländlichen parallel zu dessen Niedergang.<sup>4</sup> Damit gelingen Bezüge zu anderen Kapiteln innerhalb des Sammelbandes. Der für die Gegenwart konstatierten aktuellen Krise zwischen Gesellschaft und Kirche begegnen Bănica und Mihailescu mit Schlichtungsvorschlägen, räumen aber ein, dass deren Realisierung auf Grund der gegenwärtig emotionalen Spannungen eher utopisch sei (2019, 172-173).

### **Diskurse im Fluss: Zwischenkriegszeit und „Volkscharakter“**

Einige Artikel bleiben in der historischen Tiefe etwas zurück, analysieren aber produktiv den Stand des Diskurses und machen auf Forschungsdesiderata aufmerksam: So der Beitrag des Soziologen Ionuț Butoi, der den *Diskurs zur Zwischenkriegszeit* seit 1990 treffend analysiert und zugespitzt, aber anregend formuliert, dass sich mittlerweile von „bipolaren Einstellungen“ sprechen lasse: Während diese Zeit im Rückblick zunächst idealisiert wurde – die sich ausgezeichnet habe durch eine vermeintlich funktionierende Demokratie, eine für die Kulturgeschichte Rumäniens entscheidende und mehr als weitblickende

---

<sup>4</sup> So entstehe derzeit eine „Religion-des-rumänischen-Dorfes-von-einst“ oder, in andere Worte gefasst: „Das Dorf ist tot, es lebe das Dorf!“ (Mihailescu 2019, 141).

intellektuelle Elite sowie die (von vielen Bürgerlichen während des Kommunismus schmerzlich vermisste) Nähe zu Europa –, sei diese Sichtweise mittlerweile gekippt und die Zwischenkriegszeit werde vor allem als Periode der Psychosen und nationalen Extremismen, des ausgeprägten politischen Klientelismus sowie eines in Europa einzigartigen Antisemitismus dargestellt (Butoi 2019, 214-215). Erst in jüngster Zeit arbeiteten sozialwissenschaftliche Studien an einer differenzierteren Sicht, für deren Fortsetzung sich der Autor ausspricht. Weitere europäisch-vergleichende Studien seien nötig.

Mühsam zu lesen ist das als Interview abgedruckte Gespräch zwischen Vintilă Mihailescu, Alfred Dumitrescu und Ștefania Dumitrescu, betitelt mit „'Zurecht kommen ... doch verstrickt sein in die Zeit' oder zu den Avataren der Hyper-Anpassungsfähigkeit“. Die drei gehen in ihrem Gespräch von einem Vortrag des Psychologen A. Dumitrescu aus, der selbst indes nicht abgedruckt ist. Sie verhandeln darin Aspekte der Psychologie, Völkerpsychologie und Subjektdefinitionen mit insgesamt eher vagen Bezügen zu Rumänien, sodass man geneigt ist, dem Rezensenten Klaus Steinke zuzustimmen, der feststellt, dass es sich (im Unterschied zu Boias klaren und verständlichen Darlegungen) „bei manchen Beiträgen um schwer verdauliche soziologische und anthropologische Kost“ handele, „die Anleihen in der Rabulistik nimmt.“ (Steinke o.J., 2) Andererseits schließt sich der Kreis noch einmal zum eingangs zitierten *Așa e la noi*, wenn die drei das angeblich 'typische' Verhaften in einem offenbar als unveränderlich wahrgenommenen Zustand – hier festgehalten mit den Worten „'Der Rumäne' begnügt sich mit seiner Situation!“ – als Sicherheitszone im Unglücklichsein analysieren: Sich lustvoll zu beklagen sei einfacher und möglicherweise sogar sympathischer, als sich mitverantwortlich zu zeichnen für bestimmte Gegebenheiten (Mihăilescu, Dumitrescu, Dumitrescu 2019, 316-317). Doch ist diese Analyse der drei nun zukunftsweisender als Boias vermeintlicher Fatalismus? Autor:innen aktueller Analysen der gegenwärtigen Protestkultur in Rumänien bescheinigen dem Land einen enorm gewachsenen „civic spirit“ in den letzten 30 Jahren (Gubernat/Rammelt, noch unveröff.).<sup>5</sup> Dies würde Material für ein Fortsetzungsgespräch ergeben und sei hier erwähnt, weil es durchaus Stimmen gibt, die der Auffassung einer unveränderlichen rumänischen Passivität widersprechen.



2 | Dan Perjovschi, *Zeichnung „History“* (1995)

---

<sup>5</sup> “Romania advanced from a society consistently described as being low on civic involvement [...] to a society celebrated by western media, politicians and stakeholders for its resilience, its civic spirit, its protest culture. The Romanian anti-corruption movement inspired similar movements in region and elsewhere, its repertoires of dissent spreading over Europe” (Gubernat/Rammelt, den Rezensent:innen als noch unveröff. Manuskript vorliegend).

## Zusammenfassende Kritik und Fazit

Mit der Übersetzung des Buches von Vintila Mihăilescu haben sich die Herausgeber:innen der Reihe „Blickpunkt Rumänien“, Larisa Schippel und Thede Kahl, entschieden, einen größtenteils innerrumänischen Diskurs dem deutschsprachigen Publikum vorzustellen. Es lässt sich fragen, an welches Zielpublikum sich dieses richtet. Doch zunächst ist diese Debatte ausgehend von einem Boia-Buch, das ebenfalls wie frühere des Autors ins Deutsche übersetzt wurde, eine (indirekte) Fortsetzung für Boia-Rezipient:innen. Da sich viele „westliche“ Sichtweisen in der rumänischen Seinsfrage spiegeln, sollten die hier besprochenen Bücher aber auch darüber hinaus nachdenklich machen: Es ist eine destruktive Diskursmacht, die von klischeedurchsetzten Exotisierungen ausgeht, wie sie Gesellschaften repetieren, die sich und ihre „Zivilisiertheit“ bis in die Gegenwart zelebrieren – trotz gänzlich anderer historischer Entwicklungswege.



3 | Dan Perjovschi, Zeichnung „Looking Westward, looking Eastward“ (1999)

Der Band von Boia, übersetzt von Georg Aesch, ist erwartungsgemäß routiniert und völlig unauffällig, während der Mihăilescu-Band, entstanden aus einem studentischen Übersetzungsprojekt an der Universität Wien, gelegentlich Schwächen wie Übersetzungs- und Kommasetzungsfehler aufweist.<sup>6</sup> Positiv hervorzuheben ist, dass den Leser:innen an vielen Stellen die Lektüre durch Fußnoten der Übersetzer:innen mit Informationen zu genannten Personen und Kontextualisierung von Ereignissen in Rumänien zugänglicher gemacht wird. Ein Autorenverzeichnis wäre ein hilfreiches i-Tüpfelchen zur Orientierung gewesen. Anstatt des Originalabdrucks des ersten Teils mit den Rezensionen und Kommentaren zu Boias Buch (oder zusätzlich zu diesem) hätte man sich in diesem

---

<sup>6</sup> Spätestens im Lektorat hätten einige grobe Schnitzer auffallen müssen: Im Zusammenhang mit dem Antonescu-Regime der frühen 1940er Jahre heißt es anstatt nationalsozialistische „nazistische Vernichtungslager“ (S. 15). Die Historiker Armin Heinen und Victor Neumann, deren Ansatz als „Konzeptgeschichte“ übersetzt wurde (S. 217), legen großen Wert auf eine „klassische“ Begriffsgeschichte nach dem Vorbild von Reinhart Koselleck, daher wäre die «Istorie conceptuală» korrekt als „Begriffsgeschichte“ zurückübersetzt worden.

Sinne sehr gut eine Synthese der Debatte vorstellen können. Zukünftige Leser:innen sollten sich je nach Vorkenntnissen und Interessen im Buch frei bewegen und im Zweifelsfall auch direkt in den zweiten Teil springen.

Obwohl der Sammelband mit zahlreichen unterschiedlichen Stimmen eine beachtenswerte Abbildung des Forschungsstands zum Thema rumänischer Exzeptionalismus (und darüber hinaus zu den jeweiligen Einzelthemen) darstellt und auch eine Brücke zum gegenwärtigen Rumänien gelingt, ist völlig unverständlich, warum – wie noch vor 100 Jahren in der Debatte um den „Nationalcharakter“ (vgl. Trescenényi 2013, 333-375) – keine einzige Frau als Autorin zu Wort kommt. So wäre zum Beispiel ein Beitrag der Kunsthistorikerin Ruxandra Demetrescu (vgl. 2013, 315-331) ebenso angemessen, passend und interdisziplinär bereichernd gewesen wie ein Beitrag der Soziologin Manuela Boitcă, deren insgesamt vergleichend-breite Perspektive von „Global South“ und „European East“ sicherlich äußerst produktiv ausgefallen wäre (vgl. 2006, S. 321-346).

Insgesamt aber regt die Dokumentation des innerrumänischen Diskurses – von Vintilă Mihăilescu zusammengetragen und zu nicht unerheblichem Teil mit ausgearbeitet – gerade auch wegen des starken Einflusses der Außenansicht aus jedwedem Standpunkt zur Selbstreflexion über Identitätskonstruktionen an. Während es sicherlich nicht lange dauern wird, bis Lucian Boia jüngste Veröffentlichung, *Românii și Europa. O istorie surprinzătoare* [Die Rumänen und Europa. Eine überraschende Geschichte] (2020) ihren Weg auch auf den deutschen Buchmarkt findet (und ein Teil der Debatte auch hierzulande ihre Fortsetzung finden kann), ist es ein großer Verlust für die rumänische Wissenschaftslandschaft, dass Vintilă Mihăilescu im März 2020 verstarb – nicht nur in seiner Funktion als führender rumänischer Anthropologe im universitären Kontext wird er fehlen, sondern auch als umtriebiger Intellektueller, der sich mit vielen Mitstreiter:innen in den öffentlich-gesellschaftlichen und akademischen Diskurs einmischte und auch den Widerspruch und die Konfrontation nicht scheute.

## Bibliografie

- BANICA, Mirel & Vintilă Mihăilescu. 2019. „Säkularisierung – ein Entwicklungsrückstand im religiösen Leben der rumänischen Gesellschaft? Ein Fallbeispiel der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 134-176. Wien/Hamburg: new academic press.
- BOATCĂ, Manuela. 2006. „Semiperipheries in the World-System: Reflecting Eastern European and Latin American Experiences.“ *Journal of World-Systems Research*, XII, 2/December, 321-346.
- BOIA, Lucian. 2. Auflage 2018 [2011]. *De ce e România altfel?* Bukarest: Humanitas.
- BOIA, Lucian. 2014. *Warum ist Rumänien anders?* Aus dem Rumänischen von Georg Aesch, Bonn/Hermannstadt: Schillerverlag.
- BUTOI, Ionuț. 2019. „Epochalismus der Zwischenkriegszeit oder über einen bipolaren Mythos.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 227-270. Wien/Hamburg: new academic press.
- CERNAT, Paul. 2019. „Warum ist Lucian Boia nicht anders?“ In *Warum*



- Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 35-40. Wien/Hamburg: new academic press.
- COPILAȘ, Emanuel. 2019. Der Nationalkommunismus als rumänischer Exzeptionalismus? Eine Standortbestimmung. In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 227-270. Wien/Hamburg: new academic press.
- DEMETRESCU, Ruxandra. 2013. „The Concept of National Style in Artistic Historiography. Asserting a Critical Vocabulary.“ In *Key Concepts of Romanian History. Alternative Approaches to Socio-Political Languages*. ed. Neumann, Victor & Armin Heinen, 315-331, Budapest/New York: CEU Press.
- GHINEA, Cristian. 2019. „Ein Buch – mal anders. Banal wie eine Talk-Show.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 41-45. Wien/Hamburg: new academic press.
- GUBERNAT, Ruxandra & Henry Rammelt. Forthcoming. „Romania's Protest Culture 30 Years after the Regime Change: Hegemonic Discourses and Western Ideals.“ In *Thirty Years After – Post Communism, Democracy and Illiberalism in Central and Eastern Europe*, ed. Popescu, Daniela. London: Palgrave Macmillan.
- MANOLESCU, Nicolae. 2019. „Ist Rumänien etwa anders?“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 29-31. Wien/Hamburg: new academic press.
- MIHĂILESCU, Vintilă (ed.). 2019. *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*. Reihe „Blickpunkt Rumänien: 6“. Wien/Hamburg: new academic press.
- MIHĂILESCU, Vintilă. 2019. „Vorwort.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 7-10. Wien/Hamburg: new academic press.
- MIHĂILESCU, Vintilă & Alfred Dumitrescu & Stefania Dumitrescu. 2019. „‘Zurecht kommen....doch verstrickt sein in der Zeit´ oder zu den Avataren der Hyper-Anpassungsfähigkeit.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 298-317. Wien/Hamburg: new academic press.
- MURGESCU, Bogdan. 2019. „Lucian Boia, *Warum ist Rumänien anders?*“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 13-16. Wien/Hamburg: new academic press.
- STEINKE, Klaus. o.T. Rezension von Mihăilescu, Vintilă (ed.): *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, o.J.  
<<http://informationsmittel-fuer-bibliotheken.de/showfile.php?id=10122>>  
(abgerufen am 04.10.2020).
- STOICA, Cătălin Augustin. 2019. „Postkommunistischer Kapitalismus à la roumaine?“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 271-297. Wien/Hamburg: new academic press.
- TRENCSENYI, Balázs. 2013. „The Conceptualization of National Character in the Romanian Intellectual Tradition.“ In *Key Concepts of Romanian History. Alternative Approaches to Socio-Political Languages*. ed. Neumann, Victor & Armin Heinen, 333-375, Budapest/ New York: CEU Press.
- TURDA, Marius. 2019. „Der Volkskörper der Nation und die rumänische Eugenik, 1918-1939.“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 116-133. Wien/Hamburg: new academic press.
- VASILESCU, Mircea. 2019. „Und wenn Rumänien doch nicht `anders´ ist?“ In *Warum Rumänien so ist. Die Avatare des rumänischen Exzeptionalismus*, ed. Mihăilescu, Vintilă, 32-34. Wien/Hamburg: new academic press.



4 | Cover der besprochenen Werke

Tim Bauerschmidt

## ***La historia me absolverá***

Die Entwicklung des Narrativs der kubanischen Geschichte in der revolutionären Propaganda von 1953 bis 1976

### **Tim Bauerschmidt**

ist Kollegiat und wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Graduiertenkolleg „Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“ der Universität Rostock  
**tim.bauerschmidt@uni-rostock.de**

### Keywords

Fidel Castro – Rebellía – Continuidad – República mediatizada – Imperialismus

### Premiers Travaux

Dieser Artikel basiert auf einer Abschlussarbeit, die im SoSe 2018 am Historischen Institut der Universität Rostock unter Betreuung durch Dr. Maria Framke entstanden ist. Die Arbeit wurde für die Publikation in der *apropos*-Rubrik *Premiers Travaux* überarbeitet und double blind peer-reviewed.<sup>1</sup>

## **1. Einleitung**

Die Ernennung Miguel Díaz-Canel zum Präsidenten des Staats- und des Ministerrats am 19. April 2018, das Verfassungsreformprojekt 2018–2019 (welches mit dem Inkrafttreten der neuen Verfassung am 10. April 2019 endete), die Umwandlung des Amtes Díaz-Canel zur Staatspräsidentschaft und schließlich die Ernennung Manuel Marreros zum Ministerpräsidenten Kubas stehen im Zeichen der *Continuidad*. Diese wurde von Díaz-Canel schon bei seiner ersten Rede (cf. Díaz-Canel, Havanna, 19.04.2018)<sup>2</sup> beschworen, seitdem in fast allen Reden erwähnt und seit dem 10. Oktober 2018 auch bei Twitter unter den Hashtag-Paar *#SomosCuba* *#SomosContinuidad* in nahezu jedem seiner Tweets verwendet.<sup>3</sup>

Diese postulierte Kontinuität ist natürlich vorrangig auf das sozialistische System gemünzt, nach Bert Hoffmann sei sie eine „declaración política de fe“ (Hoffmann

---

<sup>1</sup> Für die wertvollen Ratschläge danke ich dem peer-review, den Herausgeber\_innen und Sarah Schulz.

<sup>2</sup> Für die Quellenangabe von Reden werden stets Redner, Ort und Datum der Rede angegeben.

<sup>3</sup> Nachzuvollziehen mit der Sucheingabe „(#SomosContinuidad) (from:DiazCanelB) until:2020-11-01 since:2018-01-01“ auf Twitter.

2019, 249), allerdings lässt sich daraus auch der Versuch ableiten, an das historische Narrativ der bisherigen Regierung anzuknüpfen. Miguel Díaz-Canel, ein „Nachgeborener“ der Revolution, kann sich nicht, wie seine zwei Vorgänger, auf Verdienste als Befreier des kubanischen Volkes berufen und benötigt daher anderweitige Legitimation. Dies will er durch seine Rolle als *Continuador* eines historischen Prozesses erreichen, wie z. B. die Parteizeitung *Granma* schreibt:

Esa es la principal lección que nos legaron nuestros padres fundadores, desde Céspedes y Agramonte, hasta Maceo, Gómez, Martí y todos los continuadores de su obra, en especial, Fidel y Raúl, sus discípulos más fieles, así como el Presidente Miguel Díaz-Canel Bermúdez, continuador de su ejemplo, de su obra. (Pérez Cabrera 2019)

Diese Selbstlegitimation durch Berufung auf die Vergangenheit ist in der revolutionären Politik alles andere als rar und subtil, schon Fidel Castro bediente sich der Geschichte mit diesem Ziel. In einer linguistischen Analyse der Reden lateinamerikanischer Staatsoberhäupter kam Irina Bajini sogar zu dem Schluss, dass Fidel Castro im Vergleich zu seinen lateinamerikanischen Amtskollegen mit Abstand am häufigsten Bezug auf die Geschichte nehme (Bajini 2010, 140). Diese quantitative Untersuchung soll mit der vorliegenden Arbeit nun um eine qualitative Analyse des revolutionären Narrativs ergänzt werden. Unter dem Begriff *Narrativ* soll im Folgenden eine selektive, schematisierende Erzählung (cf. Koschorke 2012, 29) verstanden werden, die einem Zweck dient. Nach Piepenbrink gebe es nämlich durch die erzählerische Formbarkeit der Geschichte eine lange Tradition, sie für politische Zwecke zu instrumentalisieren – besonders in nicht-pluralistischen politischen Systemen, da hier Konkurrenz narrative unterdrückt würden (cf. Piepenbrink 2013, 2). Historische Narrative seien, so Siepmann, zudem immer Ausdruck gegenwärtiger Sinnfragen und eines Bemühens, diese über das Verstehen der eigenen Vergangenheit besser beantworten zu können (cf. Siepmann 2013, 40). Die kubanischen Sinnfragen lagen, aufgrund der seismischen Veränderungen der Gesellschaft ab dem Jahr 1959, auf der Hand: Die Revolution musste nun konsolidiert und legitimiert werden. Dafür brauchte man eine historische Großerzählung, die aber zunächst einmal entwickelt werden musste, um das bisherige republikanische Narrativ abzulösen. Dies vollzog sich allerdings nicht linear und war besonders in der Anfangszeit noch äußerst dynamisch (cf. León Rojas 1995, 90). Daher soll in diesem Artikel ein Überblick über die Entwicklungen innerhalb der revolutionären Erzählung der kubanischen Geschichte im Zeitraum von 1953, dem Jahr des Sturms auf die Moncada-Kaserne, bis 1976 gegeben werden. Der zeitliche Endpunkt der Analyse begründet sich durch die nach Aussage der sozialistischen Verfassung<sup>4</sup> abgeschlossene Konsolidierung der Revolution mit Inkrafttreten derselben und der gleichzeitigen Zementierung der offiziellen Lesart der kubanischen Geschichte in der Verfassungspräambel.

---

<sup>4</sup> Die Verfassung dankt wörtlich: „los que, con el sacrificio de sus vidas, defendieron la Revolución contribuyendo a su definitiva consolidación“ (Constitución, Präambel, 1976).

Dazu werden ausgewählte Leitmotive des historischen Narrativs in der revolutionären Propaganda und ihre Entwicklung auf Basis der veröffentlichten Reden<sup>5</sup> Fidel Castros von 1953 bis 1976, einem Geschichtsbuch zur Volksbildung<sup>6</sup> von 1968 des revolutionären Intellektuellen Roberto Fernández Retamar, des „Análisis histórico de la Revolución“<sup>7</sup> Fidel Castros von 1975 und der Präambel der kubanischen Verfassung von 1976 untersucht. Die Texte wurden aus einer großen Masse an möglichen Propagandamedien exemplarisch aufgrund ihrer inhaltlichen und geschichtspolitischen Relevanz sowie ihrem zeitlichen Bezug zu Landmarken der kubanischen Revolution ausgewählt. Neben den Reden Fidel Castros (die zahlreich für den Untersuchungszeitraum vorliegen, aber die kubanische Geschichte nur bruchstückhaft behandeln) markieren *La historia me absolverá*<sup>8</sup> und die historische Analyse von 1975 zwei für den Untersuchungszeitraum markante Landmarken, die sich intensiver mit der Geschichte auseinandersetzen. Dabei soll nicht der trügerische Eindruck erweckt werden, das Narrativ wäre ausschließlich von Fidel Castro persönlich entwickelt worden. Die Revolution wurde von vielen, teilweise konkurrierenden, Akteurinnen und Akteuren in Politik, Militär, Wirtschaft und Gesellschaft geformt (cf. Kapcia 2014, 26). Die Reden Castros werden in diesem Artikel aber als ein diskursives Brennglas der Revolution verstanden, das Ideen und Maßnahmen der diversen revolutionären Akteurinnen und Akteure propagandistisch bündelt.

Die Auswahl der vier untersuchten (stark miteinander verflochtenen) Leitmotive – *Rebeldía cubana*, *Continuidad*, *República mediatizada* und *Imperialismo yanqui* – begründen sich zum Teil durch die drei Grundfunktionen von Geschichtspolitik nach Harald Schmid: „die Schaffung einer Tradition, die Prägung einer kollektiven Identität und die Generierung politisch-historischer Legitimität“ (Schmid 2008, 78). Im Abschnitt *Rebeldía cubana* werden die Bestrebungen beschrieben, ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl in Verbindung zur Revolution zu erschaffen, während im Abschnitt *Continuidad* die historische Selbstlegitimation der Guerrilleros analysiert wird. Im dritten und vierten Abschnitt werden zusätzlich, ergänzend zu Schmid's Grundfunktionen, die Delegitimationsnarrative im Hinblick auf die prärevolutionäre *República mediatizada* und die Konstruktion des Feindbildes des *Imperialismo yanqui* untersucht. Die genannten Leitmotive stellen dabei

---

<sup>5</sup> Die zahlreichen öffentlichen Reden Fidel Castros ab dem 1. Januar 1959 bis zum 22. Februar 2008 sind fast vollständig (zumindest eine Rede vom 21. Mai 1959, in der sich Fidel Castro negativ über den Kommunismus äußert, fehlt) auf der Internetseite der kubanischen Regierung zu konsultieren (Castro Ruz 1959-2008). Aus den 507 veröffentlichten Reden aus dem Zeitraum von 1953 bis 1976 wurden diejenigen eingehender analysiert, die historische Daten, Orte, Begriffe und Akteure enthielten (Keyword-Suche). In der Bibliographie werden nur die Reden angeführt, die in diesem Artikel erwähnt oder zitiert werden.

<sup>6</sup> Das Werk weist sich auf dem Einband als die Ergänzung zur 1961 durchgeführten Alphabetisierungskampagne aus und sollte das Volk im Sinne der Revolution über die kubanische Historie aufklären.

<sup>7</sup> Die Analyse ist Teil des Rechenschaftsberichtes des Zentralkomitees des PCC.

<sup>8</sup> Bei dem Text *La historia me absolverá* handelt es sich streng genommen nicht um die originale Verteidigungsrede anlässlich des Moncada-Prozesses, da diese 1953 nicht protokolliert wurde. Sie wurde im Nachhinein verschriftlicht und als programmatische Kampfschrift klandestin veröffentlicht. Diese Schrift bildet das ideologische Fundament der *Bewegung des 26. Juli* und bezieht sich in ihren historischen Evokationen hauptsächlich auf den letzten kubanischen Unabhängigkeitskrieg (cf. Zeuske 2016, 178).

aber keinesfalls eine erschöpfende Beschreibung des revolutionären Geschichtsnarrativs dar. Ihre Omnipräsenz und Kontinuität rechtfertigen allerdings eine tiefergehende Analyse. Es geht dabei nicht darum, den tatsächlichen Wahrheitsgehalt der Aussagen zu prüfen oder die daraus resultierenden revolutionären Maßnahmen zu bewerten, sondern einzig um die Analyse der *Erzählung* der Geschichte in der Propaganda.

Die Forschung zum revolutionären Geschichtsnarrativ gestaltete sich bis zum jetzigen Zeitpunkt vornehmlich von drei Ausgangspunkten aus. Zum ersten Punkt, der Diskussion der Rolle der kubanischen Historiographie und ihrer politischen Instrumentalisierung ist vor allem in neuerer Zeit viel in Kuba publiziert worden, darunter: Pérez Jr. (1998) zur US-amerikanisch-kubanischen Historiographie, Ibarra (2011) sowie López Ávalos (2014) zu den strukturellen Verflechtungen zwischen Politik und Historiographie und Martínez Alemán (2013) zur ideologischen Funktion der Historiographie. Der folgende Ausgangspunkt kommt der Analyse in diesem Artikel allerdings näher: der Blick auf die staatliche kubanische Propaganda als Medium für historische Narrative. Miller (2003) erörterte dazu überblicksartig die politische Nutzung der Vergangenheit, Karnoouh (2005) die revolutionäre Pädagogik. Beide bieten gerade in ihrem *allgemeinen* Blick auf die staatliche Propaganda viele Anknüpfungspunkte für den vorliegenden Artikel, der in Verbindung mit Erkenntnissen des dritten Ausgangspunktes eine detaillierte Analyse der Propaganda vorzunehmen versucht: die Beschäftigung mit der politischen Deutung bestimmter Schlüsselereignisse, -personen oder -gruppen. Für diesen Artikel hervorzuheben sind dabei Arce Valentín (1993) und Ripoll (1994) zur Deutung des Autors und Nationalhelden José Martí, Catá Backer (2009) zur Geschichte der autochthonen Bevölkerung sowie Utset (2014) zum Untergang der *Maine*.

## **2. *Rebeldía cubana***

Das erste Leitmotiv des revolutionären Narrativs, das in diesem Artikel behandelt werden soll, ist das der *Rebeldía cubana*. Mit dem 26. Juli ist ihr (in Anlehnung an den Sturm auf die Moncada-Kaserne 1953) seit 1959 sogar der Feiertag *Día de la Rebeldía Nacional* gewidmet. Allerdings erstreckt sich die *Rebeldía* in der revolutionären Erzählung weit über die Zeit der Guerrilleros hinaus: Schon den Ureinwohnerinnen und Ureinwohnern wird hier ein rebellischer Geist nachgesagt. Nach Lorraine Karnoouh ist das staatliche Geschichtsbild zwar nur in drei Phasen periodisiert – *Kolonie, Republik, Revolution* – die Geschichte der autochthonen kubanischen Bevölkerung sei demnach eher ein „chapitre préliminaire“ (Karnoouh 2005, 304), jedoch gibt es trotzdem einige Referenzen auf die Ureinwohnerinnen und Ureinwohner, die im Verlaufe der Konsolidierung der Revolution einem narrativen Paradigmenwechsel unterworfen waren. In Fidel Castros *La historia me absolverá* spielt die Urbevölkerung noch keine große Rolle. Lediglich zwei Male wird auf sie Bezug genommen – und dies nur als passive Nebendarstellerinnen und -darsteller: Einmal wird ihre einfache Lebensweise lediglich als Bemessungsgrundlage für die noch schlechtere Situation der ländlichen Bevölkerung unter Batista herangezogen („peores condiciones que los indios que encontró Colón“

(Castro Ruz 2007 [1953], 46)) und das zweite Mal tritt sie als Opfer der Kolonialverbrechen in Erscheinung, die Castro mit der blutigen Niederschlagung des Streiks vom März 1935 vergleicht (cf. Castro Ruz 2007 [1953], 53). Dies bleiben die einzigen Erwähnungen der autochthonen Bevölkerung Kubas in der Verteidigungsrede.

Nach dem Sieg der Revolution dauerte es zwar nur etwas mehr als einen Monat bis sie zum ersten Mal öffentlich dokumentiert in einer Rede genannt wird, allerdings hat sich an ihrer Opferrolle noch nicht viel geändert (cf. Castro Ruz, Guantánamo, 03.02.1959). Diese Zuschreibung einer passiven Rolle sollte sich mit dem Fortschreiten der Revolution grundlegend ändern. Vorbereitet wurde der Paradigmenwechsel Ende 1960 in einer Rede Castros im Rahmen einer Anekdote, in welcher der legendäre Anführer des indigenen Widerstandes gegen die Spanier – *Hatuey* – vor die Wahl zwischen Taufe und Tod gestellt wird. Die bisherigen Opfer der Kolonisierung werden nun selbstständige, rebellische Akteure: „aquel heroico indio Hatuey, el primer cubano que tuvo la oportunidad de ver ciertas cosas difíciles de comprender, y que al ofrecimiento que le hicieron respondió: ‚si esos van al cielo, yo no quiero ir al cielo‘“ (Castro Ruz, Havanna, 16.12.1960). Im Geschichtsbuch *Introducción a Cuba* von 1968 scheint dieser Ansatz weiterverfolgt worden zu sein: Als Reaktion auf den Landraub der Spanierinnen und Spanier „los indios les ofrecieron viva resistencia. Uno de los héroes de esta resistencia, el cacique taíno Hatuey, fue quemado vivo por los españoles. Es considerado el primer mártir por la libertad de Cuba.“ (Fernández Retamar 1968, 12). Hatuey wurde hier zum *Ersten* einer *Reihe* von rebellischen Märtyrerinnen und Märtyrern für die Freiheit Kubas umgedeutet, deren letzte Vertreterinnen und Vertreter bei der Revolution bzw. ihrer Verteidigung starben. Die kubanische Bevölkerung war nicht mehr nur Opfer, sondern rebellierte und nahm ihre Zukunft damit selbst in die Hand.

Dies ist kein originärer Gedanke der Revolutionäre von 1959, sie konnten dabei auf vorhandene Ideen zurückgreifen: Schon der kubanische Autor und spätere Nationalheld José Martí machte Hatuey im 19. Jahrhundert zum Leitbild für das *Indigene*, das dem lateinamerikanischen Geist innewohne. Fidel Castro entwickelte, laut Larry Catá Backer, den Gedanken nur weiter: Alle Kubanerinnen und Kubaner seien im Geiste *indios* und Hatuey ihr mahnender Anführer, der durch seine Rebellion und sein grausames Schicksal das Volk vor der neuen, nordamerikanischen Kolonialmacht warne. Hinzu kam, dass Hatuey nicht aus Kuba, sondern aus *La Hispaniola* stammte, jedoch auf kubanischem Boden gegen den spanischen Kolonialismus kämpfte. Er wurde damit auch als geistiger Vorfahre Che Guevaras gedeutet (cf. Catá Backer 2009, 204–229).

Die kubanische Verfassung von 1976 erinnert ebenfalls an die rebellische Grundhaltung der indigenen Bevölkerung und verortet so, dem zuvor etablierten Narrativ folgend, die Wurzel der *Rebeldía cubana* in der Urbevölkerung. Da sie die Heldinnen und Helden Kubas in chronologischer Reihenfolge ehrt, stehen die „aborígenes que prefirieron muchas veces el exterminio a la sumisión“ (Constitución, Präambel, 1976) sogar an erster Stelle.

Ihnen folgt die Erinnerung an die „esclavos que se rebelaron contra sus amos“ (Constitución, Präambel, 1976). Einerseits werden hier der Widerstand, andererseits auch die unterdrückende Instanz ins Gedächtnis gerufen. Das Leid der Versklavten ist bereits 1953 ein Thema (cf. Castro Ruz 2007 [1953], 28) und steht in der revolutionären Erzählung tatsächlich sehr bald und außerordentlich konstant stellvertretend für das Leid des gesamten kubanischen Volkes, das sein Leben in den immateriellen Ketten der spanischen Krone oder des US-amerikanischen Dollars fristete (cf. Miller 2003, 156). Denn die Sklaverei hörte laut Fidel Castro nicht im Jahre 1886 auf: Erst die Revolution beendete sie. In folgendem Zitat definiert Fidel Castro alle Kubanerinnen und Kubaner als Versklavte unter dem US-Imperialismus:

[...] cuando éramos esclavos, cuando éramos colonia dominada por el imperialismo, cuando un grupito reducido de privilegiados lo tenían todo, cuando nuestro pueblo trabajaba como esclavo para los monopolios yanquis, cuando los hombres negros eran tratados como perros, cuando los campesinos pasaban hambre y miseria de todo tipo [...] (Castro Ruz, Havanna, 19.04.1964).

Fidel Castro evoziert in diesem Zitat das Bild der miserablen humanitären Situation der Bevölkerung (insbesondere der Versklavten) zur Zeit des spanischen Kolonialismus, um es explizit auf den US-amerikanischen Imperialismus anzuwenden. Dieses Zitat steht beispielhaft dafür, dass in der Propaganda die Deutung vermittelt wird, es hätte sich beim Übergang von der Kolonie zur Republik im Grunde nichts geändert (siehe Abschnitt 4).<sup>9</sup> Aber nun, so die Erzählung in der gleichen Rede, hätte sich mit der Revolution das rebellische kubanische Volk gegen seinen Peiniger erhoben, mit dem einen großen Ziel, seine Zukunft selbst in die Hand zu nehmen: „desde el primer hombre que dio su sangre por esta tierra ha querido eso, y nosotros queremos lo mismo que han querido todos los hombres que a lo largo de un siglo han dado sangre y se han sacrificado por esta tierra.“ (Castro Ruz, Havanna, 19.04.1964).

Aber die Rebeldía dient noch einem anderen Ziel: Sie ist auch als Gegenentwurf zum jahrhundertelangen offenen, staatlichen und alltäglichen Rassismus zu verstehen, der auch weit in das 20. Jahrhundert hinein praktiziert wurde – den sogar der Mestize Batista vor seiner Präsidentschaft erfuhr (cf. Bahrmann 2016, 23). Denn dem Zitat folgend, waren alle Kubanerinnen und Kubaner, ungeachtet ihrer Hautfarbe, Unterdrückte unter dem imperialen Joch. Die *people of color* Kubas waren zuvor stets als außenstehende Gruppe behandelt worden. Auch der erste Entwurf einer kubanischen nationalen Identität, der *cubanidad*, die Mitte des 19. Jahrhunderts von José Antonio Saco vorgedacht und in der Republik weiterentwickelt wurde, schloss explizit die schwarze Bevölkerung aus (cf. Opatrný 1994, 39; cf. Vessely 2008, 244). Fernández Retamar erklärt dagegen in seinem Werk, dass die schwarze Bevölkerung, die aus Afrika nach Kuba verschleppt wurde, „un

---

<sup>9</sup> Hierzu sei angemerkt, dass auch die aktuelle, nicht-kubanische Historiographie die Einschätzung vertritt, die Zeit der Republik sei durch die „Konservierung und den Ausbau der kolonialen Wirtschafts- und Sozialstrukturen sowie die politische Dominanz der USA“ (Zeuske 2016, 158) geprägt gewesen. Die Erzählung gleicht hier also tatsächlich stark der historiographischen Außensicht.



componente esencial de la nacionalidad cubana“ darstelle und konkludiert: „El país es por ello mestizo“ (Fernández Retamar 1968, 14).<sup>10</sup> Das verbindende Element des kubanischen Volkes war damit nicht mehr rassistischen Motiven unterworfen, sondern speiste sich aus der *Rebeldía*, die allen Kubanerinnen und Kubanern innewohne und in der Revolution ihre historische Verwirklichung erfuhr. Um dies zu unterstreichen, lobt Fidel Castro in einer Rede zum einhundertjährigen Jubiläum des Unabhängigkeitskrieges von 1868 die „rebeldía de un pueblo —heterogéneo todavía— que comenzaba a nacer en la historia“ (Castro Ruz, La Demajagua, 10.10.1968).

Die *amos* im o. g. Verfassungszitat, die sklavenhaltenden Großgrundbesitzer, sind demgegenüber insofern *das* Feindsymbol der Revolutionäre von 1959. Die symbolische Bedeutung macht Castro besonders nach seiner Rückkehr von seiner ersten Rede bei den Vereinten Nationen deutlich: „Hay que tener presente que ese imperialismo nos odia con el odio de los amos contra los esclavos que se rebelan.“ (Castro Ruz, Havanna, 28.09.1960). Der US-amerikanische Imperialismus wird hier über die Hassbeziehung mit den Sklavenhaltern der kolonialen Vergangenheit verglichen.

### 3. *Continuidad*

Am 10. Oktober 1868 rief der Großgrundbesitzer und Rechtsanwalt Carlos Manuel de Céspedes y López del Castillo mit dem *Grito de Yara* zum Widerstand gegen die Kolonialmacht auf und ließ seine Sklaven frei, damit diese mit ihm kämpften (cf. Zeuske 2016, 119–120). Trotz der Niederlage, welche die Unabhängigkeitskämpfer 1878 mit dem *Pacto de Zanjón* akzeptieren mussten, wurde der Zehnjährige Krieg, laut Karnoouh, zum „mythe politique fondateur par excellence“ (Karnoouh 2005, 305). Dies war jedoch nicht von Anfang an der Fall: Dieses Narrativ musste erst entwickelt werden.

Kurz nach dem Sieg der Revolution am 6. Januar 1959 hatte Fidel Castro (wahrscheinlich in Ablehnung der „Revolution“ Batistas) noch gesagt: „por primera vez, desde la llegada de Cristóbal Colón, hace 400 años aproximadamente, ¡por primera vez va a haber una revolución en Cuba“ (Castro Ruz, Sancti Spíritus, 06.01.1959). Diese Alleinstellungserzählung wurde jedoch nur sehr kurz aufrechterhalten. Ein erster Ansatz für die spätere *Continuidad*-Erzählung findet sich schon in diversen Reden des ersten Jahres der Revolution, in der die kubanische Geschichte als Geschichte der gewaltsamen Unterdrückung erzählt wird: „desde el primer indio que asesinaron los españoles hasta el último joven que asesinó un esbirro de Batista“ (Castro Ruz, Guantánamo, 03.02.1959; cf. Castro Ruz, Havanna, 14.02.1959; cf. Castro Ruz, Havanna, 16.03.1959; cf. Castro Ruz, New York, 24.04.1959). Erst über ein Jahr nach dem Sieg der Revolution, am 28. Januar 1960, versprach Castro dem Volk mit Blick auf 1868 und 1895 Folgendes:

---

<sup>10</sup> Dieser Gedanke ging schon auf José Martí zurück, der die *mestizaje* als nationales Ziel definierte (cf. Werz 1992, 104).

[...] todos hablarán bien de nosotros, todos hablarán bien de esta Revolución, como todo el mundo habla bien hoy de la guerra de 1868, como todo el mundo habla bien hoy de la guerra de 1895, la revolución de 1868 y la revolución de 1895, algún día todos reconocerán esta obra [...] (Castro Ruz, Santiago de Cuba, 28.01.1960)

Dies war ein veritabler Paradigmenwechsel im revolutionären Narrativ: Die kubanischen Unabhängigkeitskämpfe von 1868 und 1895 wurden nun zu Revolutionen (cf. Karnoouh 2005, 305) – ein direkter Widerspruch zu Fidel Castros Aussagen im Januar 1959. Kein einziges Mal, auch nicht in *La historia me absolverá*, hatte Fidel Castro in den überlieferten Reden zuvor von diesen zwei etablierten Landmarken der kubanischen Geschichte als *Revolutionen* gesprochen.<sup>11</sup> Doch bei der reinen Äquivokation blieb das neue Narrativ nicht stehen. Die finale Bedeutung der Unabhängigkeitskämpfe für die Revolution wurde von Fidel Castro 1968 zum 100. Jahrestag des *Grito de Yara* folgendermaßen zusammengefasst:

¿Qué significa para nuestro pueblo el 10 de Octubre de 1868? ¿Qué significa para los revolucionarios de nuestra patria esta gloriosa fecha? Significa sencillamente el comienzo de cien años de lucha, el comienzo de la revolución en Cuba, porque en Cuba solo ha habido una revolución: la que comenzó Carlos Manuel de Céspedes el 10 de Octubre de 1868 (APLAUSOS). Y que nuestro pueblo lleva adelante en estos instantes. (Castro Ruz, La Demajagua, 10.10.1968)

Diese Sichtweise stellt eines der fundamentalen Kernelemente der kubanischen Propaganda dar: Statt als ein schlichter Regimewechsel zur (ursprünglich geplanten) Wiederherstellung der Verfassung von 1940<sup>12</sup> wird die Revolution nun als Fortsetzung – gar Kulminationspunkt – jener Unabhängigkeitskämpfe von 1868<sup>13</sup> und 1895 erzählt (cf. Miller 2003, 154). Dieses Narrativ der *Continuidad* wurde 1976 ebenfalls verfassungsmäßig festgeschrieben: Das kubanische Volk deklariert sich hier als „herederos y continuadores“ des Werkes der „patriotas que en 1868 iniciaron las guerras de independencia contra el colonialismo español y los que en el último impulso de 1895 las llevaron a la victoria de 1898, que les fuera arrebatada por la intervención y ocupación militar del imperialismo yanqui“ (Constitución, Präambel, 1976).

Unter dieser Argumentation der Fortführung eines noch nicht abgeschlossenen Unabhängigkeitskampfes – nun gegen den US-Imperialismus und seinen Strohmann Batista – konnten die revolutionären Anführer ihre Maßnahmen legitimieren

---

<sup>11</sup> Die Erzählung der beiden Kriege hatte schon einmal eine Wendung durchgemacht: Der kubanische Historiker Emilio Roig de Leuchsenring veröffentlichte 1952 das Werk *La guerra libertadora cubana de los treinta años, 1868-1898: razón de su victoria*. In diesem erklärte er die beiden großen Unabhängigkeitskriege zu einem großen (abgeschlossenen) dreißigjährigen Befreiungskrieg (trotz des beiderseitig anerkannten Paz de Zanjón und 15 Jahren Frieden zwischen den beiden Kriegen).

<sup>12</sup> Wie noch 1953 in *La historia me absolverá* (Castro Ruz 2007 [1953], 35).

<sup>13</sup> Damit war jegliche Beschmutzung des Mythos übrigens auch in der Historiographie tabu: Während der Revolution von 1868 wurde, wie oben erwähnt, die Sklaverei zwar offiziell abgeschafft, jedoch eine Art Militärsklaverei beibehalten. Diese Einschränkung wurde von Fernández Retamar jedoch übergangen (cf. Fernández Retamar 1968, 35). Fidel Castro deutete später das letztliche Ende der Sklaverei 1886 sogar „como secuela Inevitable [sic!] de la Guerra de los Diez Años“ (Castro Ruz 1978 [1975], 4) – obwohl das Kriegsende bereits acht Jahre zurücklag und internationale Zwänge und ökonomische Absatzschwierigkeiten wohl eher als Gründe anzuführen wären (cf. Hart 2008, 215–216).

(cf. Martínez Alemán 2013, 168). Nur so konnte die weltberühmte Parole Castros gelten: „dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada.“ (Castro Ruz, Havanna, 16./23./30.06.1961).<sup>14</sup> Die Souveränität Kubas war im Narrativ der Propaganda final erst mit der Kubanischen Revolution erreicht worden. Daher war es auch nötig, die bereits diffuse Trennlinie zwischen der kolonialen und der republikanischen Ära weiter zu invisibilisieren. Dies soll nachfolgend am Beispiel von Bezügen der Propaganda auf José Martí illustriert werden. Trotz seiner eher marginalen Rolle für den Verlauf der Kampfhandlungen wurde Martí posthum zum Angelpunkt der nationalen Identität Kubas (cf. Arce Valentin 1993, 43).

Seine messianisch anmutende Verehrung geht dabei nicht erst auf die revolutionäre Propaganda, sondern schon auf jene der 1940er Jahre zurück, die, nach Nicola Miller, ein ideelles Pantheon kubanischer Nationalhelden hervorbrachte: Céspedes, Gómez, Maceo u. a. – allen voran aber *el Apóstol* José Martí (cf. Miller 2003, 155), dem 1951 ein imposantes Mausoleum in Santiago de Cuba gewidmet wurde (cf. Remos 1952b, 312). 1953 folgte diesem ein gigantisches Monument zu seinen Ehren in Havanna (heute am *Plaza de la Revolución José Martí*) und im Laufe der Zeit kamen zahllose weitere Denkmäler und Büsten in allen Städten der Insel hinzu (cf. Miller 2003, 155). Batista und seine Vorgänger hatten sich also auch des Mythos Martí zur nationalen Identifikation bedient – genauso wie seine revolutionären Nachfolger.

Fidel Castro zog im Jahr 1953 in *La historia me absolverá* insgesamt 18 Vergleiche zwischen Batistas Herrschaft und dem spanischen Kolonialismus zur Zeit des Krieges von 1895, in denen er zehn Mal José Martí anführte, ihn mehrmals zitierte und auch zwei seiner Gedichte und einen seiner politischen Artikel in Teilen rezitierte. Dies hatte zum Ziel, die Argumentation zu untermauern, dass es sich beim M-26-7 um eine Bewegung im Sinne Martí (und folglich der kubanischen Nation) handele. Auch die *Rebeldía*-Erzählung findet sich hier bereits in Bezug auf Martí und „seine“ Nation: „su pueblo es rebelde, su pueblo es digno, su pueblo es fiel a su recuerdo“ (Castro Ruz 2007 [1953], 89). Castro bezeichnete ihn gar als „autor intelectual del 26 de Julio“ (Castro Ruz 2007 [1953], 14). Interessanterweise bezieht er sich ein paar Jahre nach dieser Aussage in den ersten Tagen nach dem Sieg der Revolution am 1. Januar 1959 in seinen Reden an das kubanische Volk nur am Rande auf seinen geistigen Anführer. Es dauerte bis zur sechsten Rede, am 15. Januar, bis er eine historische Allegorie zwischen den zurückliegenden Ereignissen und José Martí's Denken und Wirken anbringt: „Hacemos aquí en nuestra patria lo mismo que estarían haciendo en este momento Maceo, Máximo Gómez, Martí y todos los que nos dieron nuestra independencia (APLAUSOS).“ (Castro Ruz, Havanna, 15.01.1959).<sup>15</sup>

Was im Jahre 1953 selbst in *La historia me absolverá* „nur“ ein Regimewechsel war, ist also 1976 qua Verfassung zum Triumph der kubanischen Nation im heldenhaften

---

<sup>14</sup> Diese galt im Kontext einer neuen kulturellen Blütezeit auf der einen Seite und militärischer Konterrevolution auf der anderen Seite vor allem den Intellektuellen und Kunstschaffenden (cf. Zeuske 2016, 189).

<sup>15</sup> Man beachte, dass „dieron“ in der *abgeschlossenen* Vergangenheitsform steht.

Kampf um ihre Unabhängigkeit seit 1868 gegen den imperialistischen Feind USA und seine politischen und wirtschaftlichen Strohmänner auf Kuba geworden.

#### **4. República mediatizada**

Die *Continuidad*-Erzählung konnte allerdings nur bestehen, wenn gleichzeitig die bisherige republikanische Erzählung delegitimiert würde. Die Souveränität der alten Republik musste also breitenwirksam in Zweifel gezogen werden. Dies beginnt schon bei der Rechtmäßigkeit des Kriegseintritts der USA in den originär spanisch-kubanischen Konflikt. Die auf die Explosion der *Maine* folgende US-Intervention ist in republikanischer und revolutionärer Zeit gänzlich unterschiedlich interpretiert worden: „According to one interpretation, a young nation is constituted as a sovereign state by the noble gesture of a powerful state“, während in der Revolution mit der Zeit eher die Ansicht vorherrschte, dass „the republic [...] was born deformed, bound as it was to the United States by neocolonial political ties that de facto prevented the exercise of full sovereignty“ (Utset 2014, 23–24).

Die kubanische Republik widmete im Jahre 1925 den Opfern der Explosion ein Monument, auf dem zwei Platten eingelassen waren (cf. Utset 2014, 24). Auf der einen stand bis 1961: „A las víctimas del *Maine*. El Pueblo de Cuba“ (Utset 2014, 48). Diese gedenkenden Worte wurden zwei Jahre nach dem Sieg der Revolution durch folgenden Text ersetzt: „‘A las víctimas de El *Maine* que fueron sacrificadas por la voracidad imperialista en su afán de apoderarse de la isla de Cuba’. [sic!] 15 de Febrero 1898–15 de Febrero 1961“ (Utset 2014, 48).

Wie das letztgenannte Zitat andeutet, lässt die kubanische Historiographie im Jahr 1961 keinen Zweifel daran, dass es sich bei der Explosion der *Maine* um einen *inside job* der USA gehandelt habe, um einen Anlass für den Krieg gegen Spanien zu finden. Nur ein Jahr davor, als die Beziehungen zur UdSSR noch ungefestigt waren, hält sich Fidel Castro hingegen noch sehr mit Anschuldigungen zurück und verweist nur darauf, dass die USA nicht wissen konnte, ob tatsächlich spanische Agitation der Grund für den Vorfall war und trotzdem Spanien den Krieg erklärte:

[...] aunque ellos no pudieron hacer esa investigación, sin embargo, llegaron a la conclusión de que había estallado por una mina externa, y le declararon la guerra a España; porque Estados Unidos sacó la conclusión de que había sido un acto de los partidarios de España, por hostilidad a Estados Unidos, y sin más pruebas, ni más pruebas, ni más argumentos, por una simple suposición, llegaron hasta el acto trascendental de declararle la guerra a España [...] (Castro Ruz, Havanna, 05.03.1960).

Die republikanische Geschichtsschreibung hatte den Prozess noch etwas komplexer dargestellt und zudem den öffentlichen Druck in den USA durch eine breite Sympathie für Kuba herausgestellt (cf. Camacho 1952, 252). Im Jahr 1968 hatte sich die Erzählung weiter polarisiert und Fernández Retamar kommt zu dem Schluss: „Investigaciones recientes, ponen cada vez más de manifiesto que la explosión fue provocada por los propios norteamericanos.“ (Fernández Retamar 1968, 44). Am 1. Januar 1959, am Tag des Sieges der Revolution, verkündet Fidel Castro: „Esta vez, por fortuna para Cuba, la Revolución llegará de verdad al poder. No será como en el 95 que vinieron los americanos y se hicieron dueños de esto“

(Castro Ruz, Santiago de Cuba, 01.01.1959). Ein Narrativ, das 17 Jahre später auch in die Verfassung aufgenommen wurde (cf. Constitución, Präambel, 1976).

Auch der *Vertrag von Paris* stellte im historischen Narrativ der Revolution eine Verletzung der kubanischen Souveränität dar: „El 10 de diciembre de 1898, mediante el Tratado de París, se puso fin a la guerra entre Estados Unidos y España. A Cuba no se le dio representación.“ (Fernández Retamar 1968, 45). Diese Sicht wurde jedoch in den ersten Jahrzehnten der jungen Republik nicht geteilt (cf. Pérez Jr. 1998, 125). Der Sieg der USA über Spanien wurde als Befreiungsschlag der kubanischen Nation gesehen und vom republikanischen Historiker Ramiro Guerra y Sánchez im Jahre 1938 folgendermaßen zusammengefasst: „La diferencia que se establecía entre aquella parte territorial de la Isla dominada por los americanos y el resto que aún quedaba bajo la férula española, era extraordinaria.“ (Guerra y Sánchez 1938, 454). Es wurden also hauptsächlich die Verbesserungen gegenüber der spanischen Ägide hervorgehoben und auch kein Zweifel daran gelassen, dass Kuba, dank der USA (cf. Miller 2003, 152), seit dem 20. Mai 1902 ein unabhängiger – gar prosperierender (cf. Remos 1952b, 301) – Staat war; während der spanische Kolonialismus verdammt wurde (cf. Remos 1952a, 461).

In Bezug auf die imperialistische Herrschaft der USA in der Republik war das *Platt Amendment*, das als erzwungener Teil der kubanischen Verfassung den USA weitreichenden Einfluss auf die Republik sicherte, verständlicherweise der erste Anhaltspunkt der revolutionären Kritik: „trataron [el pueblo] como a un muchacho chiquito que le dicen: ‚Te damos permiso para que hagas hasta aquí, y si no haces eso, te castigamos.‘“ (Castro Ruz, Havanna, 15.01.1959). Eine andere, fast humorvoll anmutende, Geste der revolutionären Regierung war die minimale Änderung des Textes auf der zweiten Gedenkplatte des Monuments für die Opfer der Maine. Auf ihr war bis 1961 auf Englisch das Versprechen der *Joint Resolution* des *US Congress* zu lesen, dass das kubanische Volk „[is], and of right ought to be, free and independent“ (Joint Resolution, No. 24, 20.04.1898). Dieser Text wurde schlicht auf Spanisch übersetzt, ansonsten aber beibehalten. Der Historiker Marial Iglesias Utset begründet diesen Akt lediglich mit dem kubanischen Nationalismus (cf. Utset 2014, 48), jedoch drängt sich hier der Gedanke auf, dass es sich bei der Erneuerung der Platte auch um eine Art Erinnerung (für das kubanische und das US-amerikanische Volk) an das gegebene Versprechen handeln könnte.

Die revolutionäre Propaganda setzt genau an diesem Punkt an und bestreitet die De-facto-Souveränität der Republik, während sie den US-amerikanischen Imperialismus mit dem spanischen Kolonialismus verglich (cf. Karnoouh 2005, 305). Die Republik wurde offiziell als „*mediatizada*“ (Fernández Retamar 1968, 49) bezeichnet. Dieses Narrativ unterscheidet sich eklatant von der noch im Jahr 1953 geäußerten Sicht Fidel Castros auf die Republik im Rahmen seiner Verteidigungsrede:

Os voy a referir una historia. Había una vez una república. Tenía su Constitución, sus leyes, sus libertades, Presidente, Congreso, tribunales; todo el mundo podría reunirse, asociarse, hablar y escribir con entera libertad. El gobierno no satisfacía al pueblo, pero el pueblo podía cambiarlo y ya sólo faltaban unos días para hacerlo. Existía una opinión pública respetada y acatada y todos los problemas de interés colectivo eran discutidos libremente. Había

partidos políticos, horas doctrinales de radio, programas polémicos de televisión, actos públicos, y en el pueblo palpitaba el entusiasmo (Castro Ruz 2007 [1953], 69).

Das Bild, das nach dem 1. Januar 1959 von der Republik gezeichnet wurde, war wesentlich düsterer. Den obigen Aussagen geradezu diametral gegenüberstehend ist folgende Passage der Präambel der sozialistischen Verfassung, in der von mehr als 50 Jahren Kampf gegen die mannigfaltigen Ungerechtigkeiten der Republik die Rede ist:

[...] los obreros, campesinos, estudiantes e intelectuales que lucharon durante mas de cincuenta años contra el dominio imperialista, la corrupcion política, la falta de derechos y libertades populares, el desempleo y la explotación impuesta por capitalistas y terratenientes [...] (Constitución, Präambel, 1976)

Der in diesem Zitat beschriebene Kampf gegen das Unrecht der Republik entlud sich zwar bereits vor 1959 in einer „Revolution“ – gerade in der späteren revolutionären Erzählung könnte man allerdings fast übersehen, dass 1933 in Kuba überhaupt irgendetwas geschehen wäre. Der revolutionäre Charakter des Aufstandes und Putsches gegen den Diktator Gerardo Machado wurde nämlich seit der ersten Stunde des Sieges der Revolution von Castro bestritten:

La República no fue libre en el 95 y el sueño de los mambises se frustró a última hora. La Revolución no se realizó en el 33 y fue frustrada por los enemigos de ella. Esta vez la Revolución tiene al pueblo entero, tiene a todos los revolucionarios, tiene a los militares honorables (Castro Ruz, Santiago de Cuba, 01.01.1959).

Wie das Zitat Castros andeutet, dient diese Deutung der Legitimation der Revolution von 1959 als einzige echte und vollzogene Revolution auf kubanischem Boden – bei gleichzeitiger unausgesprochener Negation der Rolle Fulgencio Batistas, als einem der Köpfe des Widerstandes gegen Machado (cf. Miller 2003, 161). Dem schließt sich auch Fernández Retamar an und betitelt den Aufstand als „revolución frustrada“ (Fernández Retamar 1968, 55) und deutet ihn als eigentlich gegen den halbkolonialen Status der Insel gerichtet (cf. Fernández Retamar 1968, 58). Diesen Missstand hatte Batista, wie erwähnt, nämlich nicht behoben. Gleichzeitig war eine Negation des Revolutionscharakters von 1933 nötig, um die Beanspruchung der Kontinuität der drei großen Revolutionen 1868 – 1895 – 1959 aufrechtzuerhalten. Lediglich der vorausgehende Generalstreik im gleichen Jahr findet immer wieder positive Erwähnung, wobei die Rolle des *Partido Comunista de Cuba* als dessen „factor fundamental“ (Castro Ruz, Havanna, 22.08.1975) in den Vordergrund gestellt wird. An dieser zugeschriebenen Vorreiterrolle gibt es jedoch selbst in der heutigen kubanischen Historiographie starke Zweifel, da der PCC zu diesem Zeitpunkt gespalten und ohne funktionierende Führung war (cf. Rojas Blaquier 2011, 58–59).

Eine Errungenschaft der *Nicht-Revolution 1933* jedoch ist auf Fulgencio Batistas Betreiben hin nach der Flucht Machados durchgesetzt worden: die Abschaffung des *Platt Amendments* (cf. Zeuske 2016, 169). Dies war in der republikanischen Phase als großer Fortschritt zwischen den „Brudervölkern“ USA und Kuba betrachtet worden:

Contemplada panorámicamente, la proyección cubana en el orden internacional, ofrece un saldo muy favorable a nuestra política, habiendo logrado beneficiosos tratados de reciprocidad y conseguido la abrogación de la Enmienda Platt y el reconocimiento de la soberanía de Cuba sobre la Isla de Pinos; todo lo cual representa positivos triunfos de nuestra diplomacia, como lo son también oportunas y acertadas intervenciones en pro de la paz, entre pueblos hermanos (Remos 1952b, 318).

Das Zitat verdeutlicht einmal mehr, wie diametral das republikanische und das revolutionäre Narrativ teilweise zueinanderstehen. Fidel Castro begründete die Aufhebung des *Platt Amendments* nämlich folgendermaßen: „La Enmienda Platt fue abolida como resultado de la lucha enérgica de nuestro pueblo en esa época“ (Castro Ruz 1978 [1975], 9), ohne näher auf die Umstände und Akteure einzugehen. Dies ist symptomatisch für den gesamten Umgang mit dem Staatsstreich 1933 in der späten Konsolidierungsphase: Er wird eigentlich kaum erwähnt.

### **5. Imperialismo yanqui**

Denn für die Revolutionäre lag das Problem viel tiefer: nicht bei Machado oder bei Batista, sondern beim nördlichen Nachbarn, den USA. Doch selbst dieses ubiquitäre Narrativ, das bereits in allen vorherigen Abschnitten vorkam, war nicht so selbstverständlich, wie es heute scheinen mag. Bei der schieren Omnipräsenz des Feindbildes des *Yankee-Imperialismus* scheint es fast unmöglich, aber der Begriff *imperialismo* taucht 1953 kein einziges Mal in *La historia me absolverá* auf. Die USA werden hier lediglich als nordamerikanischer Importmarkt (cf. Castro Ruz 2007 [1953], 39) und US-amerikanische Banken als Ort für zwielichtige Geschäfte (cf. Castro Ruz 2007 [1953], 73) nebenbei erwähnt. Nur der große Landbesitz der US-Firma *United Fruit Company* wird kurz kritisiert (cf. Castro Ruz 2007 [1953], 38), aber noch ohne Hinweis auf imperialistische Verhältnisse. Ansonsten ist das Feindbild 1953 klar: Batista und seine Vertrauten in Politik, Militär und Wirtschaft.

Erst am 13. März 1960 sprach Fidel Castro zum ersten Mal in einer öffentlichen Rede von „imperialistas“ (Castro Ruz, Havanna, 13.03.1960), welche die regionale Zuckerproduktion in wirtschaftliche Bedrängnis brächten. Am 6. Juli 1960 wurde dann durch Fidel Castro rhetorisch der eigentliche Grundstein für das ewige Feindbild der Kubanischen Revolution gelegt: „¡los problemas de Cuba son consecuencia de los errores de la política imperialista de Estados Unidos!“ (Castro Ruz, Havanna, 06.07.1960). Dieses Narrativ entstand in einer Zeit der rapiden Abkühlung der US-amerikanisch-kubanischen Beziehung (cf. Zeuske 2016, 188), die mit dem Embargo gegen Kuba 1960, der Invasion in der Schweinebucht 1961 und der Kubakrise ein Jahr später einen Tiefpunkt nach dem anderen erreichte (cf. Bahrmann 2016, 53). Diese Entwicklung zwang die Revolutionäre dazu, sich außenpolitisch und ideell nach neuen Partnern umzusehen, die sie schließlich in der UdSSR fanden (cf. Furtak 1993, 183).

Die Revolutionäre mussten dabei nicht selbst das ideelle Fundament dieses Feindbildes legen. Schon José Martí warnte das kubanische Volk vor seinem nördlichen Nachbarn und machte klar, dass er die kubanischen Anstrengungen für die Unabhängigkeit als eine dezidiert *lateinamerikanische* Angelegenheit verstand: Die *sajones* – gemeint sind die US-Amerikaner – seien nicht miteinzubeziehen (cf.

Opatrný 1994, 58–60). Diesem Gedanken verpflichtet, scheinen Fidel Castro, Fernández Retamar und andere Autoren der Revolution oft und gern ein Zitat Martí in den Vordergrund zu stellen: „impedir a tiempo, con la independencia de Cuba, que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. [...] Viví en el monstruo y le conozco las entrañas, y mi honda es la de David.“ (Martí Pérez 2003 [1869–1895], 212 [Original]; Fernández Retamar 1968, 41; Castro Ruz, Havanna, 04.02.1962). Das Bild des krakenhaften Monsters USA als ewiger Feind Kubas ist während der gesamten Regierungszeit Fidel Castros ein wiederkehrender Topos, passt er doch perfekt in das Narrativ der Revolution und stellt eine konstante Bedrohung dar, derer man sich erwehren müsse. 1962 stellt Fidel Castro daher fest: „Hoy América Latina yace bajo un imperialismo mucho más feroz, más poderoso y más despiadado que el imperio colonial español.“ (Castro Ruz, Havanna, 04.02.1962).

Opfer *von* und Rebell *gegen* den Imperialismus zu sein, vereinte das kubanische Volk zudem auch mit anderen Mitgliedern der *Bewegung der Blockfreien Staaten*, in der Fidel Castro eine führende Rolle anstrebte. Doch 1965 kam in eben dieser Gemeinschaft ein noch stärkerer Begriff auf: *Neokolonialismus*. Der Begriff wurde 1965 durch den ghanaischen Präsidenten und erklärten Panafrikanisten Kwame Nkrumah zum politischen Analyse- und Kampfbegriff und von ihm als letzte und vielleicht gefährlichste Phase des Imperialismus angesehen. Der Neokolonialismus zeichne sich durch ungleiche Finanz- und Handelsbeziehungen aus, die von formell unabhängigen Strohmänn-Regierungen der Peripherie zugunsten der kapitalistischen Interessen der Metropole geschlossen würden (cf. Nkrumah 1965, IX). Die wirtschaftliche Einflussnahme führe dann auch zu einer politischen. Zudem hätten die alten Kolonialmächte sich stets für ihre Taten rechtfertigen müssen, was im Neokolonialismus nun nicht mehr der Fall wäre (cf. Mommsen 1987, 104–105).

Der Terminus taucht in den Reden Fidel Castros zum ersten Mal schon im Januar 1966 auf (cf. Castro Ruz, Havanna, 15.01.1966), allerdings eher bezogen auf die afrikanischen Bruderstaaten. Der häufigste Anlass für seine Benutzung waren in der Folge Reden in Bezug auf internationale Angelegenheiten. Allerdings setzte sich immer mehr die Aufteilung der Begriffe durch: Der Imperialismus stand 1975 nun besonders für den Feind im Norden (cf. Castro Ruz 1978 [1975], 2; 4–6; 8) und der Neokolonialismus wurde zur Zustandsbeschreibung der prärevolutionären Verhältnisse auf der Insel (cf. Castro Ruz 1978 [1975], 1; 5–6; 9) und der Situation in Teilen der Dritten Welt (cf. Castro Ruz, Kankan, 04.05.1972). So fand der „imperialismo yanqui“ (Constitución, Präambel, 1976) als *Räuber des Sieges* von 1898 auch seinen Einzug in die Präambel, während der neuere Begriff nur im Hinblick auf die internationale, ideelle Kontraposition Kubas in den Artikeln 12 und 13 erwähnt wurde (cf. Constitución, Art. 12–13, 1976). Als politischer Kampfbegriff war der Imperialismus mittlerweile vermutlich zu etabliert, um ihn zu ersetzen.

## **6. La historia me absolverá**

Als Fidel Castro 1953 wegen des Sturms auf die Moncada-Kaserne vor Gericht stand und es den Revolutionären noch vornehmlich um die Wiederherstellung der Verfassung von 1940 ging, war der erklärte Feind der Revolution der Diktator



Batista. Als dieser jedoch in die Flucht geschlagen wurde und die Konterrevolution eingedämmt werden konnte, bestand offensichtlich der Bedarf, die Revolution nicht nur durch die Verbesserung der Lebensumstände der kubanischen Bevölkerung zu sichern, sondern sie in einen größeren historischen Kontext einzuordnen, um sie auch in schweren Zeiten aufrecht erhalten zu können. So wurde aus der „ersten“ Revolution auf kubanischem Boden zunächst die dritte in einer Reihe von vorherigen Revolutionen, deren Anführer man zu Nationalhelden erhob. Dabei konnte man, besonders im Falle Martí, bereits auf ein in der republikanischen Zeit entwickeltes Pantheon zurückgreifen. Dies ermöglichte, Fidel Castro und andere Anführer der Revolution von 1959 in diese Reihe von Nationalhelden aufzunehmen. Schließlich wurde die Revolution zum historischen Kulminationspunkt eines langen Kampfes für die Unabhängigkeit der Nation, deren geistige Vorfahren bereits in der autochthonen Bevölkerung zu finden waren. Dies ermöglichte die Schaffung einer kollektiven Identität in Bezug auf die Revolution in der Tradition der Auflehnung gegen fremde Unterdrücker, *auch* als Gegenentwurf zum virulenten Rassismus der republikanischen Ära. Diese Erzählung der kubanischen Nation als eine Gemeinschaft der „herederos y continuadores del trabajo creador y de las tradiciones de combatividad, firmeza, heroísmo y sacrificio forjadas por nuestros antecesores“ (Constitución, Präambel, 1976) ist zentraler Bestandteil der revolutionären Ideologie.

Dieses Narrativ musste sich jedoch zunächst gegen die über 50 Jahre propagierte republikanische Lesart durchsetzen, was deren Delegitimation voraussetzte. Dafür wurden im Laufe der Zeit narrativ die bereits diffusen Linien zwischen der kolonialen und der republikanischen Zeit weiter invisibilisiert, bis zwischen ihnen mit der Bezeichnung als *neokolonial* im Grunde keine Trennschärfe mehr bestand. Dafür wurde die Gründungsgeschichte der Republik fundamental in Zweifel gezogen. Die Republik wäre ein Marionettenstaat des imperialistischen Feindes USA und auch der Putsch gegen Machado von 1933 hätte nichts an dieser Situation geändert. Dementsprechend musste auch, entgegen des ursprünglichen Versprechens, die republikanische Verfassung von 1940 nicht wiederhergestellt werden. Sie wäre eine Rückkehr zum *Alten* gewesen; es galt jedoch *Neues, Eigenes* zu schaffen. Gestützt durch die weitreichenden Rechte der Exekutive im provisorischen Grundgesetz von 1959 (cf. Zeuse 2016, 185–186), konnte die revolutionäre Version der Geschichte durch alle relevanten Institutionen erzählt und gedeutet werden. Derart jeglicher möglicher Kritik beraubt, war es schlicht unmöglich geworden gegen die Revolution zu sein, wenn doch schon solch messianische Helden wie Céspedes und Martí für sie gestorben waren: „Through symbolic manipulations Cuba became synonymous with revolution and the revolution synonymous with Fidel Castro“ (Moreno Fraginals; Pedraza Moreno 2015, 368). Mit diesem historischen Narrativ konnte nicht nur die Macht Fidel Castros während des ersten Jahrzehnts ideell konsolidiert, sondern auch die neue, sozialistische Verfassung 1976 legitimiert werden (cf. López Ávalos 2014, 48).

Diese Legitimation wirkt vermutlich bis heute nach, wenn sich Präsident Díaz-Canel in der #SomosContinuidad-Kampagne bei aller wirtschaftlichen Öffnung als Fortführer des historischen Erbes der Revolution darstellt. *La historia lo absuelve*.

## Quellen

- CAMACHO, Pánfilo D. 1952. „Guerra de Independencia.“ In *Historia de la Nación Cubana. Autonomismo, Guerra de Independencia* (Bd. 4), ed. Guerra y Sánchez, Ramiro et al., 182–257, Havanna: Editorial Historia de la Nación Cubana.
- CASTRO RUZ, Fidel 1959-2008. *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/>> (30.10.20.)
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Santiago de Cuba*. 01.01.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f010159e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Sancti Spíritus*. 06.01.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f060159e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Havanna*. 15.01.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f150159e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Guantánamo*. 03.02.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f030259e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Havanna*. 14.02.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f140259e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *Havanna*. 16.03.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f160359e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1959. *New York*. 24.04.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f240459e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Santiago de Cuba*. 28.01.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f280160e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Havanna*. 05.03.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f050360e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Havanna*. 13.03.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f130360e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Havanna*. 06.07.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f070660e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Havanna*. 28.09.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f280960e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1960. *Havanna*. 16.12.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/f161260e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1961. *Havanna*. 16./23./30.06.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1962. *Havanna*. 04.02.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1962/esp/f040262e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1964. *Havanna*. 19.04.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1964/esp/f190464e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1966. *Havanna*. 15.01.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1966/esp/f150166e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1968. *La Demajagua*. 10.10.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1968/esp/f101068e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1972. *Kankan*. 04.05.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1972/esp/d040572e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1975. *Havanna*. 22.08.  
<<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1975/esp/f220875e.html>>
- CASTRO RUZ, Fidel A. 2007 [1953]. *La historia me absolverá*. Havanna: Editorial de Ciencias Sociales.
- CASTRO RUZ, Fidel A. 1978 [1975]. *Informe del Comité Central del PCC al Primer Congreso. Presentado por el Compañero Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del PCC*. Havanna: Editorial de Ciencias Sociales.
- COMISIÓN REDACTORA. 1976. „Constitución de la República de Cuba.“

- <<https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba1976.html>> (30.10.20.)  
DÍAZ-CANEL BERMÚDEZ, Miguel. 2018. *Havanna*. 19.04.  
<<http://www.granma.cu/discursos-de-diaz-canel/2018-04-20/asumo-la-responsabilidad-con-la-conviccion-de-que-todos-los-revolucionarios-seremos-fieles-al-ejemplar-legado-de-fidel-y-raul-video-20-04-2018-04-04-02>> (30.10.20.)  
FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. 1968. *Introducción a Cuba. La Historia*. Havana: Instituto del Libro.  
GUERRA Y SÁNCHEZ, Ramiro. 1938. *Manual de Historia de Cuba. Económica, social y política. Con mapas*. Havana: Cultural.  
MARTÍ PÉREZ, José J. 2003 [1869–1895]. *Cartas de Amistad*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 2003.  
PÉREZ CABRERA, Freddy. 2019. „El signo de la Revolución: la confianza infinita en el pueblo.“ *Granma*, 31.12.  
<<http://www.granma.cu/cuba/2019-12-31/el-signo-de-la-revolucion-la-confianza-infinita-en-el-pueblo-31-12-2019-18-12-01>>.  
REMOS, Juan J. 1952[a]. „La Guerra Hispanoamericana.“ In *Historia de la Nación Cubana. Autonomismo, Guerra de Independencia* (Bd. 4), ed. Guerra y Sánchez, Ramiro et al., 409–463, Havana: Editorial Historia de la Nación Cubana.  
REMOS, Juan J. 1952[b]. „Progreso de la República.“ In *Historia de la Nación Cubana. Consolidación de la República* (Bd. 10), ed. Guerra y Sánchez, Ramiro et al., 301–320, Havana: Editorial Historia de la Nación Cubana.  
UNITED STATES CONGRESS. 1898. „Joint Resolution, No. 24.“ 20.04.  
<<http://legisworks.org/sal/30/stats/STATUTE-30-Pg738b.pdf>> (30.10.20.)

## Bibliografie

- ARCE VALENTÍN, Reinerio. 1993. „José Martí, Kuba und Lateinamerika.“ In *Kuba. Die isolierte Revolution?*, ed. Sevilla, Rafael & Clemens Rode, 43–58. Unkel am Rhein: Horlemann.  
BAHRMANN, Hannes. 2016. *Abschied vom Mythos. Sechs Jahrzehnte kubanische Revolution. Eine kritische Bilanz*. Berlin: Ch. Links.  
BAJINI, Irina. 2010. „Para una aproximación a la (r)evolución del discurso político latinoamericano desde Fidel Castro hasta Rafael Correa.“ *Altre modernità / Otras modernidades / Autres modernités / Other Modernities* 3 (3), 133–155.  
<<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3177854.pdf>>.  
CATÁ BACKER, Larry. 2009. „From Hatuey to Che. Indigenous Cuba Without Indians and the U.N. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.“ *American Indian Law Review* 33, 199–236.  
<<https://ssrn.com/abstract=1369422>>.  
FURTAK, Robert K. 1993. „Die kubanisch-sowjetischen Beziehungen. Konvergenzen und Divergenzen.“ In *Kuba. Die isolierte Revolution?*, ed. Sevilla, Rafael & Clemens Rode, 183–196, Unkel am Rhein: Horlemann.  
HART, Jonathan. 2008. *Empires and Colonies*. Cambridge: Polity Press.  
HOFFMANN, Bert. 2019. „¿Una nueva Cuba en gestación? Política y sociedad en la era post-Castro.“ In *Anuario Internacional CIDOB 2019 – Nueva época. Perfil de país: Cuba*, ed. Fàbregues, Francesc & Oriol Farrés, 242–249, Barcelona: CIDOB.  
IBARRA, Jorge. 2011. „Nuevo debate sobre los problemas institucionales de la historiografía cubana.“ *Temas* 68, 148–151.  
KAPCIA, Antoni. 2014. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen history*. London/Halifax, Winnipeg: Zed / Fernwood.  
KARNOUOH, Lorraine. 2005. „Cuba. La pédagogie des héros.“ *Outre-Terre* 3 (12), 301–311.

- KOSCHORKE, Albrecht. 2012. *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt am Main: Fischer.  
<<https://www.cairn.info/revue-outrre-terre1-2005-3-page-301.html>>.
- LÉON ROJAS, Gloria M. 1995. „Algunas consideraciones sobre la producción historiográfica cubana y su condicionalidad externa.“ In *Cuba en 1995. Un diálogo entre investigadores alemanes y cubanos*, ed. Kohut, Karl & Günter Mertins, 90–96, Augsburg, Nürnberg, Eichstätt: ISLA.
- LÓPEZ ÁVALOS, Martín. 2014. „Historiografía de la Revolución Cubana. Entre los paradigmas y los discursos hegemónicos.“ In *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996). Estado de la cuestión*, ed. Oikión Solano, Verónica, Eduardo Rey Tristán & Martín López Ávalos, 45–64, Zamora, Santiago de Compostela: El Colegio de Michoacán; Universidad de Santiago de Compostela.
- MARTÍNEZ ALEMÁN, Yaíma. 2013. „La función ideológica de la Historiografía Cubana en la Década del Sesenta del Siglo XX.“ *Latin American Research Review* 48 (3), 168–179.  
<<http://www.jstor.org/stable/43670099>>.
- MILLER, Nicola. 2003. „The Absolution of History. Uses of the Past in Castro’s Cuba.“ *Journal of Contemporary History* 38 (1), 147–162.  
<<https://www.jstor.org/stable/3180702>>.
- MOMMSEN, Wolfgang J. 1987. *Imperialismustheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismusinterpretationen*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht.
- MORENO FRAGINALS, Manuel R. & Teresita Pedraza Moreno. 2015. „Cuban Revolution, The.“ In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. Wright, James, 367–374, Amsterdam: Elsevier.  
<<https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.62059-7>>.
- NKRUMAH, Kwame. 1965. *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson and Sons.
- OPATRNÝ, Josef. 1994. „El problema de la nación latinoamericana en José Martí.“ In *José Martí 1895/1996. Literatura-Política-Filosofía-Estética*, ed. Ette, Ottmar & Titus Heydenreich, 57–66, Frankfurt am Main: Vervuert.
- PÉREZ JR., Louis A. 1998. *The War of 1898. The United States and Cuba in History and Historiography*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- PIEPENBRINK, Johannes. 2013. „Editorial.“ *APuZ* 63 (42/43), 2.
- RIPOLL, Carlos. 1994. „The Falsification of José Martí in Cuba.“ *Cuban Studies* 24, 3–38.  
<<http://www.jstor.org/stable/24485768>>.
- ROJAS BLAQUIER, Angelina. 2011. „La unidad como factor de triunfo. El PSP y la lucha de liberación nacional, 1952-1961.“ In *Kuba. 50 Jahre zwischen Revolution, Reform - und Stillstand?*, ed. Eßer, Cristina et al., 57–89, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- SCHMID, Harald. 2008. „Konstruktion, Bedeutung, Macht. Zum kulturwissenschaftlichen Profil einer Analyse von Geschichtspolitik.“ In *Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie*, ed. Heinrich, Horst-Alfred & Michael Kohlstruck, 75-98, Stuttgart: Franz Steiner.
- SIEPMANN, Marcel. 2013. „Vom Nutzen und Nachteil europäischer Geschichtsbilder.“ *APuZ* 63 (42/43), 34–40.
- UTSET, Marial I. 2014. „A Sunken Ship, a Bronze Eagle and the Politics of Memory. The ‘Social Life’ of the USS Maine in Cuba (1898-1961).“ In *State of ambiguity. Civic life and culture in Cuba’s first republic*, ed. Palmer, Steven Paul, José A. Piqueras & Amparo Sánchez Cobos, Durham, 22–53, Duke University Press.  
<<https://www.oapen.org/download?type=document &docid=625261>>.
- VESSELY, Pauline. 2008. „De la propagande révolutionnaire cubaine. Le Ballet

National de Cuba au cœur des idéaux castristes.“ *Sociologie de l’Art* 1/2 (11/12), 243–280.

<<https://www.cairn.info/revue-sociologie-de-l-art-2008-1-page-243.htm>>.

WERZ, Nikolaus. 1992. *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*. Freiburg im Breisgau: Arnold-Bergstraesser-Institut.

ZEUSKE, Michael. 2016. *Kleine Geschichte Kubas*. München: Beck.

## Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel wird die Entwicklung des Narrativs zur kubanischen Geschichte durch die revolutionäre Propaganda von 1953 bis 1976 untersucht. Aufgrund der Notwendigkeit zur Selbstlegitimierung im Zuge der Revolutionskonsolidierung wurde ein historisches Narrativ geschaffen, das diese Funktion auf ideeller Ebene erfüllen sollte. In einem dynamischen Prozess, der sich stets den politischen Rahmenbedingungen anpassen musste, wurde durch propagandistische Arbeit am Geschichtsnarrativ eine kollektive Identität, basierend auf der Revolution und deren Verbindung zu historischen Befreiungsbewegungen, geschaffen. Weiterhin galt die Aufmerksamkeit der Propaganda der Delegitimation der alten Republik und der Schaffung des Feindbildes USA. Dies äußerte sich in leichten Umdeutungen, aber auch in veritablen Paradigmenwechseln bzgl. der Wahrnehmung bestimmter historischer Ereignisse. Die Untersuchung basiert auf den veröffentlichten Reden Fidel Castros von 1953 bis 1976, einem kubanischen Geschichtsbuch von 1968, dem Rechenschaftsbericht des PCC von 1975 und der Präambel der kubanischen Verfassung von 1976.

## Abstract

This article examines the development of the narrative regarding the Cuban history by the revolutionary Propaganda from 1953 to 1976. Due to the need for self-legitimation in the course of the consolidation of the Revolution, a historical narrative was created that was supposed to fulfill this function on an ideational level. In a dynamic process that always had to adapt to the political framework, the propaganda work on the narrative of history created a collective identity based on the Revolution and its connection to historical liberation movements. Also in focus were the propaganda of delegitimation of the old republic and the creation of an enemy image, represented by the USA. This was expressed in slight reinterpretations, but also in veritable paradigm shifts concerning the perception of certain historical events. The investigation is based on Fidel Castro’s published speeches from 1953 to 1976, a Cuban history book from 1968, the PCC accountability report from 1975 and the preamble to the Cuban Constitution from 1976.

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Estado Novo

Rezensionen

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de)

Winter  
2020

5

Fernando Curopos

Recensão

**AFONSO, Raquel. 2019. *Homossexualidade e Resistência no Estado Novo*. Lisboa: Lua Eléctrica.**

**Fernando Curopos**

é professor auxiliar na Universidade  
Sorbonne Université

**curoposfernando@yahoo.fr**

**Palavras-chave**

História portuguesa contemporânea – Estado Novo – sexualidade – homossexualidade – estudos *queer*

Na introdução ao volume *Lusosex: Gender and Sexuality in the Portuguese-Speaking World*, Fernando Arenas e Susan Canty Quilan indicavam, em 2002: «[...] the insights of queer theory seldom have been incorporated into academic research in the various Lusophone fields, and when they have, it has taken place mainly in the North American academic milieu. [...] This can be explained by the continued conservatism associated with the subject matter and the reluctance of most academic institutions – reflecting societal prejudice – to open spaces for new and controversial fields of inquiry in Brazil, Portugal, or Lusophone Africa» (Arenas 2002, XV). No que diz respeito a Portugal, verdade seja dita, os preconceitos com relação aos estudos LGBTQ continuam a ser uma realidade e, salvo raras exceções, os mais instigantes trabalhos críticos aplicados a temas portugueses vieram de fora: do Brasil – vale aqui lembrar o trabalho pioneiro de Luiz Mott (Mott 1988) –, dos Estados Unidos, de França, de Inglaterra e mais recentemente de Espanha. Isso não significa, no entanto, que esse tipo de estudos ou linhas de pesquisa estejam totalmente ausentes da academia portuguesa. O teimoso trabalho de António Fernando Cascais (Cascais 2004), as publicações de Paulo Drummond Braga (Braga 2010) e Isabel M. R. Drummond Braga (Braga 2002), a pesquisa de Ana Cristina Santos (Santos 2005) ou o grupo «intersexualidades» da faculdade de letras da Universidade do Porto são disso prova.

Logo, só podemos salientar todo o interesse do livro de Raquel Afonso. Valendo-se de uma linha teórica ligada aos *subaltern studies* e aos estudos LGBTQ, acrescenta um valioso documento sobre a vivência dos homossexuais durante o Estado Novo. Alguns estudos sobre o tema já foram publicados em Portugal (Almeida 2010; Correia 2016) e o livro sob escrutínio dá-lhes algum seguimento, introduzindo uma dimensão de «história oral».

Contudo, a Autora pouco ou nada se interessou por uma bibliografia sobre o tema publicada em França, na Inglaterra e nos Estados Unidos. O que só vem comprovar a autarcia da própria academia portuguesa. Pois, sendo o livro o resultado de uma tese de mestrado, a falta não recai tanto na Autora quanto na instituição e nos professores que não souberam facilitar o acesso à então mestranda de obras ou de uma bibliografia sobre a homossexualidade em Portugal. Por mais que esse livro, com alguma ingenuidade, dê a pensar que pouco se sabe sobre os homossexuais e lésbicas durante o Estado Novo, alguns estudos já foram publicados sobre o assunto.

O livro pretende resgatar memórias de homossexuais e lésbicas «*de baixo*, dos que não pertenciam às elites, dos que não tinham história, e a forma como conseguiam engendrar estratégias para resistir no dia-a-dia, para sobreviver» (p. 23). Trata-se, portanto, a partir de entrevistas a cinco mulheres e cinco homens, naquilo que a autora, na esteira de Maurice Halbwachs e Sónia Vespeira de Almeida designa por uma «*etnografia retrospectiva*» (p. 24), de dar a ver a maneira como os informantes viveram a sua sexualidade e a sua vida afetiva durante o Estado Novo e conseguiram, com «*as armas dos fracos*» (p. 144), inventar estratégias para «viverem uma sexualidade que era condenada médica, legal e socialmente» (p. 144).

Se bem que existam, de facto, alguns relatos e uma documentação cada vez mais ampla sobre uma certa elite cultural homossexual durante o Estado Novo, o mesmo não acontece com «os de baixo» (p. 23). Porém, e embora Raquel Afonso queira redimir do olvido «identidades assujeitadas» (Foucault) e «práticas possíveis que permitem às pessoas resistir» (p. 53), não nos parece de todo que os entrevistados pertençam literalmente aos «de baixo» (salvo uma das cinco mulheres, Maria), mas mais à classe média urbana. O que deixa de fora os homossexuais do «povo», mormente do mundo rural. Na sociedade classista do Estado Novo, esses sim foram os verdadeiros subalternos. As suas memórias continuam «escondidas ou interditas» (p. 39), embora a ficção nos tenha dado a ver (Santareno 1961) a tragédia vivida pelos homossexuais do povo. Também convinha estudar esse «povo», nomeadamente a «arraia miúda» das vielas de Lisboa e dos becos do Porto. Pois, nesses bairros marginais «aonde miam gatas, / E o peixe podre gera os focos de infecção», para falarmos à maneira de Cesário Verde, também existiu uma subcultura homossexual, documentada pelo menos desde os finais do século XIX, um «*bas-fond*» (p. 161) que também soube resistir à repressão. Esse mundo marginal(izado) era visivelmente frequentado por alguns desses informantes (p. 161). O Zézinho da Sé, a *flaming queen* da Ribeira do Porto, protegido pelas prostitutas da rua Escura, ou o «Menino Amélia» do Bairro Alto, foram, em pleno Estado Novo, casos paradigmáticos desse mundo *queer* marginal por resgatar. Aliás, não é por acaso que, ainda no Estado Novo, os primeiros bares gays de Lisboa tenham surgido no Bairro Alto, famigerado lugar de prostituição feminina (e masculina) desde o século XIX.

Além disso, a emigração foi também outro meio de resistência à ditadura social. Conquanto esteja trabalhado e estudado, o fenómeno migratório português merecia ser «*queerizado*», como já tem vindo a ser feito fora. Com efeito, houve uma emigração por outros motivos que económicos ou políticos e, a partir dos anos



60, Paris tornou-se a segunda capital dos gays portugueses<sup>1</sup>, com redes de solidariedade no seio da comunidade *queer* portuguesa radicada na capital francesa. É um facto documentado que nos grandes hotéis parisienses, em certos cafés e restaurantes, trabalhavam muitos homossexuais portugueses<sup>2</sup>. O «salto» e o exílio voluntário foram outros meios de resistência, convinha lembrá-lo. António Variações, a poetisa e escultora Isabel Meyrelles ou o poeta Al Berto são exemplos disso.

Ainda que possa existir uma sexualidade precoce e, para algumas pessoas, uma clara identidade sexual antes da puberdade, não nos parece de todo que seja o caso dos entrevistados, nascidos entre 1945 e 1955. Logo, os relatos de vida apontam muito mais para os últimos quinze anos antes de se dar o golpe de Estado do 25 de Abril de 1974, do que «os últimos vinte/trinta anos antes» (p. 49). Ora esses quinze anos coincidem com uma mudança radical da política interna, decorrente das guerras coloniais e da Primavera Marcelista, e com um afrouxamento no que tange à «moralidade» nos grandes centros urbanos (Lisboa e Porto essencialmente), sem contar com a maior abertura de Portugal para o exterior em termos culturais e sociais – o turismo é outro dado completamente esquecido no livro. No entanto, são os gays portugueses radicados em França que vão dar a conhecer aos amigos franceses (ou dar-lhes vontade de conhecer) as praias da Caparica, certos cafés, praças e jardins de Lisboa, alguns dos quais, na época, com urinóis muito concorridos (p. 166-169). Vale lembrar que o Estado Novo também promoveu o turismo, com mais força a partir dos anos 50, e que as praias do Algarve e dos arredores de Lisboa eram também frequentadas por homossexuais vindos essencialmente de França e Inglaterra. Os cafés da Baixa – a Suiça e a Brasileira em particular – e da rua das Portas de Santo Antão, as pensões nas ruas paralelas à avenida da Liberdade, eram espaços muito frequentados por turistas à procura de «sexo à portuguesa», com homens morenos e peludos, como deixou claro o escritor Renaud Camus nos seus diários.

Tendo em conta a duração da ditadura do Estado Novo, não nos parece que a temática em apreço possa ser entendida de maneira monolítica e ainda menos seguindo a opinião de São José Almeida, citada pela Autora: «O seu ponto mais extremo acontece nos anos trinta e quarenta, intensificando-se de novo, nos anos cinquenta, com o silêncio e a repressão da homossexualidade» (p. 59-60). De facto, as vivências dos homossexuais e lésbicas nos anos 30 nada têm a ver com a dos anos cinzentos do pós-segunda guerra mundial. Aliás, como já foi demonstrado, a sociabilidade gay e lésbica na Lisboa do Entre Guerras era muito mais intensa do que se tem dito, a vários níveis da sociedade, na elite e fora dela. O percurso de vida de António Botto é com certeza o maior exemplo dessa lenta mudança nos primórdios do Salazarismo, uma evolução de que o livro de Raquel Afonso não dá realmente uma ideia por se tratar essencialmente de «história oral».

---

<sup>1</sup> Já era frequentada por uma elite social *queer* portuguesa desde, pelo menos, os finais do século XIX.

<sup>2</sup> Ver arquivos da associação homófila francesa Arcadie (1954-1969).

Ainda que a Autora aponte para os elementos da repressão legal e policial implementados pela Primeira República (p. 88-95), faltam alguns dados históricos no que tange à história gay em Portugal para entender melhor o período em apreço. Com efeito, a repressão sistemática começou muito antes do Estado Novo e da Primeira República (p. 53). A partir de 1881, o Governador Civil de Lisboa, António Maria Barreiros Arrobas (1824-1888), lança uma campanha de saneamento contra a prostituição na capital. Embora as rusgas tenham como alvo a prostituição feminina de rua, abrangem também a prostituição masculina, rusgas incentivadas pelos jornalistas republicanos para atacar a monarquia associada à depravação dos costumes. Assim, desde 1881 e até, pelo menos, a Revolução dos Cravos, os espaços de sociabilidade, de prostituição masculina ou de *cruising* homossexual, como a praça do Rossio, o Terreiro do Paço, o Alto da Avenida ou o Jardim do Príncipe Real, estão sob apertada vigilância da polícia: «Já em 1883, foram presos n[o] Príncipe Real pelas dez horas da noite cinco indivíduos [...] verdadeiros prostitutas públicos. As autoridades conseguiram a sua detenção da seguinte forma: alguns agentes fingiram-se passar por descuidados passeantes, sentaram-se nos bancos e esperaram, e pouco depois os tais indivíduos chegando-se e entabulando conversas, mal sabendo que falavam com a polícia» (Aguiar 1926, 553). Esses lugares de engate não só eram vigiados pela polícia como também eram frequentados pelos «arrebentas» apontados pela Autora (p. 198-202).

Por conseguinte, as técnicas de repressão policial documentadas (p. 186-197) não eram próprias do Estado Novo e foram aliás sistematizadas nos anos 1910-1920 por João Eloy (1875-1944), diretor da *Polícia de Investigação Criminal e Preventiva*<sup>3</sup> de Lisboa. A repressão do engate, em particular nos urinóis, por parte da polícia portuguesa durante a ditadura, «como acontecia nos anos 20 e 30, nas polícias britânica, alemã e francesa» (p. 194), não passa da continuação de práticas implementadas ainda antes da República, práticas que também aconteciam e aconteceram muito tempo depois da Revolução dos Cravos em países considerados como modelos de democracia até a homossexualidade ser despenalizada. Note-se que os motins de Stonewall de 1969 (p. 19), que deram início a uma onda de resistência e reivindicação contra a criminalização da homossexualidade, aconteceram a seguir a mais uma rusga da polícia num bar frequentado pela comunidade LGBTQ de Nova Iorque.

Se bem que Portugal fosse uma ditadura, no que diz respeito à condição dos dissidentes sexuais, muitos países democráticos da época eram tanto ou mais repressivos se atendermos às políticas implementadas nos Estados Unidos nos anos 50, à repressão sistemática dos lugares de engate e de convívio homossexual, com as devidas penas de prisão para aqueles que eram apanhados nas rusgas, em França, na Inglaterra ou na Alemanha Ocidental, isso até os finais da década de 70. As «*terapias aversivas* de reversão ou conversão» (p. 117), com eletrochoques e até lobotomia (p. 118), eram muito mais praticadas nesses países democráticos,

---

<sup>3</sup> Polícia de Investigação Criminal (P.I.C) a partir de outubro de 1922.

mormente nos Estados- Unidos, do que em Portugal. Aliás, no que diz respeito às «terapias de conversão» continuam a ser uma realidade nos EUA...<sup>4</sup>

A diferença entre Portugal e esses países, é que o «armário» (p. 139) e o «não-dito» (p. 60) a respeito da homossexualidade foram incorporados tanto pelas classes subalternas quanto pela elite cultural homossexual. Com efeito, se noutras bandas existiam grupos «homófilos» e artistas fora do armário a mostrar a condição homossexual e a procurar denunciar a violência, a repressão e a autorrepressão, essa produção foi escassa e invisibilizada em Portugal, por vários motivos. Muitos intelectuais e artistas preferiram, por comodismo e/ou por medo das consequências sociais que a saída do armário podia acarretar, silenciar a sua identidade sexual, como demonstrou Mário Cláudio em 2015 na sua autobiografia *Astronomia* e como deixa claro a Autora com relação aos seus informantes: «[...] precisavam de esconder, de dissimular, a sua orientação sexual [...] de forma a evitar o confronto direto com as normas vigentes, porque a própria segurança dependia do seu anonimato a nível sexual» (p. 145).

A sexualidade não normativa era um tabu social, mas no meio intelectual e artístico da capital cada qual podia fazer o que lhe apetecesse na cama, e com quem quisesse, «desde que vivess[e] a sua sexualidade sem falar disso», «na lei do silêncio» (p. 61), um «don't ask, don't tell» à moda lusitana. A homossexualidade era assim invisibilizada e a censura cortava ou apreendia tudo o que tivesse a ver com o assunto, abrandando, no entanto, a partir de 1970, data em que começam a aparecer livros escritos por autores e intelectuais fora do armário.

Em Portugal, no auge do Estado Novo, a homossexualidade não existia, pura e simplesmente, ainda que aparecesse de raspão em alguns romances e peças de teatro, ou no palco dos teatros de revista, em clave cômica neste caso. Quanto aos autores ou cineastas estrangeiros que falassem do tema eram censurados. Logo, para as lésbicas e homossexuais portuguesas, ficava difícil em tais circunstâncias fazer parte de uma comunidade de destino, ter o sentimento de pertencer a uma comunidade «imaginária»: «O que não há é a ideia de grupo positiva, uma identidade, uma cultura» (p. 79). Tendo em conta os condicionamentos ligados à ditadura e à ditadura social, era difícil existir uma comunidade *queer* suficientemente organizada para reagir politicamente contra o heterofascismo: «[...] não existe uma resistência ativa por parte dos homossexuais e lésbicas neste período» (p. 227). Logo, tendo em conta essa não existência, tornou-se também difícil lutar contra a repressão e a homofobia no Portugal democrático. Não havendo massa crítica suficiente para organizar grupos de pressão junto dos partidos políticos, a luta a favor dos direitos dos homossexuais e contra a homofobia ficaram fora da agenda política: «Assim, apesar de terem início, a partir de 1974 (até os anos 80), algumas tentativas de encetar um movimento homossexual e lésbico em Portugal, este não está totalmente amadurecido para conseguir sobreviver» (p. 211). Afinal, o 25 de Abril não trouxe grandes mudanças, e foi preciso esperar 1982 para que a homossexualidade fosse descriminalizada. Mas, como conclui Raquel Afonso, «a

---

<sup>4</sup> Ver o documentário de Caroline Benarrosh, *Tu deviendras hétéro mon fils* (Fr., 2020).

verdade é que as restantes homofobias se mantêm, algumas delas até hoje, enraizadas na mentalidade da população portuguesa e dos próprios homossexuais» (p. 229).

## Bibliografia

- AGUIAR, António Asdrúbal d'. 1926. «Evolução da pederastia e do lesbismo na Europa: contribuição para o estudo da inversão sexual.» *Arquivo da Universidade de Lisboa*, vol. XI, 335-620.
- ALMEIDA, São José. 2010. *Homossexuais no Estado Novo*. Porto: Sextante.
- ARENAS, Fernando & Susan Canty Quinlan (orgs.). 2002. *Lusosex: Gender and Sexuality in the Portuguese-Speaking World*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BENARROSH, Caroline (real.). 2020. *Tu deviendras hétéro mon fils*. Tohubohu/Falabracks (70 min.).
- CASCAIS, António Fernando. *Indisciplinar a Teoria. Estudos Gays, Lésbicos e Queer*. Lisboa, Fenda, 2004.
- CLÁUDIO, Mário. 2015. *Astronomia*. Alfragide: Dom Quixote.
- CORREIA, Ana Clotilde. 2016. *Corpo de Delito: a repressão policial à homossexualidade na primeira década do Estado Novo – Arquivos da Polícia de Investigação Criminal de Lisboa*. Lisboa: ISCTE-IUL (Dissertação de mestrado). <<https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/12564>>
- DRUMMOND BRAGA, Isabel M. R. 2002. «Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa: Séculos XVI e XVII.» Lisboa. Hugin, 327-339.
- DRUMMOND BRAGA, Paulo. 2011. *Filhas de Safo*. Lisboa: Texto.
- MOTT, Luiz. 1988. «Pagode Português. A Subcultura Gay em Portugal nos Tempos Inquisitoriais.» *Ciência e Cultura*, 40:2,120-139.
- SANTARENO, Bernardo. 1961. *O pecado de João Agonia*. Lisboa: Ática.
- SANTOS, Ana Cristina. 2005. *A Lei do Desejo. Direitos Humanos e Minorias Sexuais em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.

Victor Pereira

Compte rendu

**GALLAGHER, Tom. 2020. *Salazar. The Dictator Who Refused to Die*. London : Hurst & Company.**

**Victor Pereira**

est maître de Conférences en Histoire  
Contemporaine à l'université de Pau  
et des Pays de l'Adour

**victor.pereira@univ-pau.fr**

**Mots-clés**

Portugal – *Estado Novo* – Salazar – Biographie – Dictature

Un demi-siècle après le décès d'António de Oliveira Salazar, Tom Gallagher, politiste britannique, revient à son premier champ de recherche : le Portugal du XX<sup>ème</sup> siècle. À la fin des années 1970 et au début des années 1980, avant de publier principalement sur l'Écosse, la Roumanie et les Balkans, Gallagher avait signé plusieurs articles et ouvrages sur l'histoire d'un pays qui suscitait alors une forte attention internationale du fait de la révolution des Œillets, du PREC (Processus Révolutionnaire en Cours) des années 1974-1975 et de la décolonisation. Comme Gallagher l'indique dans son introduction, cette biographie découle d'une commande qui lui a été formulée par l'éditeur au début de l'année 2019. C'est donc en un peu plus d'un an que l'auteur a rédigé ce livre de 350 pages, notes, bibliographie et index compris. Dans cette même introduction, l'auteur reconnaît ne pas avoir eu l'opportunité de travailler sur des sources primaires, notamment les volumineux papiers Salazar déposés aux archives nationales portugaises et consultables depuis le milieu des années 1990<sup>1</sup>. Les quelques sources citées proviennent des archives diplomatiques américaines, disponibles en ligne. Néanmoins, la bibliographie utilisée est consistante – sans être exhaustive, loin de là – et l'auteur a pu bénéficier des nombreux travaux publiés sur l'*Estado Novo* en général et sur Salazar en particulier depuis les années 1980. Si, à la différence d'Adolf Hitler, de Benito Mussolini ou de Charles de Gaulle, également décédé en 1970, Salazar n'a pas suscité de nombreuses vocations de biographes, Tom Gallagher peut s'appuyer sur deux ouvrages qui constituent désormais des références incontournables : l'hagiographie, en six volumes, rédigée par Alberto Franco Nogueira, le dernier

---

<sup>1</sup> L'inventaire de cet imposant fonds a été mis en ligne par les Archives nationales portugaises : <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3886687>> .

ministre des Affaires étrangères du dictateur et la première biographie académique de Salazar publiée en 2009 par l'historien Filipe Ribeiro de Meneses qui s'était, lui, plongé dans les archives.

Le lecteur de ces deux biographies antérieures n'apprendra rien d'essentiellement nouveau à la lecture de l'œuvre de Gallagher qui n'aspire pas à dévoiler des secrets ou à proposer des interprétations novatrices. La biographie proposée est de facture classique, suivant chronologiquement la trajectoire de Salazar de son enfance à sa mort. Elle se concentre essentiellement sur son action au gouvernement, d'abord comme ministre des Finances nommé en 1928, puis comme président du Conseil de 1932 à 1968 (période pendant laquelle il cumule fréquemment différents portefeuilles ministériels). La dimension diplomatique est le plus souvent à l'honneur. On suit ainsi l'action de Salazar pendant la guerre civile espagnole, pendant la Seconde Guerre mondiale, au début de la Guerre Froide et, enfin, au moment des guerres coloniales qui entraîneront la chute de la dictature en 1974. Gallagher n'omet pas la vie privée de Salazar, l'homme qui ne s'était jamais marié car, selon la propagande, il s'était pleinement consacré à son pays. Pourtant, le dictateur appréciait la compagnie des femmes et plusieurs ouvrages ont dévoilé sa vie intime.

Le biographe ne cache pas une certaine admiration pour le dictateur portugais issu d'une famille modeste des campagnes portugaises et qui devint jeune un professeur d'université respecté. Le dictateur est présenté comme un gouvernant guidé par le seul intérêt national, cherchant avant tout à protéger la souveraineté de son pays. Pour Gallagher, Salazar ne peut être considéré comme fasciste car il n'a pas soumis la population portugaise à un joug totalitaire. S'il n'omet pas l'existence du camp du Tarrafal au Cap-Vert, dans lequel des opposants principalement communistes et anarchistes ont été emprisonnés à partir de 1936 et où certains sont décédés, et s'il évoque l'action de la police politique, la dictature salazariste lui apparaît comme peu répressive comparée à l'Allemagne nazie, l'Italie fasciste ou l'Espagne franquiste. Au fil de l'ouvrage, Salazar est fréquemment comparé à Franco. À la différence de son homologue espagnol, Salazar est un universitaire qui est arrivé au pouvoir grâce à son savoir universitaire et ses capacités techniques. Il reste un civil goûtant peu les rassemblements de masses et préférant travailler seul dans son cabinet, protégé par sa dévouée gouvernante.

L'ouvrage prend souvent la forme d'un plaidoyer mettant en exergue l'honnêteté de Salazar et son souci de l'intérêt national. Pour présenter Salazar sous de meilleurs atours, Gallagher brosse un portrait peu flatteur du Portugal post-1974. Ce type de légitimation basé sur une comparaison diachronique avait été employé par la propagande de l'*Estado Novo* qui présentait sans cesse la Première République (1910- 1926) comme un dramatique naufrage, remettant en cause la survie même du pays. A contrario, Salazar aurait restauré la grandeur du Portugal, l'aurait régénéré et le pays aurait été de nouveau respecté internationalement. Gallagher, lui, multiplie les comparaisons entre la période dictatoriale et la démocratie qui s'est installée au Portugal après 1974, période qui, selon lui, ne comporte que des traits négatifs. La dimension répressive de la dictature est nuancée par le fait que dans

l'année qui a suivi la révolution des Œillets, il y aurait eu plus de prisonniers politiques qu'à « aucun moment sous Salazar » (p. 3<sup>2</sup>). Gallagher ne donne aucun chiffre qui permettrait de vérifier cette affirmation. Et, surtout, il ne précise pas que la plupart de ces prisonniers sont avant tout d'anciens agents de la police politique, suspectés d'avoir commis des tortures et des sévices sur les quelque 30 000 personnes qui ont été arrêtées et emprisonnées plus ou moins longuement entre 1933 et 1974, ainsi que des informateurs de cette même police. De plus, après la tentative ratée de coup d'Etat du général Spínola en mars 1975, quelques entrepreneurs portugais – accusés de vouloir rétablir la dictature – sont également emprisonnés. Si l'instabilité révolutionnaire a provoqué la détention de personnes jugées ennemies de la démocratie, ces détentions ont débouché sur des jugements ou des libérations. Les agents de la police politique (environ 2700) ont fini par être jugés en 1976 à des peines relativement courtes et ont été pour la plupart libérés rapidement (cf. par exemple Raimundo 2018). Après 1976, les dirigeants portugais ont plutôt défendu la réconciliation nationale et les gouvernants de la dictature n'ont pas été incommodés.

Selon Gallagher, après 1974, le Portugal n'aurait connu que des dirigeants corrompus, soucieux de se créer des clientèles en distribuant emplois et prébendes, incapables de réduire les inégalités sociales et « sans trop montrer d'aptitude ou d'enthousiasme pour s'attaquer à des tâches difficiles dans des domaines comme la santé et l'éducation, ou moderniser la bureaucratie » (p. 273). Si de nombreuses affaires de corruption ont impliqué des hommes politiques portugais ces dernières années et que les enquêtes d'opinion révèlent une insatisfaction de la population portugaise vis-à-vis de leurs gouvernants, prétendre que les conditions sanitaires ou scolaires ne se sont pas améliorées depuis 1974 est peu fondé. On pourrait multiplier les statistiques à l'envi mais restons seulement dans deux domaines pointés par Gallagher : la santé et l'éducation. L'espérance de vie à la naissance est passée de 67,1 ans en 1970 (l'année de la mort de Salazar) à 80,9 ans en 2018. Le taux de mortalité périnatale était de 42,2‰ en 1960. Il n'est plus que de 3,5 ‰ en 2019. En 1960, 26 000 personnes fréquentaient un établissement de l'enseignement supérieur. En 2020, elles sont près de 400 000, alors que la population est plus âgée à la suite de la baisse substantielle de la natalité. Les nuances que l'auteur utilise pour expliquer ou contextualiser l'action de Salazar disparaissent complètement lorsqu'il s'agit de la période post-1974, fragilisant substantiellement son propos. Il utilise d'ailleurs un argument assez singulier pour expliquer l'adhésion du Portugal dans la Communauté Économique Européenne en 1986. Selon lui les dirigeants portugais auraient voulu rejoindre la CEE, non seulement pour rompre l'isolement dans lequel la dictature avait placé le pays et pour renforcer la jeune démocratie, mais aussi à cause de leur « réticence (...) à assumer la responsabilité de la gestion du Portugal » (p. 272). Cette réticence à gouverner le pays serait largement diffusée parmi les élites du pays, ce qui, pour Gallagher, permet de mettre en exergue l'exceptionnalité de la figure de Salazar. Ce dernier aurait été

---

<sup>2</sup> Toutes les traductions des citations sont de l'auteur.

l'un des rares à prendre ses responsabilités et il se serait sacrifié, gouvernant pendant plus de trente ans en s'attachant aux moindres détails.

La méfiance de l'auteur vis-à-vis des élites politiques démocratiques se perçoit dans les pages qu'il consacre à l'action de l'ancien consul du Portugal à Bordeaux en 1940, Aristides de Sousa Mendes. Ce dernier, reconnu comme Juste parmi les Nations par Yad Vashem en 1966, réhabilité par le Parlement portugais en 1988 et qui aura prochainement les honneurs du panthéon portugais, a signé des milliers de visas de transit (on ne peut savoir au final combien et il est vrai que les défenseurs du consul ont exagéré ce chiffre ces dernières décennies) permettant à des individus cherchant à fuir l'avancée des troupes allemandes en mai-juin 1940 d'aller au Portugal et, pour la plupart, de trouver ensuite refuge dans un pays américain. En signant ces visas à Bordeaux puis dans le Pays basque, Sousa Mendes ne respectait pas les circulaires diffusées par le ministère des Affaires étrangères, circulaires qui imposaient de consulter Lisbonne avant de délivrer des visas à des individus jugés indésirables (les apatrides, les personnes possédant des passeports Nansen mais aussi des personnes juives expulsées des territoires contrôlés par l'Allemagne nazie). Selon l'ambassadeur du Portugal en Espagne, venu dans le Pays basque stopper l'action du consul, Sousa Mendes avait perdu la raison, dépassé par les événements dramatiques alors en cours. S'appuyant notamment sur le livre d'un ancien diplomate portugais fort critique vis-à-vis de la figure de Sousa Mendes et soucieux de réhabiliter Salazar, Gallagher réduit la portée de l'action du consul portugais, rappelant notamment les différentes sanctions et rappels à l'ordre qui ont jalonné sa carrière et les écarts dans sa vie privée. Il prétend surtout que Salazar n'a pas persécuté et puni le consul qui « n'a jamais été effectivement expulsé des affaires étrangères » (p. 124). Or, il aurait suffi à l'auteur de consulter les documents d'archives mis en ligne par le ministère des Affaires étrangères portugais (Governo da República Portuguesa 2013) – notamment les pièces réunies pour le procès disciplinaire du consul – pour voir l'intervention de Salazar, alors ministre des Affaires étrangères, qui condamne le consul à la « peine d'un an d'inactivité avec le droit à la moitié du salaire de sa catégorie, devant ensuite être mis à la retraite »<sup>3</sup>. Ce ne sont pas des raisons médicales, comme le dit Gallagher, qui empêchent Sousa Mendes de reprendre son activité, mais la volonté de Salazar de punir un fonctionnaire qui lui a désobéi.

Le récit de l'action de Salazar au cours de la Seconde Guerre mondiale et de son prétendu sauvetage de milliers de Juifs est également problématique. L'auteur reprend des ouvrages qui ont dépeint le Portugal comme un pays de transit pour des milliers de Juifs et Salazar comme un homme d'État attentif à la détresse des Juifs. Il tend à laisser croire que le dictateur a réellement essayé de sauver des milliers de Juifs et plus particulièrement les Juifs sépharades qui avaient quitté la péninsule Ibérique à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et s'étaient installés aux Pays-Bas

---

<sup>3</sup> Le Ministère des Affaires étrangères portugais a mis en ligne de nombreux documents d'archives sur l'action d'Aristides de Sousa Mendes à Bordeaux en 1939-1940 et sur le procès disciplinaire qui a jugé les actes du consul : <<http://vidaspoupadas.idiplomatico.pt/aristides-de-sousa-mendes/documentos>> (09.12.2020)



ou à Salonique. Or, les travaux d'Avraham Milgram montrent, en s'appuyant sur différentes sources, que Salazar n'a jamais insisté auprès des autorités allemandes pour sauver ces Juifs, à la différence de l'Espagne par exemple (Milgram 2010). Le chiffre de 150 000 Juifs ayant transité par le Portugal pendant la guerre que cite Gallagher est très largement exagéré. Milgram propose des estimations bien plus basses : 13 000 à 15 000. Ce dernier insiste également sur les calculs ayant conduit Salazar à ouvrir temporairement le pays à des réfugiés juifs : il s'agissait pour lui de faire bonne figure vis-à-vis des Etats-Unis dans la perspective de l'après-guerre. S'il considère que Salazar a été injustement vilipendé et assimilé aux dictateurs sanguinaires du vingtième siècle, Tom Gallagher tombe parfois dans un excès inverse, exagérant une prétendue humanité d'un dirigeant qui manquait souvent d'empathie et privilégiait ce qu'il considérait être la raison d'État.

L'ouvrage compte quelques erreurs factuelles (Amilcar Cabral est assassiné en 1973 pas en 1971 ; le pont sur le Tage est achevé en 1966 pas en 1967 ; c'est le chorégraphe Maurice Béjart qui est expulsé en juin 1968, et non un journaliste, etc.) et plusieurs mots en portugais sont mal orthographiés. Il répondra toutefois aux attentes d'un grand public anglophone friand de biographies de facture classique. En revanche, tout porte à croire que sa réception dans le champ des études sur l'*Estado Novo* sera plutôt froide. En effet, le livre n'apporte pas de nouvelles connaissances sur la figure de Salazar et reprend sans esprit suffisamment critique des écrits de non-universitaires cherchant avant tout à réhabiliter la figure du dictateur, sans utiliser des archives ou en ne respectant pas la méthode historique.

## Bibliographie

- GOVERNO DA REPUBLICA PORTUGUESA. 2013. *Vidas poupadas, Exposição documental. A acção de três diplomatas portuguesas na II Guerra Mundial*. <<http://vidaspoupadas.idiplomatico.pt/>>
- MILGRAM, Avraham. 2010. *Portugal, Salazar e os judeus*. Lisboa : Gradiva.
- NOGUEIRA, Alberto Franco. 1977-1985. *Salazar*. Vol. I-VI. Coimbra: Atlântida Editora.
- I. *A Mocidade e os Princípios (1889-1928)*
- II. *Os Tempos Áureos (1928-1936)*
- III. *As Grandes Crises (1936-1945)*
- IV. *O Ataque (1945-1958)*
- V. *A Resistência (1958-1964)*
- VI. *O Último Combate (1964-1970)*
- RAIMUNDO, Filipa. 2018. *Ditadura e democracia. Legados da memória*. Lisboa : Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- RIBEIRO DE MENESES, Filipe. 2009. *Salazar: A Political Biography*. New York : Enigma Books.

Dimitri Almeida

Compte rendu

**DARD, Olivier & Ana Isabel Sardinha-Desvignes.  
2018. *Célébrer Salazar en France (1930-1974): Du  
philosalazarisme au salazarisme français.*  
Bruxelles : Peter Lang (Convergences, vol. 90).**

**Dimitri Almeida**

est enseignant-chercheur en  
civilisation française et portugaise au  
Département d'études romanes de  
l'Université de Göttingen  
**dalmeid@gwdg.de**

**Mots-clés**

Portugal – Salazar – France – Propagande – Droites radicales

En 2006, la chaîne de télévision publique portugaise RTP1 commença à diffuser un programme intitulé *Os grandes portugueses (les grands Portugais)*. Basée sur la série à succès de la BBC *100 Greatest Britons*, l'émission devait être l'occasion pour le public d'élire les plus grandes personnalités de l'histoire du Portugal. Le programme était accompagné par une tournée scolaire avec ateliers itinérants et projections de documentaires. Les dix finalistes choisis par les téléspectateurs furent chacun défendus par une personnalité plus ou moins connue du grand public avant le vote final qui devait déterminer le vainqueur. Il est inutile ici de s'attarder sur le caractère quelque peu saugrenu de ce genre d'initiatives qui reproduisent une conception de l'histoire à la Thomas Carlyle centrée sur des « grands hommes » (le masculin est de mise, car aucune femme ne figurait parmi les finalistes). Certains se souviendront d'ailleurs de la version française qui, sans grande surprise, vit les téléspectateurs adouber le Général de Gaulle ou encore de l'émission allemande *Unsere Besten* qui couronna Konrad Adenauer comme le plus grand Allemand (suivi de Martin Luther et de Karl Marx !). Dans une liste qui comprenait des noms tels que Vasco da Gama, Luís de Camões ou encore Fernando Pessoa, une très nette majorité des votants choisit... António de Oliveira Salazar comme le plus grand Portugais de tous les temps.<sup>1</sup> Loin d'être anecdotique, ce choix est révélateur du

---

<sup>1</sup> Certains seront peut-être rassurés de savoir qu'Álvaro Cunhal (1913–2005), leader du Parti communiste portugais et l'un des principaux opposants au régime de l'*Estado novo*, arriva en deuxième position suivi d'Aristides de Sousa Mendes (1885–1954), « Juste parmi les nations » qui

rapport ambigu que la société portugaise entretient avec ce qui fut la plus longue dictature d'Europe et celui qui fut à sa tête des années 1930 à 1968. Plutôt que de voir dans le vote en faveur de Salazar la preuve d'une adhésion populaire aux valeurs et à l'idéologie de l'*Estado novo*, il semblerait plus juste d'y voir le symptôme d'une ignorance profonde sur l'histoire politique du Portugal du XXème siècle.

Souvent relégué aux marges des programmes scolaires, le salazarisme reste un objet d'études également peu abordé dans les universités portugaises. Sauf quelques exceptions notables qui comprennent les travaux pionniers de Fernando Rosas, João Medina, António Reis ou encore de Manuel Braga Cruz, ce n'est qu'à partir du début des années 90 qu'une histoire politique et intellectuelle de l'*Estado novo* commence véritablement à s'esquisser. Dans l'état actuel de la recherche, les réseaux intellectuels et les relations culturelles que le régime salazariste entretint à l'étranger n'ont été encore que très peu étudiés. Spécialiste des droites radicales et auteur d'importantes contributions à l'histoire intellectuelle et politique du maurrassisme, Olivier Dard s'est joint à l'historienne Ana Isabel Sardinha-Desvignes pour produire un travail de recherches important sur la célébration du salazarisme en France.

Partant de la figure centrale d'António Ferro qui fut le premier idéologue et propagandiste du régime et qui orchestra l'effort de promotion de l'*Estado novo* en Europe et en particulier dans l'espace francophone, les auteurs explorent l'univers complexe des admirateurs et disciples de Salazar. À travers l'analyse des multiples textes produits sur le Portugal de Salazar (récits de voyage, portraits laudatifs, essais politiques, correspondances, etc.) par des auteurs aussi divers que Jacques Bainville, Gonzague de Reynold, Pierre Gaxotte ou Gabrielle Réval, cet ouvrage est finalement une impressionnante étude sur les modèles, les espoirs et les contradictions des discours intellectuels des droites « radicales » dans la France des années 30 au début des années 70.

L'approche choisie par Ana Isabel Sardinha-Desvignes et Olivier Dard est résolument biobibliographique. C'est par et à travers les textes, et notamment des documents d'archives inédits, que les auteurs reconstruisent l'univers discursif des « philosalazarismes » français. Le lecteur retiendra certainement les panégyriques sur les « noblesses de la pauvreté portugaise » (p. 118) comme l'insolite portrait que le peintre et écrivain André Villeboeuf ébauche d'un mendiant en Algarve dans son récit de voyage au Portugal *Le Coq d'argent* ou du fascinant texte d'entretiens *Vacances avec Salazar* publié par Christine Garnier en 1952. Le travail sur les textes permet aux auteurs d'analyser en détails les modalités de représentation de Salazar et de l'*Estado novo* ainsi que leur fonction pour une partie de la droite française qui dépasse très largement le cadre restreint du maurrassisme. Il leur permet aussi – et c'est là que réside peut-être l'un des aspects les plus intéressants de ce travail – de faire émerger ce qui a constitué une certaine esthétique lusophile de droite.

---

en tant que consul du Portugal à Bordeaux délivra de nombreux visas à des réfugiés fuyant les persécutions nazies.

Le sous-titre du livre « *du philosalarisme au salazarisme français* » est quelque peu trompeur puisque, comme le montrent les auteurs, la variante française du salazarisme (comme par exemple celle formulée sous la plume du Colonel de La Roque dans les pages du *Petit Journal* entre 1939 et 1942) reste un phénomène assez marginal. Ainsi, les textes analysés correspondent principalement à un « philosalarisme » avec des louanges du dictateur-professeur et du Portugal plus ou moins chargés idéologiquement. L'un des grands mérites de cet ouvrage est de montrer comment ce phénomène se répand à travers un effort de propagande ciblé similaire à celui déployé par d'autres régimes dictatoriaux en Europe.

Si le choix d'une approche chronologique d'analyse située des textes a incontestablement des avantages, celle-ci occasionne néanmoins de fréquentes répétitions dont la lecture est parfois fastidieuse tant les lieux communs mobilisés par les auteurs étudiés sont limités. On serait donc en droit de se demander si une approche thématique n'aurait pas permis un travail d'analyse plus poussé avec un degré de théorisation plus élevé. C'est probablement par rapport à ce point que le travail d'Olivier Dard et d'Ana Isabel Sardinha-Desvignes convainc le moins. Mis à part quelques comparaisons ponctuelles avec la propagande hitlérienne, mussolinienne ou franquiste, les lecteurs intéressés par les dynamiques de transfert culturel ne trouveront pas dans cet ouvrage une réflexion théorique sur la diffusion transnationale d'idéologies et de modèles politiques. Cette critique n'éclipse cependant en rien la remarquable contribution d'Olivier Dard et d'Ana Isabel Sardinha-Desvignes à l'histoire politique et intellectuelle franco-portugaise.

*Célébrer Salazar en France (1930-1974)* vient enrichir la collection *Convergences* qui, depuis sa création en 1996, est devenue une référence incontournable dans l'étude des phénomènes d'interculturalité en Europe. Le choix d'inclure une bibliographie thématique est suffisamment rare pour être souligné.

On ne peut que se réjouir du fait que le livre est également paru en portugais sous le titre *Salazar em França : Admiradores e discípulos (1930-1974)* (Coimbra: Edições 70). Peut-être contribuera-t-il au long et pénible travail de *Vergangenheitsbewältigung* que la société portugaise a encore devant elle.

Theresa Pinheiro

Rezension

**MARCHI, Riccardo. 2018. *The Portuguese Far Right. Between Late Authoritarianism and Democracy (1945-2015)*. London: Routledge.**

**Teresa Pinheiro**

ist Inhaberin der Professur Kultureller und Sozialer Wandel am Institut für Europäische Studien und Geschichtswissenschaft der Technischen Universität Chemnitz  
[teresa.pinheiro@phil.tu-chemnitz.de](mailto:teresa.pinheiro@phil.tu-chemnitz.de)

**Keywords**

Rechtsextremismus – Portugal – 20. Jahrhundert – 21. Jahrhundert

Lange Zeit galt das westlichste Land Kontinentaleuropas als die letzte Insel der Glückseligen: Als einziger Staat in Europa sei Portugal vom gegenwärtigen Einzug rechtsextremer Parteien in die Politik verschont geblieben. Doch war dies nur eine Frage der Zeit, wie die letzten Parlamentswahlen im Oktober 2019 gezeigt haben. Seitdem ist die rechtspopulistische Partei *Chega!* („Es reicht!“) mit einem Abgeordneten im portugiesischen Parlament vertreten. In den azorischen Regionalwahlen vom 25. Oktober 2020 erzielte die Partei sogar zwei Sitze und könnte eine Schlüsselrolle bei der Ermöglichung einer konservativen Regierung spielen.

Für Portugal-Kenner\*innen kommt diese Entwicklung nicht überraschend. Nicht nur blickt der Rechtsextremismus in Portugal auf eine lange Tradition zurück, sondern waren auch in der demokratischen Ära nach 1974 rechtsextremistische Gruppierungen aktiv. Zwar sind diese randständig, durch Anwendung von Gewalt gegen Immigranten ziehen sie jedoch gelegentlich die mediale Aufmerksamkeit auf sich. Das Novum an *Chega!* ist der Einzug einer rechtsextremen Partei in die höchste Kammer demokratischer Volksvertretung. Unklar ist gegenwärtig noch, ob die Partei die Wirkungskraft besitzt, als Katalysator für bestehende Probleme zu fungieren. Konnte die spanische *Vox* aus dem territorialen Konflikt um Katalonien Kapital schlagen, konnte die AfD in Deutschland die Flüchtlingskrise für die eigenen Zwecke instrumentalisieren, könnte *Chega!* zum politischen Katalysator für den in Portugal allgegenwärtigen kolonialbedingten Rassismus werden – noch am vergangenen 25. Juli ist der Schauspieler Bruno Candé in einem Vorort von Lissabon auf offener Straße von einem Veteranen des Kolonialkriegs ermordet worden.

Angesichts dieser Aktualität könnte die Veröffentlichung von Riccardo Marchis *The Portuguese Far Right. Between Late Authoritarianism and Democracy (1945-2015)* im Jahr 2019 kaum passender sein. Zwar befasst sich das Buch nicht mit der Partei *Chega!*, die erst 2019 gegründet wurde, dennoch lädt es ein, diese und andere gegenwärtige Tendenzen aus dem rechtsextremen Spektrum im Lichte der Zeitgeschichte Portugals zu betrachten. Die Studie setzt in der Nachkriegszeit an, was nicht bedeutet, dass es zuvor keine rechtsextremen Tendenzen in Portugal gegeben hätte – im Gegenteil: Gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat es unterschiedliche Reaktionen auf das Ende der Monarchie und die Etablierung der Ersten Republik (1910-1926) gegeben, die von den streng nationalistischen Positionierungen des Integralismus und Regenerationismus bis hin zu national-syndikalistischen Bewegungen reichten. Dass Marchi seine Chronologie nicht zu Beginn des 20. Jahrhunderts ansetzt, sondern erst nach 1945 liegt also nicht an der Abwesenheit rechtsextremer Tendenzen vor dem Zweiten Weltkrieg. Vielmehr ergibt sich die Schwerpunktsetzung aus der Berücksichtigung der Forschungslandschaft: Von den wenigen Studien zum Rechtsextremismus in Portugal beziehen sich die meisten auf die Zeit der Ersten Republik und der Anfänge des *Estado Novo*. Mit der Gewichtung der diachronen Analyse auf die 70 Jahre seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die Gegenwart deckt das Buch wichtige Epochen der portugiesischen Zeitgeschichte ab – von der kosmetischen Bereinigung faschistischer Züge des *Estado Novo* in der direkten Nachkriegszeit und der politischen Öffnung unter Marcelo Caetano über die revolutionären Zeiten nach der Nelkenrevolution bis hin zur späteren politischen Normalisierung und Annäherung an Europa. In der Schließung dieses Forschungsdesiderats liegt der Hauptvorteil dieser Arbeit.

Getreu der Zielsetzung, die Entwicklung der rechtsextremen Tendenzen im Kontext der Zeitgeschichte Portugals nachzuzeichnen, ist das Buch chronologisch in drei Teile aufgeteilt: Der erste Teil behandelt die Zeit vom Ende des Krieges bis zur Nelkenrevolution (1945-1974), der zweite Teil geht auf die Phase der Transition zur Demokratie ein (1974-1982) und der dritte Teil ist der Epoche der konsolidierten Demokratie gewidmet (1982-2015). Mit dieser Einteilung bettet Marchi seinen Gegenstand nachvollziehbar in eine klassische Periodisierung der Geschichte Portugals ein. Weniger nachvollziehbar ist, warum fast dreißig Jahre Diktatur als ihr Ende verstanden werden – „Part I: The far right at the end of the authoritarian regime (1945-1974)“. Dies wird nicht weiter erläutert und überzeugt nicht. Sieht man die Herausforderungen des *Estado Novo* in der Nachkriegszeit – Akzeptanz im Westen, Kolonialkrieg, internen politischen Widerstand – als einen vor-determinierten Weg in den Sturz, so müsse die portugiesische Diktatur als ein von Beginn an totgeweihtes, in ewiger Agonie befindliches Regime angesehen werden.

Der erste Teil des Buches ist in drei Kapitel unterteilt, die mit drei unterschiedlichen Phasen der Diktatur korrespondieren. Im ersten Kapitel geht der Autor auf die Zeit zwischen 1945 und 1960 ein. Portugals Neutralität im Konflikt und seine Annäherung an die Alliierten ab 1943 war ein strategischer Schachzug Salazars, der Portugals Anschluss an den Westblock in der Nachkriegszeit ermöglichte. Teil dieser Strategie war die Entpolitisierung der Massenorganisationen. Dies brachte einen

anfänglichen Aufruhr von seit den 1930er Jahren aktiven germanophilen und rechtsradikalen Gruppen mit sich, die aber gegen Ende der fünfziger Jahre fast vollständig neutralisiert waren. Das zweite Kapitel befasst sich mit der Zeit von 1961 bis 1968, in der der Beginn des Kolonialkriegs 1961 und die studentischen Proteste von 1962 eine kurzzeitige Erneuerung politischer Aktivisten aus dem rechts-extremen Spektrum begünstigten, allen voran Studierende, die in diesen Ereignissen einen Beweis der Schwäche des Regimes sahen. Die Amtszeit von Salazars Nachfolger Marcelo Caetano (1968-1974) gibt die chronologische Klammer des dritten Kapitels. Die politischen Öffnungstendenzen der Caetano-Ära waren ein Ventil für die Protestbewegungen der sechziger Jahre, die nun eindeutig und offen die Demokratisierung und Entkolonialisierung des Landes forderten. Zugleich riefen sie jedoch die Reaktion der Ultrarechten auf die politische Bühne.

Im zweiten Teil geht der Autor auf die rechtsextremen Bewegungen im Kontext der demokratischen Transition ein. Das erste Kapitel ist der bewegten und von der Hegemonie linker Parteien dominierten revolutionären Periode von 1974 und 1975 gewidmet. Angesichts der Dämonisierung der Rechten während dieser revolutionären Zeiten, sahen sich viele rechte Aktivisten gezwungen, ins Ausland zu gehen, um Lustrationsprozessen oder gar Freiheitsstrafen zu entkommen. Viele von ihnen fanden im noch-franquistischen Madrid nicht nur einen sicheren Hafen, sondern auch ein ergiebiges Netz der ultrarechten Franquisten zu denen Blás Piñar mit *Fuerza Nueva* gehörte. Dennoch konnten sich einige antikommunistische und antimarxistische Gruppen im Untergrund etablieren, die zwischen Mai 1975 und März 1976 über 400 terroristische Anschläge verbuchten, die fast immer Sitze und Organe der Kommunistischen Partei zum Ziel hatten. Die politische Normalisierung, die mit der Vereitelung des revolutionären Putschversuchs vom 25. November 1975 und der darauffolgenden Schwächung der Kommunistischen Partei begann, begünstigte die Auflösung der terroristischen Gruppen aus dem rechten Spektrum zugunsten der politischen Institutionalisierung. Diesen meist gescheiterten Versuchen der Etablierung einer Partei rechts von der christlich-konservativen CDS zwischen 1976 und 1982 ist das zweite Kapitel gewidmet. Das dritte und letzte Kapitel des zweiten Teils geht auf die Zeit von der Verfassungsreform von 1982, die das Ende der revolutionären Zeit in Portugal endgültig besiegelte, bis zur Unterzeichnung des EWG-Beitrittsvertrags im Juni 1985 ein. In dieser Zeit formierte sich in Portugal eine neue Generation des Rechtsextremismus, die keine Kontinuität zum *Estado Novo* aufwies, sondern an antiliberale New-Right-Tendenzen aus den USA und Großbritannien anknüpfte.

Der dritte und letzte Teil des Buches behandelt die Zeit der konsolidierten Demokratie seit 1982. Das erste Kapitel analysiert die seit den 1980er Jahren aktiven Gruppen von Neonazis und Skinheads im Kontext der Immigration aus den ehemaligen Kolonien und den Ausbruch rassistischer und fremdfeindlicher Angriffe gegen Einwanderer insbesondere in den Peripherien Portos und Lissabons. Das zweite Kapitel greift neue Tendenzen der politischen Organisation des Rechts-extremismus auf. Besondere Aufmerksamkeit wird der Etablierung der Nationalen Erneuerungspartei (PNR) geschenkt, die noch heute unter der Bezeichnung *Ergue-te* („Steh auf“) existiert, obwohl sie nie parlamentarische Repräsentation erlangte.

Das letzte Kapitel geht auf jüngste Tendenzen des Rechtsextremismus im gegenwärtigen Portugal ein. Im Zentrum des Kapitels stehen identitäre Bewegungen, die im Jahre 2001 mit der Organisation des ersten Nationalistischen Kongresses in Lissabon zum ersten Mal in der Öffentlichkeit sichtbar wurden. Marchi bettet diese jüngsten Tendenzen des Ethnonationalismus in Portugal in den europäischen Kontext ein. Vor allem französische identitäre Bewegungen wie *Terre et Peuple* und Ideologen wie Alain de Benoist haben einen nachhaltigen Einfluss auf die portugiesischen Identitären ausgeübt, die mittlerweile mit der Gruppe *Causa Identitária* in den Social Media präsent sind.

Riccardo Marchis *The Portuguese Far Right* ist ein wichtiges Buch für all diejenigen, die sich für die zwar residualen, aber existierenden Tendenzen des Rechtsextremismus in Portugal interessieren und nicht des Portugiesischen mächtig sind. Diese Tendenzen werden im Kontext der jeweiligen Epochen der portugiesischen Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg betrachtet, was ihren Charakter und ihre Motive nachvollziehbar macht. Dieser ist einer der Vorzüge dieser Arbeit, gepaart mit dem informativen Gehalt. Der Autor ist um Vollständigkeit bemüht und liefert viele Informationen über Namen, Publikationen und Aktivitäten auch von Untergrundorganisationen. Diese Vorzüge machen zugleich die Schwäche des Buches aus. Zum einen verstrickt sich der Autor in seiner eigenen Bemühung um Chronologie. Vor allem im zweiten Teil des Buches werden Phasen der rechtsextremen Bewegungen unterschieden, die sich nicht nur der allgemeinen Chronologie des Buches widersetzen, sondern auch im Laufe des Kapitels nicht weiterverfolgt werden. Zum anderen – und mit dieser Obsession für die Chronologie zusammenhängend – bleibt diese Studie hauptsächlich deskriptiv. Eine theoretische Einbettung in die sehr ergiebige politikwissenschaftliche Extremismusforschung fehlt hier fast vollständig. Auch die theoriegetränkte Verwendung der Begrifflichkeit wird hier kaum problematisiert, sieht man von einem Vierzeiler ab, in dem für die undifferenzierte Verwendung der Begriffe *extreme right*, *right-wing-radicalism* und *radical right* plädiert wird. Die mangelnde theoretische Reflexion mündet in der analytischen Schwäche des Buches, das mangels einer sauberen Begrifflichkeit ein konfuse Bild ergibt, das für ein mit der portugiesischen Parteilandschaft wenig vertrautes Publikum zur fehlgeleiteten Interpretationen führen kann. Ein im romanischen Sprachstil haftender Duktus und die unzureichende Revision des Manuskripts erschweren das Lesen und führen zu missverständlichen Aussagen (etwa die Behauptung auf S. 101, dass die zweite Phase der demokratischen Transition von rechtsextremen Gruppen vorangetrieben wurde). Schließlich ist auch ein recht freier Umgang mit Nachweisen zu monieren. Viele und wichtige bis umstrittene Behauptungen werden nicht im Dialog mit der Sekundärliteratur diskutiert, es fehlen bibliographische Nachweise und es wird insgesamt wenig auf die vorhandene Forschung verwiesen. Dies ist umso wichtiger, da es sich um eine Studie handelt, die auf Sekundärliteratur und nicht auf Archivalien basiert.



# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Französische  
Geschichte und  
Erinnerung in Literatur,  
Film und Kunst

Rezensionen

Birgit Mertz-Baumgartner

Rezension

**LEWIS, Jonathan. 2018. *The Algerian War in French/Algerian Writing. Literary Sites of Memory.* Cardiff: University of Wales Press.**

**Birgit Mertz-Baumgartner**

ist Professorin für französische und

spanische Literatur- und

Kulturwissenschaft am Institut für

Romanistik der Universität Innsbruck

**Birgit.Mertz-Baumgartner@uibk.ac.at**

**Keywords**

Algerienkrieg – French/Algerian writing – Beur – Erinnerung – shared memory

Das vorliegende Buch, das aus Jonathan Lewis' Dissertation an der *University of Exeter* heraus entstanden ist, fügt sich ein in eine Reihe literatur- und kulturwissenschaftlicher Publikationen der 2010er Jahre, die das Potenzial literarischer Erinnerungen an den Algerienkrieg untersuchen (Schyns 2012, Mertz-Baumgartner & Burtscher-Bechter 2013, Brun 2014a & 2014b, Scharold 2016). Die Studie von Lewis ergänzt die angeführten Publikationen insofern, als sie ein anderes Corpus ins Zentrum der Analysen stellt. Untersucht werden ca. 45 Romane von französischen Autor\*innen algerischer Abstammung („French/ Algerian authors“), die zwischen 1980 und 2010 veröffentlicht wurden und auf den Algerienkrieg Bezug nehmen. Ziel der Untersuchung ist es, so Lewis im Einleitungskapitel, in den Textanalysen Fragen der Immigration und des Rassismus in der französischen Gegenwartsgesellschaft mit der (defizitären) Erinnerung an den Algerienkrieg in Verbindung zu setzen. (3)

Das Buch ist in drei große thematische Kapitel gegliedert: Das erste, „History and Fiction: Literary Spaces, Memorial Spaces“, zielt darauf ab, einen Überblick über das gewählte Corpus zu geben und dabei insbesondere die Verknüpfung von Fragen der Identität und des ‚belonging‘ mit dem Algerienkrieg in den Blick zu nehmen. Das zweite Unterkapitel „Marginalization, Violence, and (Dis)Integration: Sites of Republican Memory and Legacies of the Algerian War“ nimmt literarische Texte in den Blick, welche die aktuellen „socio-ethnic divisions in France“ (63) an den Algerienkrieg rückbinden und kolonialen Rassismus und zeitgenössischen Rassismus in Verbindung setzen. Kapitel drei, „The Entanglement of Dominant and Other Histories. Representations of 17 October 1961“ widmet sich schließlich drei

Romanen, die sich ganz explizit auf den Algerienkrieg bzw. auf die Ereignisse des 17. Oktober 1961 in Paris beziehen und als „sites of shared memory“ (17) fungieren.

Die im ersten Kapitel (19-60) analysierten Texte sind weitgehend ‚Klassiker‘ der *Beur*-Literatur und wurden von der Forschung bislang vorrangig im Kontext von neu auszuhandelnden Identitäten und Zugehörigkeiten gelesen, nicht jedoch unter dem Blickwinkel des Algerienkrieges. Lewis spricht von spärlichen, jedoch höchst bedeutsamen Bezügen auf den Algerienkrieg (27), die diese Romane kennzeichnen, Bezüge, die die spektrale Präsenz des Krieges in der französischen Gegenwartsgesellschaft symbolisieren. Die textliche Visibilität des Algerienkrieges nehme – nach einem zögerlichen Beginn in den 1980er Jahren – ab den 1990ern kontinuierlich zu (z.B. Mounsi: *La noce des fous*) und steigere sich nach 1997 – dem Jahr der Eröffnung des Prozesses gegen Maurice Papon und der Öffnung der Archive – nochmals deutlich (z.B. Jean-Luc Yacine: *Amghrar: La vérité voilée*; Brahim Benaïcha: *Vivre au paradis*). Besonders interessant liest sich dabei jenes Unterkapitel, das die Texte mit der geringsten Visibilität des Algerienkrieges anhand von vier exemplarischen Analysen (Sebbar: *Fatima ou les Algériennes au square*, 1981; Charef: *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*, 1983; Kettane: *Le sourire de Brahim*, 1985; Begag: *Béni ou le paradis privé*, 1989) vorstellt, in denen die textliche ‚Absenz‘ des Krieges mit einer defizitären Erinnerungskultur und mangelnder Weitergabe an nachfolgende Generationen korreliert. Der Krieg erhält minimalen Raum in der fiktionalen Welt, wie die maghrebinischen Geschichten minimalen Raum in der offiziellen Geschichte Frankreichs erhalten.

Das zweite Kapitel (61-111) analysiert Romane, die Marginalisierung und Ausschluss von maghrebinisch-stämmigen Bürger\*innen im zeitgenössischen Frankreich thematisieren. Auch in diesen Texten sind die Hinweise auf die „legacies of the Algerian War“ (61) absent oder nur sehr indirekt präsent. Die städtischen Peripherien als Lebensraum der *Beur*-Generation werden hier als verräumlichte Marginalisierung und Ausgrenzung gedeutet. Im ersten Unterkapitel „The solution of ethnic difference“ liest Lewis Azouz Begags *Béni ou le paradis perdu* (1989) auf dem theoretischen Hintergrund von Frantz Fanons *Peau noire, masques blancs* und macht deutlich, wie der zwischen algerischer Familie und republikanischer Schule zerrissene Protagonist (erfolglos) versucht, Strategien des „whitening“ anzuwenden, um seine arabischen ‚Merkmale‘ zu tilgen und ein Höchstmaß an ‚Frenchness‘ zu erreichen. (73). Der Grundwert der Gleichheit, so Lewis kritische Folgerung, gelte nicht für alle gleichermaßen und „a truly postcolonial France can only be possible through a revision of French republicanism (72). Das zweite Unterkapitel „Legacies of Colonial Violence“ bezieht sich erneut auf Frantz Fanon, hier jedoch auf *Les Damnés de la terre*, und erklärt daraus die in *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* von Mehdi Charef oder *La Noce des fous* von Mounsi dargestellte Gewaltbereitschaft der *Beurs*. Die kolonialen Gewalterfahrungen der Eltern würden sich in einem Akt des „re-enactment“ von Gewalt durch die nachgeborenen Generationen äußern.

Das dritte Kapitel des Bandes (112-158) untersucht schließlich, inwieweit literarische Texte sich dafür eignen, dominante Diskurse über den Kolonialismus herauszufordern und zu Orten einer „shared memory“ zu werden (114). Der größte

Teil dieses Kapitels (117-140) ist einer sehr detaillierten (auch formalen) Textanalyse von Leïla Sebbar's *La Seine était rouge* gewidmet, die die Pluralität des Erinnerens an den 17. Oktober 1961, wie sie der Roman sichtbar macht, die Unvollständigkeit von jedwedem Erinnerungsvorgang, das Widerspiel konkurrierender Erinnerungen, kurz die metahistorische und metamnemotische Dimension des Textes ins Zentrum rückt. Der Roman wurde vielfach in diesem Kontext bereits besprochen (z.B. Donadey 2003, Rothberg 2009, Mertz-Baumgartner 2016), die Analyseergebnisse gehen hier unwesentlich über bereits Formuliertes hinaus. Theoretisch basiert dieses Kapitel auf Youngs Ausführungen zur „complex texture of memory“ und dessen Feststellung, dass Erinnerungen komplex und nie vollständig seien, dass Erinnerungsarbeit immer schwierig sei und nie zu einer eindeutigen, gemeinsamen Erinnerung führen werde (130). Diese Aspekte stehen dann auch im Zentrum der abschließenden Analysen von Mehdi Lallaouis *Une nuit d'octobre* (polyphones Erinnern) und Ahmed Kellouaz' *Les fantômes d'octobre* (Erinnern als ‚entanglement‘).

Fassen wir zusammen. Lewis Studie basiert auf einem höchst interessanten Corpus, das (mit Ausnahme von Sebbar's *La Seine était rouge*) Texte umfasst, die bislang im Kontext literarischer Erinnerungen an den Algerienkrieg wenig, bis gar nicht analysiert wurden. Die prominente Miteinbeziehung von Romanen mit auf den ersten Blick nur geringen textlichen ‚Spuren‘ des Algerienkriegs ist interessant und führt zu einer Neuperspektivierung sehr bekannter Klassiker der *Beur*-Literatur. Die dominant inhaltsbezogenen Analysen erfahren ein solides theoretisches *Framing* im Rahmen der anglophonen und frankophonen Memoriaforschung und der *Postcolonial Studies*. Außen vor bleibt freilich die deutschsprachige Memoriaforschung (Erll, Assmann, etc.), die wohl aus sprachlichen Gründen nicht rezipiert wurde. Es ist für den Leser/die Leserin höchst angenehm, dass den Analysen kein isolierter Theorieteil vorangestellt wird, sondern theoretische Konzepte in die Analysekapitel integriert und unmittelbar analytisch fruchtbar gemacht werden. Das Buch besticht insgesamt durch eine ausgezeichnete Lesbarkeit und einen ungemein stringenten Aufbau mit klaren Ausgangshypothesen, gut strukturierten und weitgehend überzeugenden Argumentationen, explizit formulierten Kapitelübergängen und Zwischenresümees.

Was die Einbettung in die Forschungslandschaft zu diesem Thema angeht, fällt auf, dass die Sekundärliteratur sich stark auf anglophone Publikationen fokussiert, wodurch einschlägige Publikationen wie jene von Catherine Brun *Les mots pour la dire* (2014) oder *D'une guerre à l'autre* (2016) sowie Irmgard Scharolds *La guerre d'indépendance algérienne à l'écran* (2016) aus dem Blick geraten sind. Der von Beate Burtscher-Bechter und mir 2013 herausgegebene Band *Guerre d'Algérie, guerre d'indépendance. Regards littéraires croisés* wird einleitend zwar genannt, jedoch aufgrund seines mangelnden Bewusstseins für Autor\*innen jenseits der Opposition französisch/algerisch („the lack of problematization of the categories ‚French‘ and ‚Algerian‘ ignores the idea [...] that France and Algeria constitute a transpolitical space in which the boundaries are not always clear-cut“, 9) von Lewis gleich bei Seite gelegt. Das ist schade, denn die jeweils gewählten Corpora würden einander ausgezeichnet ergänzen und viele in unserem Band formulierte

Beobachtungen zum dialogischen und polyphonen Erinnern, zur fehlenden Weitergabe von Erinnerung, zur Spurensuche nachgeborener Generationen (z.B. bei Maïssa Bey, Rachid Boudjedra), aber auch zur Schwierigkeit von binären Täter-Opferkonzeptionen (z.B. Mauvignier, Boudjedra) wären für Lewis höchst anschlussfähig. Auffallend und streckenweise auch störend ist der sehr ausschließliche Bezug auf ‚den‘ französischen Erinnerungsdiskurs als dominanten Diskurs über den Algerienkrieg, an dem sich die analysierten Romane abarbeiten. Der ‚algerische‘ Diskurs über den Krieg, der, wie Historiker gezeigt haben, in seiner Überrepräsentation des Krieges ebenfalls höchst einseitig und manipulativ agierte, wird als weiterer Bezugspunkt eines doppelten *writing back* nicht thematisiert.

Die Idee, literarische Texte als „sites of memory“ zu begreifen und deren Rolle für „alternative historical narratives“ (49) zu analysieren, ist zwar nicht neu – Régine Robin arbeitete deren Potenzial in *Le Roman mémoriel* (1989) bereits auf –, führt aber zu interessanten Beobachtungen zu eben diesen alternativen Erinnerungsmodi, die vor allem in einem dialogischen Erinnern (Assmann), in polyphonem Erinnern, aber auch in einer „multidirectional memory“ (Rothberg) liegen können. Fazit: ein gelungenes und anregendes Buch, das sehr deutlich vor Augen führt, dass koloniale Machtbeziehungen weit über das Ende des Kolonialismus hinaus nachwirken und dass literarische Texte eine wichtige Rolle in deren Hinterfragung und ‚Aufweichung‘ spielen.

## Bibliografie

- ASSMANN, Aleida. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München : Verlag C.H. Beck.
- BRUN, Catherine. 2014a. *Guerre d'Algérie. Les mots pour la dire*. Paris : CNRS Éditions.
- BRUN, Catherine (ed.). 2014b. *Algérie: D'une guerre à l'autre*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle.
- Donadey, Anne. 2003. "Retour sur mémoire: La Seine était rouge de Leïla Sebbar". In *Leïla Sebbar*, ed. Michel Laronde, 187–198, Paris: L'Harmattan.
- ERLL, Astrid. 2005. [3. Aufl. 2017]. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Metzler: Stuttgart.
- ERLL, Astrid. 2011. *Memory in Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- MERTZ-BAUMGARTNER, Birgit & Beate Burtscher-Bechter (hrsg.). 2013. *Guerre d'Algérie, guerre d'indépendance. Regards littéraires croisés*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MERTZ-BAUMGARTNER, Birgit. 2016. "17 octobre 1961 – Vers une polyphonie des mémoires: Jean Tasma *Nuit Noire* (2005)." In *La guerre d'indépendance algérienne à l'écran*, ed. Irmgard Scharold, 181-194, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ROBIN, Régine. 1989. *Le Roman mémoriel. De l'histoire à l'écriture du hors-lieu*. Montréal: Le Préambule.
- ROTHBERG, Michael. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: UP.
- SCHAROLD, Irmgard (ed.). 2016. *La guerre d'indépendance algérienne à l'écran*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- SCHYNS, Désirée. 2012. *La mémoire littéraire de la guerre d'Algérie dans la fiction algérienne francophone*. Paris: L'Harmattan.

Beate Burtscher-Bechter

Rezension

**RUHE, Cornelia. 2020. *La mémoire des conflits dans la fiction française contemporaine*. Leiden/Boston: Brill/Rodopi (Francopolyphonies, 29).**

**Beate Burtscher-Bechter**

ist Lehrbeauftragte an der Abteilung  
für Vergleichende Literatur-  
wissenschaft der Universität Wien

**[burtscherbechter.beate@gmail.com](mailto:burtscherbechter.beate@gmail.com)**

#### Keywords

Französische Literatur – Krieg – Geschichte – Erinnerung – 20. Jahrhundert

Während der Erste und Zweite Weltkrieg seit langem zu den wiederkehrenden Themen in der französischen Literatur und im französischen Film zählen und dort auch breit aufgearbeitet wurden, wurden andere Konflikte des 20. Jahrhunderts von französischen Autor\*innen und Filmschaffenden bislang eher stiefmütterlich behandelt. Erst seit rund einem Jahrzehnt finden aber auch die blutigen Unabhängigkeitskriege, mit denen sich die Grande Nation nach dem Zweiten Weltkrieg konfrontiert sah, sowie andere kriegerische Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts – wie z.B. die Jugoslawienkriege, der Libanesischer Bürgerkrieg, der Vietnamkrieg, die Golfkriege, der Bürgerkrieg in Libyen oder der Krieg in Afghanistan – vermehrt Einlass in das literarische und filmische Schaffen in Frankreich. Diese Beobachtung von Cornelia Ruhe, Professorin für Romanische Literatur- und Medienwissenschaft an der Universität Mannheim, basiert unter anderem auf der Auswertung jener Werke, die in den 2010er Jahren den prestigereichen Prix Goncourt erhalten oder für diesen nominiert waren, beschränkt sich aber keineswegs auf diese Texte. (2-5) Sie bildet auch den Ausgangspunkt der vorliegenden Monografie, in der Ruhe ausgewählte Romane, Theaterstücke und Filme von Alain Resnais, Laurent Mauvignier, Maurice Attia, Mathias Énard, Jérôme Ferrari, Alexis Jenni, Julie Delpy, Laurent Gaudé und Wajdi Mouawad analysiert und miteinander vergleicht. Gemeinsam ist den Autoren/Filmschaffenden, dass sie sich in ihren Werken weniger mit dem Kriegsgeschehen an sich auseinandersetzen, als vielmehr ihren Blick auf die Heimkehrer und die Nachwehen der Konflikte richten, auf die

verdrängten Traumata, die über Generationen hinweg nachwirken, sowie auf die längst überfällige Erinnerungsarbeit.<sup>1</sup>

Die breit angelegte Monografie von Ruhe gliedert sich in insgesamt neun Kapitel. Im Einleitungsteil (1-32) begründet die Autorin ihre Textauswahl und präsentiert die theoretischen Grundlagen sowie die zentrale Fragestellung ihrer Studie. Ein transkulturelles Geschichtsverständnis, das Beziehungen in den Mittelpunkt rückt („histoire croisée“ von Michael Werner und Bénédicte Zimmermann, „entangled history“ von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, „connected history“ von Sanjay Subrahmanyam) und Gedächtniskonzepte, die das Verbindende zwischen den Erinnerungen verschiedener historischer Epochen oder sozialer Gruppen ins Zentrum stellen („postmemory“ von Marianne Hirsch, „multidirectional memory“ von Michael Rothberg, „palimpsestic memory“ von Max Silverman, „mémoire transgénérationelle“ von Lucy Bond, Stef Craps und Pieter Vermeulen) bilden die theoretische Basis der Untersuchung, die in den Analysekapiteln methodisch durch intertextuelle Vergleiche (mit der Bibel sowie Werken von Homer, Danilo Kiš, Dostojewski, Michail Bulgakow, Giorgio Agamben und Jorge Luis Borges) und intermediale Bezüge (Film, Fotografie, Architektur) ergänzt wird. Überzeugend verknüpft Ruhe diese theoretischen und methodischen Instrumente schon im Einleitungsteil mit den zentralen Aussagen der Werke des Korpus und arbeitet die Fragestellung des Bandes heraus: Wie – unter Berufung auf welche Geschichtskonzepte und Erinnerungsmodelle – und mit welchen ästhetischen Mitteln leisten französische Romane, Theaterstücke und Filme der Gegenwart Erinnerungsarbeit und überwinden bzw. „heilen“ (7) den historischen Bruch zwischen Nationalgeschichte und Kolonialgeschichte, den Frankreich mit dem kollektiven Vergessen von Niederlagen und mit dem Verdrängen von Erinnerungen an traumatische Kriegserlebnisse vollzogen hat, um nach dem Zweiten Weltkrieg das Bild einer homogenen Nation aufrechtzuerhalten?

Auf den Einleitungsteil folgen sieben Kapitel mit Einzelanalysen zu den Werken des Korpus. Den Ausgangspunkt bildet ein Kapitel zu *Muriel où le temps d'un retour* (1963) von Alain Resnais und *Des Hommes* (2009) von Laurent Mauvignier. (33-57) Der Film aus dem Jahr 1963 beschreibt „un moment décisif pour la mémoire collective française, celui de la scission entre l'histoire nationale et l'histoire coloniale“ (33) und fungiert in der Folge auch als Folie, vor der Ruhe die weitere literarische und filmische Auseinandersetzung mit diesem historischen Bruch beleuchtet. Nicht nur deswegen kommt diesem Auftaktkapitel eine gewisse Sonderstellung zu, sondern auch, weil die Analyse von *Muriel où le temps d'un retour* exemplarisch veranschaulicht, an welchen thematischen und methodologischen Achsen sich Ruhes Werkanalysen orientieren. Der Fokus richtet sich einerseits darauf, ob und wie an die Kriege erinnert wird und welche Folgen die (meist verschwiegenen und verdrängten) Kriegserfahrungen auf die Familienstrukturen haben (in *Muriel où le*

---

<sup>1</sup> Explizit weist Cornelia Ruhe darauf hin, dass zeitgenössische Autorinnen und weibliche Filmschaffende sich kaum mit dieser Thematik auseinandersetzen und die in ihrem Buch analysierten Werke daher – mit Ausnahme des Films von Julie Delpy – überwiegend von Männern stammen.

*temps d'un retour* zerbrechen die Familien angesichts des Schweigens und der fehlenden Aufarbeitung der Kriegstraumata), andererseits richtet sich der Blick auf die Kriegsheimkehrer, für die es schwierig bis unmöglich ist, sich wieder in die französische Gesellschaft zu integrieren. Parallel dazu arbeitet Ruhe in ihrer Analyse von *Muriel où le temps d'un retour* intermediale Bezüge heraus und unterstreicht die Rolle, die Fotos im Erinnerungsprozess spielen, bzw. betont sie, welche Auswirkungen das Fehlen von Bildern hat, die die Gräueltaten belegen könnten. Die Autorin thematisiert aber auch den Akt des Fotografierens selbst, der den Soldaten als „moyen de se distancier du monde“ (43) dient, und bezieht explizit auch die Architektur des Handlungsschauplatzes in ihre Betrachtung mit ein. Ruhe zeigt, dass die neu errichteten Gebäude kein stabiles Fundament haben, und sieht im zentralen Bild des Films, der „maison qui glisse“ (37), einen Spiegel für den labilen Zustand der Figuren und der Gesellschaft. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und des Algerienkriegs – so das Fazit von Ruhe und ihr Befund für die französische Gesellschaft der 1950er Jahre – wurden die (Erinnerungs-)Spuren an die beiden Kriege palimpsestartig überschrieben und es wurde auch kein Konnex zwischen den Konflikten hergestellt, der zu deren Verarbeitung beitragen hätte können. Ganz im Gegenteil lässt sich an *Muriel où le temps d'un retour* ablesen, dass die Erinnerungen an diese beiden Kriege fein säuberlich voneinander getrennt bleiben. Ruhe betont aber auch, dass der Krieg auch in Friedenszeiten nicht verschwindet: „Bien qu'ayant disparu en apparence, la guerre continue d'ébranler la société de manière souterraine“ (39). Das trifft auch auf den Roman *Des Hommes* (2009) von Laurent Mauvignier zu, den Ruhe im Vergleich mit Resnais' Film und unter Berücksichtigung der oben erwähnten Themen (Umgang mit Erinnerung, Familie, Heimkehrer, Fotos, Akt des Fotografierens, Architektur/Gebäude) analysiert. Der Roman zeigt ganz klar, dass der Algerienkrieg auch dreißig Jahre nach dem Erscheinen von Resnais' Film in Frankreich keinen Platz im kollektiven Gedächtnis hat. Sowohl Resnais' Film als auch Mauvigniers Roman zeugen – so Ruhes Bilanz – von einem „cloisonnement soigneusement effectué entre les mémoires des différentes guerres qui contamine la société entière et mène à une déconnexion entre les différentes expériences de guerre“ (57).

In den Kapiteln 3 bis 8 folgen die Analysen der Kriminalromantrilogie von Maurice Attia, der Korsika-Trilogie und der Romane *À son Image* und *Un Dieu un animal* von Jérôme Ferrari sowie der Romane *Zone* (Mathias Énard), *L'Art français de la guerre* (Alexis Jenni), *Écoutez nos Défaites* (Laurent Gaudé) und *Anima* (Wajdi Mouawad). Mit *Le Skylab* von Julie Delpy und *Forêts* von Wajdi Mouawad fließen auch ein Film und ein Theaterstück in die Betrachtung mit ein. Ruhe sieht in diesen Werken die Spaltung zwischen nationaler und kolonialer Geschichte dekonstruiert und dadurch überwunden. Dies erfolgt sowohl durch die Berücksichtigung kolonialer und postkolonialer Konflikte, an denen Frankreich direkt beteiligt war, als auch durch die Miteinbeziehung von anderen Kriegen in Europa oder auf der ganzen Welt: „[Ces] textes [...] cherchent à rétablir le lien rompu pour démontrer que l'histoire française n'est pas solipsiste, mais connectée au monde [...]“ (13) Bevor die Kernaussagen dieser Kapitel vorgestellt werden, muss auf zwei Stärken der vorliegenden Arbeit hingewiesen werden, die deren Zusammenschau jedoch erschweren: Zum



einen ist Ruhe eine spürbar passionierte und erfahrene Leserin, deren Analysen bis ins kleinste Detail reichen. Dabei handelt es sich aber keinesfalls um Detailverliebtheit, sondern vielmehr um ein akribisches Freilegen von Nuancen, welche die Texte des Korpus aufweisen, die in einer Zusammenfassung aber nur schwer berücksichtigt werden können. Zum anderen liegt eine große Stärke von Ruhes Arbeit darin, dass die Analysen zwar ähnlichen, wiederkehrenden Kriterien folgen und die Ergebnisse dadurch miteinander vergleichbar sind, dass die einzelnen Kapitel in ihrem Aufbau und ihrer Herangehensweise aber variieren und immer von den Besonderheiten der Werke ausgehen. Das macht die Lektüre der Kapitel zwar sehr interessant und durchaus kurzweilig, lässt aber jedes Resümee der Analysen verkürzend erscheinen.

Dennoch sei im Folgenden eine Zusammenfassung der Kapitel 3 bis 8 gewagt: Gemeinsam ist zunächst allen Werken, die Ruhe in den sechs Kapiteln analysiert, dass sie eine Verbindung zwischen verschiedenen Kriegen und gewaltsamen Konflikten – wo und wann auch immer diese stattgefunden haben – herstellen, sei es über die Familiengeschichte der Protagonisten, wo verdrängte Traumata von einer Generation an die nächste weitergegeben werden (Attia, Mouawad, Ferrari), sei es, dass ein geografischer Raum (der Mittelmeerraum bei Attia, Korsika bei Ferrari) zu einem Knotenpunkt von Geschichte bzw. Geschichten von Krieg und Gewalt wird. In *L'Art français de la guerre* von Jenni wachsen die Konflikte sogar so weit zusammen, dass der Erzähler den Zweiten Weltkrieg, den Indochinakrieg und den Algerienkrieg als „guerre de vingt ans“ (146) bezeichnet, im Fall des Films von Delpy und zweier Romane von Ferrari und Gaudé erfolgt die Verbindung zwischen unterschiedlichen Konflikten über den Intertext, nämlich *Apocalypse Now* von Francis Ford Coppola bzw. dessen *Director's Cut*, auf den die Werke explizit oder implizit Bezug nehmen. Darüber hinaus zeigen die Werke – so Ruhes Befund –, dass es kein Entrinnen von Konflikten und Gewalt gibt und die Menschen auch keine Lehren aus den Kriegen ziehen. So kommt es zu einer zyklischen Wiederkehr von Kriegen und einige Autoren des Korpus gehen davon aus, dass Gewalt zur Natur des Menschen gehört, dass es sich sogar um eine „constante anthropologique“ (80) handelt. Die zyklische Wiederkehr der Konflikte ist auch dem Umgang mit der konfliktreichen Vergangenheit geschuldet. Auf unterschiedliche Art und Weise thematisieren die Werke, wie über viele Jahrzehnte hindurch unliebsame und unrühmliche historische Ereignisse durch eine „réécriture“ der Geschichte (156) und palimpsestartiges Überschreiben ausgelöscht, Niederlagen kollektiv vergessen und traumatische Erlebnisse verdrängt wurden. Aber – und auch das verdeutlicht Ruhe in ihrer Arbeit – die unangenehmen und schmerzhaften Wahrheiten der Vergangenheit lassen sich nicht vollständig auslöschen. Immer bleiben Spuren zurück, die wieder Kriege und Gewalt hervorbringen und – wie Ruhe am Beispiel von Jennis Roman zeigt – die die Gewalt von einem oder mehreren Kriegen auch in Friedenszeiten unter der Oberfläche schwelen lassen. (149) Besonders eindrücklich sind in diesem Zusammenhang Ruhes Analysen der modernen und postmodernen Architektur des Mittelmeerraums in *Zone* von Énard und *L'Art français de la guerre* von Jenni. Bei Énard konstatiert Ruhe die Entlarvung einer „architecture de la

violence et de la mort“ (102), im Fall von Jenni werden die Architektur, das unermüdliche Errichten neuer Gebäude zum sichtbaren Zeichen „d’un discours officiel anesthésiant“ (150). So wie die Erinnerungen an traumatische Niederlagen und an die Gräueltaten des Krieges keinen Platz im kollektiven Gedächtnis haben, so haben auch die ehemaligen Soldaten große Schwierigkeiten, wieder einen Platz in der Familie und in der (französischen) Gesellschaft zu finden. Ruhe arbeitet denn auch klar heraus, dass es für die meisten Protagonisten des Korpus keine Möglichkeit der gesellschaftlichen Integration oder der Rückkehr in eine – sofern überhaupt vorhandene – Familie gibt.

Den Abschluss von Ruhes Analysen bildet eine kurz gehaltene „Coda“ in Kapitel 9 (231-235) mit Überlegungen zu Michael Hanekes Film *Caché*, anhand derer die Autorin die zentralen Aussagen ihres Buches noch einmal sehr einprägsam veranschaulicht.

Es dürfte klar geworden sein, dass es sich bei Cornelia Ruhes Monografie um eine beeindruckend breit angelegte und theoretisch und methodisch äußerst dichte Studie zur französischen Gegenwartsliteratur handelt, die – und das ist Ruhe hoch anzurechnen – trotz ihrer Komplexität und Detailliertheit die zentrale Fragestellung nie aus den Augen verliert und sich darüber hinaus sehr gut liest. Zudem gelingt es Ruhe meisterlich, im Verlauf der Arbeit immer wieder auf die in der Einleitung vorgestellten theoretischen Konzepte zu rekurrieren, ohne die Analysen theoretisch zu überladen oder in die Falle der Redundanz zu tappen. Dies gilt auch für die zusammenfassenden und sehr erhellenden Vergleiche zwischen den Werken des Korpus, die Ruhe regelmäßig einstreut und welche die einzelnen Kapitel wie eine Klammer zusammenhalten. Besonders hervorgehoben sei an dieser Stelle noch einmal die breite theoretische Basis, auf der Ruhes Studie fußt: Unterschiedliche Erinnerungsmodelle und verschiedene Geschichtskonzepte werden in den Analysen geschickt und äußerst fruchtbar miteinander verknüpft und durch das Herausarbeiten intermedialer und intertextueller Bezüge (die weit über die französische Literatur/den französischen Film hinausgehen) perfekt ergänzt. Zwar reiht sich die Monografie von Ruhe in die Vielzahl von Studien ein, die seit der Jahrtausendwende das Wechselverhältnis zwischen Geschichte, Fiktion und Erinnerung aus historischer, literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive beleuchten, aber nur selten stammt die Auseinandersetzung aus einer Feder und ist so umfassend, so fokussiert und so überzeugend wie im Fall von *La mémoire des conflits dans la fiction française contemporaine*.<sup>2</sup>

## Bibliografie

- BOND, Lucy, Stef Craps & Pieter Vermeulen (ed.). 2017. *Memory Unbound: Tracing the Dynamics of Memory Studies*. New York: Berghahn.
- CONRAD, Sebastian & Shalini Randeria (ed.). 2002. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- HIRSCH, Marianne. 2012. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual*

---

<sup>2</sup> Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass das von Ruhe berücksichtigte Textkorpus weit über die analysierten Texte hinausgeht, wie die umfangreiche Bibliografie der Primärtexte belegt. (237-240)

- Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- ROTHBERG, Michael. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- SILVERMAN, Max. 2013. *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*. New York: Berghahn.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. 2005. *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*. Oxford: Oxford University Press.
- WERNER, Michael & Bénédicte Zimmermann. 2003. „Penser l’histoire croisée. Entre empirie et réflexivité.“ *Annales. Histoire, Sciences sociales* 58, 7-36.

Anne-Sophie Donnarieix

Compte rendu

**ROGER, Jennifer. 2020. *Querelle des médias und pacte de l'adaptation. Die ‚Grande Guerre‘-Erinnerung in Romanen und Filmen der Jahrtausendwende, Würzburg, Königshausen & Neumann.***

**Anne-Sophie Donnarieix**

enseigne la littérature et la culture  
française et espagnole à l'Université  
de Regensburg

**Anne-Sophie1.Donnarieix@sprachlit.uni-regensburg.de**

**Mots-clés**

Grande Guerre – Roman – Film – Adaptation – Intermédialité

D'un côté du Rhin comme de l'autre, les commémorations autour du centenaire de la Grande Guerre ont suscité un regain d'intérêt de la critique universitaire et occasionné de nombreux travaux sur une époque longtemps restée dans l'ombre de la Seconde Guerre mondiale. Parmi les médias convoqués, force est de constater que la part belle est toutefois souvent réservée à la littérature, depuis les textes des soldats-écrivains (Barbusse, Dorgelès, Genevoix, Jünger, Hemingway) jusqu'à la génération des petits-enfants remontant aujourd'hui le fil de l'histoire pour explorer la mémoire collective d'un passé qu'ils n'ont eux-mêmes pas connu<sup>1</sup>. L'ouvrage allemand de Jennifer Roger, paru récemment aux éditions Königshausen & Neumann, effectue un pas de côté pour choisir une porte d'entrée plus transversale, qui relie le médium romanesque au médium filmique : celle des adaptations cinématographiques de romans sur la Grande Guerre dans les années 2000.

Délaissant l'étude déjà très explorée des thèmes et des motifs du discours sur la Grande Guerre, les quelque 400 pages de cette ample thèse doctorale se singularisent par leur articulation très serrée autour de l'esthétique médiale : quels

---

<sup>1</sup> C'est vers les années 1970 qu'apparaissent les premières études panoramiques sur le sujet, avec notamment les ouvrages de Maurice Rieuneau (1974) et Léon Riegel (1978). Parmi les études plus récentes, mentionnons celles de Pierre Schoentjes (2009), Micheline Kessler-Claudet (2005), Jean Kaempfer (1998), ou encore l'ouvrage collectif de Jochen Mecke et Marina Hertrampf (2019).

dispositifs sémiotiques interviennent dans la construction du discours romanesque et du discours filmique ? De quelle manière l'un et l'autre, par leurs voies de communication spécifiques, parviennent-ils à *dire* la guerre et à mettre tout ce qu'elle comporte d'indicible en mots ou en images ? Et selon quels enjeux esthétiques et socioculturels le passage de l'un à l'autre s'effectue-t-il ? Jennifer Roger accorde ici une place de choix à la question de l'adaptation, arguant que « le changement de médium implique toujours une réflexion sur la construction médiale et représente à cet égard un format hautement autoréflexif<sup>2</sup> » (p. 17). Entre réécriture et déplacement, reprise et subversion du discours, les adaptations filmiques y sont envisagées non seulement comme objets d'étude, mais aussi comme méta-discours sur une mémoire collective en construction.

Au-delà de l'esthétique médiale, c'est bien en effet la question de la culture mémorielle (en allemand : « *Erinnerungskultur* ») qui traverse l'ouvrage. Reprenant à son compte les théories d'Astrid Erll et d'Aleida Assmann, l'autrice suit l'hypothèse d'un lien étroit, ontologique, entre la construction d'une mémoire collective et le médium de représentation choisi, celui-ci étant compris à la fois comme le reflet d'une identité culturelle et comme le support même par lequel cette identité se construit et se perpétue. Aussi le cadre temporel des œuvres étudiées – au tournant des années 2000 – se présente-t-il comme paradigmatique d'un « tournant mémoriel » du reste déjà très commenté par la critique, alors que la mémoire transmise l'emporte inexorablement sur l'histoire vécue, et qu'au temps des témoins directs (le dernier « poilu » français est décédé en 2008) succède le temps des commémorations. À cet égard, la photographie qui illustre le livre n'est pas choisie au hasard : on entre dans l'ouvrage en longeant les murs de l'« Anneau de la Mémoire », cet imposant monument aux morts érigé à Notre-Dame-de-Lorette en 2014 qui replace d'emblée les représentations contemporaines de la Grande Guerre dans un discours commémoratif qui s'écrit entre absence et présence, dans le creux d'une mémoire déficitaire mais lancinante que cherchent aujourd'hui à faire résonner romanciers et réalisateurs en sondant dans le dialogue entre mots et images de nouvelles formes de transmission.

Fidèle à la tradition scientifique allemande, la première partie de l'ouvrage s'ouvre sur de vastes réflexions théoriques qui posent les jalons méthodologiques de l'analyse. Prenant appui sur des travaux critiques récents qu'elle étudie de manière scrupuleuse (J. Kaempfer, P. Schoentjes, J. Mecke, D. Viart, G. Theeten), l'autrice définit plusieurs « stratégies narratives » qui président au récit de la Grande Guerre et rassemblent selon elle romans et films contemporains autour d'un triple paradigme : celui de l'*absence* (liée notamment à la disparition de l'expérience vécue et au principe de narration elliptique qu'elle engendre), celui du caractère *métra-réflexif* d'œuvres qui problématisent régulièrement leur propre dispositif de construction mémorielle, et celui enfin de l'*authenticité* qui constitue encore aujourd'hui, dans la lignée des récits de témoignage, une exigence esthétique et éthique du discours sur la Grande Guerre. Les liens entre les films et leur pré-texte

---

<sup>2</sup> En allemand dans le texte : « Der Medienwechsel impliziert [...] immer schon ein Nachdenken über seine mediale Beschaffenheit und stellt damit ein hochgradig medienreflexives Format dar ».

romanesque sont quant à eux envisagés depuis ce que J. Roger nomme le « pacte de l'adaptation », une notion qui lui permet de rassembler sous le sceau de la sincérité les nombreuses théories intermédiales convoquées au fil du chapitre (du *paragone* antique au genre plus spécifique de l'adaptation). La notion de sincérité n'est ici toutefois pas à comprendre depuis la perspective – polémique – d'un Jean Norton Cru, qui accusait en 1930 la littérature de manquer à ses obligations morales dès lors qu'elle s'écartait d'une représentation « fidèle » de la guerre (Norton Cru 1930). Moins fictionnelle que médiale, la « sincérité » en question se réfère davantage à l'accord tacite de fidélité qui lie généralement le film au roman, et concerne donc plus directement l'*ethos* adopté par le réalisateur face aux sources littéraires qu'il exploite. On reconnaît là les grands traits du « pacte autobiographique » développé par Philippe Lejeune en 1975, dont les travaux nourrissent abondamment la réflexion de J. Roger : « De manière concrète, le pacte réside dans la promesse de l'auteur du film, qui s'engage à adapter fidèlement et en toute bonne conscience l'esprit du roman, tandis que le spectateur s'engage en retour à juger avec bienveillance l'adaptation filmique<sup>3</sup> » (p. 88).

Une fois ces délimitations conceptuelles et théoriques posées, la deuxième grande partie du livre – longue de plus 250 pages – s'attèle à l'analyse d'œuvres choisies. Trois films ainsi que leur support romanesque respectif forment l'essentiel du corpus : *Un long dimanche de fiançailles* (S. Japrisot, 1991/J.-P. Jeunet, 2004), *La Chambre des officiers* (M. Dugain, 1998/F. Dupeyron, 2001) et enfin *Les Âmes grises* (Ph. Claudel, 2003/Y. Angelo, 2005). Si le choix d'un corpus restreint ne peut qu'offrir un aperçu partiel de l'ensemble des représentations contemporaines de la Grande Guerre (romanesques comme filmiques), il permet en revanche une lecture riche et détaillée des œuvres choisies, lesquelles sont commentées avec finesse et replacées chaque fois dans un contexte esthétique plus vaste. Les analyses traitent en outre avec beaucoup de minutie des passages du support romanesque au support filmique, tant dans les partis pris esthétiques qu'ils dénotent que dans la question de leur rapport réflexif à la mémoire collective, aux conditions de possibilité de celle-ci, à ses contradictions également, voire à ses apories.

On suit ainsi la progression du roman de Japrisot au film de Jeunet depuis une perspective générique, où les emprunts à plusieurs genres romanesques (roman policier, roman épistolaire, roman de guerre) se traduisent dans le film par une accumulation de références intermédiales (de *L'Albatros* de Baudelaire à la peinture expressionniste de Monet ou aux bandes-dessinées de Tardi) qui fonctionnent comme autant de mises en abyme de la médialité inhérente à toute représentation discursive de l'histoire (p. 149). *La Chambre des officiers* se distingue selon J. Roger par un changement de focale : la trame romanesque comme filmique s'écarte des représentations traditionnelles de la guerre, avec ses motifs convenus (ses combats, ses tranchées, ses personnages de soldats, ses codes idéologiques), pour

---

<sup>3</sup> En allemand dans le texte : « Konkret besteht das Abkommen darin, dass der Autor des Films vorgibt, aufrichtig, also nach bestem Wissen und Gewissen den Geist der Romanvorlage zu adaptieren, während im Gegenzug der Rezipient ihm verspricht, die Verfilmung wohlwollend zu beurteilen ».

privilégier des stratégies de représentation plus résolument symboliques et fondées sur une saisie de l'intime. Le motif des « gueules cassées » permet en effet de donner corps à l'indicible du traumatisme en faisant du visage un « monument et symbole de l'expérience historique<sup>4</sup> » (p. 244) qui prend toute sa force dans la dimension visuelle du roman et dans le travail des images filmiques dans le film de Dupeyron. Derrière la chair manquante se dessine ainsi toute une esthétique de l'absence qui ne se limite plus à l'évocation de la seule Grande Guerre mais problématise plus généralement « la guerre » comme principe de dé-figuration et de déconstruction identitaire. Dernier relai du parcours interprétatif, *Les Âmes Grises* sont étudiées dans la perspective d'un déplacement spatial : le roman ne prend plus en charge des soldats ou des groupes de victimes particuliers, mais représentent la guerre de manière indirecte à travers l'évocation de la vie à l'arrière, dans un village de province où les habitants errent dans une atmosphère de deuil, de violence symbolique et de refoulement. Le crime autour duquel gravite la trame narrative y fonctionne comme métaphore de la Grande Guerre, et l'irrésolution de l'enquête devient rapidement le signal d'« un travail de mémoire toujours déficitaire<sup>5</sup> » (p. 330) dont témoignent aussi, comme par contamination, les structures discursives du roman et du film. Narrateur non-fiable et crise de la narration homodiégétique chez Claudel, effets d'aposiopèse et communication déficiente chez Angelo – les deux médias mettent à jour une même crise identitaire : celle du sujet narrant, et celle par extension d'une mémoire collective dont les fondements se révèlent à leur tour incertains.

On saluera en outre l'inclusion ponctuelle d'autres œuvres filmiques ou romanesques, placées en regard du corpus principal et étudiées à titre de comparaison (parmi elles : *Les fragments d'Antonin* de Gabriel Le Bomin, *Au-revoir là-haut* de Pierre Lemaitre, *Quatre soldats* de Hubert Mingarelli, *La France* de Serge Bozon ou encore *14* de Jean Echenoz). Ouvrant sur un ensemble plus vaste de textes et de films, ces insertions parviennent à élargir l'analyse à d'autres paradigmes discursifs tout en asseyant la légitimité du corpus principal.

De manière générale, l'étude de Jennifer Roger a le mérite d'élargir la réflexion sur la Grande Guerre à une perspective intermédiaire, hors des sentiers battus d'un panthéon littéraire souvent reclus sur lui-même et isolé des autres supports médiatiques qui l'entourent. Ce décloisonnement est en outre permis par le regard acéré que l'autrice pose, depuis l'Allemagne, sur les traditions institutionnelles françaises et sur un discours commémoratif national qui tend parfois à se rigidifier sous des traits fallacieusement consensuels. En liant étroitement la question de la mémoire collective à celle de ses supports médiatiques, l'ouvrage invite à repenser les dynamiques complexes en jeu dans la construction d'une mémoire « nationale » de la Grande Guerre, riche de contradictions et loin de toute réduction lénifiante. Il reste à espérer que ce livre puisse être rapidement traduit pour trouver à son tour un écho de l'autre côté du Rhin.

---

<sup>4</sup> « als Denkmal und Symbol der historischen Erfahrung ».

<sup>5</sup> « Inbegriff einer stets defizitären Erinnerungsarbeit ».

## Bibliographie

- ASSMANN, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Verlag C.H. Beck.
- ERLL, Astrid. 2005. [2. Aufl. 2011]. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart : Metzler.
- KAEMPFER, Jean. 1998. *Poétique du récit de guerre*. Paris : José Corti.
- KESSLER-CLAUDET, Micheline. 2005. *La Guerre de quatorze dans le roman occidental*. Paris : Armand Colin.
- LEJEUNE, Philippe. 1975. *Le Pacte autobiographique*. Paris : Éditions du Seuil.
- MECKE, Jochen & Marina Hertrampf (dir.). 2019. *Ästhetiken des Schreckens. Der erste Weltkrieg in Literatur und Film*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft München (*Romanische Studien*: Beiheft 9).
- NORTON CRU, Jean. 1930. *Du Témoignage*. Coll. « Les documents bleus », Paris : Gallimard.
- RIEGEL, Léon. 1978. *Guerre et littérature*. Paris : Klincksieck.
- RIEUNEAU, Maurice. 1974. *Guerre et révolution dans le roman français de 1919 à 1939*. Paris : Klincksieck.
- SCHOENTJES, Pierre. 2009. *Fictions de la Grande Guerre. Variations littéraires sur 14-18*. Coll. « Etudes de littérature des XXe et XXIe siècles », Paris : Classiques Garnier.
- THEETEN, Griet. 2015. *La Grande Guerre revisitée, 14-18 dans le roman français contemporain*. Genève : Droz.
- VIART, Dominique. 2008. « En quête du passé. La Grande Guerre dans la littérature contemporaine. » In *La Grande Guerre. Un siècle de fictions romanesques*, Pierre Schoentjes (dir.), 325-344, Genève : Droz.



Joris Lehnert

Rezension

**LALOUETTE, Jacqueline. 2018. *Un peuple de statues. La célébration sculptée des grands hommes (France 1801-2018)*. Paris: Mare et Martin.**

**Joris Lehnert**

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für  
französische Sprache und Kultur am  
Institut für Romanistik der Universität  
Rostock

[joris.lehnert@uni-rostock.de](mailto:joris.lehnert@uni-rostock.de)

**Keywords**

Statuen – Denkmalsturz – Erinnerungskultur – Französische Geschichte – *Représentations*

Nur selten geht die Veröffentlichung eines Buches zeitlich unmittelbar mit einer heftig geführten öffentlichen Debatte um dessen Forschungsgegenstand einher. Dies ist hier mit der Monografie der emeritierten Professorin für neuere Geschichte Jacqueline Lalouette, *Un peuple de statues. La célébration sculptée des grands hommes (France, 1801-2018)*, die im Pariser Verlag Mare et Martin veröffentlicht wurde, der Fall. Es ist seit einigen Monaten unmöglich geworden, im Französischen das Substantiv „statue“ zu verwenden, ohne das Verb „déboulonner“ (vom Sockel stürzen) davor zu setzen, so stark scheinen diese beiden Termini untrennbar geworden zu sein. Statuen sorgen aktuell (ausgehend von den Vereinigten Staaten<sup>1</sup> und der dortigen *Black Lives Matter*-Bewegung bis hin nach Europa und anderen Kontinenten) weltweit für gesellschaftliche Diskussion. Allerdings zeigt sich die Debatte besonders deutlich in der französischsprachigen Welt (sowohl in Europa als auch in Afrika) und erhält dort eine besondere Virulenz, die nicht zuletzt der noch immer nachwirkenden Kolonialgeschichte zuzuschreiben ist. In den letzten Monaten haben HistorikerInnen zu dieser Thematik vermehrt öffentlich Position bezogen<sup>2</sup> und sich dazu der gesamten ihnen zur Verfügung stehenden medialen

---

<sup>1</sup> Auch wenn der weltweite Impuls der amerikanischen Bewegung nicht zu leugnen ist, so fand die „erste“ französische Zerstörung von Statuen (von Victor Schoelcher) im Rahmen dieser Bewegung drei Tage vor dem Tod von George Floyd in Fort-de-France (Martinique) statt.

<sup>2</sup> Hier sei auf die am 14. Juni 2020 vom Historiker André Loez initiierte partizipatorische Liste hingewiesen, die Artikel und Interviews von HistorikerInnen zu diesem Thema auflistet (Loez 2020) und im Zusammenhang mit der von ihm moderierten Podcast-Reihe zum Thema umstrittener Statuen (*Paroles d'histoire* 2020) steht. Die zahlreichen öffentlichen Positionen, die von HistorikerInnen nach diesen Ereignissen eingenommen wurden, würden eine spezifische Untersuchung verdienen, da sie

Möglichkeiten bedient. Das Buch von Jacqueline Lalouette, zudem auch Spezialistin für Laizität und Antiklerikalismus, machte sie in vielen Medien zu einer der am häufigsten befragten ExpertInnen in der Debatte zu historisch umstrittenen Statuen<sup>3</sup>.

Was kann man über dieses Buch sagen? Zuerst dass es sich sowohl um eine beeindruckende wissenschaftliche Arbeit als auch um ein schönes, reich illustriertes Objekt (264 Fotografien oder Abbildungen von Postkarten, meistens sogar aus der persönlichen Sammlung der Autorin) handelt. Dass dieses Buch bei einem Verlag mit einer starken kunstgeschichtlichen Ausrichtung veröffentlicht wurde, spielt hierbei sicherlich eine entscheidende Rolle: die Editionsarbeit ist absolut beachtlich. An dieser Stelle soll auch der gestalterische „Co-Autor“ genannt werden, der, auch wenn sein Name zwar nicht auf dem Umschlag zitiert wird (erst im Inneren des Buchs wird er erwähnt), in der gesamten Monographie sehr präsent ist: Gabriel Bouyé, der Fotograf, der dank einer Förderung des *Institut universitaire de France* in 85 *départements* unterwegs war, um J. Lalouettes Forschungsarbeit zu illustrieren. Ebenso soll erwähnt werden, dass das Buch über einen dreifachen Index verfügt (Namen der durch Statuen verewigten Personen, Bildhauer-Namen sowie Ortsnamen), was das Nachschlagen sehr erleichtert.

Was lässt sich nun inhaltlich über dieses Buch sagen? Statuen sind zwar kein neues Forschungsobjekt, zu ihrer Stellung in der Öffentlichkeit hat es schon einige Untersuchungen gegeben<sup>4</sup>. J. Lalouette folgt mit dieser Monografie sogar explizit den Untersuchungen von Maurice Agulhon (1926-2014), eines bedeutenden Historikers des 20. Jahrhunderts (u.a. als Inhaber des Lehrstuhls „Geschichte des zeitgenössischen Frankreichs“ am *Collège de France* zwischen 1986 und 1997) sowie Spezialisten der Französischen Republik und ihrer Symbolik, bei dem sie einst selbst studierte<sup>5</sup>. Das in sieben Kapitel untergliederte Buch ist in drei Hauptteile organisiert: eine Überblicksdarstellung (Kap. 1-2), eine Untersuchung zu Planung und Fertigstellung der Statuen (Kap. 3-5) und ein letzter Teil, der die besondere Aktualität der Studie ausmacht: Ehrung, Verfallserscheinungen und Schmähung (Kap. 6-7). Hier soll zunächst auf den sehr interessanten Untersuchungsfokus hingewiesen werden, durch den die Provinz und nicht etwa (das bereits gut erforschte, cf. bspw. Hargrove 1989) Paris in den Mittelpunkt gestellt wird. Insbesondere Dörfer sowie kleinere und mittelgroße Städte werden hierbei in den Blick genommen. In dieser Schwerpunktsetzung ist die von M. Agulhon initiierte

---

die Funktion und das Wort des Historikers im öffentlichen Raum in Frage stellen und die ideologischen Auseinandersetzungen, die ihnen zugrunde liegen, hervorheben.

<sup>3</sup> An dieser Stelle sei nur auf den Beitrag hingewiesen, den sie auf der Internetplattform der *Revue d'histoire du XIXe siècle* veröffentlicht hat. Dieser Text bietet zudem lange Auszüge aus dem hier besprochenen Werk (Lalouette 2020).

<sup>4</sup> Besonders hervorzuheben sind die Studien von Emmanuel Fureix über Ikonoklasmus (Fureix 2014, 2019).

<sup>5</sup> So ist sie Mitherausgeberin der Festschrift für Maurice Agulhon (Charle et al. 1998) und hat kürzlich zusammen mit Christophe Charles ein Sammelband über ihn herausgegeben (Charle & Lalouette 2017).

Tradition der historischen Erforschung kollektiver soziokultureller Praktiken und Repräsentationen auf lokaler Ebene (Agulhon 1970) deutlich zu erkennen.

Die Wortwahl des Untertitels „*grands hommes*“ überrascht zunächst, da die Autorin in ihrer Einleitung verschiedene terminologische Bedeutungen seit dem 16. Jahrhundert („*hommes illustres*“, „*héros*“, „*grands hommes*“) untersucht und darin deutlich die Frage nach der Stellung der Frauen stellt. Sie rechtfertigt diese Wahl allerdings dennoch mit praktischen Gründen und der sprachlichen Gebräuchlichkeit, indem sie betont, dass sie sowohl Statuen von Männern als auch von Frauen untersucht. Allerdings räumt die Autorin ebenfalls ein, dass die Problematik dadurch nicht gelöst wird. Mit dieser Monografie setzt Jacqueline Lalouette eindeutig einen Meilenstein zur Geschichte der öffentlichen Symbolik und Erinnerungskultur in Frankreich, vielleicht hätte eine andere (mutigere?) Wortwahl einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die sprachliche Gleichstellung<sup>6</sup> liefern können.

Die hier gelieferte Forschungsarbeit ist in mehreren Hinsichten immens und beeindruckend. Wie viele Statuen gibt es im französischen öffentlichen Raum? Es gibt keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Es kann aber mit großer Gewissheit gesagt werden, dass J. Lalouettes Arbeit aufgrund der enormen Anzahl von Statuen, die sie berücksichtigt (3856!) viel mehr als nur eine exemplarische Studie ist. Die Quellenarbeit ist ebenso beeindruckend und reicht von lokalen und nationalen Archivbesuchen bis zur Durchsicht von vielen und vielfältigen Schriften (Bestandverzeichnisse, Zeitschriften, Internetseiten und -blogs). Zudem berücksichtigt sie auch eine sehr große geografische Bandbreite: Kontinentalfrankreich (der Anhang enthält eine Karte) sowie außereuropäische Territorien (*départements* wie die französischen Antillen oder ehemalige Kolonien wie Algerien).

Was kann man aus diesem wichtigen Beitrag besonders hervorheben? Wir werden hier nur die Hauptlinien skizzieren, da das Werk aus historischer und soziokultureller Sicht so reichhaltig ist. Das erste Kapitel (ein wenig mühsam zu lesen, da es reich an Informationen über die Personen, Kategorien und Orte der Aufstellung der Statuen ist) schlägt eine Bestandsaufnahme der Statuen vor und bietet eine sehr detaillierte Analyse nach Epochen<sup>7</sup>. Das zweite Kapitel, das die Zeit zwischen 1941 und 2017 in den Mittelpunkt rückt, verdient eine genauere Betrachtung. Es beginnt mit einer sehr pointierten Analyse der (inkohärenten und von Nachlässigkeit geprägten) Denkmalspolitik des Pétain-Regimes<sup>8</sup> und seiner Macht-

---

<sup>6</sup> Diese Frage stellt sich heute akut, insbesondere in Hinblick auf das Pantheon, Hauptsymbol der staatlichen Ehrung bedeutender Persönlichkeiten, dessen Motto „Aux grands Hommes la patrie reconnaissante“ den Giebel ziert und in den bisher nur 5 Frauen aufgenommen wurden.

<sup>7</sup> Im Buchanhang befinden sich Grafiken und eine Karte, die eine schnelle Visualisierung des Rhythmus der Einweihungen zwischen 1801 und 2017, der Art der Denkmäler und der Anzahl der Denkmäler pro *département* ermöglichen.

<sup>8</sup> Hier wird auch auf die problematische Erinnerungskultur der Kollaboration und den Bestrebungen des Bürgermeisters von Vichy, Frédéric Aguiléra, gegen die Bezeichnung „Vichy-Regime“ aufmerksam gemacht. Von einer lokalen politischen Frage ist dies zu einer Problematik von eher

kämpfe sowie der durch die *collaboration* hervorgerufenen Erinnerungsproblematiken. Hier stellt die Autorin die Interpretation der vom Pétain-Regime organisierten Einschmelzungen von Statuen<sup>9</sup> zur Gewinnung von Buntmetallen als ideologische Revision der öffentlichen Symbolik in Frage. Die eigentliche Schuldzuweisung gegenüber dem *État Français* müsse eher darin bestehen, dass er Kupfer für Deutschland beschafft hat, unter anderem unter Opferung von Statuen, die er im Lichte seiner eigenen Werte hätte schützen müssen (S. 147). J. Lalouette zeigt auch, dass Maurice Agulhons von 1978 bis heute vorherrschende These, die *Statuomanie* sei rückläufig, letztlich nur eine Momentaufnahme war. Ab den 1990er und 2000er Jahren ist eine neue Dynamik festzustellen. Statuen kamen wieder in Mode und wurden erneut ein Ausdrucksmittel im öffentlichen Raum (mehr als 16 Statuen pro Jahr von 2000 bis 2009, mehr als 20 pro Jahr zwischen 2010 und 2017<sup>10</sup>), ohne hierbei jedoch das Niveau der Dritten Republik zu erreichen (S. 106). Die symbolische Anerkennung großer Männer und Frauen erfolgt wieder durch plastische Darstellungen. Vor allem wird die Kategorie dieser „*grands hommes*“ stark diversifiziert, auch wenn vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkriegs vor allem die Ehrung politischer und militärischer Führungspersönlichkeiten vorangetrieben wurde. So wurden Sängerinnen und Sänger (Brassens, Dalida<sup>11</sup>, Piaf, Brel, Barbara, Trenet, Montand, Bécaud, Nougaro, Baker, Johnny) dargestellt, aber auch Sportlerinnen und Sportler, eine Kategorie von öffentlichen Personen, die ebenfalls an Popularität gewann, wie z.B. der Rugbyspieler Puig-Aubert, der Radfahrer Eugène Christophe oder Zinédine Zidane. Statuen wurden auch aufgrund aktuellerer Ereignisse aufgestellt (Anerkennung von Völkermorden, Erinnerung an Kolonisation und Sklaverei) sowie auch aufgrund

---

nationalen geworden: Das Shoah-Memorial in Paris erwägt, diese Bezeichnung nicht mehr zu verwenden, und der Präsident des *Sénats* Gérard Larcher hat sie zu einem politischen Thema gemacht. In diesem Zusammenhang sei auch auf die jüngste Kontroverse über eine angeblich erst 2014 demontierte Pétain-Statue in Vichy hingewiesen, obwohl J. Lalouette betont, dass nie eine Pétain-Statue im öffentlichen Raum aufgestellt wurde (S. 106), was einen späteren Abbau ganz und gar ausschließt. Zu Vichy und seiner Erinnerungsproblematik s. auch Mallet 2019 sowie die Besprechung von Gibert 2019.

<sup>9</sup> Die Autorin stellt jedoch fest, dass es unmöglich ist, eine detaillierte Bewertung der Situation vorzunehmen. Dabei betont sie, dass die bisher vorgelegten Zahlen (zwischen 1600 und 1700) nur der ersten Schmelzkampagne entsprechen und figurative wie historische Statuen gleichermaßen betreffen. In ihrer Studie bezieht sie sich auf die Umgestaltung von 565 (von insgesamt 1442 zwischen 1801 und 1939 aufgestellten) Statuen (S. 135) und untersucht dabei auch die „Rettung“ von Statuen, die von Interventionen auf höchster politischer Ebene bis hin zu Akten des Widerstands gegen Kollaboration und der „Liebe der *petite Patrie*“ (S. 140) reichen. J. Lalouette regt damit auch ein umfassend angelegtes Forschungsprojekt auf lokaler Ebene an, das einen besseren Überblick ermöglichen würde.

<sup>10</sup> An dieser Stelle sei jedoch auf die besonders aktive Rolle von Georges Frêche (1938-2010) in diesen Statistiken hingewiesen. Der ehemalige Bürgermeister von Montpellier und Präsident der Region Languedoc-Roussillon ließ z.B. 15 Büsten von Persönlichkeiten aus der Revolutionszeit auf dem *Place de la Révolution française* aufstellen und provozierte zudem mit der Aufstellung von Statuen „der großen Männer des 20. Jahrhunderts“, darunter Lenin und Mao-Zedong, eine große Kontroverse. Trotz bestehender Studien zum Fall Montpellier und insbesondere in Hinblick auf die schwierige französisch-algerische Geschichte (Henry 2018) ist die Erinnerungskulturpolitik von Georges Frêche zweifellos einzigartig und würde ergänzend eine spezielle Einzelstudie verdienen. Seit 2012 trägt ein Gymnasium seinen Namen; eine Statue, die ihn als „großen Baumeister“ feiert, wurde ebenfalls eingeweiht (3,20 Meter hoch, sie ist allerdings nicht im Werk von J. Lalouette aufgeführt).

<sup>11</sup> Zur Statue von Dalida als „Schwester von Marianne“ und allgemeiner zu den Statuen von Frauen in Paris von 1870 bis 2008 s. Sniter 2008.

wirtschaftlicher Interessen, z.B. um den lokalen Tourismus mit Sehenswürdigkeiten anzukurbeln. Die Kategorie der „*grands hommes*“ ist, wie die Autorin zeigt, "transformiert, popularisiert, *people*-isiert [d.h. auf die Verehrung berühmter Medienpersönlichkeiten zugeschnitten]" (S. 175) und fügt sich dadurch ästhetisch in ihre Zeit, ohne jedoch große Debatten anzustoßen.

Darüber hinaus schlägt J. Lalouette im 2. Teil (Kap. 3 bis 5) eine eher sozial und politikgeschichtliche Herangehensweise vor, indem sie auf unterschiedlichen Ebenen die Prozesse und die Akteure untersucht, die zur Errichtung von Statuen beigetragen haben. Darauf folgt eine sehr detaillierte Analyse der für die Statuen vorgeschlagenen Schauplätze und Botschaften, ihrer Flachreliefs und Inschriften. Der dritte Buchteil (Kap. 6-7) konzentriert sich auf die Ereignisse rund um die Statuen und nimmt die Resonanz aktueller Ereignisse in sich auf: die Einweihungen und die interessante Perspektive, die J. Lalouette treffend das „Leben einer Statue“ (S. 439) nennt. So erleiden sie nicht nur Beschädigungen, sondern auch materielle Abnutzungserscheinungen, zumeist „Übel des Alltags“ (S. 480) wie Wetterschäden und Umweltverschmutzung, sondern können auch mehrfach umgestellt werden. Die vielen Beispiele für Herausforderungen, die durch unterschiedliche und widersprüchliche symbolische Darstellungen motiviert sind, sind also nicht neu und begleiten immer das Leben von Statuen.

Hingegen stellen die mutwilligen Beschädigungen, die durch divergierende politische Sichtweisen motiviert sind, gerade in heutiger Zeit eine nicht zu vernachlässigende Größe dar: So protestierten 2011 Vertreter der *pieds-noirs* gegen die Statue von de Gaulle in Nizza sowie 2010 lokale Aktivisten gegen Denkmäler der „großen Männer“ in Montpellier, während Statuen von Jaurès in Saint-Etienne (2014), de Gaulle in Calais (2016) und sogar Dalida (!) (2017) mehr oder weniger stark beschädigt und mit verschiedenen politischen Botschaften ergänzt wurden. In diesem Kontext widmet J. Lalouette der Frage der Kolonisierung und der Sklaverei eine lange Passage (teilweise wiedergegeben in Lalouette 2020) und zeigt auf, inwiefern öffentliche Statuen als symbolischer Anlass für Auseinandersetzungen im Spannungsfeld zwischen Geschichte und „ideologischer und emotionaler Erinnerung“ (S. 467) genutzt werden. Die heute umstrittensten Figuren im öffentlichen Raum (z.B. Bugeaud oder Schoelcher<sup>12</sup>) sind seit langem Gegenstand solcher Konfrontationen.

Mit dieser Monografie liefert Jacqueline Lalouette eine im wahrsten Sinne des Wortes *monumentale* Untersuchung der durch Denkmäler vermittelten Erinnerungskultur. Allerdings sind Statuen so sehr in den Alltag integriert, dass sie

---

<sup>12</sup> Schoelcher bildet einen besonderen Fall, da er als Vater der Abschaffung der Sklaverei in Kontinentalfrankreich aber gleichzeitig auch als "falscher Antisklavenhändler" in den französischen Antillen wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang ist der Blogbeitrag der Politikwissenschaftlerin Sylviane Larcher zu erwähnen (Larcher 2020) sowie eine vor Kurzem erschienene zweisprachige (Französisch-Englisch) Publikation (Solbiac 2020).

bis zu den Ereignissen des Jahres 2020 u.a. in Frankreich und im französischsprachigen Raum eher vernachlässigt wurden<sup>13</sup>. Das Werk von J. Lalouette bietet nicht nur eine faszinierende Zusammenfassung dieser Geschichtsschreibung der soziokulturellen Repräsentationen des Politischen, sondern dient auch als Nachschlagewerk, das neue Forschungen anregen kann. Es erlaubt uns auch, die jüngsten gesellschaftlichen Ereignisse und Diskussion zu diesem Thema im französischsprachigen Raum in eine umfassendere Perspektive zu stellen.

## Bibliografie

- AGULHON, Maurice. 1970 [2001<sup>3</sup>]. *La République au village*. Paris : Plon.
- AGULHON, Maurice. 1979. *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris : Flammarion.
- AGULHON, Maurice. 1989. *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*. Paris : Flammarion.
- AGULHON, Maurice. 2001. *Les Métamorphoses de Marianne. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1914 à nos jours*. Paris : Flammarion.
- CHARLE, Christophe, Jacqueline Lalouette, Michel Pigenet & Anne-Marie Sohn (hrsg.). 1998. *La France démocratique : Combats, mentalités, symboles. Mélanges offerts à Maurice Agulhon*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- CHARLE, Christophe & Jacqueline Lalouette (hrsg.). 2017. *Maurice Agulhon. Aux carrefours de l'histoire vagabonde*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- FUREIX, Emmanuel. 2014. *Iconoclasme et révolutions, de 1789 à nos jours*. Ceyzérieux : Champvallon.
- FUREIX, Emmanuel. 2019. *L'Œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*. Ceyzérieux : Champ Vallon.
- Gibert, Pascal. 2019. „Rezension von Mallet, Audrey. 2019. Vichy contre Vichy. Une capitale sans mémoire. Paris: Belin“. *apropos [Perspektiven auf die Romania]* 3, 143-146.  
doi: 10.15460/apropos.3.1471
- HARGROVE, June. 1989. *La Représentation des grands hommes dans les rues et les places de Paris*. Paris : Albin Michel.
- HENRY, Jean-Robert. 2018. „L'histoire aux prises avec les mémoires. L'exemple du musée avorté de Montpellier sur l'histoire de la France et de l'Algérie.“ *L'année du Maghreb* 19, 133-164.  
doi.org/10.4000/anneemaghreb.4240
- LALOUETTE, Jacqueline, 2020. „Esclavage, colonisation et iconoclastie (2015-2020).“ *Actualité du XIXe siècle, carnet de la Société de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe*.  
<<https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/573/files/2020/06/Lalouette.pdf>> (21.11.2020).
- LARCHER, Sylviane. 2020. „Débouloonné, ce passé que je ne saurais voir!“  
<<https://blogs.mediapart.fr/silyane-larcher/blog/310520/debouloonne-ce-passe-que-je-ne-saurais-voir>> (21.11.2020).
- LOEZ, André. 2020. *Articles et interviews d'historien-ne-s sur les statues contestées au printemps 2020*.  
<[https://docs.google.com/document/d/17YeSNSHBOoNpoltQiGPVilMzgNRgOQo1\\_mBSqwcRUhc/edit](https://docs.google.com/document/d/17YeSNSHBOoNpoltQiGPVilMzgNRgOQo1_mBSqwcRUhc/edit)> (21.11.2020).
- MALLET, Audrey. 2019. *Vichy contre Vichy. Une capitale sans mémoire*. Paris:

---

<sup>13</sup> Wobei das Phänomen der Sprengung vorislamischer archäologischer Stätten und Denkmälern in Syrien und Afghanistan bereits in den letzten Jahren zu Empörung geführt hat und damit einen großen medialen Widerhall fand.

Belin

- PAROLES D'HISTOIRE. 2020. *Statues contestées*. Podcast von André Loez, Folgen 140-144 :
140. „Tempête mémorielle dans l'espace public.“ 20. Juli.  
<http://parolesdhistoire.fr/index.php/2020/07/20/140-statues-contestees-1-tempete-memorielle-dans-lespace-public/> (21.11.2020)
141. „Aux sources de l'iconoclasme.“ 21. Juli.  
<http://parolesdhistoire.fr/index.php/2020/07/21/141-statues-contestees-2-aux-sources-de-liconoclasme/> (21.11.2020)
142. „Antilles, États-Unis, les épices de la contestation.“ 22. Juli.  
<http://parolesdhistoire.fr/index.php/2020/07/22/142-statues-contestees-3-antilles-etats-unis-les-epices-de-la-contestation/> (21.11.2020)
143. „Tour du monde des statues renversées.“ 23. Juli.  
<http://parolesdhistoire.fr/index.php/2020/07/23/143-statues-contestees-4-tour-du-monde-des-statues-renversees/> (21.11.2020)
144. „Déboulonner, et après ?“ 24. Juli.  
<http://parolesdhistoire.fr/index.php/2020/07/24/144-statues-contestees-5-deboulonner-et-apres/> (21.11.2020)
- SNITER, Christel. 2000. „Les femmes célèbres sont-elles des grands hommes comme les autres ?“ *Labyrinthe* 6, 51-72.  
[doi.org/10.4000/labyrinthe.456](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.456)
- SNITER, Christel. 2008. „La gloire des femmes célèbres. Métamorphoses et disparités de la statuaire publique parisienne de 1870 à nos jours.“ *Sociétés & représentations* 26, 153-170.
- SOBLIAC, Rodolphe. 2020. *La destruction des statues de Victor Schoelcher en Martinique. L'exigence de réparations et d'une nouvelle politique des savoirs/The destruction of the statues of Victor Schoelcher in Martinique*. Paris : L'Harmattan.

hosted by Hamburg University Press

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Espace contemporain

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de)

Winter  
2020

5



Alexandre Melay

## **Scruter le réel**

Images | Volumes | Installations

### **Alexandre Melay**

est artiste plasticien diplômé de  
l'École Nationale Supérieure des  
Beaux-Arts de Lyon et docteur en arts,  
esthétique et théorie des arts  
contemporains de l'Université de  
Lyon

**[melayalexandre@gmail.com](mailto:melayalexandre@gmail.com)**

Il n'est rien dans nos représentations possibles qui n'ait d'abord été dans notre expérience historique. Cette dernière enveloppe nécessairement nos imaginations, et fournit à nos pensées les plus abstraites, mais également à nos aspirations et prémonitions les plus désincarnées, le contenu de leur expression et de leur figuration. (Jameson 2007)

S'ils évoquent la vie changeante de la société contemporaine, mes travaux artistiques s'inspirent aussi d'une « esthétique hybride » issue de la société d'aujourd'hui devenue multiculturelle. L'image du rhizome, tige souterraine de certaines plantes vivaces qui a tendance à s'étendre horizontalement, revient fréquemment pour qualifier ma démarche artistique ; à l'image de l'évolution d'une plante radicante qui n'est pas déterminée par son ancrage dans un sol, mais par un développement horizontal, sans hiérarchie, *radicant* — épithète désignant un organisme qui fait pousser ses racines au fur et à mesure qu'il avance. Car être radicaire, c'est mettre en scène des racines dans des contextes et des formats hétérogènes ; traduire des idées, transcoder des images, transplanter des comportements, ajouter plutôt que soustraire au profit d'une multitude d'enracinements simultanés ou successifs (Bourriaud 2009). Mon travail artistique revendique ainsi une hybridité qui se forme autour de divers médiums : une production pluridisciplinaire qui oscille entre des esthétiques, des styles et des médiums différents, en empruntant des formes issues de l'histoire de l'art, de l'architecture, de l'artisanat, ou du design que j'absorbe dans une confusion volontaire des époques comme des styles ; en rebranchant sur des territoires différents des éléments culturels et en opérant ainsi des connexions par des circuits et des circulations. Chaque œuvre s'entend en termes d'« entre-deux » et même en tant qu'« entre-n », caractérisé par une esthétique, qui convoque aussi bien la pensée que les gestes formels, la pratique et la théorie : une recherche artistique avec une approche fondée sur l'idée que l'art pense à travers des actes et des formes.



1 | Alexandre Melay, *Mutation* (2013)

D'un point de vue esthétique, visuel et formel, ma production trouve écho aux formes épurées de l'art minimal et à l'art conceptuel associées à une « esthétique hybride », où se mêlent le réel et l'artificiel. C'est dans la création d'une panoplie d'objets visuels que mon travail instaure ma pensée à travers de multiples médiums : du dessin à la vidéo, du volume à l'installation, de la photographie au texte. Des réalisations hybrides et plurielles, mélangeant les techniques, les influences, les supports et les temps (fig. 1). Une œuvre hybride qui se manifeste aussi par une matérialité affirmée, faite d'un mélange de supports, d'outils, de matières qui forment des assemblages composites entre des éléments naturels et des objets manufacturés. Bruts ou polis, les matériaux qu'ils soient nobles ou pauvres cohabitent autour d'œuvres dont on ne peut définir si elles sont décoratives ou utilitaires. Cette notion d'hybridation est importante dans ma démarche artistique ; un processus décisif dans le champ des arts contemporains et une problématique centrale des œuvres contemporaines, car face à un monde multipolaire, c'est bien l'hybride qui permet de décomposer la réalité pour la reconfigurer selon des règles nouvelles et inventées.



2018 FRAGMENTED

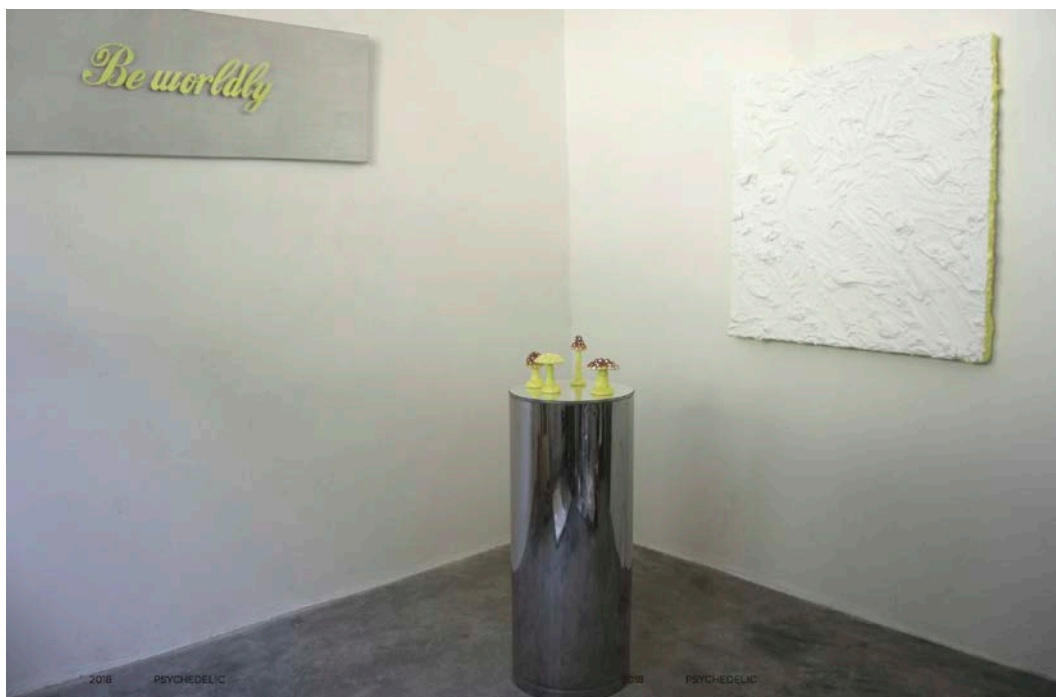


2017 STILL LIFE

## 2 | Alexandre Melay, *Fragmented* (2008) & *Still Life* (2017)

Mes œuvres peuvent ainsi trouver résonance avec les enjeux théoriques du présent, qu'ils soient politiques, sociologiques ou environnementaux. Les frontières entre les disciplines s'amenuisent, mes œuvres relevant alors de dispositifs scientifiques, de référence à l'Histoire, alors que d'autres sont plus politiques. Car dans ce monde contemporain pluriel et complexe, il ne s'agit pas de craindre ou de condamner les incertitudes du futur, mais au contraire d'envisager ce vaste monde comme permettant de réengager la pensée, et de réactiver les enjeux politiques et théoriques du présent. Mes recherches-créations interrogent les formes de modernité et les phénomènes de mutations spécifiques à l'ère de la globalisation et de l'Anthropocène (fig. 2). Mes créations artistiques abordent les thématiques et les problématiques symptomatiques de notre époque contemporaine et visent ainsi à cristalliser une vision prospective des différentes questions qu'elles abordent, interagissant ainsi avec l'évolution sociale, politique, philosophique, mais aussi avec le contexte écologique ainsi qu'avec les enjeux et les problématiques contemporaines qui en découlent : de l'Anthropocène à l'*Object-Oriented Ontology (OOO)*, en passant par les propositions d'esthétiques de l'accélérationniste, du postcolonialisme ou postcapitalisme, l'environnement, l'identité, les territoires, la notion de mémoire ou l'urgence écologique ; des phénomènes dont l'interconnexion seule produit du sens et de la forme. Des questionnements critiques qui

dépassent les frontières mêmes de l'art, car il s'agit bien de sortir de l'art pour l'art : l'art d'aujourd'hui a ce pouvoir de questionner et de mettre en image ou en objet. L'œuvre d'art apparaît ainsi comme le lieu propice à la construction d'une nouvelle pensée intellectuelle, car la diffusion des « idées » se fait dorénavant hors des circuits traditionnels, au-delà de leurs frontières premières, dans un « espace autre » permettant ainsi de redonner un sens nouveau au monde ; avec la volonté de s'éloigner des schémas traditionnels qui excluent, désengagent, décontextualisent et dépolitisent, pour interroger davantage le lien entre art et société ; le « tournant moralisateur » de l'art, où la valeur morale prend le pas sur la valeur artistique (Talon-Hugon 2019). Car ma production artistique est à envisager à la lumière de la sémiologie visuelle considérant que l'art est en soi un signe, une narration, un discours. Comme l'inscription *Be worldly* (2012, fig. 3) que l'on pourrait traduire par « être du monde », un message qui indique qu'il n'y a plus de frontière, que le monde est global, que rien n'est isolé et que tout est relié ensemble, dans une structure rhizomatique et une pensée horizontale, qui vise à s'étendre, à se prolonger, à se propager infiniment. Chacun a quelque chose à partager. Chacun a quelque chose à apprendre. C'est l'idée d'un précepte qui exprime l'acte d'être connecté, d'être universel, d'accepter les changements mondiaux pour mieux les comprendre et pouvoir s'y adapter. C'est un appel à faire partie du monde, à prendre part de la planète.



3 | Alexandre Melay, *Be worldly* (2012), vue d'installation *Psychedelic* (2018)



2007 FACELAND

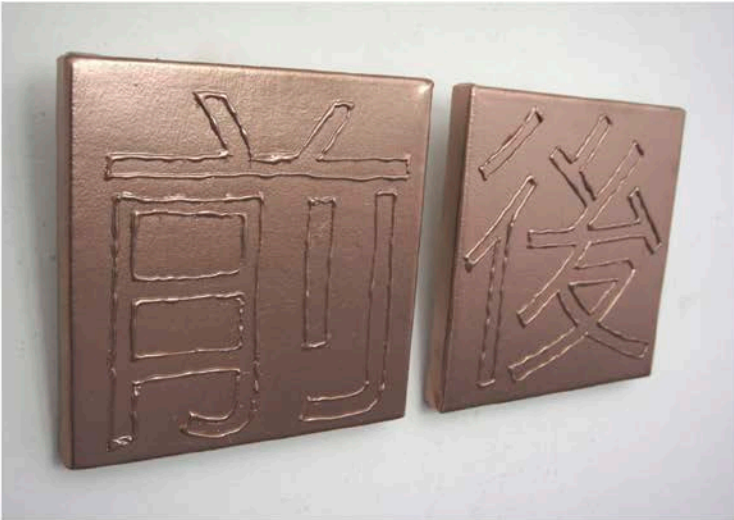
2007 FACELAND

4 | Alexandre Melay, *Faceland* (2007)

En reprenant l'esthétique commerciale capitaliste du logo de *Coca Cola*, l'œuvre donne au message une certaine proximité, qui va éveiller le regardeur sur l'instant présent et sur la question de sa position dans l'espace et le temps. Le but recherché n'est pas une représentation plate de l'emblème de la société de consommation mondialisée, mais il s'agit bien d'être critique. L'œuvre est mise en résonance avec notre monde global, à l'image de l'échiquier géant (*Faceland*, 2007, fig. 4) qui représente l'espace du jeu de la mondialisation. Les différentes sculptures en bois montrent des figures de leaders ou de révolutionnaires, de chefs ou de soldats ; tous sont acteurs d'idées et d'actions, qui ont contribué largement à la construction contemporaine du monde. C'est l'image du jeu auquel se mêlent et se confrontent les personnalités politiques, les plus importantes et les plus influentes du monde sur l'échiquier international. Jeu politique, où toutes les stratégies et les combats sont permis. C'est l'image de guerriers, conciliateurs, dictateurs ou démocrates, des personnages-marionnettes qui ont le pouvoir de changer le monde. Des personnages qui se transforment, se métamorphosent, se confrontent entre eux comme les pièces d'un échiquier. Les sculptures sont à la fois pleines et vides. Ce sont des pions symboliques des dirigeants du monde, qui ont fait vaciller la politique et l'économie mondiale régie par un capitalisme débridé et excessif symbolisé par la racine. Car la racine est un rhizome, comme dans cette autre installation (*Extension*, 2016, fig. 5) où elle ne cesse de s'ériger et de s'enfoncer, à l'image du processus capitaliste qui ne cesse de s'allonger, de se rompre et de reprendre continuellement. En ce sens, la sculpture illustre l'état du monde en rhizome : « Car



il y a des nœuds d'arborescence dans les rhizomes, des poussées rhizomatiques dans les racines. Bien plus, il y a des formations despotiques, d'immanence et de canalisation, propres aux rhizomes », disait Gilles Deleuze. Le rhizome est un système acentré, il représente une mémoire courte, ou même une antimémoire, mais une immédiateté, en procédant par variation, expansion, conquête, capture, piqûre. Ce qui est en question dans le rhizome, c'est le rapport avec le végétal, avec le monde, avec la politique : toutes sortes de « devenirs ».



2017 WITHOUT THE PAST, THE FUTURE MAKES NO SENSE

2017 WITHOUT THE PAST, THE FUTURE MAKES NO SENSE

5 | Alexandre Melay, *Extension* (2016), vue d'installation  
*Without the Past, the Future Makes No Sense* (2017)

Paradoxe entre la nature et le monde industriel inanimé que nous avons créé, la racine recouverte de peinture dorée suspendue par une chaîne métallique montre que le capitalisme est voué à sa propre chute, pendu à une chaîne. Le végétal anobli par la couleur dorée symbolise un emblème d'« empowerment » ; le rhizome représente le capitalisme, car le capitalisme est au croisement de toutes sortes de formations, c'est un réseau arborescent dans lequel passe le flux du capital comme un canal, passage du flux-argent, une quantification de pouvoir que l'on découvre dans la valise noire et sa pierre dorée (*Africapitalism*, 2019, fig. 6), une œuvre qui, à travers l'objet de la valise représente le transport, l'échange, mais aussi la transmission d'argent, une valise remplie de billet. Mais, ici la valise contient une pierre

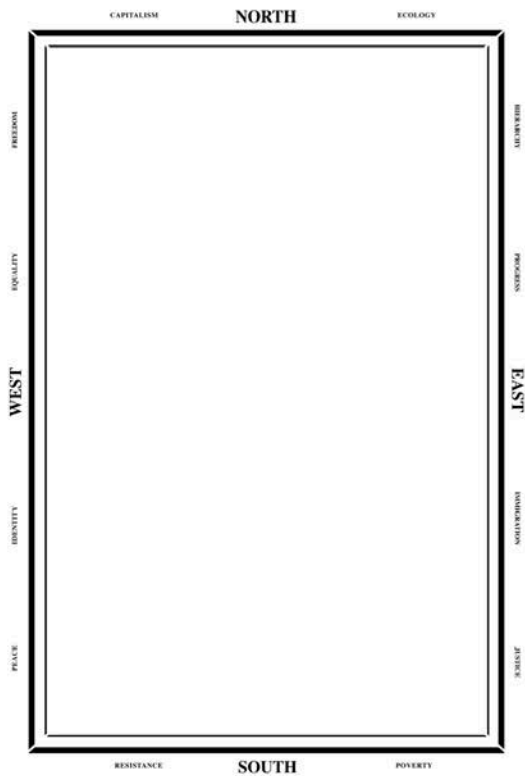
à la forme du continent africain, une forme naturelle qui n'a pas été travaillée anoblée par la couleur dorée en référence au pouvoir et notamment à l'argent, aux capitaux, alors même que la valise de couleur noire luisante fait davantage penser à l'or noir, le pétrole, richesse pétrolière dont regorge le continent africain. Le titre donné à l'œuvre renvoie à l'idée d'un possible visage du capitalisme en Afrique, celui de son avenir. Car les Africains se sont depuis longtemps engagés dans un système capitaliste, cependant, ce type de capitalisme introduit par les colons n'a pas toujours été contextualisé : une sorte d'idéal de capitalisme, une philosophie économique dont il faut repenser, car la crise de développement dont souffre l'Afrique est due aux systèmes politiques et économiques, hérités de la colonisation, qui n'ont pas encore été correctement réformés, paralysée par des institutions faibles, des gouvernances médiocres et des sociétés civiles en détresse. Une aspiration à la renaissance de l'Afrique, loin de la prédation économique, la corruption, les inégalités et la pauvreté. Car le capitalisme tardif, notre asservissement à ce système économique nous rappelle que tout est voué à la chute, même le capitalisme lui-même. Et la ruine de la mondialisation est inévitable sans régulation. La chaîne en acier qui emprisonne la branche d'arbre sèche (*In trans*, 2018, fig. 7) illustre un asservissement au capitalisme toujours plus grandissant, mais aussi le flux, le transfert des capitaux, du pouvoir, de l'or, qui ne s'opère plus, la chaîne se rouillant progressivement, jusqu'au cadenas qui la ferme, l'emprisonne : le végétal dépérit, puis sèche sur place, les branches perdants elles aussi leur luisance dorée ; passant d'un végétal vivant à un objet inerte.



2019 AFRICAPITALISM

6 | Alexandre Melay, *Africapitalism* (2019)

Le paradoxe entre la société traditionnelle et la société mondialisée s'entrechoque aujourd'hui à travers une société du contrôle. Reprenant l'ancien style des mou-lures de tableaux, c'est le portrait (*Phantom trace*, 2013, fig. 8) dans un médaillon en plastique doré du motif d'une empreinte digitale, qui rappelle l'idée de sécurité avancée, celle déterminée par l'empreinte digitale propre à chacun, les données biométriques de chaque individu. Il faut dire que l'empreinte digitale est devenue depuis plusieurs années un moyen d'identification dans un monde de plus en plus sécuritaire, fait de fichiers et de contrôles, une frontière numérique. Ce mégafichier biométrique mondial devient une atteinte aux morales liberticides trahissant les principes démocratiques de droit et de liberté tant sur la forme que sur le fond.



2015 MAP OF TRANSFORMATION



2018 IN TRANS

7 | Alexandre Melay, *Map of Transformation* (2015) & *In Trans* (2018)



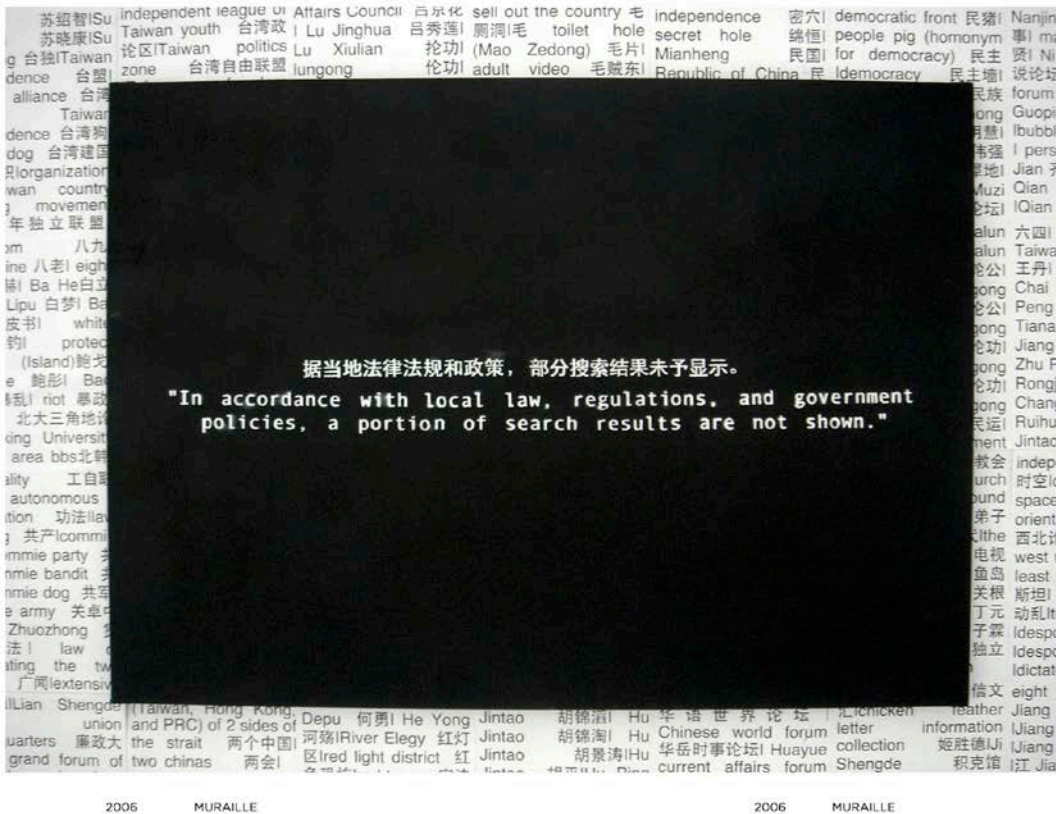


2013 PHANTOM TRACE

8 | Alexandre Melay, *Phantom Trace* (2013)

Des dérives systématiques de cette identité numérique, une surveillance qui se transforme toujours en censure. Notamment celle pratiquée par le gouvernement chinois sur le web. Le *wallpainting* (*Muraille*, 2006, fig. 9) sous une forme de papier peint monochrome gris présente une liste de mots qui s'enchaîne infiniment, comme le perpétuel discours d'un propos interminable et désordonné. Il s'agit d'une énumération de mots et d'expressions, de noms de personnalités chinoises, de minorités ethniques, de références à *Tiananmen* ou aux droits de l'homme : tous interdits dans le *cyberspace* chinois. Le châssis de la toile peint en noir est présenté comme un panneau d'avertissement accroché sur le papier peint. Il joue le rôle d'un écran qui annonce la censure pratiquée « dessous », l'interdit ; ce qui se cache derrière les pages internet, derrière les mots qui filtrent le web chinois. L'inscription en lettres blanches fait référence au message qui indique que le régime chinois bloque l'accès, censure les hébergeurs, les mots-clés, bloque de nombreux moteurs de recherche de la « toile » chinoise. Lancer une recherche Internet sur une question politique controversée, *Google* cessera de fonctionner à cause du système de

filtrage des informations, pendant environ une demi-heure ou affichera un message d'erreur. Image de l'espace du web, de la toile, d'un système virtuel filtré, où les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent réellement, car derrière les mots se cachent bien des interprétations.

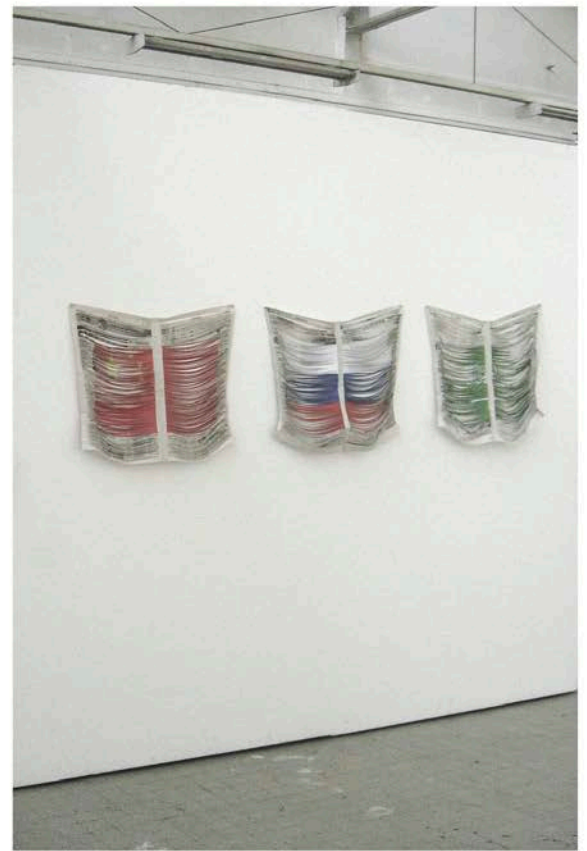


9 | Alexandre Melay, *Muraille* (2006)

À travers la célèbre forme du petit livre rouge chinois (*Revolution*, 2009, fig. 10), emblème du communisme en Chine, l'œuvre retranscrit les termes interdits et censurés servant de base au filtrage des contenus en ligne mis en place par le gouvernement chinois, établissant une grande muraille électronique « *fang bixing* ». Retranscrit en lettres jaunes sur fond rouge avec l'étoile communiste en son centre, chaque image est disposée dans différents cadres comme des trophées et alignés comme une armée de soldats. Les mots ou expressions rappellent que la censure sur l'internet en Chine est un vaste barrage filtrant mis en place pour éviter tout conflit et toute vérité ; ce qui pose la question de l'histoire, de la non-connaissance des événements du passé pour des milliards d'individus, d'une servitude et d'une absence de démocratie. Il ne s'agit pas tant de mots hybrides que d'un déchiffrement et d'un nouvel agencement textuel et historique. Car les mass-médias qui ont envahi la planète sont victimes de censure eux aussi, et la liberté de la presse est souvent remise en question. En lacérant des journaux internationaux tatoués de drapeaux (*Black holes*, 2007, fig. 11), l'œuvre, dans son ensemble, pose la question de la liberté contestée et interdite. Ces doubles pages de journaux inter-

nationaux en langues étrangères, en chinois, russe, ou arabe, incrustés de drapeaux, véritable signe patriotique des pays aux couleurs primaires, des couleurs évoquant dans chaque drapeau un espace géographique, un territoire imaginaire. Cette collection de plusieurs drapeaux journaux est épinglée au mur comme une crucifixion. Le symbole du drapeau est imprimé, incrusté entre les lignes, dans le journal, puis découpé, haché et lacéré. Illustration d'une liberté de la presse en danger, où la pensée est interdite déchirée, illisible et même bafouée. Les journaux sont comme éventrés, blessés, ils ont des plaies, et souffrent de cette interdiction d'expression, de liberté d'informer, l'image d'une presse déchiquetée, meurtrie, en grande souffrance.





11 | Alexandre Melay, *Black Holes* (2007)

La mondialisation entraîne des crises économiques, politiques et sociales qui engendrent des inégalités profondes entre les différents territoires, ce que laissent voir les graphiques « *Data landscapes* » (*Looking for a better world*, 2017, fig. 12), des visualisations graphiques du monde contemporain depuis 1820 à 2020. Avec un code couleur paradoxale, la première peinture à la surface dorée exprime la pauvreté, la deuxième « argent » l’alphabétisation, et la troisième « bronze » la démocratie dans le monde depuis deux siècles. Ces différents paysages graphiques témoignent ainsi de la preuve empirique du changement du monde. Mais les graphiques questionnent aussi l’espace à la fois réel et fictif : ils deviennent des paysages imaginaires, des montagnes poétiques, créant la ligne d’horizon d’un « ailleurs », en cette époque où l’on peut affirmer que l’« ailleurs » n’existe plus, et que le monde entier tend à s’uniformiser dans une « société-spectacle » où règne le faux (*fake news*), le superficiel, le transformé. Présentée à même le sol, la surface de l’œuvre reprend la forme d’un logo (*FAKE*, 2013, fig. 13), celle d’un dessin de



forme graphique, reprenant les différents codes qui entrent dans la fabrication d'un sigle commercial : le logotype avec un graphisme de forme géométrique et abstraite. Le terme *FAKE* est reproduit à l'aide d'une fonte de caractères fortement pixelisée et disposée d'une manière particulière, mais lisible. La technique des pixels agrandis propose une décomposition structurale en carrés. L'espace pixelisé et fortement agrandi renvoie ainsi le spectateur à la surface de l'image dans un espace virtuel. Le terme utilisé prend une signification particulière puisqu'il se traduit en anglais littéralement par « faux », « trucage » ou « tromperie » et peut avoir plusieurs sens.



2017    LOOKING FOR A BETTER WORLD

2017    LOOKING FOR A BETTER WORLD

12 | Alexandre Melay, *Looking for a Better World* (2017)

Devenu de plus en plus présent et utilisé de manière démesurée notamment à travers l'expression « *fake news* », ce terme utilisé pour qualifier et dénoncer une rumeur, un montage ou un exploit frelaté, renvoie aussi au domaine informatique, mais pas seulement. L'œuvre illustre un paradoxe par rapport à l'idée même du logo, qui est plutôt utilisé pour décrire des sigles de marques déposées, de reconnaissance légale, traduisant une authenticité, une sécurité. Il s'agit de questionner à travers cette installation le symbole d'une vérité manipulée, qui accompagne

constamment notre « société du spectacle », celle de la « politique-spectacle » responsable d'une aliénation des masses.



13 | Alexandre Melay, *Fake* (2015)

La question de l'urgence environnementale responsable de notre monde malade intervient également dans mon travail artistique. Le globe terrestre (*Disease*, 2014 fig. 14), objet entre instrument et outil, reconnaissable et évocateur de la géographie terrestre se transforme en un objet aveugle, sur lequel aucune trace de continents ne nous est donnée à voir, seulement des aiguilles qui transpercent la forme évocatrice de notre planète. *Disease* fait l'état de la terre, une terre malade qui a besoin de soins, piquée par des aiguilles d'acupuncture, qui la soulage de tous ses maux. Planète terre blanche, car vidée de ses continents et purifiée de ses troubles.



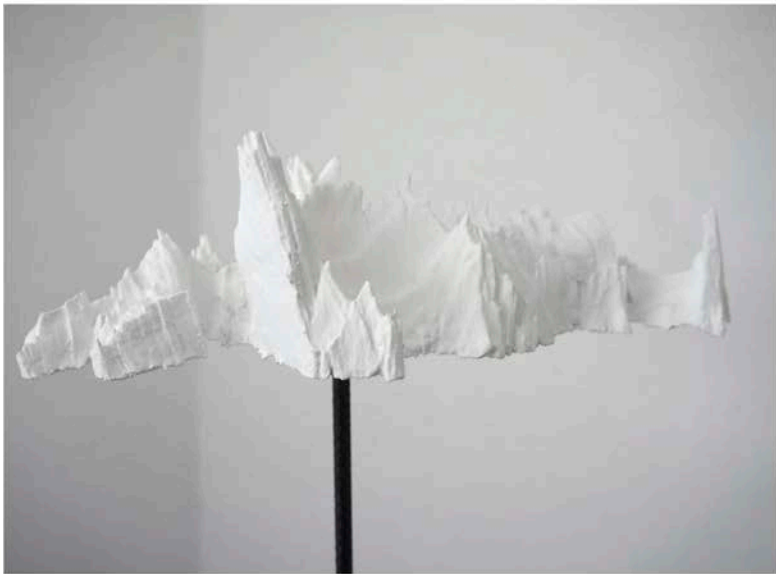
2014

DISEASE

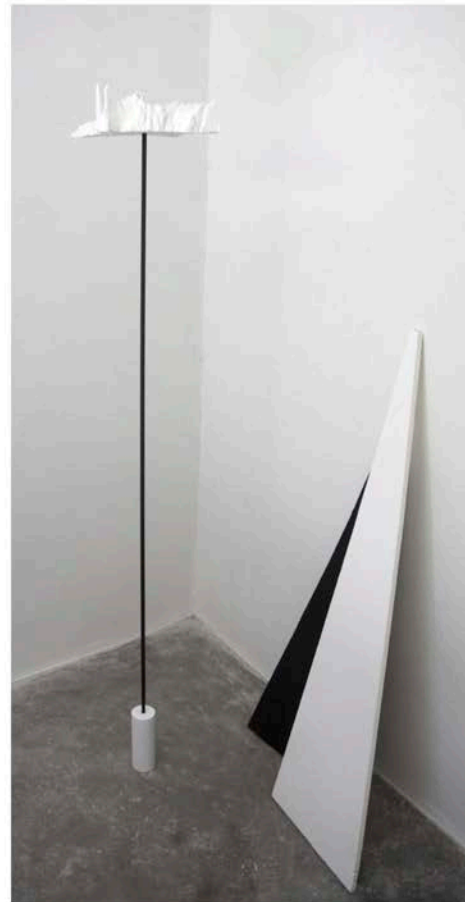
14 | Alexandre Melay, *Disease* (2014)

Tout comme le réchauffement climatique (*Below the Surface*, 2018, fig. 15) qui est illustré à travers la sculpture d'un iceberg composé de trois éléments : la montagne de glace en bois repose sur une fine tige métallique dressée dans un socle d'acier. La nature est synonyme de temps et certains icebergs peuvent être formés de glace datant de 3000-5000 ans, et à 3000 mètres de profondeur la glace peut atteindre jusqu'à 200 000 ans. L'iceberg est une compression du temps, une alternance de couche de neige et de couche de glace. Il est question de la représentation de la totalité d'un iceberg, aussi bien de la partie immergée que celle émergée. Car selon les caractéristiques physiques, 90 % du volume d'un iceberg est situé sous la surface de l'eau, et il est difficile de déterminer la forme qu'adopte cette partie à partir de celle qui flotte au-dessus de la mer — comme le suggère l'expression « partie émergée de l'iceberg » ou « la pointe de l'iceberg », signifiant qu'un phénomène n'est qu'une simple manifestation d'un ensemble plus vaste. Pour un grand iceberg en forme de table dont la hauteur apparente hors d'eau est de 35 à 40 mètres, la partie immergée peut descendre jusqu'à plus de 3000 mètres sous le niveau de la

mer. L'élément en bois représentant la partie émergée de l'iceberg ; le maigre pied métallique la partie immergée. La disposition et l'équilibre de la sculpture rappellent la flottabilité de l'iceberg et sa nature périssable, sa fragilité. Un jour, ces icebergs mourront et deviendront de l'eau, face aux anéantisements environnementaux, effet de serre et réchauffement climatique.



2018 BELOW THE SURFACE



2018 BELOW THE SURFACE

15 | Alexandre Melay, *Below The Surface* (2018)

Une dégradation de la nature qui trouve tout son sens dans l'objet mi-naturel mi-industriel (*Wood oxygène — take a breath from nature*, 2012, fig. 16). Car après la prise de conscience, au XXI<sup>e</sup> siècle, du déclin ou de la mort de la nature, le goût pour l'élément naturel semble évolué : face à un monde essentiellement urbain, ordonné et parfaitement maîtrisé, c'est la nature avec l'idée de dégénérescence urbaine qui attire plutôt que son aspect sauvage. La nature laisse ainsi place à une promesse de vie plus essentielle, d'harmonie originelle. Elle devient un enjeu de survie, un idéal de vie face à l'urbanisation et ses conséquences. L'œuvre s'apparente à une machine à oxygène fictive en libre-service, qui doit permettre de se nettoyer de l'atmosphère polluée du monde urbain. Il s'agit de l'image de prendre



un souffle de la nature, de prendre l'atmosphère de la forêt (*forest bathing*). Ici c'est la référence aux effets thérapeutiques de la forêt qui est mise en évidence. L'installation elle-même est à comprendre comme une réaction au monde dans lequel il est difficile d'échapper à l'asphyxie généralisée.



2012 WOOD OXYGÈNE – TAKE A BREATH FROM NATURE



2012 WOOD OXYGÈNE – TAKE A BREATH FROM NATURE

16 | Alexandre Melay, *Wood Oxygène – Take A Breath From Nature* (2012)

À l'effondrement de l'espace naturel s'ajoute l'effondrement urbain, celui de la ville (*Backup remains*, 2016, fig. 18), la partie cachée de la société contemporaine, de ses gaspillages et ses dysfonctionnements. Des éléments en béton ficelés traitent de la notion de « construire-déconstruire », et plus largement de la réflexion concernant le bâti ainsi que des cycles temporels qui y sont associés. Ces morceaux bruts de béton brisé, ces restes, vestiges, débris, ruines de la ville, ficelés montrent ses ligatures, tout en impliquant la notion de conservation. Les différents fragments méritent une attention particulière, car ils sont des témoins des transformations urbaines contemporaines, une marque de l'histoire, une mémoire. Certes, les acquis du progrès sont incontestables, mais il n'y a pas d'acquis sans perte. Or, aujourd'hui, on vante surtout les bénéfices du développement en masquant les

dégâts qu'il implique. Les différents morceaux de la ville bétonnée montrent le chaos et la fragilité du monde urbain contemporain. Ces objets deviennent des vestiges du processus postmoderne avant la ville future promise à la fluidité et à l'immatérialité. Sous une esthétique de la disparition, c'est l'image d'une ville éclatée, de la fragmentation du monde urbain, et de la chute probable de celle-ci que l'on découvre sur ces étagères, présentant des morceaux meurtris comme des trophées. Car nous ne vivons pas dans une époque d'éléments achevés, mais bien dans une époque de fragments, disait Marcel Duchamp (*Moon Fragments*, 2016, fig. 17).



2016 MOON FRAGMENTS

2016 MOON FRAGMENTS

17 | Alexandre Melay, *Moon Fragments* (2016)



18 | Alexandre Melay, *Backup Remains* (2016)



2017 FALLING

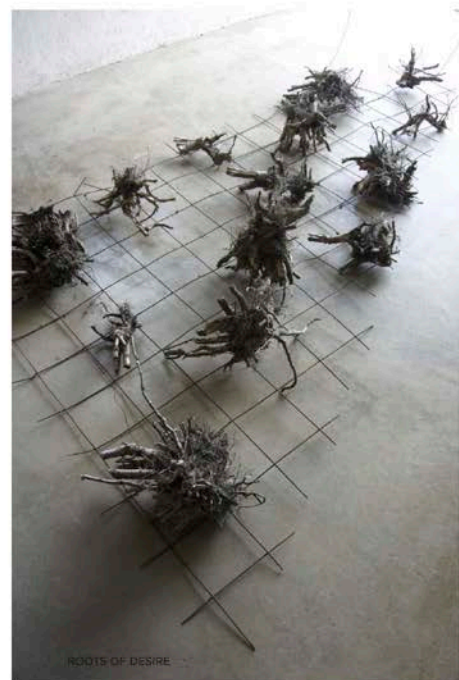
2014 A LEAP INTO SPACE

19 | Alexandre Melay, *Falling* (2017) & *A Leap Into Space* (2014)

Cette chute de l'espace se conjugue avec une chute de la civilisation. Une ligne de lumière (*Falling*, 2017, fig. 19) opère une faille, une séparation dans l'espace. Une rupture qui illustre une chute des mythes et de l'histoire, celle de l'effondrement de la civilisation des Lumières, dû à l'urbanisation excessive, au développement rapide et à une économie mondiale croissante. Face au risque majeur, de voir les civilisations, les pensées et les philosophies anciennes s'effacer à jamais sous l'emprise de la globalisation et en constatant les mutations intervenues depuis, on peut constater combien les mondes traditionnels s'effacent, que les traditions et les pensées sont quasiment englouties sous l'uniformité de ce que l'on appelle le progrès et s'y intéresser est l'une des dernières pistes pour demeurer humain, disait très justement Claude Lévi-Strauss. Car dans une époque de profondes mutations, face au déficit de mythes et de spiritualité de nos sociétés où règnent de plus en plus le général et le générique, et où l'on a souvent tendance à vouloir effacer les nuances, le risque de voir la pensée s'appauvrir et déclinée devient presque inévitable. À moins que le capitalisme ne s'autoanéantisse avant (*Roots of desire*, 2018, fig. 20). Sous la forme d'une grille métallique rouillée, un échiquier tronqué forme un triangle rectangle, sur lequel sont disposées quatorze souches de racines végétales mortes symbolisant les vestiges d'un capitalisme anéanti. Les différentes souches sont coupées comme arrêtées dans leur croissance, sectionnées brutalement comme un massacre instantané, soudain : le résultat de la chute du capitalisme, où chaque racine semble être réduite à un état de déperdition, de ruine, d'anéantissement ; un bois laissé sans vie, déconnecté de sa source et de ses ressources vitales, est devenu marron, noir, puis a séché, voué à un retour vers son



2010 EXPLOSIONS



2018 ROOTS OF DESIRE

20 | Alexandre Melay, *Explosions* (2010) & *Roots of Desire* (2018)



état primitif. Prémisses d'un renouveau, avec l'envie et la volonté de créer un monde nouveau (*Utopia*, 2016, fig. 21), le drapeau blanc symbolise un pays imaginaire, un continent irréal, une utopie administrative, géographique et politique qu'il reste à imaginer. La création d'une nouvelle nation et l'hypothèse d'une utopie muette. Car *Utopia* pourrait bien être un pays imaginaire, cet espace hybride, ce « non-lieu », support de fictions, l'expression d'une utopie qui fascine tout en nous échappant ; ce que nous indique la toile siglée du message (*legal dream*, 2012, fig. 21) en nous invitant à la légalisation des rêves, à la liberté de la pensée, à l'évasion intellectuelle et culturelle ; comme une citation, un précepte universel, une maxime fondamentale, à la visée moraliste : un regard critique sur le monde contemporain sans la prétention de pouvoir le changer.



21 | Alexandre Melay, *Utopia* (2016) & *Legal Dreams* (2012)

Le réel dans ma démarche artistique devient un formidable « répertoire de formes » (Bourriaud 2003) qui instaure un dialogue entre l'art et le monde. Je me le réapproprie pour le réécrire dans un espace nouveau « autre » à l'image des hétérotopies de Michel Foucault (Foucault 1985). En mettant en évidence les réalités constitutives et réflexives du monde contemporain, je tente ainsi de saisir les paradoxes de notre société, jouant du décalage entre la réalité et la fiction, dans une réflexion toujours empreinte d'imaginaire. Les formes hybrides conceptuelles, les mises en scène et la transmission d'un message sont des marqueurs que l'on retrouve constamment dans mes créations plastiques, qui sont à penser comme des surfaces de stockage d'information, des générateurs de découverte. À travers des formes et des images qui font réfléchir, je tente alors de partager des

connaissances, une forme de transmission, qui permettent une relecture permanente de la réalité, de recréer les conventions du réel et d'imaginer de nouvelles formes avec des valeurs nouvelles. Mon travail artistique, de l'ordre de l'hybridité, se maintient entre deux points de tension à la fois critique et esthétique, qui laissent en suspens de multiples significations, et invite le spectateur/lecteur à engager des réflexions — sans conclusion possible en fin de compte — sur le sens des œuvres, et à ainsi émettre une projection mentale ; puisque mes réalisations artistiques restent parfaitement ouvertes aux interprétations, tout en suscitant l'émotion ou la sensation. Et comme aimait le dire Marcel Duchamp, ce sont les *regardeurs* qui font les tableaux (Charbonnier 1994), libre au spectateur/lecteur d'y greffer sa propre pensée, sa propre expérience et de possiblement y trouver un refuge.

### **Bibliographie**

- JAMESON, Fredric. 2009. *Archéologies du futur*. Paris : M. Milo, 2007.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Radicant. Pour une esthétique de la globalisation*. Paris : Denoël.
- TALON-HUGON, Carole. 2019. *L'Art sous contrôle. Nouvel agenda sociétal et censures militantes*. Paris : Presses universitaires de France.
- BOURRIAUD, Nicolas. 2003. *Postproduction, la culture comme scénario : comment l'art reprogramme le monde contemporain*. Dijon : Les presses du réel.
- FOUCAULT, Michel. 1985. « Des espaces autres », conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967. *Architecture, Mouvement, Continuité* n°5, 46- 49.
- CHARBONNIER, Georges. 1994. *Entretiens avec Marcel Duchamp* [réalisés en 1960]. Marseille : Éditions André Dimanche.

Crédits photographiques: Pour toutes les images, tous droits réservés  
© Alexandre Melay (www.alexandremelay.com)

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Publikationsankündigung

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de)

Winter  
2020

5

Hubert Pöppel

## **Neue hispanistische Zeitschrift: *Estudios Culturales Hispánicos***

### **Hubert Pöppel**

ist apl. Professor am Institut für  
Romanistik der Universität  
Regensburg und Geschäftsführer des  
Forschungszentrums Spanien  
**hubert.poeppel@ur.de**

### **Keywords**

Zeitschrift – Kulturwissenschaft – Gegenwartskultur – Spanien – Lateinamerika

*Estudios Culturales Hispánicos* ist eine vom Forschungszentrum Spanien der Universität Regensburg herausgegebene, kulturwissenschaftlich orientierte, interdisziplinäre Zeitschrift, die es sich zum Ziel gesetzt hat, zur Forschung über Spanien und seine Kultur beizutragen sowie zu Debatten über die Kulturwissenschaften im hispanischen Raum anzuregen.

Die Zeitschrift geht von einem weiten Kulturbegriff aus. Genuin disziplinäre Ansätze (aus den Sozial-, Politik-, Geschichts-, Literatur-, Sprach- oder Medienwissenschaften) sollen daher für ein besseres Verständnis der kulturellen Phänomene und Prozesse in Spanien sowie in der hispanischen Welt ins Gespräch kommen. Ein besonderer Schwerpunkt der Zeitschrift liegt auf der spanischen Gegenwartskultur und ihrer Beziehungen zu Lateinamerika und Europa. Sowohl diese thematische Ausrichtung als auch der methodische Zugang der Kulturwissenschaften (*estudios culturales, cultural studies, études culturelles/histoire culturelle*) sind allerdings nicht als Fixpunkte zu verstehen, sondern laden ein zu einem offenen Dialog.

*Estudios Culturales Hispánicos* erscheint als frei zugängliche und kostenlose Online-Zeitschrift (Open Access). Die eingereichten Artikel unterliegen einer Evaluierung durch externe Gutachter (Peer-review). Die Publikationssprache ist in der Regel spanisch.

Beiträge zur Forschung über die spanische und hispanische Kultur werden in *Estudios Culturales Hispánicos* in folgenden Sektionen publiziert: Die *Sección monográfica* fasst Forschungsartikel über spezifische Themenstellungen zusammen. Im Bereich *Artículos* erscheinen Artikel oder Essays mit innovativen Perspektiven oder kritischen Stellungnahmen. Die *Reseñas* bieten kritische Besprechungen von Publikationen über verschiedene Aspekte der spanischen und hispanischen Kultur, während *Noticias* kurzen Kommentaren oder Präsentationen



von Projekten und Initiativen vorbehalten sind. Hinzu kommen bei Bedarf die Sektionen *Foro de debate* für die Diskussion von aktuellen und/oder umstrittenen Themen sowie *Reprints y postprints* als Forum, um ältere, schwer aufzufindende Texte zu publizieren, die neue Aktualität erlangt haben, bzw. um noch nicht publizierte Texte zur Diskussion zu stellen.

Die erste Nummer von *Estudios Culturales Hispánicos* bietet mit dem Schwerpunktthema *La crisis española diez años después: balance y perspectivas* einen interdisziplinär ausgerichteten Rückblick auf die Wirtschafts- und Finanzkrise von 2008/09, die in Spanien mittel- und langfristig Auswirkungen auf beinahe alle Bereiche von Politik und Gesellschaft sowie des kulturellen Lebens hatte.

Homepage der Zeitschrift und weitere Informationen zur Einreichung von Beiträgen oder Rezensionen: <https://ech.uni-regensburg.de>.

# Impressum

apropos [Perspektiven auf die Romania] 2020, Nr. 5

ISSN: 2627-3446

DOI: 10.15460/apropos.5

## Herausgeber\*innen

Christoph Behrens, Beate Kern, María Teresa Laorden, Joris Lehnert, Stefan Serafin

## Dossier-Herausgeberin für dieses Heft

Anna Isabell Wörsdörfer

## Autor\*innen dieser Ausgabe

Dimitri Almeida, Tim Bauerschmidt, Tobias Berneiser, Valeska Bopp-Filimonov, Beate Burtscher-Bechter, Fernando Curopos, Anne-Sophie Donnarieix, Elisa-Maria Hiemer, Joris Lehnert, Dinah Leschzyk, Alexandre Melay, Birgit Mertz-Baumgartner, Valentin Munteanu, Hanna Nohe, Victor Pereira, Miriam Pfeiffer, Teresa Pinheiro, Maren Scheurer, Anna Isabell Wörsdörfer

## Wissenschaftlicher Beirat

Dimitri Almeida (Göttingen), Rafael Arnold (Rostock), Valeska Bopp-Filimonov (Jena), Albrecht Buschmann (Rostock), Fabien Conord (Clermont-Fd), Claire Demesmay (Berlin), Uta Felten (Leipzig), Angelika Groß (Osnabrück), Anke Grutschus (Erlangen), Jannis Harjus (Innsbruck), Valerie Kiendl (Würzburg), Bénédicte Louvat (Toulouse), Benjamin Meisnitzer (Leipzig), Cordula Neis (Flensburg), Ulrich Pfeil (Metz), Clara Ruvituso (Berlin), Tanja Schwan (Leipzig), Holger Wochele (Wien), Stephanie Wodianka (Rostock)

## Lektorat, Gestaltung, Satz

Christoph Behrens, Gabriele Lenzi, João Jacinto Pedro, Beate Kern, María Teresa Laorden, Joris Lehnert

## Bildrechte

Soweit nicht anders vermerkt, liegen die Bildrechte bei den Autor\*innen selbst oder es handelt sich um gemeinfreie Bilder.

## Titelbild

Lizenzfreies Bild ([www.pixabay.com](http://www.pixabay.com))

Copyright



Indexed in  
DOAJ DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS

Kontakt

[www.apropos-romania.de](http://www.apropos-romania.de) – [redaktion@apropos-romania.de](mailto:redaktion@apropos-romania.de)

# Nächste Nummer

Varia-Ausgabe

Sommer  
2021 