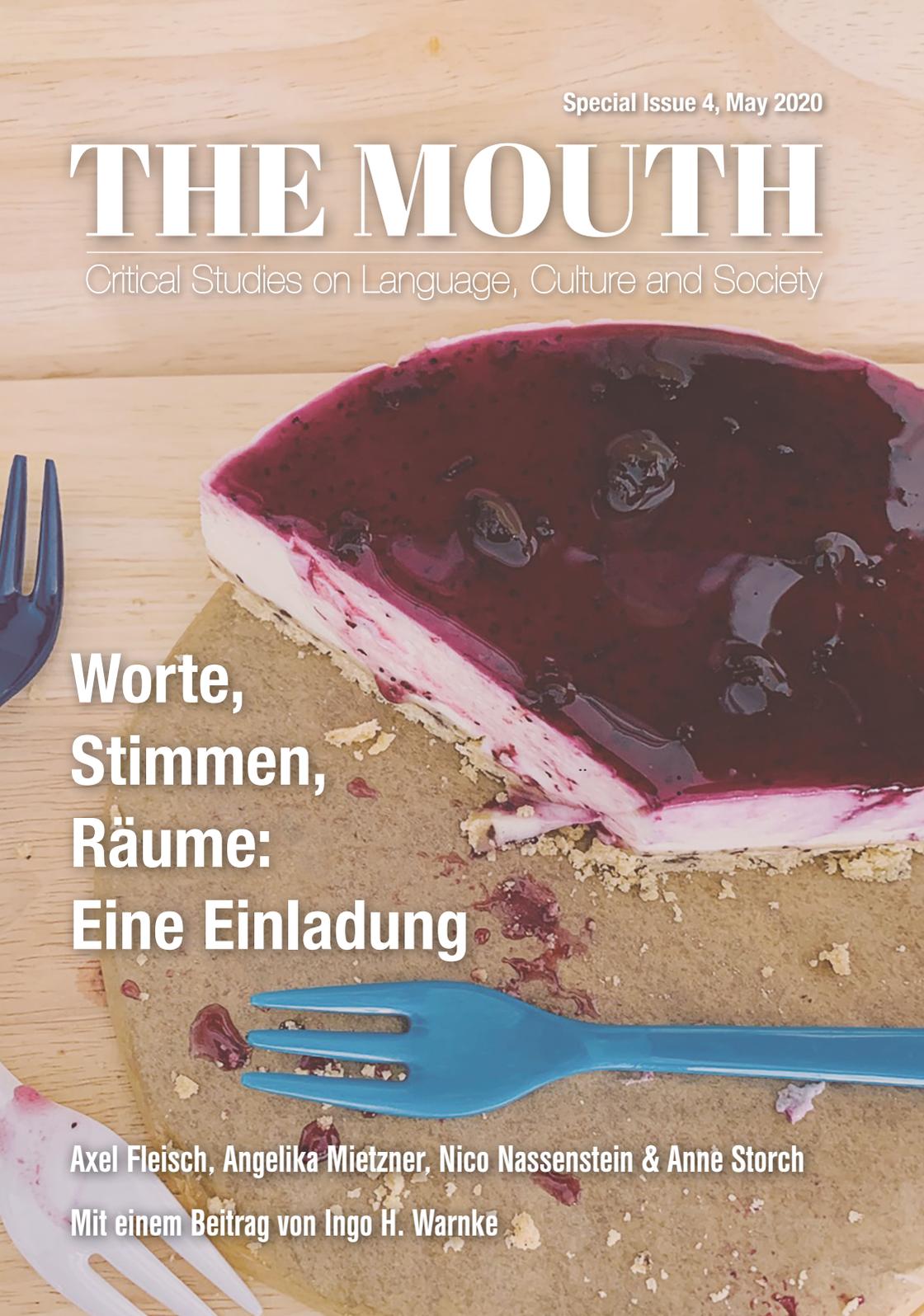


Special Issue 4, May 2020

THE MOUTH

Critical Studies on Language, Culture and Society



**Worte,
Stimmen,
Räume:
Eine Einladung**

Axel Fleisch, Angelika Mietzner, Nico Nassenstein & Anne Storch

Mit einem Beitrag von Ingo H. Warnke

Imprint

Printed version of
The Mouth (Special Issue 4)
Worte, Stimmen, Räume: Eine Einladung

Editors:
The Mouth

Authors:
Axel Fleisch, Angelika Mietzner, Nico Nassenstein & Anne Storch
Mit einem Beitrag von Ingo H. Warnke

Photograph on cover:
Nico Nassenstein

Layout and design:
Frederik Weck

Printing and binding:
Hundt Druck GmbH, Cologne

ISSN: 2513-101X



Published with the generous support of

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Universität
zu Köln



INHALT

Bewegung in viele Richtungen: Eine Einladung zur kritischen Afrikanistik	7
Anne Storch, Nico Nassenstein, Angelika Mietzner & Axel Fleisch	
Zeichen, Weg, Garten	27
Anne Storch	
Black Panther und Wakanda – eine sprachwissenschaftliche Auseinandersetzung	73
Axel Fleisch und Angelika Mietzner	
Sprache und Migration, Mobilität und Konflikt: Ostafrikanische Vignetten und Versatzstücke aus dem Tagebuch	109
Nico Nassenstein	
Über Cantabilität	145
Ingo H. Wanke	

Bewegung in viele Richtungen: Eine Einladung zur kritischen Afrikanistik

Anne Storch, Nico Nassenstein, Angelika Mietzner & Axel Fleisch

Die Beschäftigung mit Sprache gleicht dem Überschreiten von Grenzen und dem Verweilen an Orten, schreibt Georges Arthur Goldschmidt, indem er sich mit den Vokabularen des Übersetzens und der analytischen Reflexion auseinandersetzt (2016: 28): *übersetzen, übertragen, überlegen, feststellen*. Das Denken über Sprache ist in gewisser Weise an das Denken über Raum gebunden; Sprechen über Sprache ist die Rede über Welt, und beides – Wort und Raum – fallen immer wieder zusammen. Und ohne die Erfahrung der Überquerung von Räumen, dem Übertreten von Grenzen, dem Durchschreiten von Welt, ist es unmöglich, die eigenen Möglichkeiten des Sprechens und Erkennens zu begreifen. Souleymane Bachir Diagne kommentiert diese Beobachtung mit dem nur scheinbar lapidaren Satz „Goethe put it well: we know nothing of our own language if we do not know any other“ (2016: 24). Der senegalesische Philosoph bezieht sich dabei auf ganz ähnliche Texte und Erfahrungen wie der deutsch-französische Schriftsteller und Essayist: Heidegger und Arendt, Emigration und Fremdheitserfahrung. Bachir Diagne fasst das Denken über die Bewegung in

und von Sprache dabei als schlüsselhaft für das Begreifen der Welt und unserer komplizierten Erfahrungen in und mit ihr auf:

The philosophical dictionary whose project must then be pursued indefinitely is not one that would give equivalents of the same concept in different languages (themselves evidently also conceptual or 'abstract') but one that deterritorializes the ways of speaking that make use of the world in question, and ultimately leads us to become aware of our condition of living in what Hannah Arendt [...] calls 'the faltering equivocality of the world'. (Bachir Diagne 2016: 24)

Die sehr einladenden Texte des Philosophen und Literaten sind zeitgenössisch und einem weithin etablierten Kanon verbunden, wenngleich sie sich mit marginalisierenden Prozessen befassen. Diese Prozesse werden dabei begriffen als etwas, das uns stets und unausweichlich betrifft, dem wir nie entgehen: immer geht es beim Sprechen um Bewegung über Grenzen, zwischen der eigenen Sprache und der des Anderen. Umso bemerkenswerter erscheint es, dass in der Linguistik, vielleicht besonders dort, wo sie sich mit außereuropäischen Sprachen befasst wie es die Afrikanistik tut, überwiegend eine Realität konstruiert wird, in der die Bewegung die Ausnahme, das Besondere, darstellt. Die Beobachtung der Dynamizität von Sprache evoziert Forschung über Kontakt, Varietät, Entlehnung, Wandel usw., wenngleich die Idee einer Sprache, die ein in sich geschlossenes System bildet und strukturell ungewandelt vor sich hin existiert, die viel verrücktere Vorstellung zu sein scheint. Aber so wird das nicht gedacht in der Sprachwissenschaft von den Sprachen dieser Welt, in der alles seinen Platz auf der Sprachenkarte hat, typologisch sortiert und historisch eingeordnet werden muss. Die Frage Édouard Glissants (1997) nach dem Recht auf Opazität, der Normalität des Nichtverstehens im Kontrast zur Barbarei des Entschlüsselns und Fixierens, ist in der Afrikanistik wie auch anderswo in der Sprach-



Abfolge von Ämtern: Hier bewegt sich zum Beispiel erst mal gar nichts

wissenschaft für keinen ernstzunehmenden Vorschlag gehalten worden. Gleichzeitig bietet die Geschichte der Disziplin wie auch das System, in dem wir heute leben müssen, allerhand Grund, sich mit dieser Idee und den Erfahrungen der Entortung ernsthaft auseinanderzusetzen.

Die Sprachwissenschaft bleibt auf sonderbare Weise auch den Lebenswirklichkeiten ihrer eigenen Akteure fremd (Deumert & Storch im Druck). Mobilität und Migration stehen im Zentrum des Denkens und Handelns aller Richtungen der Politik und Ökonomie und evozieren eine nicht immer konfliktfreie Debatte um Zugewinn oder Verlust der Bestandteile der eigenen Wertvorstellungen. „Veränderung“ ist in populären Debatten verstärkt zu einem Begriff geworden, der die Illusion von der eigenen Stabilität ins Wanken bringt. Subtilerweise handelt es sich jedoch vorwiegend um eine Angst vor Veränderung, wenn

es um den eigenen Lebensmittelpunkt geht, und nicht, wenn die Veränderung eine Erweiterung des Agierens über diesen Mittelpunkt hinaus beinhaltet. Der Erwerb von Gütern, die außerhalb des eigenen Landes produziert werden, oder Reisen zum Besuch anderer Kulturen und Religionen gehören zu einem Repertoire von Möglichkeiten, die zur Erweiterung des eigenen Denkens in Anspruch genommen werden. Der sogenannte Freiwilligentourismus (*voluntourism*), also die Entsendung sehr junger Menschen in andere Länder, die sich meist im Globalen Süden befinden, dient vermeintlich der Bildung und Stärkung des individuellen Charakters in Verbindung mit der Hoffnung auf einen Erkenntnisgewinn um die eigene Privilegiertheit (Vrasti 2013). Erlangung von Sprachkenntnissen gehört parallel zu einer gewinnbringenden Veränderung, die die eigenen Chancen auf dem Arbeitsmarkt erhöhen sollen und die eigene Mobilität positiv beeinflussen.

Im Kontrast dazu steht eine Veränderung, die von Anderen er- und gebracht wird, zu der kein eigener Beitrag erwartet wird, die jedoch täglich im Kontext der weltweiten Mobilität eine zentrale Rolle spielt. In soziopolitisch stabilen Umgebungen spielen Sprachbewegung und Veränderung scheinbar nicht in dem Maße eine Rolle, wie sie es in volatilen Räumen tun, wo sie zum Teil bewusst motiviert sind und auf internen Dynamiken der Gruppenzugehörigkeit, oft verbunden mit historischen und politischen Faktoren, basieren (Nassenstein 2018: 315). In Zusammenhängen von Migration und Flucht entstehen jedoch ganz offensichtliche Möglichkeitsräume, die ein ungeahntes Potenzial zur Gestaltung neuer Konzepte ermöglichen, das sonst negiert oder normierend unterdrückt wird.

Die Afrikanistik als wissenschaftliche Disziplin mit ihren hegemonialen Institutionen hat die Möglichkeit, mit einer kritischen und reflektierten Herangehensweise auf diese Möglichkeitsräume aufmerksam zu machen und sich aus dem im Übrigen reichlich

widersprüchlichen Rahmen des „exotischen Orchideenfaches“ herauszubewegen, der stetig seine eigenen Marginalitätsdiskurse formt (Storch 2020) und sodann in diesen steckenbleibt. Der afrikanische Kontinent wird im Kontrast zu den Berichten von Besonderheit und Bedrohtheit, welche die Auseinandersetzung mit den Zielen und Zwecken der Afrikanistik prägen, immer wieder gerade von Ökonomen und politischen Theoretikern als der „Kontinent der Zukunft“ deklariert (z.B. Sarr 2016, Mbembe 2013, Mudimbe 1988), was in starkem Kontrast zu dem Interesse westlicher Episteme zu stehen scheint. Bei genauerem Hinsehen findet sich auch hier eine koloniale Kontinuität – Afrika als stetes konstruiertes Gegenbild Europas (Said 1978, etc.), die aber zunehmend umgemünzt wird in Diskurse der Hoffnung und in Erzählungen von Möglichkeitsräumen.

Eine Auseinandersetzung mit der Tragweite und der Bedeutung des Betretens von Möglichkeitsräumen, die sich uns unentwegt öffnen, bedarf der Reflexion und Auseinandersetzung mit der disziplinären Historizität. In einer zunehmend kritisch geprägten Debatte über die Komplexität von Gesellschaft in einer kolonialen Welt ist Sprache längst nicht mehr etwas, das uns widerfährt. Unsere Befassung mit Sprache im Zusammenhang mit Bewegung – zum Beispiel Kolonialismus und Migration – macht es in diesem Sinne notwendig, uns auch konkret mit Sprache im Raum zu befassen. Wenn wir gleichzeitig einen Schritt in die Vergangenheit machen, dann befinden wir uns in einer Sprachwissenschaft, die maßgeblich strukturalistisch geprägt ist. Sprache sei als semiotisches System relativ leicht von anderem menschlichen Kulturschaffen, kognitiven Prozessen und ästhetischem Empfinden herauszulösen. (Einige dieser Annahmen sind in jüngerer Zeit in Frage gestellt worden, aber es soll zunächst um die Herkunft und Erfassung der Afrikanistik gehen. Also lassen wir dies gerade einmal ein wenig zurückgestellt – es soll hier nicht in erster Linie um einen aktuellen Stand der Forschung gehen.

Sondern um die großen Leitlinien um die Afrikanistik herum.) In einer spätstrukturalistischen Sprachwissenschaftswelt sind die beschriebenen Strukturen – egal, ob grammatische Konstruktionen, funktionale Kategorien oder lexikalisch-semantische Konfigurationen – ein Effekt der sozialräumlichen Umgebung, in der wir als Sprecherinnen und Sprecher leben. Dies ist ein Axiom schon der frühen Variationslinguistik im Stile Labovs. Peter Trudgills *Sociolinguistic Typology* (2011) setzt die Tradition fort, einerseits zwar Menschen als Akteure, soziales Handeln und ökologische Vorstellungen vom Zusammenwirken von Sprachen in konkreten Räumen in seine Argumentation einzubauen, aber letztlich doch sprachliche Resultate als zwangsläufige Effekte äußerer Faktoren – die *social determinants* seines Untertitels – zu werten. Johanna Nichols *Linguistic Diversity in Space and Time* (1992) zoomt heraus; ihre historische und geografische Pixelauflösung lassen sprachliche Akteure etwas in den Hintergrund treten, fußt aber auf eben solchen Vorstellungen. Für eine Reihe modellbildender Beiträge durch weitere besonders einflussreiche Stimmen – beispielsweise R. M. W. Dixon's *punctuation and equilibrium* (1997) oder sprachökologische Annäherungen (Mufwene 2001, Mühlhäusler 2002) – gilt ebenfalls, dass das menschliche Handeln mit Blick auf Sprache eher Reagieren auf äußere Faktoren denn Agieren angesichts äußerer Faktoren ist; in den von Dixon, Mufwene und Mühlhäusler untersuchten Räumen in überaus interessanten Kontexten, die die koloniale Situation bewusst einbeziehen.

Solange dabei relative Sesshaftigkeit von Personen als der unmarkierte Normalfall (der strukturalistisch geprägte Begriff ist hier bewusst gewählt) angenommen wird, lassen sich Dialektologie und Sprachgeografie recht nahtlos daran anbinden. Sie haben in der Afrikanistik eine lange Tradition. Das hat durchaus nennenswerte Vorteile. Vielleicht sollte man der Afrikanistik zu Gute halten, dass sie im Unterschied zu anderen sprachwissenschaftlichen Vorgehensweisen gegenüber einigen fundamentalen Ideen

aus den Sozial- und Kulturwissenschaften Aufgeschlossenheit bewahrte. Unterschiedliche *cultural turns* – mit Hauptaugenmerk im Zusammenhang mit Fragen von Sprache und Raum natürlich allen voran der *spatial turn* – haben im Prinzip in dieser Disziplin einen fruchtbaren Boden. Gehen wir aber noch einen Schritt weiter in der Geschichte der Afrikanistik zurück, dann scheint auf einmal noch ein ganz anderer Gesichtspunkt eine sehr große Rolle zu spielen, der bisher in unseren Augen nicht ausreichend berücksichtigt wurde, wenn es darum ging, Sprache, Raum, Afrika und Forschung zusammenzudenken.

Die Ursprünge der Befassung mit afrikanischen Sprachen durch Europäer liegen in der missionsgeleiteten Entsendung und in der kolonial-imperialen Expansion. Expansion und Entsendung sind ganz zentral für die europäische, konkret deutsche Beschreibungsgeschichte afrikanischer Sprachen (Errington 2008, Pugach 2012, Deumert, Storch & Shepherd im Druck). Möglicherweise besteht hier sogar ein Zusammenhang mit anderen Modellen menschlicher Mobilität im kolonialen Gefüge. Dort, wo Siedler angesiedelt werden, wird das Modell von sesshafter Sprache in der akademischen Behandlung implizit angenommen. Mehr noch, es wird wohl tatsächlich exportiert, denn in den Siedlerkolonien ist es nicht, wo die Afrikanistik ihre Sternstunde proklamiert. Es sind immer die liminalen Räume. In denen bewegen sich marginale Personen, nicht wirklich Outcasts, aber doch – hoffentlich nicht zu euphemistisch/vage formuliert – Personen mit einem besonders ungewöhnlichen Mobilitätsverhalten aus der Sicht kolonialmetropolitane Mehrheitsvorstellungen (siehe auch Nassenstein, in diesem Band).

So einfach ist das natürlich alles nicht, wenn man bedenkt, dass eine der zentralen Gestalten der frühen Afrikanistik, Carl Meinhof als bis auf seine südafrikanische Vortragsreihe nie in Afrika Gewesener, heute eben dennoch als ein Akteur der Mission, kolonialen Expansion und epistemischen Gewalt gegenüber



Das Liminale ist irgendwie schwierig, aber auch interessant

Afrikanerinnen und Afrikanern verstanden wird. Er ist sicher nicht bezüglich seiner Mobilität auffällig, aber eben in Hinsicht auf die ihm zur Verfügung stehenden Netzwerke und die Machtbeziehungen, in die er eingebettet war (Pugach 2012). Der liminale Charakter der Afrikanistik, verortet immer an den Peripherien, Frontiers und Plätzen von Angst und Überheblichkeit, beeinflusst die wissenschaftliche Produktion auf eine andere Weise als die Liminalität der Migrierten, deren Erzählungen und Auseinandersetzungen mit ihren Erfahrungen des Fremdseins. Soziale Klasse und hegemoniale Institutionalisierung definieren die Liminalität der Akteure und Akteurinnen in diesem Spiel in ganz unterschiedlicher Weise; und so gilt Meinhof (oder jede beliebige Person mit afrikanistischem Lehrstuhl nach ihm) als Grenzgänger und mobile Forscherpersönlichkeit, was den Diskurs über afrikanische Intellektuelle beispielsweise eher nicht markiert, deren Wissen

um die europäisch-nordamerikanischen Quellen eines disziplinären Kanons Nachweis ihrer Qualifikation ist (Connell 2007). Für die Auseinandersetzung mit Sprache hat das tiefgreifende Konsequenzen.

Die Mobilität von Sprecherinnen und Sprechern als Ausnahme oder als gängige Norm zu werten, hat auch einen Einfluss auf die grundsätzliche Verortung von Haupt- und Nebenschauplätzen der Forschung: Wo sieht eine aktuelle Afrikanistik ihr Hauptaufgabenfeld? Etwa noch immer auf den afrikanischen Kontinent begrenzt oder beispielsweise mit gleichwertiger Legitimation auch an den in der Afrikanistik ansonsten als Nebenschauplatz konzipierten „Diasporen“, einer sehr ungeschickten und kaum treffenden Bezeichnung? Cho (2007: 11) versteht die Diaspora in einem kritischen Artikel, in Anlehnung an Bhabhas Konzept (siehe z.B. Bhabha & Stierstorfer 2017), vielmehr als „condition of subjectivity“ denn als Analyseobjekt, vor allem gekennzeichnet von einer langen Historizität, die mit Enteignung und Vertreibung einherging. Cho argumentiert, dass Diasporen, wie sie auch gerne als Nebenschauplätze in den afrikanistischen Fokus geraten (bspw. der karibische Raum, die Pariser Banlieue, die Brüsseler Nachtclubs) und sich durch eine Präsenz afrikanischer Menschen oder Menschen mit afrikanischen Wurzeln legitimieren, nicht einfach „da seien“, sondern in einem Kontext von Machtbeziehungen entstünden, und Menschen immer auf *homeland*, *memory*, *loss* zurückschauen, wenn sie zu diasporischen Subjekten würden. Dass weder Lagos, Kinshasa, Dakar allein noch die diasporischen Gemeinschaften afrikanistische Themen und Forschung „rechtfertigen“, so lange Afrikanerinnen und Afrikaner involviert seien, ist eigentlich selbstverständlich. Dass auch nicht bloß Afrikanistik da geschieht, wo neue Varietäten entstehen und analysierbar sind, sollte auch selbsterklärend sein (wenngleich es dies nicht immer ist, wie Gespräche mit zahlreichen struktur- und variationslinguistisch geprägten Kolleginnen und Kollegen

zeigen). Dennoch scheint, unter anderen durch eine kritische Infragestellung der Voreingenommenheit gegenüber spezifischen Räumen (der Forschung, der Theoriebildung, der Datensammlung etc.) sich ein neues Verständnis zu bilden, das auf den Mobilitätsdiskurs (s.o.) rekurriert:

Afrikanistik beginnt vor der Haustür, oder vielleicht noch im Inneren des Hauses, und globale Verflechtungen rechtfertigen Forschung an neuen Orten, unscheinbaren Orten, *non-lieux* (Augé 1992), banalen Alltagsorten (denen nichts Besonderes oder Exotisches mehr anhängt), Räumen des Durchgangs und der flüchtigen Begegnungen, wie beispielsweise vermehrt in rezentere Forschung auch in touristischen Kontexten (siehe Mietzner & Storch 2019, u.a.). Die Frage nach zu beforschenden Räumen des Alltags stellt die Afrikanistik nicht nur vor Fragen der eigenen kritisch zu beäugenden Trennung von Feld (als Ort der Empirie, der losen Daten, der wüsten Beschäftigung mit Rohmaterial) und der Universität in Europa als Ort der Theorieproduktion (Connell 2007, Pugach 2012, Deumert, Storch & Shepherd im Druck), sondern führt auch zu einer notwendigen Beschäftigung mit „Zeit/Räumen“, wie beispielsweise der Nacht in afrikanischen Städten (Storch & Nassenstein Ms.), also Zeiträume, deren Dynamizität überhaupt keine hinderliche Ver„ortung“ der Forschung zulässt. Blommaert (2016) hat sich des Konzepts von Bakhtins (1981) *chronotope*, einer zeitlich-örtlichen Kontextualisierung, bedient, als *timespace configuration*, die hier jedoch auch nur ansatzweise weiterhilft.

Neben einem kritischen Blick auf Mobilität und Migration, auf Akteure in der afrikanistischen Forschung, auf Schauplätze der Afrikanistik, den Begegnungen zwischen Feld und Forschenden, Sprecher*innen und Forschungsassistent*innen, muss eine kritische Afrikanistik auch nach Themen fragen, die den Kanon der afrikanistischen Forschung und Lehre ausweiten, dehnen, bewusst überschreiten. Die Möglichkeitsräume der Frontier,

des liminalen Raums der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Afrika, einem nach Kopytoff (1987) politisch konstruierten Raum der Peripherie, der gleichzeitig der Kern von Gemeinschaft ist, fragen selbstreflexiv nach Inhalten und Ausrichtungen und reiben sich zudem nicht selten an der frühen Ausgestaltung der Disziplin, denn „the frontier may consequently act as a culturally and ideologically conservative force“ (Kopytoff 1987: 14). Der Kanon der Afrikanistik ist vor allem ein hausgemachter, dem imperialistischen und sodann kolonialen *Oeuvre* untergeordnet, und hat sich von ihren frühen Anfängen Ende des 19. Jahrhunderts bzw. bereits in mehreren Jahrhunderten Missionarstätigkeit nie gänzlich gelöst: Deskription nicht-verschrifteter Sprachen, Rekonstruktion von genealogischen Stammbäumen und sprachhistorischen Zusammenhängen und Festhalten von kultureller Praxis durch Sprache, inklusive Sprichwörtersammlungen, Legenden, aufgezeichneten Geschichten und so weiter. Dass sowohl methodisch weiterhin darauf abzielend gelehrt wird, mag als Tradition gewertet werden und durchaus als disziplinäres Erbe oder ihr Grundbaustein verstanden werden, dass jedoch neue Formate (der Art und Weise, wie Grammatiken geschrieben werden, wie fluide und dynamische Sprachpraxis und ihre soziale Bedeutung weniger starr in linguistischen Abhandlungen festgeschrieben werden), oft kaum Beachtung finden, sollte ebenso thematisiert werden.

Eine kritische Afrikanistik wendet sich jedoch auch neuen Themen und Methoden zu, die wenig etabliert sind, den Kanon herausfordern, und transdisziplinärer geartet sind (man denke hierbei an ein vermehrt zu beobachtendes Interesse bspw. an soziolinguistischen Methoden, Methoden der linguistischen Anthropologie wie linguistischen Ethnografien auch unter Sprachwissenschaftler*innen, einer auf ethnografischen Notizen und teilnehmender Beobachtung basierenden Methode, die ansonsten eher Ethnolog*innen zugeschrieben wurde). Gehend das Umfeld

betrachten und Teil dessen zu werden, was wir häufig als „Kontext“ bezeichnet finden (O’Neill & Roberts 2020, Horvath & Szakolczai 2018), bringt neue Blicke auf die Bauteile, die den Möglichkeitsraum gestalten, vergrößern und bunt machen. Durch Begehen und Betrachten entstehen linguistische und visuelle Repräsentationen, die sich einbrennen und Neues entstehen lassen: „[...] through our representations the absent, the non-being became the cornerstone of a newly formed reality. With speech, there is always somebody talking, so the human element is present – but an image or a written sign exists even in the absence of such a presence“ (Horvath & Szakolczai 2018: 2).

Dabei muss die Geschichte des eigenen Faches und die Geschichte der Menschen, deren Sprache das Fach gestaltet hat, so verstanden werden, wie sie gemacht wurde, also ausgehend von der Vergangenheit und hin zu der Gegenwart und nicht umgekehrt von der Gegenwart durch anachronistische Rückwirkung gegenwärtiger Werte und Belange in die Vergangenheit (Horvath & Szakolczai 2018: 2). Einzelne Begegnungen gestalten die tragenden Stützen des Raumes, der die Liminalität mit der Virtualität verbindet. Beschilderungen, die bunt die Leser in ihre Grenzen weisen und klar eine Einschränkung oder vielmehr ein Verbot für diejenigen sind, die die vermeintliche ‚Sprache der Migranten‘ sprechen: Ein unauffälliges Schild auf Deutsch und Französisch im deutschen Partyviertel *Ballermann* in Mallorca zeigt auch in Abwesenheit der Angesprochenen den Möglichkeitsraum mit all seinen Grenzen (siehe Storch in diesem Band).

Ab- und Einschnitte des Lebens, gefasst als Erinnerung und Repression, hinterlassen Spuren, welche unsere Stimmen und Sprache verändern und bereichern oder auch verstummen lassen. Schweigen als Stilmittel, welches Begegnungen die Wichtigkeit verleiht, wie es Worte nicht besser könnten, zeigt sich nicht nur als Entgegnung auf alltägliche Gewalt, sexualisierte Gewalt (Allsobrook 2019, Swart 2017), sondern auch auf die Gewalt der Migration (Storch

2020); Kommunikationsmuster, die durch Gehen und Bewegen im Raum gefunden werden. Ohne Multimediadokumentationstechnik, ohne Transkriptionsmöglichkeit, ohne Büro.

Diese Überlegungen kratzen an einigen der vermeintlichen Grundfesten einer auf eine bestimmte Region ausgerichteten Disziplin. Es gibt keine restringierten Fundorte für Sprachdaten und keine bevorzugten Standorte, an denen zu forschen durch die disziplinären Vorgaben besonders legitimiert wäre. Damit löst sich jedoch die Disziplin nicht einfach auf. Die thematische Behandlung Afrikas am Beispiel eines fiktiven Austragungsortes wie Wakanda, und die dort behandelten Themen, haben ja bereits zu nicht mehr überschaubaren Debatten geführt. Mit großer Wucht prallen hierbei theoretische Positionen aufeinander. Dass Positionen überhaupt aufeinanderprallen können, veranschaulicht bereits die Notwendigkeit eines dynamischeren Vorgehens in der afrikanistischen Auseinandersetzung mit afrikabezogener Populärkultur. Was ist geschehen? Afrozentrischer Kultstatus wird erreicht trotz überaus ernstzunehmender Einwände aus einer Perspektive kritischer Analyse. Plot, Setting und Ästhetik bedienen viele Erwartungen eines divers gedachten Publikums; sie sind Bestandteil kulturwissenschaftlicher Essays genauso wie von Filmkritiken und den Diskussionen unter Fans und weniger begeisterten Kinogänger*innen. Sprache verdient dabei besonderes Augenmerk aufgrund ihres suggestiven Charakters. Es ist eben das Perfide, das Verrückte, das Poetische, das Gute, das Schlimme an Sprache, dass sie vorgibt so explizit zu sein (des Menschen agilstes Werkzeug), gleichzeitig aber eben uns alle in der Mangel hat. Sie kann als Index funktionieren, den wir nicht unbedingt durchschauen, aber natürlich auch als bloß oberflächlicher Dekor. Dies zu analysieren in einem amerikanischen als Blockbuster designten Film, der an einigen – wenigen – Stellen mit dem isiXhosa eine afrikanische Sprache verwendet, sind wir angetreten (siehe Fleisch & Mietzner in diesem Band).

Weder der Film, noch der Straßenrand in der Nähe der Studios in Kapstadt, in denen solche Blockbuster produziert werden, und schon gar nicht die Konversationen über all das sind in irgendeiner Hinsicht trivial. Debatten und Konversationen, die die Grenzen zwischen akademischen und außeruniversitären Öffentlichkeiten verwischen, zeigen unter anderem auch die Möglichkeiten der Subversion. Der Blockbuster aus dem Globalen Norden konsolidiert eben nicht ausschließlich koloniale Klischees, sondern bietet auch die Vergegenwärtigung des Unvorhersehbaren und das Formulieren von Kritik. Die Idee des archipelischen Denkens des Philosophen und Literaten Édouard Glissant meint unter anderem dies:

Eine neue Art des Denkens, das intuitiver, anfälliger, bedrohter ist, dafür aber eingestimmt auf die Chaos-Welt und ihre Unvorhersehbarkeit. Dieses Denken kann sich vielleicht auf die Erkenntnisse der Geistes- und Sozialwissenschaften stützen, es verweist aber auch auf eine Vision des Poetischen und Imaginären auf der Welt. Ich nenne es ‚archipelisch‘, das heißt, es ist nicht-systematisch, sondern induktiv, es erforscht das Unvorhergesehene des Welt-Ganzen, es bringt den mündlichen Ausdruck mit dem schriftlichen in Übereinstimmung und umgekehrt. (Glissant 2005: 76)

Der Umgang mit dem Unvorhersehbaren – beispielsweise der hegemonialen kulturellen Produktion und ihrer Aneignung in entlarvenden Debatten – bedarf einer Art des Denkens, die sich von der Systematik, deren Erlernen unsere wissenschaftliche Sozialisation ausmacht, löst und sich öffnet. Dieses Öffnen lässt zu, sich mit der Welt, wie sie uns begegnet zu befassen, indem wir reflektiert unsere Gegenwart in ihr zum Thema machen, ebenso wie die historische Gewordenheit unseres autobiografischen wie auch empirischen Denkens. Das verlangt einiges an Bereitwilligkeit, Grenzen zu überwinden. Das Unvorhersehbare der Alltagswelt – im Unterschied vielleicht zur vermeintlichen Vorhersehbarkeit der



In Wakanda liegen das Geld und die Pakete nur so auf der Straße rum, weil sich keiner dafür interessiert

Forschungswelt, in der alles zeitgeplant und abgegrenzt zu sein hat – birgt aber vielleicht Schönheit und Möglichkeiten anstelle von Unsicherheit und Abscheulichkeit. Etwa das Anerkennen unserer eigenen Unvollständigkeit und die daraus resultierende Notwendigkeit des Ausreichens nach dem Anderen, des Anblickens des Anderen, um überhaupt eine lebenswerte Form von Gemeinschaft herstellen zu können. Glissants *Monde en Relation* erzählt von einer ganz ähnlichen Sehnsucht; der Durchlässigkeit der Welt:

Ich finde es sehr angenehm, beim Überqueren einer Grenze von einer Atmosphäre in eine andere zu wechseln. Wir müssen uns von der Vorstellung einer Grenze lösen, die abwehrt und abhält. Grenzen müssen

durchlässig sein; sie dürfen kein Mittel gegen Migrations- oder Einwanderungsprozesse sein. (Diawara 2009)¹

Die Durchlässigkeit von Themen, Fokussierungen, Direktiven, die Grenzüberschreitung/en unserer eigenen Disziplin und unsere eigene Kreativität, Offenheit und Neugierde sind gefragt, wenn wir uns mit einer kritischen Afrikanistik auf neues oder wenig beschrittenes Terrain bewegen. Vielmehr als um eigene Überschätzung, Eitelkeit oder Subversion geht es hierbei um das Überqueren einer Grenze des Denkens und Forschens, das befreit, zur Reflexion anregt und zur Diskussion einlädt; eine Einladung, kein Zwang, nicht mehr, aber auch nicht weniger als dies.

Literatur

Allsobrook, Penelope. 2019. *Silence is the Kosmos of Women – Listening to Female Noise. The Mouth* (Special Issue 2). [<https://themouthjournal.com/2018/11/17/special-issue-no-2-2/>] (20. Dezember 2019).

Augé, Marc. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.

Bachir Diagne, Souleymane. 2016. *The Ink of the Scholars*. Dakar: Codesria.

Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Hrsg. Michael Holquist. Austin – London: University of Texas Press.

¹ Begleittext der Documenta 14 zum Film, https://www.documenta14.de/de/south/34_edouard_glissants_weltmentalitaet_un_monde_en_relation_eine_einfuehrung (04.02.2020)

- Bhabha, Homi K. & Klaus Stierstorfer. 2017. Diaspora and home: An interview with Homi K. Bhabha. [<https://blog.degruyter.com/diaspora-and-home-interview-homi-k-bhabha/>] (20. Dezember 2019).
- Blommaert, Jan. 2016. Commentary: Mobility, contexts and the chronotope. *Tilburg Papers in Culture Studies* 170. [https://www.tilburguniversity.edu/sites/tiu/files/download/TPCS_170_Blommaert_2.pdf] (22. Dezember 2019).
- Cho, Lily. 2007. The turn to diaspora. *TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies* 17: 11-30.
- Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: Allen & Unwin Australia; Cambridge: Polity Press.
- Deumert, Ana & Anne Storch. Im Druck. Introduction. Colonial linguistics – then and now. In Deumert, Ana, Anne Storch & Nick Shepherd (Hrsg.), *Colonial and Decolonial Linguistics. Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Deumert, Ana, Anne Storch & Nick Shepherd (Hrsg.). Im Druck. *Colonial and Decolonial Linguistics. Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Diawara, Manthia. 2009. *Édouard Glissants Weltmentalität. Un Monde en Relation: Eine Einführung*. Paris: K'a Yéléma Productions.
- Dixon, R. M. W. 1997. *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Glissant, Édouard. 1997. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Glissant, Édouard. 2005. *Kultur und Identität: Essays*. Heidelberg: Wunderhorn.
- Errington, Joseph. 2008. *Linguistics in a Colonial World. A Story of Language, Meaning and Power*. Malden: Blackwell.
- Goldschmidt, Georges Arthur. 2016. *Heidegger et la langue allemande*. Paris: CNRS.
- Horvath, Agnes & Arpad Szakolczai. 2018. *Walking Into the Void*. London & New York: Routledge.
- Kopytoff, Igor. 1987. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris: Éditions La Découverte.
- Mietzner, Angelika & Anne Storch (Hrsg.). 2019. *Language and Tourism in Postcolonial Settings*. Bristol: Channel View Publications.
- Mudimbe, Valentin-Yves. 1988. *The Invention of Africa – Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London: James Currey.
- Mufwene, Salikoko S. 2001. *The Ecology of Language Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mühlhäusler, Peter. 2002. *Linguistic Ecology: Language Change and Linguistic Imperialism in the Pacific Region*. London & New York: Routledge.
- Nassenstein, Nico. 2018. Language movement and pragmatic change in a conflict area. The border triangle of Uganda, Rwanda, and DR Congo. In Albaugh, Ericka A. & Kathryn M. de Luna (Hrsg.). *Tracing Language Movement in Africa*, S. 295-318. Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, Johanna. 1992. *Linguistic Diversity in Space and Time*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- O'Neill, Meggie & Brian Roberts. 2020. *Walking Methods. Research on the Move*. London & New York: Routledge.
- Pugach, Sara. 2012. *Africa in Translation: A History of Colonial Linguistics in Germany and Beyond, 1814-1945*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Éditions Philippe Rey.
- Storch, Anne. 2020. Die Prekarität der Anderen. *Wiener Linguistische Gazette* 85: 1-21.
- Storch, Anne & Nico Nassenstein. 2019. *Nachtlinguistik*. Ms., Mainz & Köln.
- Swart, Elizabeth. 2017. *Women's Voices from the Margins: Diaries from Kibera, Kenya*. Toronto: Womenspress.

Trudgill, Peter. 2011. *Sociolinguistic Typology. The Social Determinants of Linguistic Complexity*. Oxford: Oxford University Press.

Vrasti, Wanda. 2013. *Volunteer Tourism in the Global South. Giving back in Neoliberal Times*. London & New York: Routledge.

Zeichen, Weg, Garten

Anne Storch

She would be a fool who tried to demonstrate the uselessness of everything she knew. And for an occasion on which I have been invited to appraise something of the contemporary condition of the field of learning with which I am familiar, which is social anthropology, I fervently trust I shall not make a fool of myself. I do, however, want to put in a plea for plain speaking. There might be something to be gained from acknowledging uselessness – even if it is not on the agenda of today’s world of knowledge producers and knowledge managers.

Dies sind die Worte, mit denen sich Marilyn Strathern am zweiten Dezember 2005 an die Mitglieder der British Academy richtete. Sie sprach über „Useful Knowledge“ und welche die nützlichen Beiträge der Sozialanthropologie wohl seien und wie sie erbracht würden. Wissen, das kommuniziert wird, sagt Strathern, wird zunächst zu Information; etwas das genutzt werden kann, von anderen Disziplinen in interdisziplinären Projekten und von Nutzern und Nutzerinnen. In einer solchen Konstellation wird jedoch

die Kommunikation an sich zum Ergebnis und tritt an die Stelle des Wissens oder der Erkenntnis (Strathern 2006: 81)².

Und Wissen, das nicht zum Indiz der Vermittlung wird, was wäre dies? Strathern erinnert an die zeitlose Fähigkeit zur Ansprechbarkeit, die dem an ein Medium, eine Sprache und an Gesten gebundenen Moment der Kommunikation folgt (2006: 101). Anders als Kommunikation – ganz gleich, in welchem Medium sie erfolgt – bedarf sie keiner offenkundigen Form. Neugier und Offenheit wären Formen der Ansprechbarkeit, sagt sie, welche Wissen über die Welt hervorbringen, mit dem man etwas anfangen kann oder auch nicht.

Was für eine bedachte und kluge Kritik an der Geste der Dissemination von Wissen in den Formen und Formaten des Wissenschaftsbetriebs. Nicht die Kommunikation von Wissen, die Gepflogenheit, andere über etwas zu informieren, das bereits durch seine Transformation zu Information und damit durch seine Dekontextualisierung seine Bedeutung einbüßt, ist entscheidend, sondern das Moment der Ansprechbarkeit, der Offenheit, der Wissbegier. Es ist das sorgfältige Schauen, das Zuhören und Mitfühlen, das aus Ereignis und Interaktion Wissen gewinnen lässt, und nicht die Information. Und ob das Wissen, das sich letztendlich immer nur als eine Form der Erfahrung gestaltet, am Ende etwas kann, etwas erbringt, ist dabei ziemlich unwesentlich. Es geht letztlich um die Fähigkeit, sich in der Welt zu bewegen.

There might be something to be gained from acknowledging uselessness. Das nicht bereits der Verwertbarkeit anheimgestellte und nicht bereits etablierte wissenschaftliche Fragestellungen bedienende Hinhören und Anschauen, das Gehen und Pausieren und das, was sich während dieser Reise zeigt, sind die Dinge, mit denen sich mein Beitrag beschäftigt. Nichts davon ist ein Ergebnis

² Strathern (2006: 83-85) stellt diesen Vorgang in eine Beziehung mit der Reduzierung von Kontext in kommuniziertem Wissen.

von irgendetwas, das nun zu kommunizieren wäre. Vielmehr wird eine Geschichte erzählt, die aus irgendeiner Beliebigkeit irgendwo beginnt und dann irgendwo abbricht, auch wenn sie weitererzählt werden könnte. Die Nutzbarkeit der Sprache und Zeichen, vor allem aber des Hörens und Sehens, der Ansprechbarkeit – nicht des Verstehens, darum geht es hier nicht – ist dabei keine Kategorie, die mir in diesem Zusammenhang etwas bedeutet. Ich befasse mich damit, das Nutzlose zur Wertschätzung zu bringen und erbaue keinen Leuchtturm sprachwissenschaftlicher Theoriebildung. Ich lege Zeugnis ab und erzähle. Dabei stelle ich fest, dass es unumgänglich ist, auf die eine oder andere Art den Raum meines akademischen Arbeitens zu verlassen. Durch diese Bewegung erhalten wir, so argumentieren Horvath und Szakolczai (2018: 185), die Fähigkeit zurück, Schritt für Schritt, das Andere überhaupt wieder zu begreifen. Diese Fähigkeit hat etwas mit Souveränität zu tun, die nicht nur das Weitergehen, sondern auch die Begegnung zulässt (Bongartz & Storch 2019).³

Walking is really simple. You just have to start putting one of your legs after the other, as you learned around age one, the single most important sign for any newborn of ‘growing up’; and continue it. For quite a long time. It will help us all grow up again, after the debilitating infantilism of modernity, culminating in sitting, for hours and hours and hours, every day, increasingly sleepless, in front of flashing screens, pullulating with images of bodies, preferably naked or dying, and pushing buttons. Try to walk again. Just do it.

³ In Shirin Neshats Film *Looking for Oum Kulthum* (2017) geschieht dieses Weitergehen beim Durchschreiten von Portalen. Die Hauptdarstellerin geht durch Türen, immer wieder. Am Ende bleibt nur der Blick auf das Meer, und hier ereignet sich die Begegnung, ein Zwiegespräch mit Oum Kulthum. Die Sängerin hat das letzte Wort: هذه العجرفة *[hadha al-'agrafa]* ‚diese Arroganz‘. *Al-'agrafa* gehört im Arabischen in ein semantisches Feld, das auch Unreife bezeichnet (Storch & Warnke 2019).

Und während wir gehen, manchmal vielleicht mithilfe eines Lasttieres, von dem herunterzufallen ich mich nach wie vor ängstige, werden wir mit allergrößter Wahrscheinlichkeit vom Weg abkommen, aufgehalten usw. Dies führt uns in außerordentliche Situationen und zu neuen Einsichten. Wahrscheinlich beginnen wir unsere Reise damit, uns nach Wegweisern umzuschauen.

Wegweiser

Über einem meist mit einer dunkelgrün gestrichenen Stahltür verschlossenen Eingang zum Souterrain eines Amüsierlokals in El Arenal auf Mallorca findet sich ein kleines Schild, ein bedrucktes Blatt, das man mit einer Plastikhülle versehen hat, und das eine zweisprachige Aufschrift trägt. Die Aufschrift in einer fast kindlich gestalteten Schrift, alles in Versalien, der Name der Lokalität in vielfarbigen Lettern, liest sich wie folgt:

NUR FÜR

GÄSTE

VOM BAMBOLEO

DANKE.

UNIQUEMENT POUR

LES CLIENTS

BAMBOLEO

MERCI

Das inmitten der sehr reich mit Reklame und Zeichen versehenen Umgebung eher unscheinbar wirkende Schild bietet Information, die in unterschiedlicher Weise nützlich sein könnte. Aus der Perspektive soziolinguistischer Forschung zu Schrift im öffentlichen Raum erzählt das Schild etwas über die an diesem Ort gebräuchlichen Sprachen, das heißt über schriftliche Mehrsprachigkeit am *Ballermann*, dessen Gäste offenbar Deutsch und Französisch verstehen.

Zweimal dieselbe Botschaft: ein Verbot. Der Name der Lokalität in bunt, was vielleicht ausdrückt, dass es sich um einen Ort handelt, der diversen Menschen ihre diversen Sehnsüchte erfüllt. Ein bunter Ort, an dem alles kann, nichts muss. Elena Shohamy und Shoshi Waksman weisen in ihrer Übersicht über die unterschiedlichen Ansätze in der Forschung zu den *Linguistic Landscapes* darauf hin, dass diese Attitüde immer stärker auch die Behandlung von Sprache selbst auszeichnet: „[...] languages are re-defined as flexible and fluid, constantly being invented and negotiated as a result of mediation and negotiations of people in diverse communities. This results in systems which consist of mixes, hybrids, varieties, fusions, ‚meshes‘ and multi-coded languages“ (2009: 318-319). Bis auf die Möglichkeit einer Deutung der Gestaltung des Namens des Lokals greift diese Analyse hier jedoch nicht. Deutsch und Französisch bleiben getrennt und die beiden Texte einer Idee von Rechtmäßigkeit und Festgefüghtheit verpflichtet, die nur flüchtig eine kurze Störung durch den Gebrauch des Dativs anstelle des Genitivs im deutschen Text erfährt. Hier mischt sich fast nichts. Es mischt sich auch sonst nicht viel, denn im Lokal selbst, und übrigens auch in den anderen Lokalen derselben Straße sind die Gäste nahezu ausschließlich deutschsprachig, so dass Speisekarten und die Tafeln, welche die Tagesangebote, das Freibier, die Cocktail-Stunde und die Live-Konzerte ankündigen, fast durchweg auf Deutsch verfasst sind, gelegentlich außerdem auf Spanisch, niemals auf Französisch.

Das kurze auf Französisch verfasste Verbot richtet sich also nicht an Gäste, sondern an andere Personen, die sich an diesem Ort außerdem aufhalten. Auf der Straße und der diese kreuzenden Promenade am Küstensaum bieten ambulante Händler Plastiksonnenbrillen, Imitate von Markenuhren und billige Partyhüte an. Viele von ihnen kommen aus Dakar und anderen Städten im Senegal, andere aus Orten in Gambia, Nigeria, Kamerun und weiteren Ländern Westafrikas (Nassenstein & Storch im Druck a). Das Schild berichtet davon, dass die unterschiedlichen Migrationskontexte, aus denen Mehrsprachigkeit an diesem Ort resultiert, in der Bedeutungslosigkeit von Biographie und Bedürfnis resultieren und sich stattdessen soziale Klasse in Texte, Orte, Bewegung und Verweilen einschreibt wie nichts sonst. Der zahlende Gast am *Ballermann* mag stereotyp als Angehöriger der Arbeiterklasse sozusagen inszeniert und präsentiert werden, er bleibt aber innerhalb des Systems. Der westafrikanische Migrant hingegen erfährt eine vollständige Deklassierung, die ihn außerhalb der sozialen Ordnung platziert und ihm den Ort des Pariah, des Rechtlosen, des Aus- und Abgestoßenen zuweist (Nassenstein & Storch im Druck b). Das Schild erzählt in seiner Multilingualitätsanalyse davon nichts, seine Interpretation als *Linguistic Landscape* bleibt unproduktiv.

Die Historisierung der Sprache des Verbots und des Schilds hingegen eröffnet andere Einblicke. David Block (2014: 124-125) stellt mehrsprachige Praktiken in einen Zusammenhang mit der Behandlung, die Migranten in Westeuropa seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts üblicherweise zuteil wurde:

The more skilled the migrant and the job sought, the more likely he/she was to enter into open competition for work, factory assembly line work being a good example. By contrast, a good proportion of migrants took unskilled, low-level and poorly paid manual jobs (e.g. cleaning and serving) and therefore entered into no such conflict with

the established local working class. The extent to which migrants were racialised in such contexts further complicated matters. [...] This is not to say that southern Europeans did not face discrimination and racism of a sort; however, their stories did not contain the feelings of rejection and the violence that sometimes accompanied it, to the degree found in the accounts provided by migrants who were darker skinned.

Der laminierte Wegweiser weist nicht einfach den Weg, seine Weisung hat einen doppelten Sinn, indem sie auch weg weist: die Deklassierten an ihren Ort, und diejenigen, die nicht bereit sind, zu konsumieren und zu zahlen, in ihre Schranken. Hinter den verspielten Versalien verbirgt sich – nicht sehr sorgfältig – die historische Praxis und Erfahrung der Aussonderung. Nichts daran ist außergewöhnlich; es ist lediglich eine Frage der Perspektive, aus der heraus erzählt wird. Walter Benjamins berühmte Worte über den Ausnahmezustand, der hier nicht nur als Rechtsbegriff, sondern auch wortwörtlich zu verstehen ist, nehmen diesen Gedanken längst vorweg: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht“ (2019 [1940]: 697).

Dieser Zustand bildet sich auch in denjenigen Zeichen ab, die anderen als der Passantin den Weg weisen, und die sich möglicherweise nur an diejenigen richten, die diese Zeichen selbst angebracht haben. Warum sie das getan haben, wird nicht immer klar; jedoch ist das auch nicht zu erwarten, denn wie schon angedeutet, ist der Ort der Migration ein deklassierender, Biographisches auslöschender. Nicht sehr weit vom versperrten Souterrain mit seinem Verbotsschild entfernt, ein paar Gassen weiter vom Küstensaum entfernt und etwas weiter westlich befinden sich etliche ältere Häuser, häufig in desolatem Zustand. Es sind fast ausschließlich die Wohnungen derjenigen Leute, die vor dem Aufkommen des Massentourismus in El Arenal und anderswo mit etwas Landwirtschaft und der Fische-



Zeichen von irgendetwas,
möglicherweise der Sehnsucht

und in kräftigem Blau. Die identische Aufschrift lautet *TOUBA*, was sowohl der Name der Pilgerstätte der Mouriden im Senegal ist als auch der Name einer beliebten senegalesischen Kaffeemarke. Vielleicht liebt der Bewohner dieser Wohnung den kräftigen Geschmack des mit Ingwer aromatisierten Kaffees? Oder berichten diese Aufkleber von der Erfahrung einer zuvor vollbrachten Pilgerfahrt? Sprechen sie von der Absicht oder der Sehnsucht des Pilgerns?

Wenn wir uns den Ort etwas genauer ansehen, sehen wir noch weitere Zeichen. Neben der Eingangstür befindet sich eine Waschmaschine, die möglicherweise derjenigen Maschine entspricht, die dort, von wo der Migrant aufgebrochen ist, zu denjenigen Dingen zählt, die man sich durch das im Ausland verdiente Geld anzuschaffen in der Lage zu sein erhofft. Auf der Maschine steht ein

rei sowie als Handwerker ein bescheidenes Auskommen hatten. Viele ihrer Häuser werden heute an die Migranten aus Westafrika vermietet, die es von dort nicht weit zu den Schauplätzen sommerlichen Konsums haben, den Rest des Jahres aber so gut wie abgeschnitten von jeder verlässlichen Einkunft sind. Der von einem kleinen Hof abgehende Eingang in die Wohnung eines senegalesischen Migranten erzählt andere Geschichten als das mehrsprachige Schild am grünen Tor. An einer schäbigen Tür aus Sperrholz mit Plastikdekor befinden sich zwei Aufkleber, recht groß,

Paar Herrenschuhe, Markensportschuhe, die ihrerseits das Indiz dafür sind, dass es sich hier um die Wohnung eines Mannes und nicht etwa einer Frau handelt. Die Schuhe sind in ihrer Austauschbarkeit ein Zeichen globaler Wohlstandsversprechen wie fast nichts anderes. Sie schützen die Füße beim Gehen über Monate, Jahre, ohne jedoch jemals eine Ankunft zu versprechen. Gleichzeitig sind sie Versprechen auf Ankommen, in der richtigen sozialen Klasse, im Wohlstand. Auf der gegenüberliegenden Seite ein defektes Möbelstück und ein halbvoller Müllsack: die Antwort, die auf dieses Versprechen gegeben wird.

Die Zeichen und Wegweiser, die in der Regel mit *Linguistic Landscape* apostrophierte Präsenz von Sprache im öffentlichen Raum, bedürfen ihres Kontexts. Sie sind nicht der Kontext, für den sie häufig in der Linguistik gehalten werden, etwa indem man „Soziolinguistik“ als die Beschäftigung mit „Sprache und Kontext“ übersetzt⁴, sondern sie werden durch Kontext – sichtbaren und unsichtbaren, gegenwärtigen und vergangenen – zu etwas, zu dem etwas gewusst werden kann und von dem berichtet werden kann. Damit erhält die Beschäftigung mit den Zeichen überhaupt erst ihre Bedeutung, wie Adam Jaworski und Crispin Thurlow (2010: 1) fast programmatisch ausführen:

[...] we are concerned here with the interplay between language, visual discourse, and the spatial practices and dimensions of culture, especially the textual mediation or discursive construction of place and the use of space as a semiotic resource in its own right. The broader context which we are interested in is the extent to which these mutual processes are in turn shaped by the economic and political reorderings of post-industrial or advanced capitalism, intense patterns of human mobility, the mediatization of social life [...], and transnational flows of information, ideas and ideologies [...].

⁴ Eine ausführliche kritische Darstellung findet sich in Block (2014).

Die Zeit und Ordnung, in der wir nun leben, bietet wenig Grund, zu glauben, dass in der Vorstellung von „Sprache“ als etwas Abgeschlossenem, das seinen Anfang und sein Ende hat, mit einem Ort fest verbunden bleibt und in irgendeiner Form eine aus sich selbst heraus entstehende Regelmäßigkeit besitzt, überhaupt Sinn liegt. Vielmehr gibt es hier kein erstes Zeichen und kein letztes, keinen Anfang der Erzählung und kein Ende des Sprechens. Das, was gesagt und gezeigt wird, hat seine Resonanz an mannigfaltigen Orten. Es ließe sich in diesem Zusammenhang noch etwas sagen über die Möglichkeiten einer relationalen Linguistik, einer dezentrierten Wissenschaft von Sprache, die nicht das Selbst als Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen des Anderen nimmt, sondern die Beziehungen zwischen Selbst, Anderem und dem Ort des Geschehens in den Vordergrund stellt, und die notgedrungen damit zufrieden ist, nicht alles erklären zu können; das heißt, dass in diesem Paradigma das Nicht-Wissen ein Teil menschlicher Erkenntnis ist. Es ergibt sich wahrscheinlich die Einsicht, dass dies von der Linguistik gar nicht zu leisten ist, weil sich erweist, dass Sprache nicht eine Möglichkeit, sondern immer auch eine Bürde darstellt: zur egozentrischen Perspektive und zur Negation der Endlichkeit gezwungen.

Vielleicht gehen wir jetzt einfach los.

Aufbruch

Gleich neben den Bars und Partylokalen, von denen das *Bamboleo* eines ist und der *Megapark* ein anderes, etwas weiter vom Meer entfernt, befindet sich die Kopie eines saharischen Zeltes, wie man sie im Süden Marokkos häufiger sieht. Der Anblick des Zeltes vor der Partyburg erinnert so ein bisschen an Tarkovskijs Bauernhaus in der Kirchenruine im Film *Nostalghia*, finde ich. Anstelle der handgewebten braun-beigen Wollbahnen besteht dieses Zelt aus zurückhaltend bedrucktem Plastikmaterial, vermutlich Last-

wagenplanen. Innen hat man rundum Bänke aufgestellt, die mit marokkanischen Stoffen, Kissen und Puffs dekoriert sind. Davor stehen niedrige Mosaiktischchen, und überall leuchten marokkanische Buntglaslampen, wie man sie mittlerweile auch bei uns zu kaufen bekommt, sowie ihre Farbe stetig ändernde Untersätze für Shishas. Auf zwei in Kopfhöhe angebrachten Flachbildschirmfernsehern wird eine Nachrichtensendung gezeigt. Angela Merkel ist zu sehen. Einige Gäste haben sich bequem auf den Kissen ausgestreckt, rauchen eine Shisha und schauen in ihre Handys. Andere essen eine Kleinigkeit, Briouats und süßen Couscous. Zwei junge Männer betreten den Raum (oder sollte es heißen: das Zelt?) und fragen den Barmann هل تتكلم العربية Ja, sagt er, kann er, und man setzt sich irgendwo hin. Zeit verstreicht. Ich sitze gemeinsam mit meiner Kollegin in einer Ecke und sage, dass mir in den letzten Tagen aufgefallen ist, wie viel Kastilisch, Arabisch und Wolof wir in den kleinen Straßen hinter der Uferpromenade gehört hätten. Und nur ganz wenig Deutsch, fast gar kein Katalanisch oder Mallorquinisch. Diejenigen, die hier ein zusätzliches Spaßbundesland betrieben und diejenigen, die neotionale Sprachideologien propagierten, kamen praktisch nicht so richtig vor. Anderswo, wo es weniger runtergekommen war, sicher schon, hier aber nicht. Meine Kollegin wendet ein, dass sie sich nicht sicher sei, ob man Mallorquinisch so schnell erkennen könne, wenn man davon nichts verstünde. Sie hat Recht. Aber ich mache das Handy an, so wie die Leute um uns herum, und spiele ein kurzes Stück von Maria del Mar Bonet, die mir eigentlich ganz gut gefällt. Nova Cançó, mallorquinische Lieder, damals gegen Franco. Beim Erklären, dass das jetzt der Klang dieser von uns beiden nicht gesprochenen Sprache sei, die sich doch wirklich ganz anders anhöre als Kastilisch gerate ich an das Glas des Telefons und jetzt hört man das nächste Stück: *Lamma bada*. Ich finde, das ist ein schönes Lied. Es ist ziemlich alt, die Überlieferung geht bis auf ein andalusisches *muwaššah* des 14. oder 15. Jahr-

hundreds zurück. Der ursprüngliche Text ist auf Arabisch, die erste Zeile lautet: *لما بدا يتثنى*, wenn er sich wiegt'. Jemand tanzt also. Meist wird eine Übersetzung angeboten, die eine tanzende Frau suggeriert, und das Lied handelt auch in seinen späteren sephardischen, mallorquinischen, kastilischen, türkischen und sonstigen Versionen ungefähr davon. Aber das hat mit ganz bestimmten Vorstellungen von Sexualität zu tun – gemeint ist eigentlich die Liebe zu einem verführerischen Mann. Es gibt eine Menge interessanter Interpretationen, etwa von Fairuz, Placido Domingo, Radio Tarifa, Dead Can Dance usw., deren Aufnahmen sich leicht aufspüren lassen. Es gehört außerdem nach wie vor zum Repertoire zahlreicher marokkanischer Musiker und ist eigentlich weithin darüber hinaus in Nordafrika, der Sahara und Nordwestafrika bekannt. In Sudan habe ich es auch schon gehört. Man kann schön improvisieren – *aman aman aman*. Die Kollegin lächelt, entweder höflich oder wirklich erfreut, vielleicht beides, das ist nicht so ganz klar, und wir machen das Handy aus, zahlen und gehen.

Das Bauernhaus in der Kirchenruine



Es geht hier um die Ambivalenz des Orts und um Sprache, die – egal wo – die Komplexität und fragile Dauer unserer Beziehungen zueinander und zu anderen überbrückt. Reden als Resonanz, und Da-Sein als Bewegung. Das Fragen nach diesen Zusammenhängen führt zu einer weiteren Frage: Wie gewinnt man der Welt Sinn ab? Und wie ist das alles überhaupt auszuhalten? Um mich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, habe ich mich zuerst in El Arenal umgeschaut, dann, quasi die Wege derer, denen ich dort begegnet bin, rückwärtsgehend, in Nordafrika, in der Sahara und in Westafrika. Ich schlage vor, rückwärts zu gehen, während die Zeit voranschreitet. Diese Einladung ist im Übrigen der Idee geschuldet, dass eine gastfreundliche Linguistik in der Erfahrung des Reisens gründet. Sie ist für eine dauerhafte Unterbringung in Bürogebäuden gar nicht geeignet, wie das meiste andere auch.

Reise

Wenige Wochen nach dem Aufenthalt in El Arenal bin ich also nach Marokko gereist, um dort gemeinsam mit Kollegen ein Residency-Projekt über die Utopie der Linguistik als gastfreundschaftliche Disziplin durchzuführen. Das Ganze fand in Tamdakht statt, einer kleinen Gemeinde am Asif Ounila, einem oasenhaft grünen Tal, das vom Randgebiet der Sahara bis in den Hohen Atlas reicht (oder andersherum, wie man mag). In Tamdakht gibt es, genau wie in den meisten anderen Dörfern entlang des Asif Ounila, eine schöne alte Kasbah, mit mächtigen Türmen, die mit rautenförmigen Symbolen versehen sind, die eine Unheil abwehrende Abstraktion des *Nazar* darstellen. Dieser vervielfältigte Schutz erklärt sich unter anderem daraus, dass sich diese Orte mehr oder weniger direkt an der alten Karawanenstraße befinden, die Marrakesch mit Timbuktu verband und, wenn man an den Abzweig nach Südosten denkt, mit Agadez und Kano. Die Reisen entlang dieser alten Wege haben, trotz geschlossener Grenzen (nach Westsahara und Algerien bei-

spielsweise), heute wieder Konjunktur. Wir haben viele Leute getroffen, die sie gegangen und gefahren sind, aus Nigeria, Senegal, Gambia, Mali; ihre Berichte erzählen von der Mühsal, einen Platz im überfüllten Transporter zu ergattern, den kaputten Pkw zu reparieren, Gewalt zu ertragen, alles verloren zu haben. Es wird nicht alles erzählt, aber dennoch. Und es fällt uns noch etwas auf, beim vielfach wiederholten Anhören der Geschichten: Da geht es um Orte, an denen dieses, dann jenes geschehen ist. Orte, an denen man sich trifft, sich etwas erzählt. Berichtet von der Reise, der Deportation, der Rückkehr an den Ort, von dem man kam oder nicht, und von dem man wieder fort musste oder sollte.

Ich denke beim Zuhören auch öfters an Walter Benjamins letzte Texte, seine posthum von Hannah Arendt herausgegebenen *Thesen über den Begriff der Geschichte*. Der Faschismus, schreibt Benjamin, sei überhaupt keine Abweichung, nichts, das irgendwie das Kontinuum historischen Fortschritts unterbreche; vielmehr sei im Ausnahmezustand die historische normale Erfahrung zu sehen. Alles, was eben noch ruhig und friedlich erscheint, kann uns jeden Moment in einer gewaltigen Explosion um die Ohren fliegen. Das paradoxe Merkmal des Ausnahmezustands, der Ruinierung, als historische Norm ist also, dass die Katastrophe, der Bruch, das Ende, jedem Moment bereits innewohnen, in ihn eingeschrieben sind. Und so schaut Benjamins berühmter Engel der Geschichte zurück auf eine unendlich scheinende Ansammlung von Trümmern, die das sind, was die Geschichte ist, während ihm der Wind des Fortschritts fast die Flügel abreißt. Die Betrachtung der Geschichte führt bei Benjamin zu unerwarteten Begegnungen mit einer blitzhaft aufzuckenden Vergangenheit, die immer wieder anders mit der Gegenwart verflochten ist. Und das Erzählen über die Geschichte als einer unentwegten Abfolge von Ausnahmezuständen, Ruinierung, verknüpft nicht nur Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch allerhand Orte mit der Situation des Erzählens. Das Erzählen selbst ist dabei durch die ganze sprach-

liche Kunst, die dabei zum Einsatz kommt, ein Dispositiv, ein Instrument, der Überhöhung von Orten und Erfahrungen, ein schönes und unterhaltsames Mittel des Meta. Der Historiker Hayden White (1973) hat diesen Gedanken als *epitome* gefasst.⁵

Der Ethnologe Michael Taussig macht dabei auf die enorme Bedeutung des Wandels dessen, wer da nunmehr erzählt, aufmerksam:

In thinking about storytelling as an outgrowth of place, it is helpful to remember Walter Benjamin's suggestion that the origin of storytelling lies in the encounter between the traveler and those who stay at home. He emphasizes the role played by the seafarer and the artisan as wandering journeyman, but in our day and age is it not the displaced person and illegal immigrant who assume that role? In which case, place assumes the status of a phantom limb. (Taussig 2015: 58)

Der letzte Satz ist eigentlich kaum zu ertragen. Wenn man an die seit kurzem im Heimatmuseum in der Nähe meines Wohnortes wiederaufgebauten Flüchtlingsunterkünfte denkt, die neben Fachwerkhäusern und dergleichen stehend die einzigen Orte sind, zu denen diejenigen, die in ihnen untergebracht waren, gehen können und sagen können: schau, das ist der Ort, von dem ich gekommen bin, dann ist das ein wirklich sehr trauriger Gedanke. Und weil das so ist, vermute ich, fragen wir häufig viel lieber nach der Art, in welcher erzählt wird, als nach dem Ort, mit dem die Erzählung verbunden ist. Oder, in anderen Worten, nach der Struktur und nicht so sehr nach dem Kontext.

Es wird natürlich dennoch danach gefragt, *wo* sich all das kreative sprachliche Handeln, welches die normativen Praktiken der Standardisierung und Fixierung (durch Macht, Kartierung, Schrift, usw.) unterläuft, abspielt: Nämlich an Orten, die durch eine

⁵ Ich danke Ingo H. Warnke sehr herzlich für diesen Hinweis.

Vielzahl von Möglichkeiten gekennzeichnet sind. Ana Deumert (2014) weist darauf hin, dass diese Orte ein komplexes Dazwischen darstellen, wo sich Kommunikation als mobil und transformativ erkennen lässt, und erinnert daran, dass Bakhtin dies übrigens bereits in seinen Betrachtungen des Karnealesken erkannt hat. Die Frage danach, *was* diese Zwischenräume sein mögen, scheint hingegen nicht besonders relevant zu sein; sie tun sich in den meisten Darstellungen sprachlicher Kreativität und kommunikativen Handelns einfach dort auf, wo ein gewisser normaler Ablauf unterbrochen wird. Wenn die Arbeit des Tages getan ist, wird erzählt. In der Kneipe, am Telefon, bevor man weiter muss zum nächsten Termin, auf der Straße in der dort abhängenden Jugendgang. Wenn Ruhe ist, wird erzählt und Sprachkunst gemacht.

Denkt man nun noch einmal an Taussigs Bemerkung zu Benjamin, dann scheint hier aber irgendetwas nicht zu stimmen. Denn wenn es so einfach wäre, dann könnten wir getrost weiter transkribieren, was wir aufgenommen haben. Dann könnte die Linguistik weiter die undurchsichtige, nicht besonders einladende Angelegenheit bleiben, zu der sie geworden ist, und ihre Forschungsorte als ein laborgleiches Feld betrachten. Ich glaube, dass sie das aber nicht mehr darf. Deshalb wäre es vielleicht angebracht, sich zu fragen, von welchen Erfahrungen da eigentlich ausgegangen wird. Denn nach welcher getanen Arbeit sollen die erzählenden Immigrierten gemütlich zusammensitzen und kreativ sein? Nachdem man die erforderliche Anzahl verschwitz und betrunken aus dem *Megapark* getorkelter Kunden oral befriedigt hat, für zwischen fünfzehn und dreißig Euro pro Job? Nachdem man ausreichend lang von Abifeierern verspottet wurde und dann endlich drei Plastiksonnenbrillen verkauft hat? Zwölf Stunden lang Tomaten geerntet hat? Hat man dann eine Pause, die man plaudernd im *third space* verbringt? Selbst wenn dies überzogen erscheint – die wenigsten Menschen migrieren in die Büroräume kleiner Afrikanistikinstitute oder in

vertraglich anständige Arbeitsverhältnisse hinein. Die wesentliche Erfahrung, so sagt unser Bekannter Festus Badaseraye, ist das Ausgeliefertsein auf der Straße, bevor man im Container unterkommt, der einem dann als Paradies erscheint und der nun im Heimatmuseum steht. Erzählt wird davon nicht. Europa (oder was für Bezugsorte man noch nennen könnte) bleibt für die daheim ein ferner, guter Ort. Sprache, die gastlich ist, wird man anders verorten wollen.

Jaques Derrida schlägt vor, Sprache als eine Praxis der Gastlichkeit zu fassen, die zunächst einmal dem anderen Menschen an sich, ungeachtet dessen „wer er ist, wie sein Name lautet, woher er kommt usw.“ (Derrida 2016: 97) gilt und die damit nichts weiter tut als einander in Beziehung setzen, eine Bewegung zueinander zu gestalten. Dieses Sich-Bewegen von Sprache und die Begegnung ihrer Sprecher ist ein ganz wesentliches Moment in Derridas Denken über unsere Beziehungen zueinander und den Sinn, den wir aus ihnen und der Welt, in der sie existieren, machen können: Es erscheint unmöglich, sich Sprechen und Denken in einem abgegrenzten Raum vorzustellen, an dem alles seinen dauerhaften Platz hat. Es gibt keine gesicherte Bleibe, auf die man sich verlassen könnte, und keinen Ort, der sich nicht jederzeit als flüchtig erweisen könnte. Derjenige, der mit den sprachlichen Gepflogenheiten solch ambiger räumlicher Verhältnisse umzugehen habe, sei „wie ein Fremder“ (Derrida 2016: 18-19):

Unter den ernstesten Problemen, die wir hier behandeln, befindet sich das des Fremden oder Ausländers, der, ungeschickt im Gebrauch der Sprache, stets Gefahr läuft, vor dem Recht des Landes, das ihn aufnimmt oder vertreibt, ganz ohne Verteidigung dazustehen; dem Fremden ist zuallererst die Sprache des Rechts fremd, in der die Pflicht zur Gastfreundschaft, das Recht auf Asyl, seine Grenzen, seine Normen, seine Polizei usw. formuliert sind. Er muss die Gastfreundschaft in einer Sprache erbitten, die per definitionem nicht die seine ist, in derjenigen,

die ihm der Hausherr auferlegt, der Gastgeber, der König, der Herr, die Macht, die Nation, der Staat, der Vater usw. Dieser zwingt ihn zur Übersetzung in seine eigene Sprache, und das ist die erste Gewalttat. Hier beginnt die Frage (nach) der Gastfreundschaft: Sollen wir vom Fremden, bevor und damit wir ihn bei uns aufnehmen können, verlangen, uns zu verstehen, unsere Sprache zu sprechen, in allen Bedeutungen dieses Ausdrucks, in all seinen möglichen Extensionen? Wenn er – mit

Vor dem Warten



all dem, was dies impliziert – unsere Sprache spräche, wenn wir bereits alles teilten, was mit einer Sprache geteilt wird, wäre der Fremde dann noch ein Fremder, und könnte man auf ihn bezogen dann noch von Asyl oder Gastfreundschaft sprechen? Das ist das Paradox, das sich noch klarer abzeichnen wird.

Derrida geht von hier aus der Frage nach, wie die Gastfreundschaft (*hospitalité*) im Zuge der stets möglichen Missbrauchung des Gesetzes in Feindschaft (*hostilité*) umschlagen kann; wie die Ruinierung immer zu einer normalen Erfahrung werden kann.

In einer solchen Situation empfiehlt sich weiteres Rückwärtsgehen. In Tamdakht gab es die Möglichkeit, einen morgendlichen Ausritt auf einem sehr schönen schimmelfarbenen Pferd zu organisieren. Wenn man die Historizität der Wege dort bedenkt, ist so ein Ausritt eine gute Idee. Es ging also ein wenig nach Süden, oberhalb eines Wadis, das sich nach einem überraschenden Regen mit Wasser gefüllt hatte. Der nächste Ort hieß Ait Ben Haddou und sah prächtig aus, vor allem aus der nunmehr neu eingenommenen Reiterposition. Was man da so sah, ist heute vor allem ein Weltkulturerbe und Filmkulisse für allerhand Historienfilme. Das Pferd hat in etlichen von ihnen mitgespielt, hatte schon mit persischen Prinzen und mit Jesus zu tun gehabt und wirkte dementsprechend geduldig, auch mit mir, die eigentlich viel lieber radelt. Auf der dem Wadi gegenüberliegenden Seite befanden sich die Wohnhäuser der Leute, die aus Ait Ben Haddou stammten, oder denen der Ort einmal gehört hatte, als er noch ein richtiger Ort gewesen war. Das war vor dem Weltkulturerbeprädiat, vor dem Tourismus, der alles zu einer kaputten Kulisse gemacht hat (d'Eramo 2018).

Es wohne sich ohnehin viel besser im neuen Ortsteil, man sei ja früher oft tagelang nicht weggekommen, jenseits des Wadi, wenn es mal geregnet habe, oder am Ende des Winters, erklärt Chfie, der das Pferd verliehen hat. Das derweil durch den Matsch glitscht, rennen will, fressen will. Ich finde das ein bisschen unangenehm, aber dann auch wieder interessant: Es ist gar nicht so einfach, und was wäre denn, wenn ich hier mit irgendwelchen Waren unterwegs wäre, mit Karawane sogar, und wir nicht weiterkämen. Warten müssten, tagelang, bis der Matsch trocknet oder eine Grenze geöffnet wird, was weiß denn ich. Über Wochen ginge das so, laut Wegweiser in Zagora 52 Tage lang, und wir hätten vielleicht nicht nur ernsthafte Wadiprobleme, sondern auch temporär geschlossene Grenzen, Warteschlangen vor einem Brunnen, Magendarm, einen Konflikt, einen Mitreisenden, der eine lokale Liebschaft pflegt, Stürme, Haboubs, Harmattan, Steinschlag, Wanderdünen, Unfälle, Bein-

brüche, erneute Konflikte, Überfälle. Die Ruinierung ist die Norm, die Katastrophe eine übliche Erfahrung, schreibt Walter Benjamin, das müssen wir jetzt bedenken.

Und während wir warten, dass dieser Normalzustand abklingt und es etwas gewöhnlicher wird und wir weiterkönnen, sitzen wir plötzlich bei einem Kaffee zusammen und warten tatsächlich. Dabei beginnt man sich umzuschauen: Vor uns eine Straße, sie durchquert Ouarzazate und bietet Läden, Hotels und Restaurants. Nichts Besonderes, man würde einfach weitergehen, müsste man nicht warten. Während man wartet, entdeckt man im Laden des alten Mannes, der einen dicken Burnus aus handgesponnener Wolle trägt bei den hohen Temperaturen derzeit, eine Trommel. Man kann die Trommel günstig kaufen und dem Mitreisenden schenken, der ebenfalls wartet, und der musikalisch begabt und versiert ist. Ein Klavierspieler ist er, Linguist noch dazu. Er findet das gut und spricht davon, dass ihn diese Trommel regelrecht gerufen habe und ihn die darauf gespielte Melodie (er sagt: *riddm*) gefunden habe. Das wäre ihm ohne die Ruinierung nicht eingefallen, und er hätte es vielleicht auf einer normalen Linguistiktagung, auf der alles nach Plan läuft, auch gar nicht gesagt. Jetzt aber schon, und so entwickelt sich etwas anderes als sonst: Sprache als Spiel, Möglichkeit, geteilte Stille, Verkörperung, Poesie, Intimität und Verbindung. Man spielt, bleibt, macht einen Witz, redet mit dem warm angezogenen Mann in einer Sprache die man nicht versteht, betrachtet die Straßenseite gegenüber. Da steht *Istanbul* auf einem Schild. Warum? Ich wüsste es gerne, und die Namen für die nebenan verkauften Süßspeisen möchte ich auch wissen. Es gibt *ka'b al-ghazal* ‚Gazellenknochen‘ und *işba' al-a'rûs* ‚Brautfinger‘. In Istanbul gibt es *dilber dudağı* ‚Frauenlippen‘, und in einem venezianischen Kochbuch habe ich einmal von einem Gericht, das *boca di dama* ‚Frauenmund‘ heißt, gelesen. Wir essen etwas aus Mandeln, während wir warten. Mandeln heißen auf Arabisch *lawz*, im Maghreb aber *lûz*. Dieses Wort ist die Grundlage

für die Benennung von allerlei Rhombenförmigem und Geschichtetem in der Kulinarik, beispielsweise *Lasagne*. Mandelhaltiges Blätterteiggebäck, das zu den alten Luxusgütern zählt, die übers Mittelmeer verhandelt wurden, stand wohl Pate dafür, in Venedig und sonstwo (Rodinson 2006).

Beim Warten, während der Normalzustand tobt, lässt sich darüber nachdenken, dass der Mund nicht nur redet, sondern auch schmeckt – letzteres erscheint viel einfacher und rascher vonstatten zu gehen als ersteres – und dass mit jedem von Neugier, Offenheit und Muße getragenen sprachlichem Austausch immer auch die Möglichkeit entsteht, etwas mitzunehmen als neu hinzugewonnenes sprachliches Wissen und Erfahrung komplexer kommunikativer Begegnungen. Man denkt sich vielleicht auch, dass es sich lohnen würde, später, daheim, auch einmal ein Gazellenknöchelchen zu backen. Oder wir kaufen einfach ein Schächtelchen davon und bringen es mit. Wohin aber?

Warten – Unterbrechung, Ruptur, Ausnahme – ist das, was wir als Dazwischen verstehen können, als etwas, das uns vom Daher und vom Dorthin gleichermaßen trennt. Es stört mich üblicherweise zu warten, erfüllt mich in nicht unerheblicher Weise mit Ärger, der dann irgendwann in etwas emotional genau Gegenteiliges kippt, wenn es dann auch egal zu werden beginnt und man Späße macht und einander etwas anbietet (Wasser, Kekse). Der *third space* – das Dazwischen, welches Normen außer Kraft setzen kann – in dem man sich trifft und einander erzählt, sprachliche Kreativität ausübt und lernt, mit anderen sprachlichen Möglichkeiten umzugehen, sein Repertoire verändert, das ist jedes Mal die benjaminsche Ruinierung und Katastrophe, welche uns in dieses Dazwischen hineinzwingt. „Eigentlich wollte ich nach Europa, egal wo dort, gekommen bin ich aus Gambia. Jetzt bin ich hier, bis ich Geld verdient habe, dann gehe ich weiter. Kaufst du eine Postkarte? Selbstgemacht, aus Schmetterlingsflügeln.“ Wir warten und reden und kaufen etwas, wir sind Gastgeber für die mit uns

Wartenden und wir sind Gäste. Derrida fragt sich, ob Gastfreundschaft nur dann gewährt werden kann, wenn Orte sich bereits aufgelöst haben, man seine gesicherte Bleibe verloren hat. Der Ort als das, wo man im Moment des Sprechens *nicht* ist, als Ziel oder Erinnerung, bietet auch hier dieses Dazwischen, in dem Sprache gastfreundschaftlich und wirklich zwischenmenschlich sein kann oder sogar muss. Kein *richtig* oder *falsch* wohnt ihr da inne, sondern eine Offenheit, die Vorstellungen von Sprache als Besitz, Norm, Standard durch bloße Albernheit außer Kraft setzt.

Der Theologe und Literaturwissenschaftler Frederik Ruf schreibt, dass das vom Ausmaß der Katastrophe abhängt. Vor die eigene Haustür zu treten birgt bereits die Möglichkeit eines Bruchs mit allem, was einen beheimaten könnte. Vor die Haustür, jemand hält einen auf, braucht Geld, hat eine Waffe, und danach ist alles weg. Papiere, Karten, die gewohnte Geldbörse mit den abgewetzten Ecken. Ruf schreibt, dass wir zwar nicht gerade verrückt danach seien, ausgeraubt zu werden, aber sehr wohl danach, Brüche und Abenteuer zu erleben. Die gesicherte Bleibe zu verlassen, um anderswo hinzugehen, und Erfahrungen von Brüchigkeit und Unterbrechung zu machen, beschreibt Ruf als ein Bedürfnis, das auch dem Pilgern innewohne. Man geht irgendwo hin, und dann passiert etwas Unvorhergesehenes, man verliert sich und kehrt als verwandelter Mensch zurück:

That what travel means is not just misfortune but seeking misfortune. In some sense, wanting it. And it is of such crucial importance to us that we must call it religious. Leaving home, stepping into the way will lead us away, far away, walking among strangers, being stunned, getting lost – those are religious behaviors. (Ruf 2007: 4)

Auch hier ist es die Ausnahmesituation und das Dazwischenge-tensein, an dem all das transzendente und geheimnisvolle Umgehen mit Sprache hängt. Etwas ganz anderes sagen müssen als

je zuvor. Was sollen wir noch mit der Vorstellung davon, dass hier irgendetwas in geordneten Bahnen verläuft? Am Herd nach getaner Arbeit, Märchenstunde? Sprachwandel, Sprachgeschichte, Sprachkontakt? Was hat das mit unseren Erfahrungen und Körpern und mit den Erfahrungen und Körpern anderer überhaupt zu tun?

Wir gehen also vor die Tür, etwas geschieht uns oder jemand anderem, wir werden zu Gastgebern und Gästen, verlieren kurzzeitig die Sicherheit, das Pferd gleitet aus, wir sagen etwas, das nie zuvor gesagt wurde. Ein Wort wie ein Lichtschein. Denken wir an Gottfried Benns unfassbares Gedicht: „[...] Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer, / ein Flammenwurf, ein Sternenstrich – / und wieder Dunkel, ungeheuer, / im leeren Raum um Welt und Ich“.

Weg

Die Karawanenstraße liegt immer noch vor uns. Es ist heiß. Das ist aber egal, denn diese Wege sind ohne Alternative. Man muss sie nehmen, weil es sonst ziemlich schwierig werden kann, und weil das so ist, zählen sie zu diesen Orten, an denen alle sich begegnen, die irrsten Gestalten. So eine Karawanenstraße, aber auch ein matschiges Wadi, das sind ziemlich kosmopolitische Orte, dort trifft sich alle Welt. Man kennt sich vielleicht sogar. Und wenn man von irgendwoher ankommt, bringt man auch etwas mit: Gebäck, einen Meter Stoff, ein Bild aus Schmetterlingsflügeln. Man war dann irgendwo einander Gast und Gastgeber, und auch das bringt man dann an den Ort mit, der während des Wartens oder in der Normalität der Ruinierung ein utopischer Ort gewesen war: Eine Einsicht, dass man etwas sagen kann, das man zuvor nicht gesagt hat, neue Wörter usw.

Wenn man etwas Zeit hätte, könnte man die Rückwärtsreise fortführen und beispielsweise die Route nach Südosten nehmen. Sie führt nach Algerien und von dort nach Niger, in die Stadt Agadez. Auf dem Weg dahin passiert man einige Orte, die zum Verweilen

einladen könnten. Aghat liegt an einer der Routen, ein Dorf und eine Wasserstelle. Jenseits des Weges erstreckt sich eine von rotem Sediment gefärbte trockene Landschaft, bis hin zum Air-Gebirge. Dort gibt es dann wiederum Dörfer mit Wasserstellen, Timia zum Beispiel, und Asben. Es empfiehlt sich, auf der Route zu bleiben und nicht von ihr abzuweichen. Denn gerät man – etwa im Dunkeln oder im staubverhangenen Harmattan, wenn alles neblig erscheint – tiefer in die rote Wüste, kann man auf die Stadt Jangare stoßen, die die Inversion jeglicher Orte darstellt. Wenn der Beweis dafür, dass man irgendwo gewesen ist, ein von dort mitgebrachtes Ding (Schmetterlingsflügel, ein Paar Schuhe, ein Gewand) oder ein dort erlerntes Wort, ein Gruß usw. darstellen, so ist das Mitbringen von Nichts der Beweis für einen Besuch Jangares. Aus Jangare bringt man nichts mit, und von dort kommt man auch nicht zurück. Dies ist der Beweis dafür, dass es den Ort gibt.

Jangare is said to be in the Red Country, between Aghat and Asben. No living person has ever seen this city close, but all travelers know of its whereabouts and, should anyone enter it, he will never be heard of again. (Scheub 2000: 39)

Möglichkeit einer Vision



Weil bekannt ist, wer dort wohnt, gibt es eine Topographie dieses Ortes. In Jangare leben die Geister, und von dort kommen sie, um im Körper von Menschen Platz zu nehmen. Deswegen heißen die Geister auf Hausa auch *y'an jangare* ‚Kinder von Jangare‘, wenn sie nicht bezeichnet werden als *jimm*, *iskoki*, *marabouts*. Jangare hat, wie andere Dörfer und Städte auch, einen König (*sarki*), den ein Hofstaat umgibt. Er herrscht über einen Ort, der aus zwölf Ansiedlungen besteht, denen jeweils auch ein Oberhaupt vorsteht, nämlich folgende:

Haus des Königs der Geister, seiner Wache, der Metallarbeiter und Blinden	Sarkin Sulemanu
Haus des Bruders des Königs	Sarkin Aljan Biddarene
Haus der Korangelehrten	Malam Alhaji
Haus der Leprösen und Schlangen	Kuturu
Haus der Fulbe	Sarkin Filani
Haus des jüngeren Bruders des Chiefs der Fulbe, der Musiker und Schlachter	Sarkin Aljan Zurkalene
Haus der Wassergeister	Sarkin Aljan Shekaratafe
Haus der Jäger und Tuareg	Mai Dawa
Haus des Königs der Ungläubigen	Sarkin Arna
Haus des Königs der Gwari	Sarkin Gwari
Haus der Nordafrikaner	Barkono
Haus der Magier und Zauberer	Batoyi

Ungefähr zweihundert Geister, erwähnt Scheub, werden den unterschiedlichen Häusern in Jangare insgesamt zugeordnet. Die Aufmerksamkeit lag in der Ethnographie, die sich schon lange mit Besessenheit und Ritualisierung befasst, meist auf den Europäergeistern, wie Jean Rouchs berühmter Film *Les maîtres fous* eindrucksvoll belegt. Im Sinne einer „Ethnographie von unten“ (Kramer 1987: 242 ff.) wird ein diverses Pantheon, das räumlich organisiert ist (gemäß der Herkunft der Geister),

akademisch so repräsentiert, dass diejenigen Figuren in den Vordergrund treten, die dem Forschung treibenden Selbst am nächsten zu stehen scheinen (die Europäergeister also). Ethnographen und Linguisten erweisen sich als wählerische Gastgeber, könnte man meinen, die sich für das interessieren, was ihnen einen ironischen Blick auf das Hegemoniale in der eigenen Gesellschaft zu bieten scheint – *Iskokin Turawa, Y'an Mushe, Kafirai*. In dem man sich den Geistmedien widmet, deren Körper von *Komanda Mugu, Kafaran Gadi, Soja, Mai yak'i, Lokotoro, Gwamnan Bataliya*, oder *Kafaran Sakitar* besessen werden, kann man zeigen, wie der Andere längst verstanden hat, was die koloniale Erfahrung bedeutet, nämlich eine fortdauernde Ruinierung, Schrecken angesichts einer Katastrophe, zu der wir einander werden, in einem Schauspiel von Gewalt. Das Zeigen der in ihrer Subversion machtvollen Bilder von Geistern, die Zerrbilder historischer und lebendiger Gestalten sind (der böse Kommandeur, der Gardekorporal, Soldat, Kriegsherr, Doktor, Sekretär), beinhaltet auch ein Zurschaustellen der eigenen Haltung; kritisch, überlegen. Jean Rouch (1953/54: 0.11) lässt die Ethnographen im Unten sprechen und findet, dass Hauka-Geistbesessenheit wohl dies ist: „[...] un rituel qui est une solution particulière du problème de la réadaptation, et qui montre indirectement comment certains africains se représentent notre civilisation occidentale.“ Diese widersprüchliche Konstruktion des Selbst des Experten, als Fürsprecher der Marginalisierten, der gleichzeitig eine enorme Deutungsmacht über diese beansprucht, wird nicht aufgelöst im hier zitierten Film, und auch nicht andernorts. Dieser Widerspruch zieht sich durch die Texte afrikanistischer Jugendsprachforschung, Teile der feministischen Linguistik, postkolonialen Linguistik, und so fort, auch durch diesen Text.

Warum muss das überhaupt erwähnt werden. Weil wir uns natürlich fragen könnten, ob dieses ganze *Bori, Hauka*, all die Geistbesessenheitskonzepte und ihre Theatralik wirklich von

uns handeln. Geht es überhaupt um uns? Wer erzählt hier denn? Die Europäergeister sind in diesem Pantheon so ganz allmählich erschienen. Sie werden irgendwann in den 1960ern kanonisiert, berichtet Paul Stoller (1995), und fügen sich in Jangare ein, indem sie, wie die anderen Geister auch, bestimmte Vorlieben, Farben und Kleidung erkennen lassen, die sie jeweils kennzeichnen. Geister, die auf das Andere im Anderswo verweisen, gibt es da aber bereits, zum Beispiel die *Buzaye* (Leibeigene Tuareg), *Iskokin Filani* (Rinderzüchter), *Iskokin Larabawa* (Araber). Ebenso wie die Europäergeister verfügen diese über jeweils eigene Sprachen (Krings 1998, 1999), so dass das, was sie den Geistbesessenen sagen lassen, häufig einer Interpretation durch einen spezialisierten Übersetzer bedarf. Der Andere ist in seiner Andersheit erkennbar, durch seine Kleidung, Zigaretten oder nicht, Speisegewohnheiten, so etwas. Aber er ist nicht unerklärlich, sondern er ist übersetzbar. Ich frage mich auch, ob es sich bei all dem wirklich um eine Kostümierung handelt. Die Performativität der Geistbesessenheit wurde so häufig als eines ihrer wesentlichen Bestandteile hervorgehoben, dass es fast selbstverständlich erscheint, hier von einer Ausstattung, einer Kostümierung und Inszenierung zu reden. Werden Geister aber nicht viel eher kuratiert?

Garten

Ich gehe auf meiner mittlerweile recht staubig gewordenen Route weiter rückwärts (das Pferd ist fort). Es ist nicht einfach, nicht vom Weg abzukommen, bei dieser Art des Reisens, und wenn ich abkäme von der Route, würde ich nach Jangare geraten und zum Beweis dafür, dass es diesen Ort und mich gibt, niemals mehr wiederkommen und auch nichts von dort mitbringen. In Jangare würde ich dann zum Gast, von Geistern, die ein Leben führen wie die Menschen, zumindest was ihre Behausungen angeht: Hähne krähen, es gibt Häuser.

Anderes dort wäre nicht so, wie es die Menschen üblicherweise kennen. In Jangare wohnen Repräsentationen all derer zusammen, denen man reisend oder bereist werdend begegnen kann: Lepröse, Metallverarbeitende, Gläubige, Europäer, Rinderzüchter, Leute des Nordens und des Südens usw. An diesem Ort abseits der Routen, jenseits der Landstriche, in denen es Wasser und Verweilgründe gibt, finden sich somit diejenigen, die an jedweden Begegnungen mit dem Anderen Anteil gehabt haben könnten, sämtliche Möglichkeiten zwischenmenschlicher Begegnungen sind gegeben. Inmitten des Netzwerks aus Routen, dort wo nichts ist, findet sich also eine völlige Inversion: Dort sind nämlich alle, und sie leben miteinander, harmonisch irgendwie. Eine Utopie inmitten dystopischer Orte, an denen man nichts tut als umkommen. Die eigene Auslöschung ist in diesem Utopia hingegen lediglich nur eine Auslöschung für die anderen, etwa die Familie daheim. Man würde für die Menschen der normalen, katastrophalen Welt verloren sein, aber bei Gastgeber zu Besuch sein, die deswegen, weil sie die Erfahrung der Entortung selbst gemacht haben, zu den Besten gehören. Man wäre selbst ein guter Gast.

Wenn die Gastgeber dann ihrerseits auf Reisen gingen, um in Körpern anderer Platz zu nehmen, dann würden sie nicht von einem bestimmten Ort aufbrechen, obwohl die Existenz des Orts Jangare dies ja eigentlich suggeriert. Aber als invertierter Ort ist Jangare vielfach und unfest: eine Möglichkeit des Hier, das immer auch ein Dort ist. Und deswegen wären seine Bewohner Gäste und Gastgeber gleichzeitig, so wie die Geistbesessenen auch. Jenseits des utopischen Ortes, der allen Fremden gleichermaßen gehört, ist immer nur Fremdheit. Und das lässt mich noch einmal an Hannah Arendt denken, diesmal an ihren berühmt gewordenen Einwand, dass sie, die Emigrierte, sehr wohl noch auf Deutsch schreiben könne in ihrem Exil. Es sei ja schließlich nicht die Sprache, die verrückt geworden sei. Die Sprache ist ihr noch geblieben, als alles andere bereits verloren war. Etwas äh-

liches hat auch Paul Celan einmal gesagt: „Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem“ (Celan 1990 [1958]: 38).

Wenn man sich vorstellt, dass es bei der Besessenheit durch Geister keineswegs ausschließlich um das schaurige Theater des katastrophalen Kolonialismus geht, sondern um die Kuratierung eines riesigen Archivs der Verflechtungen, das Erinnerungen an die Beziehungen zu anderen bewahrt, dann kann man sich genauso gut vorstellen, dass das, was die Geister da sagen und tun, das ist, was ihnen und uns unverloren geblieben ist. Die Sprache der Europäergeister, etwa von Matthias Krings und Paul Stoller sorgfältig erkundet, ist für mich deshalb ein sehr abstraktes historisches Exponat: Was immer auch dargeboten wird, ist auch die Erinnerung daran, dass Reisen eine Grundlage sprachlicher Arbeit darstellt und dass diese Arbeit einen bedeutenden Teil dessen ausmacht, was die sich hier in einer abstrahierten Form einander Begegnenden jeweils als Menschen wahrnehmen lässt. Das ist in der Tat ein subversiver Text, denn denjenigen, der mir meine Menschlichkeit, oder Gleichwertigkeit, verweigert, als jemanden zu betrachten, der das ist, was auch ich bin, enthebt mich in nicht geringem Maße der Rolle des Opfers und des Heimatlosen.

In diesem Zusammenhang sehe ich auch die Konstruktion von Geschichte derjenigen Orte, die man erreichen würde, setzte man das Rückwärtsgehen weiter fort. Dann träfe man vielleicht nach einiger Zeit in Kano ein, das von einer Mauer mit Stadttoren umgeben war, von denen man noch einige zu sehen bekommt. In der Nähe eines nördlich gelegenen Tores, des Kofar Mata, befanden sich Färbergruben, von denen ebenfalls noch etwas zu sehen ist. Die Reisenden, denen während ihres Weges durch die trockenen Landstriche des Nordens der Schweiß über das Gesicht und den Rücken geronnen war und ihre indigofarbene Kleidung hat ausbluten lassen, konnten dort unmittelbar nach ihrer Ankunft in der Stadt ihre Turbane und Gewänder herrichten lassen, in schönem dunklen Blau.

In Kano gibt es verschiedene Stadtviertel, genau wie in Jangare. Eines davon heißt Tudun Jukun; sein Name verweist auf die Eroberung der Stadt durch die Jukun, die für einige Zeit über ein Reich herrschten, dessen nördlichste Ausdehnung dieser Endpunkt der Karawanenroute dargestellt haben soll. Erkundigt man sich nach der Geschichte der Orte, die heute von Jukun bewohnt werden, dann erfährt man etwas über Ursprünge im Osten. Mekka, Medina, Bagdad, das Niltal. Solche Geschichten werden oft erzählt, man nennt sie nach dem in ihnen wiederholt vorkommenden persischen König „Kisra-Legenden“ (Mathews 1950, Stevens 1975, Stewart 1980). Die Leute von Jangare behaupten übrigens dasselbe: Auch sie kommen aus dem Osten, es gibt in ihrer Geschichte einen König vom Roten Meer, und einen Namen, der diesen Gedanken aufgreift, *y'an gabas* ‚Kinder des Ostens‘ werden die Geister auch genannt.

Rückwärtsgehend von Kano erreicht man dann noch ohne größere Umstände den Ort Pindiga, in der Nähe der Stadt Gombe. In Pindiga hat vor Jahren ein stiller älterer Herr auf einer Schreibmaschine die Geschichte dieses Ortes aufgeschrieben und archiviert. Sein Name war Musa Tafida, und obgleich seine Geschichte dieses Ortes vor allem aus der Beschreibung von sich immer wiederholender Bewegung besteht – der Iteration des Gehens, Weitergehens, Weiterziehens – ist er meines Wissens nur ein einziges Mal wirklich aus seiner Heimat in Nordostnigeria fortgekommen, und das war, als er auf Hadsch ging. Sein Bericht besteht darüber hinaus in weiten Teilen aus einer Aneinanderreihung von Ortsnamen: Da hat man gewartet, dort ist man sich begegnet, hier wurde man vertrieben, da ging es weiter:

Su Jukunawa sun fito ne daga Nyamal tare da Barebari. Don dama su Jukunawa dan na miji ne, su kuma Barebari 'dan mace ne. Suka zo suka zauna a Sudan daga Nyamal, sun yi kamar shekara (9) tara suna zaune a Sudan, sai suka tashi daga Sudan sai suka zo Gazarguno tare

da Barebari watau a cikin kasar Borno, suka yi kamar shekara (3) uku, sai su Jukunawa suka tashi suka zo Tibati wato a gindin Dutsen Bima.⁶

They, the Jukuns came from Yemen, together with the Kanuri people. [...] They came from Yemen and settled in the Sudan, where they remained for nine years together, until they left Sudan and came together with the Kanuri to Ngazargamo, this is to say to the country of Bornu, where they stayed for three years, until the Jukuns left and came to Tibati, this is the area of Dutsen Bima. (Storch 2017: 204)

Aus allem wird hier Sinn gemacht, zum Beispiel aus der phonetischen Ähnlichkeit der Toponyme Kartu (ein Ort ganz in der Nähe) und Khartoum, daher der Verweis auf Sudan. Solche Listen von Namen ergänzen die Texte der Geister und sind Teil eines Archivs, das sich aus Dokumenten unterschiedlicher Genres konstituiert. Und so sind die Bewegungen von Körpern entlang vielbegangener Routen, ihr Verharren an Orten, an denen gewartet wird, und ihr Miteinanderinbezugsesetztwerden Teil dessen, was in der Topographie Jangares wie auch der Migrationsroute der Vorfahren abgebildet wird. Es geht also um Mythen, und zwar nicht nur der Herkunft, sondern auch des Weitergehens, des Sich-Begegnens und Sich-Erneuerns. Barthes erwähnt in seiner Mythologie, dass es bestimmte Gegenstände gibt, die nur für einen Augenblick von der mythischen Rede erbeutet werden und die dann wieder verschwinden. Um dieses ephemere Moment in der Mythologie geht es mir hier, was uns nicht zum Sinn der Wörter, sondern zum Sinn der Dinge selbst gelangen lässt. Der Mythos, sagt Barthes (2013: 252), ist eine „von

⁶ Tafida schreibt das alles auf Hausa, obwohl es ihm um die Geschichte der Jukun geht (*Tarihin Jukunawa*) – die Herkunft aus dem Jemen und die Migration nach Westafrika, mit all ihren Stationen (Sudan, Ngazargamo, usw.). Jukun hat man aber, anders als Hausa oder Arabisch, vorzugsweise nicht geschrieben, weil es über schwer zu kontrollierende Kräfte verfügte.

der Geschichte gewählte Rede; aus der ‚Natur‘ der Dinge kann er nicht hervorgehen. Die Rede ist eine Botschaft.“ Aber was wird von dieser Botschaft hier überhaupt offenbar? Um zu verstehen, was gesagt wird, muss man die Form des Textes befragen, sein Meta: „Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau; er deformiert“ (Barthes 2013: 277).

Welche Dinge und welche Bezeichnungen geraten also in den Blick? „[...] der Mythos ist stets Diebstahl an einer Sprache. [...] Aber die Sprachen [*langages*] leisten auf unterschiedliche Weise Widerstand“ (Barthes 2013: 280). Sie tun dies, indem sie sich dem materialisierten Text entziehen und in eine Form des Schweigens Eingang finden, die in der Bewegung selbst liegt.

Ein utopischer Ort also, eine utopische Geschichte auch, deren einzelne Bestandteile aber keineswegs utopisch sind, sondern Räume und Zeitpunkte abbilden, die etwas mit erinnerten tatsächlichen Begegnungen und Aufhalten zu tun haben. Die Listen von Ortsnamen und die Wörter der Geister zeugen dabei jedoch nicht nur von den Begegnungen selber, sondern auch von der Brüchigkeit von Beziehungen und der Erfahrung des Verlusts der festen Bleibe. Wer über die Geschichte des eigenen Ortes vor allem zu sagen hat, dass ihm zahlreiche Siedlungen anderswo vorhergegangen seien, bezieht sich auf historische Erfahrungen, die Walter Benjamin als eine Abfolge von Katastrophen beschrieben hat, auf den immer wieder neu eintretenden Ausnahmezustand. Nichts ist sicher, jede Bleibe kann zu einem Ort werden, von dem man fliehen muss oder von dem man vertrieben wurde. Man könnte sich erinnert fühlen an Igor Kopytoffs Idee der Grenzergesellschaften (1987), die durch die strategische Verwendung dieser Erkenntnis eine höchst erfolgreiche Form der Gestaltung von Gemeinschaft kannten bzw. kennen.

Anne Carsons „short talk on where to travel“ (1992: 35) erzählt diese Geschichte aus einer anderen Perspektive. Man schaut nicht auf die sich bewegenden Körper, sondern auf den Ort, in

seiner Vielgestaltigkeit. Am Ende fällt Licht auf diesen Ort, der zwar ruiniert, aber noch immer sichtbar ist; dort gibt es vielleicht gerade wegen seiner Nichtung etwas Besonderes zu finden, gleich dem Zuhause des Gastgebers, der weiß, was Entortung bedeutet.

I went travelling to a wreck of a place. There were three gates standing ajar and a fence that broke off. It was not the wreck of anything else in particular. A place came there and crashed. After that it remained the wreck of a place. Light fell on it.

Die Wracks der Orte, an denen die erschöpften Pilger Ruhe fanden, sind in der Erinnerung und in ihren ruinierten Überresten überall präsent geblieben, wie im Falle jenes Mannes, der von der Ruine eines umwallten Gartens berichtete, in welchem noch immer ein Paradiesbaum wachse. Was er dann zeigte, war ein uralter Granatapfelbaum mit hagebuttengroßen Früchten inmitten der fast ganz verschwundenen Anlage des alten Emirpalasts in der Nähe seines Dorfs, in Nordostnigeria, vor Jahren.

In der *Encyclopaedia Iranica* (Eilers 2011) findet sich zu dieser Wendung der Geschichte folgender Eintrag:

باغ

Bāg, the Middle and New Persian word for “garden,” as also the Sogdian *βāγ*, strictly meant “piece” or “patch of land,” corresponding to the Gathic Avestan neuter noun *bāga-* “share,” “lot” (Y. 51.1; see Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasburg, 1904, col. 952) and to the Old Indian masculine noun *bhāgá* “share,” “possession,” “lot,” which appears in Kauṭilya’s *Arthaśāstra* with the similar connotation of a share in landed properties. [...] The old word for “garden” *paridaiza-* (Old Persian **paridayda-*), literally “walled” (whence *pardēz*, Greek *ho parádeisos* “park for animals,” “paradise,” Arabic *ferdaws*) survives in

the New Persian *pālīz* “vegetable garden,” “melon bed,” though today this most often denotes an unenclosed patch.⁷

Die etymologische Verbindung von „Teil“, „Landbesitz“, „Paradies“ und „Melonenbeet“ ist zunächst einmal schön. Sie lässt an Melonenkonfekt denken und an einen Ort, an dem man dasselbe ungestört verzehren kann und aus dem man auch nicht sofort wieder weg muss. Irgendwann wird man sich entweder überfressen oder etwas angemaßt haben, und dann wird entweder geplatzt oder vertrieben. Was bleibt, sind die Philologien, historische Linguistik, Kunstgeschichte und Religionswissenschaften. Der Garten Eden ist historisch das gleiche wie das Paradies im Koran mit seinen Bächen von Milch, Honig und Wein, und dieses wiederum gleicht den Gärten des Orients in den Berichten alter Reisender.⁸

In den persischen Gärten, die die Vorbilder für die Gärten Indiens, die orientalischen, maurischen, andalusischen und mittelalterlichen europäischen Gärten waren, wuchsen neben Granatapfelbäumen auch Mandelbäume und Orangen, neben vielen anderen schönen Pflanzen, die entweder angenehm dufteten oder gut schmeckten oder beides. Das architektonische Gestaltungsprinzip dieser Gebiete ist der viergeteilte Garten, چهار باغ, DMG *čahār-bāg*, der durch Kanäle und Bauwerke gegliedert wird. In solchen Gärten kommt nicht nur den einzelnen Pflanzen, die oft auch heilende Wirkung haben, besondere Bedeutung zu, sondern auch den Grundbestandteilen des gesamten Raums. Das Licht der Sonne, der Schatten, den die Bäume und Palmen spenden, die kühle Erde, die Kioske und die Wasserspiele und Kanäle bilden die

⁷ [<http://www.iranicaonline.org/articles/bag-i>] (20.12.2019)

⁸ Man sollte erwähnen, dass das Melonenkonfekt *calisson* heißt und dass es rhombisch geformt ist. Rhombische Formen sind charakteristisch für geschichtetes Mandelkonfekt aus dem östlichen Mittelmeerraum, was für diesen Text von gewisser Bedeutung ist.

Ordnung einer idealen Welt ab, ihre Essenz, ihren vollkommenen Zustand. Gärten dieser Art dienten der Ruhe und spirituellen Sammlung, der Abkühlung und Zuwendung, jenseits des Lärms und Staubs der Stadt und der Straße.⁹

Alain Corbin beschreibt in seinem berühmten Buch *Territoire du vide* (1988), wie die historischen Zusammenhänge zwischen der Schaffung einer Landschaft und ihrer Imagination – der Genealogie der Praxis der Nutzung der natürlichen Umwelt – zurückverfolgt werden können bis in die Ära des Übergangs, die von der römischen Republik zum römischen Imperium führte. Corbin zitiert Cicero, Plinius den Jüngeren, Seneca und andere und erinnert uns an die Beschreibung von Villen am Meer mit Blick auf Klippen und Strände, an denen Gastgeber und Gäste Muße genossen, Zeit verbrachten, die der Erfrischung des Geistes und der Selbstfindung gewidmet war – entfernt von der Politik der Macht und beruflichen Pflichten. Das lateinische Wort *otium* beschreibt in diesem



Luft, Wasser, Erde

⁹ Man sollte erwähnen, dass der Kiosk كوشك DMG *kūšk*) nicht nur eine weitere Einrichtung persischen Ursprungs ist, sondern auch eine eigene Form des Paradieses, eine Art Mikroparadies, das aus der Kindheit übrig geblieben ist, mit den für immer bleibenden Gerüchen nach Gummischlangen, Lutschern, türkischem Nougat. Ich erinnere Bier in bauchigen Flaschen, rotgesichtige Männer draußen am Tresen. Die Zeitung, mit der Schlagzeile „Elvis tot“.

Kontext ein Konzept, das sich vage mit „Urlaub“ übersetzen lässt: weg von allem, an den Strand, in einer luxuriösen und dennoch einfachen Umgebung, ausruhen, am Strand entlang spazieren, Zeit mit Freunden und Familie verbringen. Dies wurde keineswegs als Zeitverschwendung oder Faulheit angesehen. Die Eliten, für die das *otium* reserviert war, betätigten sich dort in der Darbietung von Klassenzugehörigkeit und Privileg, an einem Strand und in einer Umgebung, die sorgfältig angelegt waren, um idealisierten mythologischen Umgebungen zu ähneln. Und hier kommt die andere Bedeutung von *otium* ins Spiel: „Vielfalt“. Umgeben von einer idyllischen, aber dennoch konstruierten und arrangierten Umgebung hörte man das Rauschen einer Quelle, singende Vögel, eine sanfte Brise in den Bäumen und die Wellen, die sich am Strand brachen. Am Strand spürte man den weichen Sand unter den Füßen, blickte auf das Meer und las später Gedichte oder schrieb einen Brief, sammelte Muscheln und Kieselsteine. Nach den philosophischen Diskussionen folgte ein Bad und dann vielleicht ein Spiel. Raum, der auf solch heilende Weise organisiert ist, wurde als *locus amoenus*, ein „schöner Ort“, gedacht.

Die Idee des Gartens als Ort geistiger Erfrischung blieb selbst in den Landschaftsgärten der Vorromantik und der Romantik relevant. Inmitten der naturalistischen Gartengrammatik des *Sharawadgi* (Chiswick 1730er) oder des *Englischen Gartens* (München 1804-07) finden sich nicht nur orientalistisch gestaltete Ruheorte, sondern auch eine komplizierte Gestaltung von Wasserflächen und -spielen. In der Literatur der Romantik sind es häufig die verborgenen Gärten der Innerlichkeit, die der Protagonist, nachdem er vom gewöhnlichen Weg abkommt, entdeckt. Caspar Scheunens Aquarell des Pergolagartens von Schloss Stolzenfels (1850) zeigt eine solche Szene, in deren Zentrum ein kühler Springbrunnen plätschert, vor dem zwei Prachtfasane stolzieren. Der Brunnen ist stets die bedeutendste Architekturstaffage in diesen Gärten, und sein Dekor verweist in der Regel auf mediterrane und orientalische

Bezüge. Diese Zitate sind nicht allein Ausdruck orientalistischer Veränderung, sondern erzählen auch etwas von den Phantasien des Entdeckens alter Orte und vergessener Kostbarkeiten. Die komplizierten Wasserspiele in den europäischen Anlagen des 18. und 19. Jahrhunderts und die raffinierte Wasserversorgung und Wasserinstallation im maurischen Garten stehen in einem Bezug zueinander, weil sie beide alte Techniken und Wissensformen im Unsichtbaren platzieren, deren Effekt aber eben höchst sicht- und hörbar ist. Die Metaphorik dieser Gestaltungselemente wandelt sich in der Romantik zum Ausdruck der Gewissheit darüber, dass unser Wissen dessen, was uns umgibt, ausschnitthaft ist; die Welt birgt Verborgenes und Verwunderliches (Oesterle 2013, Wegner 2013), dem auf dem Grund gegangen werden kann, auf die Gefahr hin, dass man an diesen Entdeckungsorten selbst verloren geht.

Die mithilfe der komplexen Systeme unentwegt am Plätschern gehaltenen Brunnen erfüllen aber auch einen weiteren Zweck, und zwar die Gestaltung von kleinen Räumen, in denen intime Zwiesprache und stille Einkehr möglich werden, ohne gesellschaftliche Konventionen zu verletzen. Die in der Nähe des Wassers Plaudernden sind nicht den Blicken anderer entzogen, sehr wohl aber ihrer Zuhörerschaft. Das, was am Rand des Wasserspiels besprochen wird, mischt sich in das Gurgel des Brunnens und wird unverständlich, obwohl es hörbar bleibt. Ein intimer Ort, der jedoch offen bleibt, nicht separiert oder abgelegen, sondern inmitten des Geschehens.

Die zentrale Platzierung des Brunnens lässt eine Bühne entstehen, die zwar von allen Seiten einsehbar scheint, aber in ganz und gar sinnvoller Weise ein gutes auditives Verstehen des dort Dargebotenen verhindert. Der Ort der Innerlichkeit ist ein Ort des Nicht-Zuhörens, des Ruhens ohne die Verpflichtung auf einen geistreichen Einwurf, eine Replik, eine gescheite Frage, eine Beurteilung. Die Zeit verstreicht und verplätschert, es wird gesagt was gesagt wird, und wir dürfen uns schweigend oder sprechend

ausruhen, wie wir mögen, und uns auf die Stimmen und Resonanzen in unserem Inneren konzentrieren.

Das ist insofern interessant, als diese Orte häufig als Refugien und Räume der Abkühlung von den Beschwerden des Wanderns und des Betriebs gedacht werden. Die oft beschwerliche Reise der Pilger, der Adligen auf ihrer Grand Tour, der Abenteurer auf dem Weg in ein lohnenderes Leben war nicht nur durch die Mühen der langen Märsche und Ritte gekennzeichnet, sondern auch durch die vielen Unterbrechungen, die erforderlich machten, zu warten, zu verhandeln, usw. Die Begegnung mit Anderen impliziert in der Regel auch die Notwendigkeit des Gebrauchs der Sprache der Anderen, der Anstrengung, der Bürde der Kommunikation überhaupt. Immer muss etwas gesagt und gehört und erwidert werden, und dieses Sagen und Hören sind harte soziale Arbeit.

Die Einladung, sich im Garten auszuruhen und abzukühlen hingegen entpflichtet den Gast von der Aufgabe und Last der Übersetzung. Er kann dem Plätschern lauschen, Wasser trinken und sich dennoch nicht alleine gelassen fühlen. Der Brunnen in der Mitte der Gartenanlage oder des Hofes im Riad erfüllt also etwas, das jenseits dieses *locus amoenus* nicht möglich ist: er befreit den Gast von den Bürden der Sprache, erlaubt ihm, endlich Ruhe zu finden und sich dennoch nicht von den Anderen entfernt fühlen zu müssen. Diese architektonisch eingebettete Sprachlosigkeit ist die eigentliche Form der Begegnung, weil sie ein Gespräch zulässt, ohne Verstehen vorauszusetzen.

Es ist kein Wunder, dass auch andere Formen des Reisens und damit des Tourismus die Wertschätzung solcher Orte in den Vordergrund treten lassen. Zu den beliebtesten Sehenswürdigkeiten Marrakeschs zählen seine Gärten, vor allem der *Jardin Majorelle* und der sogenannte *Jardin Secret*, die meist romantisierend und orientalisierend beschrieben werden. Während von diesen Gärten am Ende nur die zu bunten Bildbänden gedruckten Phantasien bleiben, weil in ihnen weiter eingekauft und kon-

sumiert werden muss, fotografiert wird und laut erklärt wird, sie im Sinne Augés (1992) längst zu Nicht-Orten geworden sind, trifft das für andere Gärten nicht zu. Dies sind die *plots*, *shares*, *melon beds* und *vegetable gardens*, von denen in der eingangs zitierten *Encyclopaedia Iranica* die Rede war. Ihre Existenz, zum Beispiel in Tamdakht am südlichen Rand des Atlasgebirges, setzt eine gewisse Souveränität der Bearbeitung des Lands und des Bodens voraus, ebenso wie die gemeinschaftliche Pflege der Bewässerungssysteme. Das Schöne ist, dass es keine Mauer gibt; *this most often denotes an unenclosed patch*. Inmitten der Gärten mit ihren Oliven und Mandeln, Feigen und Rosen, mischen sich Vogelstimmen mit dem Plätschern der Kanäle und Brunnen, während die Gespräche der an ihnen arbeitenden Paare undeutlich bleiben und der einzige Ausdruck von Gastfreundschaft eine wortlos überreichte Gabe ist.

Noch weiter rückwärts zu laufen ist jetzt nicht mehr erforderlich. Man kann genauso gut auf den vom Licht beschienenen ruinierten Ort blicken und sich an die zahllosen anderen Orte erinnern, die diesem ähneln. Man kann sich die Frage stellen, ob es eine Sprache gibt, die zu diesen Orten gehört und in der man von ihnen berichten kann. Es müsste vielleicht eine unverlorene Sprache sein, und ich frage mich, wem sie unverloren zu sein hat.



In den Garten

Im Berberzelt neben dem *Megapark* könnte man nochmal *Lamma bada* auf dem Handy spielen, das aber mittlerweile ganz und gar zersprungen ist. Es ist beim Aufsteigen auf das Pferd das erste Mal auf den Boden gefallen, dann beim Warten in Ouarzazate und ein weiteres Mal beim Rückwärtsgehen am Rand des Roten Lands. In Pindiga hat es mir jemand scherzhaft aus der Hand geschlagen, ist fortgelaufen und hat gelacht. Seitdem fehlt ein ganzes Stück Glas; auch hat die Klarheit der Klangwiedergabe nachgelassen. Also summt man ein wenig vor sich hin und überlegt sich, dass es in diesem Zelt aus Lastwagenplanen sicher einige Leute gibt, an Kissen gelehnt Tee trinkend und rauchend, denen klar ist, dass die Geschichte von Jangare eine merkwürdige Widersprüchlichkeit birgt; sie berichtet von einem oszillierenden Ort, der der Nukleus all unserer Beziehungsgeflechte ist und gleichzeitig Stätte unserer sozialen Auslöschung. Dort hört man alle Sprachen, die es zu hören gibt, bruchstückhaft.

Warten

„There might be something to be gained from acknowledging uselessness – even if it is not on the agenda of today’s world of knowledge producers and knowledge managers“, endet das Zitat aus Marilyn Stratherns Vortrag, mit dem dieser Text begann. Was gibt es Nutzloseres als Zeit, die wartend verbracht wurde. Wartend wird Ohnmacht erlebt, und „[w]arten lassen ist ständiges Vorrecht jeder Macht, ‚jahrtausendalter Zeitvertreib der Menschheit‘“ (Barthes 2013: 100). Die in der Schlange Wartenden büßen Eigenständigkeit und Distinktion ein, ohne dafür wenigstens die Garantie zu erhalten, dass ihr Verharren in der Schlange, im Warteraum, im Lager zu irgendetwas führte.

Sie treten aber auch in liminale Räume und Zustände ein, in denen sich das eine in das andere verwandelt. Warten, diese nutzlose Zeitverschwendung, birgt Magie, denn im Warten, genauer

dem Fertigwarten und Zuendewarten, liegt die Kraft, die Realität zu verwandeln. Die Praktiken der Initiation und der Immigration beinhalten gleichermaßen Formen des Wartens, das dem Vergehen der Zeit dient, als auch der Steigerung der Hoffnung: Abwarten und Erwartung. In seiner paradoxen Kraft, das Nutzlose urplötzlich in das Machtvolle kippen zu lassen, ist das Warten eine Gefahr für oder zumindest eine Herausforderung an die Macht. Während man die Wartenden in einen Zustand der erzwungenen Passivität versetzt, die auch jeder Freiheitsbeschränkung zugrunde liegt, weist man sie auch auf die Möglichkeiten des Liminalen hin, die Vorstellungen der Subversion:

Als vermeintlich moderne Menschen sind wir der Passivität des Wartens nicht machtlos ausgeliefert. Wir können der aufgezwungenen Zeitvergeudung mit Aktivität und Aneignung begegnen und so die Fremdbestimmung in Augenblicke kathartischer Selbstbestimmung verwandeln. Wartezeit, so zu eigen gemacht, ermöglicht Begegnung mit sich selbst, eine Unterbrechung des eilig und effizient geführten Tagesablaufs, einen Ausstieg aus permanent zweckorientierter Tätigkeit. Man steht in Ruhe an einer Haltestelle, blickt in den Regen, genießt die Langeweile, beobachtet Mitmenschen, lässt Gefühle und Gedanken aufsteigen, die sonst hinderlich sind. Man kann sich wahrnehmen, besinnen, versenken, befragen. (Knecht 2019: 35-36)

In seinem Essay über das Warten als aussterbender Kulturtechnik fragt Johannes Vincent Knecht nach der Nutzbarkeit eines komplexen Zustands, der nicht nur Kreativität und Austausch beflügelt, sondern auch Selbstfindung und Reflexion. Sehr viel nützlicher sei nach allgemeiner Vorstellung die abzuwartende Zeit konsumierend und kommunizierend verbracht, am Smartphone Informationen ihrer weiteren Verwertung zuführend, in der zur Shopping Mall gewordenen Bahnhofshalle unsinniges Zeug kaufend. Warten, argumentiert Knecht, ist eine Tätigkeit, die an

allen Orten, an denen sie erwartungsgemäß ausgeführt wird, zunehmend konsequent unterbunden wird – in der Warteschleife am Telefon mit ihren vielen Werbeeinspielungen, am Flughafen mit seinem Konsumangebot, auf Reisen und sonstigen Wegen mit dem mobilen Endgerät.

Andreas Bandak und Manpreet Janeja (2018) erkennen im Warten darüber hinaus sehr viel größer dimensionierte Kräfte des Wandels: Menschen warteten, während sie auswandern und flüchten, ganze Nationen warteten auf bessere Zeiten, während imperiale Konstellationen fort dauern. Die Texte der Wartenden aus ihren Gefängnissen und Lagern legen beredtes Zeugnis ab und sind Erinnerung und Mahnung (Boochani 2018). Das Nutzlose und seine Erzählungen bergen etwas von Bedeutung; sie sind Zeugnis auch davon, dass es noch immer auch andere Möglichkeiten gibt.

Literatur

Arendt, Hannah. 1996. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.

Augé, Marc. 1992. *Non-lieux*. Paris: Éditions du Seuil.

Barthes, Roland. 2013 [1957]. *Mythen des Alltags*. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. 2019 [1940]. Über den Begriff der Geschichte. *Gesammelte Schriften* 1.2, S. 691-704. Berlin: Suhrkamp.

Benn, Gottfried. 1988. *Gedichte*. Frankfurt am Main: Fischer.

Block, David. 2014. *Social Class in Applied Linguistics*. Oxon & New York: Routledge.

- Bongartz, Christiane & Anne Storch. 2019. Radikales Begegnen. *Weitergehen* 1: 14-17.
- Boochani, Behrouz. 2018. *A Letter from Manus Island*. Adamstown: Borderstream.
- Carson, Anne. 1992. *Short Talks*. London/Ontario: Brick.
- Celan, Paul. 1990. Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen 1958. *Der Meridian und andere Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Corbin, Alain. 1988. *Le territoire du vide. L'Occident et le plaisir du rivage 1750-1840*. Paris: Flammarion.
- D'Eramo, Marco. 2018. *Die Welt im Selfie. Eine Besichtigung des touristischen Zeitalters*. Berlin: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2016. *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen.
- Deumert, Ana. 2014. *Sociolinguistics and Mobile Communication*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eilers, Wilhelm. 2011. 'Bagh'. *Encyclopaedia Iranica* Vol. III, Fasc. 4, S. 392-393. [<http://www.iranicaonline.org/articles/bag-i>] (20.12.2019)
- Heidegger, Martin. 2010. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Gesamtausgabe 74. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Horvath, Agnes & Arpad Szokolczai. 2018. *Walking into the Void*. London: Routledge.

- Janeja, Manpreet K. & Andreas Bandak (Hrsg.). 2018. *Ethnographies of Waiting*. London: Bloomsbury.
- Jaworski, Adam & Crispin Thurlow. 2010. Introducing semiotic landscapes. In Jaworski, Adam & Crispin Thurlow (Hrsg.), *Semiotic Landscapes*, S. 1-40. London & New York: Continuum.
- Knecht, Johannes Vincent. 2019. Warten. Zur Erkundung einer aussterbenden Kulturtechnik. In Brigitte Kölle & Claudia Peppel (Hrsg.), *Die Kunst des Wartens*, S. 34-39. Berlin: Wagenbach.
- Kopytoff, Igor (Hrsg.). 1987. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kramer, Fritz. 1987. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Krings, Matthias. 1998. *Geister des Feuers*. Hamburg: Lit.
- Krings, Matthias. 1999. On history and language of the European Bori spirits of Kano, Nigeria. In Heike Behrend & Ute Luig (Hrsg.), *Spirit Possession, Power and Modernity in Africa*, S. 53-67. Oxford: James Currey.
- Mathews, A.B. 1950. The Kisra legend. *African Studies* 9.3: 144-147.
- Nassenstein, Nico & Anne Storch. Im Druck a. Divisions and schisms in the party space: voices from the margins. In H. Andrews (Hrsg.), *Tourism and Brexit*.
- Nassenstein, Nico & Anne Storch. Im Druck b. Balamane: Variations on a ground. In Ingo H. Warnke & Elisa Erbe (Hrsg.), *Macht im Widerspruch*.

Neshat, Shirin. 2017. *Looking for Oum Kulthum*. Berlin: Razor Film.

Oesterle, Günter. 2013. Garten versus Landschaft – Zwei verschiedenartige Auffassungen des Romantischen in der Aufklärung und in der Romantik. In Inken Fromann und Karl Weber (Hrsg.), *RheinMainRomantik Gartenkunst*, S. 49-58. Regensburg: Schnell & Steiner.

Rodinson, Maxime. 2006. Venice, the spice trade and eastern influences on European cooking. In Maxime Rodinson, A. J. Arberry & Charles Perry, *Medieval Arab Cookery*, S. 199-216. Totnes: Prospect.

Rouch, Jean. 1953/54. *Les maîtres fous*. Paris: Comité du Film Ethnographique.

Ruf, Frederick J. 2007. *Bewildered Travel*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Scheub, Harold. 2000. *A Dictionary of African Mythology. The Mythmaker as Storyteller*. Oxford: Oxford University Press.

Stevens, Philip. 1975. The Kisra legend and the distortion of historical tradition. *Journal of African History* XVI.2: 185-200.

Stewart, Marjorie H. 1980. The Kisra legend as oral history. *International Journal of African Historical Studies* 13: 51-70.

Stoller, Paul. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.

Storch, Anne. 2017. Emotional edgelands. In Anne Storch (Hrsg.), *Consensus and Dissent*, S. 193-212. Amsterdam: Benjamins.

- Strathern, Marilyn. 2006. Useful knowledge. *Proceedings of the British Academy* 139: 73–109.
- Taussig, Michael. 2015. *The Corn Wolf*. Chicago: University of Chicago Press.
- Warnke, Ingo H. & Anne Storch 2019. »This Arrogance ...«. Communicative Ruination and Neocolonial Language Games. Vortrag gehalten auf der *16th International Pragmatics Conference*, Hongkong.
- Wegner, Reinhard. 2013. Die unvollendete Landschaft – Bildkonzepte um 1800. In Inken Fromann & Karl Weber (Hrsg.), *RheinMainRomantik Gartenkunst*, S. 49-58. Regensburg: Schnell & Steiner.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Black Panther und Wakanda – eine sprachwissenschaftliche Auseinandersetzung

Axel Fleisch und Angelika Mietzner

⌈ Γ ≡ 4 h > Ɔ 4 ↓ Λ ϕ × Υ Ö ↓ 7
π 4 > 4 ↓ 7 4

Hintergrund

Der Science-Fiction- und Action-Film *Black Panther* hat seit seinem Erscheinen 2018 für eine gewisse Furore gesorgt. Basierend auf einem in den 1960er Jahren entwickelten Comic-Helden präsentiert Marvel Studios in ihm als Protagonisten den afrofuturistisch gestalteten Thronfolger eines hochentwickelten afrikanischen Staates, als dessen Antagonisten ein Mitglied seiner Familie, das jedoch in der afrikanischen Diaspora in den USA aufwächst. Die Spannungen, Erwartungen, Verantwortlichkeiten und Konflikte zwischen ihnen resultieren aus einem fundamentalen Kontrast zwischen zwei Lebenswelten: die des Protagonisten ist ein autonomes, wohlständiges und zukunftsorientiertes Afrika; die

des Antagonisten ist eine der Vergangenheit und weitgehenden Aussichtlosigkeit verhaftete Existenz in einem ghettoartigen, marginalisierten Viertel an der Peripherie amerikanischen Großstadtlebens samt einer Zukunft, die nie zu passieren scheint. Dieser Kontrast markiert den Plot des Films, aber auch die Debatten um den Film, dessen Handlung räumlich an einigen realen Plätzen, aber auch einem fiktiven Ort angesiedelt ist. Sekundäre Schauplätze sind ein einfaches Wohnviertel im kalifornischen Oakland, ein Londoner Museum mit einer Sammlung ethnographischer Objekte, ein Club in Seoul und eine Landstraße in Nigeria. Maßgeblich jedoch findet die Handlung in Wakanda, einem fiktiven Hochtechnologie-Staat, statt. Obwohl fiktiv ist dieser Staat doch im zentralen Ostafrika verortet. Allerdings sind kulturelle Referenzen ein Panoptikum ästhetischer Anspielungen auf verschiedenste kulturelle Gemeinschaften quer durch den Kontinent. Der Film ist eine amerikanische Multi-Millionen-Dollar Produktion. Er präsentiert epische Schlachten, in denen moralische Werte in Form von Superhelden gegeneinander antreten. Eine (eigentlich etwas oberflächliche, aber doch bemerkenswerte) Aufmerksamkeit wurde dem Film zuteil, weil er fast ausnahmslos schwarz besetzt ist. Eine (etwas weitergehende, afrikawissenschaftlich relevante Theoriepositionen berührende) Aufmerksamkeit ist hervorgerufen worden durch die populärkulturelle Wertschätzung, die der Film erfuhr, bis hin zum Instant-Kultstatus. Bei Autorin und Autor dieses Textes hat das Betrachten des Films nicht völlig gegensätzliche, aber doch durchaus unterschiedliche Reaktionen ausgelöst.

Unsere anhaltenden Gespräche machten uns deutlich, dies ist nicht einfach eine Frage persönlicher Vorliebe, nicht Geschmackssache. Unsere Reaktionen bezogen sich auf sprachliche Repräsentationen im Film, aber auch auf Darstellungsweisen kulturhistorischen Erbes ebenso wie der eklatanten Effekte politischer Auseinandersetzung zwischen Afrika und dem Anderen. Afrikanische Diaspora (vornehmlich) in Amerika auf der einen

Seite; auf der anderen Seite ein utopisches Wakanda als afrikanischer Staat in selbst gewählter Abgeschlossenheit, der jedoch die globale Welt sorgfältig beobachtet. Wie verhalten sich die vielfältigen Motive und Themen im Film zu der großen Verwerfungslinie zwischen Afrozentrismus und den der kritischen Analyse verhafteten Paradigmen?

Unser Text basiert auf einem Multi-Format. Auch wenn er am Ende zu einem Ganzen in gemeinsamer Autorenschaft gefügt ist, geht er auf analytische Dialoge zurück, die wir zu Beginn unserer Auseinandersetzung mit dem Film führten und durch die uns die Vielschichtigkeit des komplexen Themas bewusst wurde. Wir vertraten in manchen Bereichen sehr unterschiedliche Positionen. Die Auseinandersetzung im Dialog (über)führten wir in eine(r) Schriftfassung, die uns als Rohmaterial mit Blick auf unterschiedliche den Film betreffende Themenkomplexe diente. Der daraus resultierende gemeinsame Text liefert nicht einfach eine Synthese im Sinne des Ziels einer Erörterung, sondern in manchen Bereichen auch die Zuspitzung derjenigen Fragen, die keine einfache Lösung haben (im Sinne eines Kompromisses zwischen zwei Positionen, oder auch der Entscheidung zu einer der kontrastierten Positionen). Der Text ist keine Filmrezension, auch wenn er kritische Analyse betreibt. Ziel ist nicht so sehr die verortende Einschätzung (gelungen – nicht gelungen?), sondern eher die hochauflösende Betrachtung verschiedener diskursiver Mechanismen, mit denen der Film arbeitet. Wir wollen damit durchaus mit Blick auf verschiedene Topoi Position beziehen, ohne dass jedoch die Meinung den akademischen Diskurs unterbricht.

Ein Schwerpunkt liegt bei den Analysen immer auf der Sprache oder Schrift, bzw. auf der Darstellung des Anderen, des Fremden und des Selbst. Die Konstruktion von Räumen wird durch die Aneignung fremder Sprachen oder noch nicht entzifferter Schriften ebenso wie die Verwendung von Kleidung und Körperschmuck unterschiedlicher ethnischer Gruppen in Kom-

bination mit futuristischer, intelligenter Bekleidung überdeutlich. Diese konstruierten Zeiträume und fiktiven Räume, die maßgeblich zu einer Konstruktion des Anderen oder Fremden beitragen, gestalten die Basis unserer Analysen.

Das Zerrbild Afrikas

Der finanzielle Erfolg des Films ist klar: laut imdb.com und wikipedia erzielte er ein Einspielergebnis von über 1,3 Mrd. US-Dollar und gehört damit in die kommerzielle Top-Liga. Wenn man davon ausgeht, dass Erfolg auch eine Frage von Nachhall, von Medienöffentlichkeit, dem Ausmaß an Diskussionen, die sich in sozialen Medien genauso wie in wissenschaftlichen Veröffentlichungen abzeichnen, ist, dann muss man wohl auch von einer Erfolgsgeschichte sprechen. Die Tatsache, dass der Film afrozentrische Befindlichkeit aufgreift und sich afrofuturistisch einordnet, mag vermuten lassen, dass Black Panther ein neues, ein positives, kraftvolles Afrikabild transportiert, angetan Identifikationen zu ermöglichen und Vorbildfunktion zu liefern. Wenn der Film sich in der Tat afrofuturistisch einordnet, dann liegt die Erwartung nahe, er möge einen Beitrag zur Dekonstruktion des Zerrbildes von Afrika leisten.

Der Film ist allerdings nicht mit dem Ziel der Bewusstseinsänderung angetreten, nicht mit dem Ziel, ein adäquateres Afrikabild durchzusetzen. Doch in der Fiktion, die Wakanda ist, liegt ein Nerv blank bei denjenigen, die Afrozentrismus ablehnen. Warum sonst müsste ein Film, der niemals mit diesem Ziel angetreten ist, sorgfältig seziert werden, in dekonstruierenden Einzelschritten Schwachstellen offengelegt werden? Wir müssen uns der Rezeption und Wirkungsgeschichte des Films zuwenden.

Kritisierende Stimmen sind zahlreich. Schon ein nur kurssorischer Blick, in weiten Teilen zufällig gesteuert durch unsere Interessenlage an bestimmten thematischen Einzelaspekten, liefert uns zahlreiche Beispiele: Der Film Black Panther sei charak-

terisiert durch die massive kulturelle Aneignung geographisch zufälliger afrikanischer Stilelemente, so Lynsey Chutel (2017).

Insgesamt ist die Kritik, wenn man nur lange genug sammelt und kompiliert, ziemlich vernichtend. Wird Afrika gewürdigt, oder einfach ästhetisch ausgeschlachtet? Das starke Statement von Nanjala Nyabola (2018a) lautet hierzu: „In the film, Africa is suggested heavily but never mentioned directly – it’s not an invitation between equals.“

Dass in der Tat Anleihen quer durch den Kontinent vorgenommen wurden, wie die Aussagen von der Kostümdesignerin Ruth E. Carters zeigen (Saunders 2019), steht außer Frage. Die einen werten dies voller Stolz und/oder Anerkennung als eine kaleidoskopische Würdigung afrikanischen (Design-)Bewusstseins: „Dieser Film hat das Hoffnungsmoment des Afrofuturismus, den Erfindungsgeist der Megacity-Jugend und den Optimismus des Afro-Bubblegum in eine dieser monumentalen Superheldengeschichten gepackt, die die ganze Welt versteht“, so Andrian Kreye und Jens-Christian Rabe (2018) in der Süddeutschen Zeitung. Andere ordnen dies als kulturelle Aneignung ein – so wie Lynsey Chutel (2017). Interessant daran ist, dass panafrikanischer Gemeinsinn in etwas unbequemer Weise der Idee, Afrika als ein Land zu behandeln, hier nichts entgegensetzt. Ist dies Wasser auf die Mühlen der Kritiker des Afrozentrismus, der demnach nicht allzu weit von der reinen Afroignoranz entfernt wäre?

Nehmen wir ein weiteres Beispiel: die eingehendere Betrachtung der Kleidung. (Oder ist Kostüme hier der bessere Begriff? Wir zögern, denn Fragen von Authentizität sind hochsensibel in dieser Diskussion, und der Begriff des Kostüms legt die Idee der Verkleidung zu nahe. Das würden Afrofuturisten und Vollzeitfans in Montur nicht auf sich sitzen lassen wollen. Und da mögen sie Recht haben.) Diana Lunareja (2018) schildert in einem Blogbeitrag die traditionellen Ideengeber für die unterschiedlichen royalen Insignien, Gewänder, Uniformen, weniger für wakandische Alltagskleidung (die zu beschreiben allerdings

ohnehin schwerfallen würde; in der Tat ist das Potpourri so bunt, dass ein Default kaum auszumachen ist.) Lunarejas Blogeintrag ist wohlmeinend, aber doch auch afronaiv. Die Möglichkeit der unangebrachten Aneignung wird bei ihr nicht diskutiert.

Wakandas mangelnde Kolonialerfahrung

Wakanda war nie kolonisiert. Seine Entstehung liegt in einer mythischen Vorvergangenheit. Dahin gehören nationale Gründungsmythen. Doch die Geschichte wird gut erinnert und dem Publikum – in feiner afrikanischer Manier – oral tradiert mitgeteilt. Sie berichtet von der Ankunft des größten Bodenschatzes, dem Streit konkurrierender Gruppen, dem Konsolidieren bestimmter politischer Praktiken zum Beispiel mit Blick auf die dynastische Abfolge, die ätiologische Erklärung, warum eine der Gruppen in den eisigen Höhen der Berge lebt. Die einzige und nur indirekte/implizite Referenz auf koloniale Gefüge ist die von mythischem Anbeginn an beibehaltene Geheimhaltung des Bodenschatzes Vibranium, in weiser Voraussicht muss man fast sagen.

Denn erst viel später – in kolonialer und postkolonialer Situation – stellte sich ja heraus, welchen Fluch der Reichtum an Bodenschätzen in Afrika bedeuten würde. Wir stellen klar, auch wenn mythische (Vor-)Vergangenheiten nicht eigentlich temporal verortet, eingeordnet oder datiert sind oder sein können, müssen sie doch auf jeden Fall als präkolonial gedacht werden. Der Film gibt jedenfalls keine anderslautenden Hinweise. Die verschiedenen Arten von Zeitlichkeit sind afrikanistisch übrigens bewusst; in maßgeblichen Arbeiten (Botne & Kershner 2008, Botne 2012) werden sie stringent unterschieden, selbst in einem so konkreten Zusammenhang wie dem der strukturlinguistischen Forschung zu Tempus und Aspekt.

Und so formiert sich Wakanda. Das innere und das äußere Wakanda: Im Innern technologisch innovativ und hyper-

entwickelt, nach außen den internationalen (Afrika-)Erwartungen entsprechend arm und abgehängt: Isolationismus, aber doch Teilhabe an den wissenschaftlichen und kulturellen Innovationen der globalen Welt. Die letztliche Frage nach der internationalen Verantwortung ist im Falle Wakandas einerseits persönliche Verantwortung. Im Bruderstreit zwischen Diaspora und traditionellem Oberhaupt werden Frevel begangen: Hochverrat, Tötung. Wakanda vernachlässigt seine ausgesetzten Kinder. Aber unabhängig davon stellt sich die Frage nach afrikanischem Humanismus, Ubuntu – nie so im Film benannt, doch durch die Ex-Geliebte T'Challas Nakia in Nigeria und später Oakland gelebt.

Nie Kolonie gewesen zu sein entlässt die Kinder Wakandas also nicht aus ihrer postkolonialen Verantwortung. Die afropolitanen Mitglieder des Königshauses mit ihrer nicht nur ingenieurwissenschaftlichen, sondern auch interkulturellen Kompetenz (Okoye ist es, die auch koreanisch beherrscht) stecken im Dilemma.

Das Dilemma wird jedoch potenziert, da Wakanda nicht nur nicht aus der postkolonialen Verantwortung gelassen wird, sondern sich selbst wie eine ehemalige Kolonialmacht benimmt. Der Reichtum wird geheim gehalten und andere dürfen nicht davon wissen, oder gar davon profitieren. Die Gegensätze werden durch Protagonist und Antagonist verkörpert: die westliche Gedankenwelt durch T'Challa, und die postkoloniale Tragödie durch Erik Killmonger.

Hierbei zeichnet sich Black Panther vor allem durch die Darstellung von Grenzen und Abgrenzungen und somit auch durch In- und Exklusion aus. Aufbauend auf Kopytoffs (1987) Begriff der *Frontier* beschreiben Korf u.a. (2013) die Grenze nicht als Trennlinie, sondern als ein dynamisches Verhältnis und eine soziale Praxis (Korf u.a. 2013: 30). Selbst im Falle Wakandas, dessen absolute Eingrenzung den prototypischen Begriff der Grenze als Trennlinie nahelegt, funktioniert dies nicht. Dynamische Verhandlungen von Grenzziehungen spielen sich sowohl innerhalb Wakandas ab, als auch mit außer-afrikanischen Akteuren: Geschäftspartner, Feinde, Diaspora.

Wakanda wird als afroamerikanischer Traum Afrikas gesehen, der die beiden Quasi-Gegner T'Challa und Erik Killmonger zwar mit unterschiedlichen Vorstellungen, aber dennoch für das Beste für die afrikanischen Nachfahren kämpfen lässt. Hierbei spielt die Rückgabe von ungleich erworbenem Reichtum oder Gütern eine große Rolle. Killmonger, der schon zu Beginn des Filmes eine im Museum ausgestellte Axt entfernt, rechtfertigt die Entnahme mit der Rückgabe von Raubgut. Dabei lässt die Gewalt, die in dieser Szene gezeigt wird, erahnen, mit welcher Gewalt Kunstgegenstände zur Kolonialzeit aus dem Kontinent geraubt und nach Europa gebracht wurden. Die dabei rezente Diskussion zur Rückgabe von Raubkunst von europäischen Museen an die entsprechenden Länder Afrikas, die sich in schwer nachvollziehbare Länge zieht, wird von Killmonger verkürzt, indem er die Axt einfach mitnimmt. Hier zeigt sich die absurde Ungleichheit zwischen dem leichten Nehmen und dem schwierigen Zurückgeben: wenn schon die Restitution weniger Gegenstände unmöglich ist, wie soll dann jemals ein Diskurs über Reparationen geführt werden? Dieser unmögliche Kampf wird in Person von den beiden Cousins T'Challa und Killmonger geführt, bei dem am Ende der stirbt, der Restitution und Reparationen fordert. Was für eine Prognose für diejenigen, die dereinst beraubt wurden. Eine Tragödie, die jedoch an den 2018 von der französischen Historikerin Bénédicte Savoy und dem senegalesischen Ökonomen und Schriftsteller Felwine Sarr (Sarr & Savoy 2018) verfassten Bericht erinnert, der im Auftrag des französischen Präsidenten Emmanuel Macron erstellt wurde.

Das niemals kolonial gewesene Wakanda muss sich jedoch mit den Menschen, die dem Kontinent geraubt wurden, auseinandersetzen, genau wie mit der Last der Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels und der Sehnsucht und Romantik der Menschen in der Diaspora.

Sprache und Schrift

Der Film verwendet in kurzen Sequenzen und manchen Einschüben eine afrikanische Sprache, das isiXhosa. Hierin unterscheidet sich der Film von vielen vorherigen Produktionen. Wenn die amerikanische Filmindustrie auf eine afrikanische Sprache zurückgreift, handelt es dabei nicht selten um das Swahili. Dessen Verwendung als „afrikanischer Sprache par excellence“ begann schon in den alten Filmen zur Großwildjagd (z.B. John Wayne in *Hatari*, 1962) oder Serien wie *Daktari*, die zumindest Begriffe wie eben *daktari* oder *simba* gebrauchten, und gipfelte in der Walt Disney Produktion *König der Löwen*, die Phrasen wie *hakuna matata* ‚kein Problem‘ weltbekannt machte. Diese Phrasen, die immer wieder neu kontextualisiert wurden, trugen zu der Schaffung von touristischen Mythologien bei (Thurlow & Jaworski 2011). Das alles führte dazu, dass die Firma Walt Disney zwanzig Jahre nach der Erstausrahlung des Films den Begriff *hakuna matata* als Markenzeichen sichern wollte (Storch & Mietzner in Vorbereitung). Die Weltbekanntheit des Swahili wurde in *Black Panther* nicht instrumentalisiert, auch wenn es aus rein geographischen Aspekten sogar einen gewissen Sinn gehabt hätte, da Wakanda irgendwo im ostafrikanischen Landesinneren, irgendwo im Gebiet der Großen Seen liegt. Nicht, dass dort tatsächlich primär Swahili gesprochen würde, aber sein Einflussbereich, der sich auf Ostafrika konzentriert, hätte es zu einer nicht unmöglichen Wahl gemacht. Dennoch wurde isiXhosa gewählt.

Eine Rolle mag hierbei gespielt haben, dass das Swahili nicht zuletzt in historischen Kontexten verwendet wurde, die vom frühen Sklavenhandel über missionarisches Engagement bis hin zur Sprache kolonialer Administration reichen. Die damit einhergehenden historisch-soziolinguistischen Prägungen des Swahili indizieren wirtschaftliche Ausbeutung in frühen kolonialen Zusammenhängen; selbst die positive Wahrnehmung, die mit der selbstbewussten Verwendung des Swahili gerade in Tansania nach der Unabhängigkeit

einhergehen mag, oder der hybride Charakter als Sprache, die ihre Erstehung gerade dem Kontakt verschiedener Kulturen verdankt, löst das Swahili nicht aus seiner kolonialen Verstrickung. Versuche, das Swahili in Black Panther zu verwenden, hätten in dieser ambivalenten Situation vielleicht Erinnerungen an eben diesen Kontext auslösen können und auf jeden Fall eine gerade mit Blick auf das stets autonome Wakanda nicht angebrachte Assoziationen – Kolonialität und Hybridität – hervorgerufen.

Vielleicht greift die Idee, dass Swahili als afrikanische Sprache gleichzeitig mit dem Erbe von Machtasymmetrien, kolonialen Prägungen und Ungleichheiten behaftet ist, aber auch zu kurz. Möglicherweise hätte die Verwendung des Swahili in anderen Filmen, wie z.B. den Disney-Produktionen, Black Panther nicht ausreichend exklusiv gemacht. Außerdem wird dem Swahili eine relativ einfache Lernbarkeit zugeschrieben. Beliebte Darstellungen in Reiseführern und populärer Kultur besagen, Swahili sei eine leicht zu erlernende Sprache. Diese Vorstellung würde gegen die Idee der intellektuellen Raffinesse verstoßen, die das Bild erfordert, welches der Film von Wakanda aufbaut.

Weitere recht profane Argumente kommen in den Sinn. US-amerikanische Produzenten und Personen, die mit der Filmindustrie zu tun haben, blicken auf Südafrika. Gerade mit Kapstadt stehen sie in Verbindung, und da ist isiXhosa. IsiXhosa hat Schnalze, die zur exotischen Anziehungskraft beitragen. IsiXhosa ist offiziell in Südafrika, es ist einfach zu handhaben, da die Orthographie leicht verfügbar und standardisiert ist. Die Phonetik wird richtig analysiert. Die Sprachtrainer*innen können sich auf die Arbeit von Akademiker*innen, Phonetiker*innen und Sprachtherapeut*innen verlassen, um Schauspieler zu schulen.

Aber isiXhosa bietet noch mehr. Berühmte Sprecher*innen sind politische Größen wie Nelson Mandela und Desmond Tutu, die Sängerin Miriam Makeba und schließlich der Kabarettist und Moderator Trevor Noah. Neben dem Bekanntheitsgrad

solcher Personen rückt die südafrikanische Herkunft des isiXhosa die Sprache in die Nähe von Diskursen um Widerstand gegen das Apartheid-Regime. Das Verlangen nach kultureller Emanzipation, das massive sozioökonomische Ungleichgewicht zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen und schließlich die Bildungs- und Erziehungspolitik führten zu einem politischen Kampf, der im Schüleraufstand von Soweto im Jahr 1976 einen besonders eklatanten Moment erreichte. In Teilen des Widerstands hatten sich Ideen des *Black Consciousness Movement* und des Panafrikanismus durchgesetzt, nicht ohne Anklänge an Ideen aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Bis heute bereiten sie den Grund für Afrozentrismus in Südafrika. Obwohl sich nach 1994 inklusive Denkweisen durchgesetzt haben, die nicht auf Ideen von Rasse basieren, bestehen Kontroversen und Unzufriedenheiten fort und die großen Herausforderungen sind alles andere als gelöst. Ob auf politisch-aktivistischer, intellektueller oder popkulturell-kommerzieller Ebene – die Verbindungen zwischen afroamerikanischen und südafrikanischen Stimmen und Begehrlichkeiten sind eindeutig, und das Wissen umeinander rückt Südafrika eher in die gedankliche Nähe der hier involvierten Filmproduzenten, als dies die für Wakanda angenommene geographische Lage in Ostafrika könnte. Vor diesem Hintergrund erscheint Swahili fast als ein Relikt aus Filmproduktionen einer älteren Zeit. In der neuen Produktion kennzeichnet die unverbrauchte Sprache isiXhosa einen Umbruch. Wir werden sehen, ob dies Nachahmende findet und sich mit Blick auf die Rolle Afrikas im amerikanischen Film eine neue Ära abzeichnet.

Einige Wörter zur Funktion afrikanischer Sprache(n) im Film: Im Grunde genommen könnte Black Panther ohne isiXhosa auskommen, zumindest ist es auf keinen Fall notwendig, um dem Plot zu folgen. Immer wieder kommen Szenen, in denen Ausrufe der Motivation zu hören sind, wie z.B. *phambili!* („vorwärts!"). Wirkliche Dialoge oder Gespräche werden nur in seltenen Kontexten in isiX-

hosa geführt, meist, um den Eindruck afrikanischer Authentizität im Film zu erzielen. IsiXhosa wird in wenigen Szenen, in denen sich einige der Hauptfiguren im Ausland (z. B. in Korea) befinden, als Verständigungsmittel verwendet, um feindliche Außenseiter auszuschließen. Eine vergleichsweise lange Szene zeigt einen Dialog, den der Protagonist T'Challa in der Welt der Ahnen mit seinem toten Vater in isiXhosa führt. Auch T'Challas Mutter, die Witwe des ehemaligen Königs, spricht mitunter isiXhosa. Diese Persönlichkeiten, die neben ihrer politischen Position auch mit Blick auf ihr Lebensalter herausragend sind, unterstreichen durch die Verwendung der Sprache neben den afrikanischen Pinselstrichen zusätzlich die mit Afrika in besonderer Weise verbundene Vorstellung von Altersrespekt, vielleicht gar Gerontokratie.

Neben Alter und Traditionsverbundenheit lässt sich mit Blick auf die Verwendung des isiXhosa in der Diaspora eine weitere Sprachdynamik vermuten. Sein besonderer Status rückt es in die Nähe einer *heritage language*. Der Anspruch auf Authentizität wächst am stärksten, wenn der tatsächliche Sprachgebrauch Englisch ist. In Oakland stoßen wir auf das Rosetta-Buch im Besitz des Antagonisten, dessen Vater Hochverrat an Wakanda beging. Deswegen muss er um seine wakandische Legitimität kämpfen. Das Buch enthält Aufzeichnungen des Vaters, die Wissen und Sprachpraktiken in der – und für die – Diaspora dokumentieren und zu bewahren versuchen. Dabei wird in zwei Schriften geschrieben, neben dem Englischen auch vermeintlich authentisch mit wakandischen Lettern, was zu der notwendigen, aber unzutreffenden Vermutung führt, dass sich dahinter die afrikanische Sprache, also isiXhosa, verbirgt.

Aber warum nicht einfach eine Sprache erfinden? Oft vereinfachen erfundene Sprachen das Verstehen und Erlernen! Aber auch dies scheint nicht im Interesse der Autoren zu sein, da Wakanda ein höchst elaboriertes Land ist. Man hätte aber auch eine besonders komplexe Sprache erfinden können, so wie das von

Tolkien entwickelte Elbisch aus Mittelerde, oder auch Klingonisch. All dies wurde nicht gemacht.

Eine Sprache wurde also nicht erfunden, wohl aber eine Schrift. Während isiXhosa im Film an (wenigen) Stellen zwar gesprochen wird, wird es nicht verschriftlicht. Allerdings zeigen sich hier koloniale Strukturen der Verschriftlichung. Dies betrachten wir in Einzelschritten.

Hinter der wakandischen Schrift steht einfach das Englische. Hier findet sich tatsächlich eine banale 1:1-Wiedergabe lateinischer Buchstaben, die durch ein anderes Symbol ersetzt werden. Es werden einfach englische Wörter transliteriert.

Ɔ Ɔ	ll ll	h h	∩ ∩	∞ ∞	⊙ ⊙	≥ ≤
a	b	c	d	e	f	g
⊙ ⊙	X λ	h h	⊗ >	∩ ∩	⊖ ⊖	↑ ↓
h	i	j	k	l	m	n
H H	∩ ∩	⊗ X	Ɔ Ɔ	⊙ ⊙	∧ ∧	⊙ ⊙
o	p	q	r	s	t	u
∩ ∩	∩ ∩	h h	⊗ ⊗	⊗ ∩		
v	w	x	y	z		

Wakandisches Alphabet¹⁰

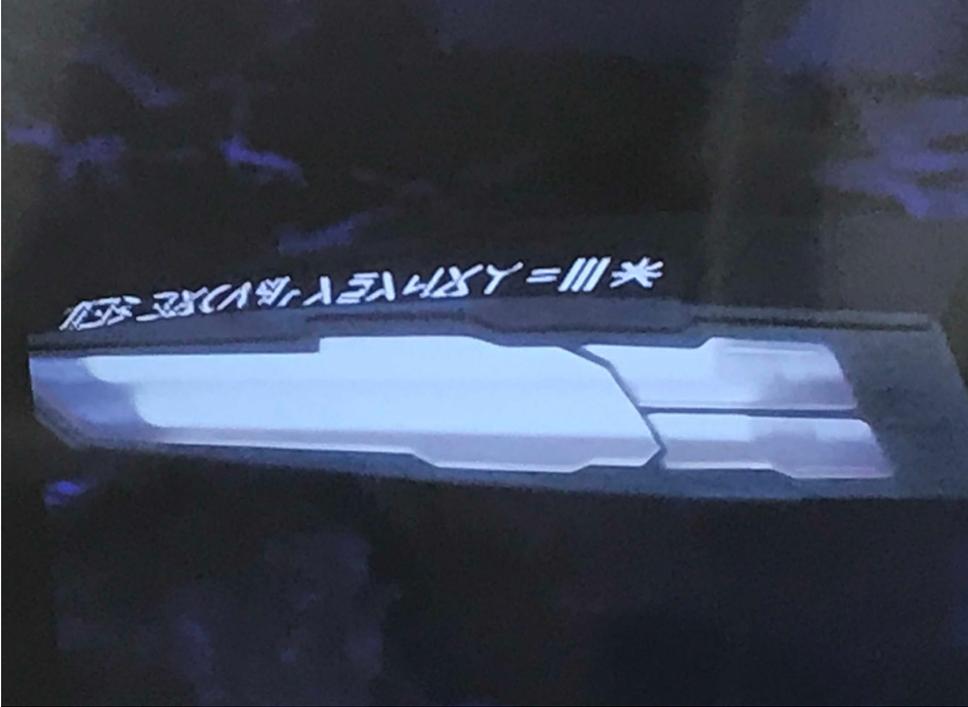
Dass sich hinter der Schrift des Wakandischen einfach nur das Englische verbirgt, in getreuer Umschrift Buchstabe für Buchstabe, mag enttäuschen. Nicht nur enttäuschend, sondern regelrecht irreführend ist es, denn nicht wenige Zuschauer*innen mögen in der Erwartung den Film betrachten, es handele sich um die Sprache,

¹⁰ [<https://www.omniglot.com/conscripts/wakandan.htm>] (20.12.2019)

die hier und da im Film eingestreut gesprochen wird, also Wakandisch (aka isiXhosa). Die Transkription der Schriftteile in dem Film stellt sich angesichts der einfachen Transliteration als eine ziemlich unnötige Übung heraus.

Was ist die Erklärung? Aus produktionstechnischer Sicht sicher die einfache Umsetzung. Der emblematische Eindruck exotischer Schrift und ihrer besonderen Ästhetik ist erzielt; warum sich darüber hinaus Sorgen machen? Und schließlich mag man sich fragen, wozu überhaupt geschrieben werden soll. Denn wir haben es ja mit einer afrikanischen Kultur zu tun, in der sich vermuten lässt, dass Oralität fest verankertes Merkmal ist. Und zudem haben wir es mit einer Technologiehochkultur zu tun, in der wahrscheinlich kaum geschrieben werden muss. Interaktion zwischen Mensch und Maschine funktioniert auf Zuruf, einfach mündlich; dokumentiert und festgehalten wird durch Aufzeichnung – davon können wir ausgehen, wenn schon das Telefonieren durch eine Apparatur erfolgt, die Gesprächspartner*innen in 3D erscheinen lässt – vermutlich holografisch, oder auch in einer anderen Technologie, von der wir als Autor*innen dieses Textes nichts ahnen. Wakanda repräsentiert hier den *digital leap*, den manche für Afrika insgesamt seit den 1990er Jahren vermutet haben. Keine Umwege über analoge Technologien. Schrift erscheint in wenigen Zusammenhängen. In der Beschilderung der Förderkette des Wohlstand schaffenden Vibraniums. Sein Transport erfordert eine Destabilisierung, damit nicht seine Energie oder Macht entfacht wird. Da sind auch schriftliche Warnungen angebracht.

Ebenso findet sich Schrift auf der Kleidung des „Grenzstammes“, der Hüter von Wakandas Isolation. Die Zeichen sind nicht mehr Englisch mit anderen Lettern. Die Schrift wirkt komplexer, angelehnt an das umfangreiche Nsibidi Inventar. Hier muss nichts mehr verstanden werden, im Gegenteil, möglicherweise spielt das Nichtverstehen die viel wichtigere Rolle. Nur Eingeweihte



Lichtsäule mit der Aufschrift $\Pi \supset \geq \supset \times C \wedge \psi \text{ Ir } \lambda \supset \lambda \psi \times \Upsilon$
(„WDG Destabilizer“)

sollen besondere Zeichen lesen und interpretieren können. Das Publikum gehört nicht zum Kreis der Initiierten, die Verwendung erschöpft sich im Dekorativen. Oder sie lässt vielleicht Platz dafür, den Vollzeitfans Futter nachzuliefern. Schriftzeichen variieren in ihrer Gestalt – bei der Krönung erscheinen sie komplexer als auf den Umhängen und Mänteln bei der Schlacht am Ende des Films; in Wakandas Hauptstadt Birnin Zana sind sie inspiriert vom Leuchtschriftwald in Hong Kong (Beachler, zitiert in Desowitz 2018).

Und noch ein dritter Moment ist da, in dem die Verwendung von Schrift hohe Bedeutung hat. Killmongers Vater, der des Verrats bezichtigt und durch T’Chaka in Oakland getötet wurde, hinterließ ihm eine Tagebuch-ähnliche Sammlung an Erinnerungen. Sie erhält in Killmonger nicht einfach das Verlangen nach Wakanda aufrecht, sondern schürt es so sehr, dass

er über Leichen geht. Die Schrift des Vaters ist in zwei Sprachen, oder besser in zwei Schriften, verfasst, denn wir wissen ja nun, dass die wakandische Schrift nur Englisch anders schreibt. Für die, die diesen Rosettastein entziffern, eine wahrhaft enttäuschende Entdeckung. Zweifach zu schreiben ist funktional etwas aufwändig. Es ist das Gehabe eines Wakandaers in der Diaspora. Zeit hat er wohl, denn er ist gestrandet fern der Heimat in Oakland. Eine Notwendigkeit zu dokumentieren gibt es auch, denn neben der Nostalgie braucht es die niedergeschriebene Hoffnung auf die Rückkehr. Ausgebremst sind die Exilanten. Sie haben nicht unmittelbar teil an den Innovationen Wakandas, wo derartiges Schreiben – das handschriftliche Festhalten von Erinnerungen – jedenfalls nicht im Film belegt ist. Das schreibende Dokumentieren in der Diaspora, vielleicht auch deswegen in zwei Schriften, weil die Dauer der noch verbleibenden Wartezeit nicht abzusehen ist, und die Kompetenz nächster Generationen im Wakandischen vielleicht nicht gegeben ist, hält die Hoffnung am Leben, bringt aber den Schmerz über den drohenden Verlust mit sich.

Aber es sei die kritische und auch etwas ketzerische Frage gestattet, was die Produzenten sich bei der Erfindung der diversen Schriftzeichen gedacht haben. Als Linguist*innen haben wir uns natürlich sofort auf die Schriftzeichen gestürzt. Und auch wenn ein wakandisches Alphabet im Internet leicht zugänglich ist, war es uns auch ohne dies schnell möglich, die Wörter zu entziffern. Problem gelöst. Aber als wir wissen wollten, was auf den Hemden der Kämpfer stand, mussten wir viermal versuchen, die Stelle im richtigen Moment zu stoppen, um einen Screenshot zu machen. Die Darstellung der anderen Schrift war so kurz, dass sie bestimmt nicht dafür gemacht wurde, vom breiten Publikum erkannt, analysiert und für erstaunlich befunden zu werden. Warum also diese Mühen der Produzent*innen? Sie liefern damit ein Detail,

das der Fangemeinde eine Freude bereitet, Die Produktionsdesignerin Hannah Beachler verwendete sechs Monate darauf, das Alphabet zu entwickeln, das Züge aus diversen afrikanischen Schriften aufweist. Beachler, zitiert von Desowitz, gibt den Grund für die Schaffung der Schrift an: „It was a process of trying to pay homage to lost languages but also infusing the idea of Afrofuturism of reclaiming languages lost“ (Desowitz 2018). Vielleicht tut Beachler dies einfach, um Nostalgie als emotionalen Mechanismus zu instrumentalisieren, so wie im Falle von Bebilderungen im Fantasy-Bereich üblich. Doch was heißt hier eigentlich 'verlorene Sprachen würdigen'? Beachler stellt den Afrofuturismus auf das Fundament einer Verlusterfahrung und reiht sich damit ein in konventionelle Afrikadiskurse. Dabei gibt es doch durchaus die Schriften, die der afrofuturistischen Idee entsprechen und die von Schrifterfindern/Wissenschaftlern aus den afrikanischen Reihen selbst entworfen wurden. Hierzu gehört das Mandombe, das für die Bantusprachen Kongos, aber auch für alle Sprachen Afrikas von David Wabeladio Payi erfunden wurde, der die Schriftzeichen aus komplexen geometrischen Formen zusammenstellte (Pasch 2010). Mandombe ist „augenscheinlich die einzige moderne afrikanische Schrift, die trotz fehlender politischer Unterstützung eine gewisse Verbreitung erlangen konnte“ (Pasch 2010: 1).

Mit der Einsparung der Mittel für eine sechsmonatige Kreation eines Alphabets und der Verwendung des Mandombe in Black Panther hätte die Mandombe Academy *Centre de l'Écriture Négro-Africaine* (CENA) der Kimbanguisten unterstützt werden können, da sie, wie sie auf ihrer Website selbst angibt, in der Demokratischen Republik Kongo, in Frankreich und Brüssel unterrichtet wird und eher als eine wachsende, denn als eine bedrohte Schrift zu sehen ist¹¹.

¹¹ [<https://www.endangeredalphabets.net/alphabets/mandombe/>] (20.12.2019)

Bis zu einem gewissen Grad könnte man das Argument gelten lassen, dass eine konkrete Schrift – z.B. Mandombe – möglicherweise die Schaffung der utopischen Parallelwelt untergraben hätte durch die Anbindung an einen sehr konkreten Kontext in kulturhistorischer, religiöser und zeiträumlicher Hinsicht. Schwerer zu wiegen und leider realistischer scheint aber ein anderer Grund. Bill Desowitz (2018) schreibt über *production designer* Hannah Beachler bereits im Untertitel seines kleinen indiewire.com-Artikels, „[she] became an expert African linguist“. Zunächst einmal ist verwunderlich, wie schnell man in diesem Bereich zur Expert*in werden kann. Von profanen legalen Fragen mal abgesehen (ist Afrikanist*in eigentlich keine geschützte Berufsbezeichnung?) zeigt sich in dem Artikel etwas viel Gravierenderes. Darüber, wie Schrift und Sprache im Produktionsdesign zu behandeln wären, haben sich Ryan Coogler (Drehbuch und Regie) und *production designer* Hannah Beachler eingehend verständigt. So beschreibt es Desowitz (2018) – offensichtlich auf der Grundlage eines Interviews mit Beachler. Zufällig ist da wohl wenig. Umso schwerer wiegen einige der Brocken, die uns aus seinem kurzen Text entgegenfliegen: „She took the remnants of Nsibidi“, doch in Beachlers eigenen, von Desowitz zitierten Worten, „[t]he language needed to evolve from the older hieroglyphs into a more modern version[.]“ (Desowitz 2018). Es handelt sich aber um ein Schriftsystem, keine Sprache. Das Nsibidi wird geschildert als „ancient“, aber eben nur bruchstückhaft überliefert und „secretive“; dank der *production designer* haben wir nun „a more evolved version that Beachler developed with great imagination“, so Desowitz. Beachler sagt, Ryan [Coogler] wollte „a newer script that felt African but was really advanced.“

Da fällt es schwer, nicht sarkastisch zu werden und ihnen zu danken für die intellektuelle Entwicklungshilfe. Schließlich ist Beachler ja Expertin, noch dazu eine „wowed by tribal graffiti art with its beautiful patterns“ in knapp 2000m Höhe bei einer

Forschungsreise in Südafrika. (Und wie die philanthropischen Helden in Afrika ist das alles dann auch dargestellt als ein schöpferischer Akt aus ihrer individuellen Feder – von riesigen Teams und Budgets ist da kaum die Rede.) Dabei geht es nicht darum, hier in akademisch-verbitterter Weise einen Stellungskrieg zu führen über *entitlements* – wer darf wann was über wen sagen oder entwickeln? *Production design* versus *academia* (und wieder mal afrikanisch Schriftende außen vor lassend).

Natürlich werden in kommerziellen Produktionen billige Gelüste befriedigt, hier u.a. die Lust auf Schrift-betreffende Authentizität. Aber dass dabei afrofuturistische Fans sang- und klanglos akzeptieren, was sich ohne allzu große Schwierigkeit als kulturelle Aneignung bezeichnen ließe, mutet mit Blick auf die Rezeption des Films befremdlich bis bemerkenswert an. Hier funktioniert ein bestimmter Mechanismus, der an *minority-baiting* erinnert. Da werden Häppchen hingeworfen für diejenigen, die sie sehen wollen. Alle anderen können sie nach Belieben nicht sehen oder auch übersehen oder anerkennend nur ein bisschen sehen (je nach Intensität oder Größe der Häppchen und eigener Gemütslage): In *Black Panther* genügt die (entwickelte) Schrift als ästhetischer Afrozentrismus-Köder ebenso wie die gesprochene Sprache isiXhosa vielleicht für Sprecher*innen afrikanischer Sprachen (inklusive des isiXhosa).

Stimmtimbre, Synchronstimmen und Bush Language (die Jabari machen das immer)

Im Marvel-Comic-Universum sind die Jabari eine der fünf ursprünglichen Ethnien, die Wakanda bevölkern. Als die internen Auseinandersetzungen zwischen diesen Ethnien endeten, zogen sie in bergige Regionen. Seitdem leben sie in einer Isolation, in gewissem Sinne in doppelter Isolation. Obwohl sie als Bewohner

von Territorien innerhalb der Grenzen von Wakanda von der Außenwelt abgeschirmt sind, sind sie auch intern isoliert - eine Option, die sie der Zusicherung von Loyalität gegenüber der herrschenden Dynastie vorzogen.

„The Jabari speak in a Yoruba dialect, as opposed to the Xhosa spoken by all the other Wakandans,“ berichtet die Marvel Comics Fanseite *Marvel cinematic universe Wiki*¹² [Anm.: Hyperlinks im Original], wobei sie im Film insgesamt gar nicht viel sprechen und sich auf Englisch einlassen; von Yorùbá ist da nichts zu merken. Allerdings artikuliert M'Baku, Oberhaupt der Jabari, Sprache anders als andere Bewohner Wakandas. Die kenianische Filmmacherin Waniru Kahiu macht diesbezüglich eine interessante (Eigen-)Beobachtung. Im Gegensatz zu anderen Charakteren im Film sei ihr sein Akzent angenehm-glaubwürdig. Nanjala Nyabola (2018a) bezieht sich hierzu auf Waniru Kahiu und schreibt:

She found the accents disorienting, although she points out that part of what makes Winston Duke's M'Baku so captivating as a character is that he uses a real accent that could exist on the continent rather than Hollywood's stereotypical "African" accent. "That generic accent that makes Africans sound submissive and simple," she says, singling out Chadwick Boseman and Forest Whitaker as culprits. "While M'Baku's accent is unapologetic, brave and just so himself." (Nyabola 2018a, mit Zitaten von Waniru Kahiu)

Bis zu welchem Grad bei dem aus Trinidad stammenden Winston Duke möglicherweise ein karibisches Sprachtimbre (kein Akzent, nur ein Timbre!) eine Rolle spielt, ist schwer zu sagen. Die Rede ist

hier nicht von einem Akzent, sondern allein einem Timbre, das schwierig zu fassen ist, doch einer Untersuchung wert scheint.

¹² https://marvelcinematicuniverse.fandom.com/wiki/Jabari_Tribe (20.12.2019)

Aber auch da steckt noch mehr dahinter. Sprechweise und Ton sind die einer African American Sitcom-Figur. Überbetont, repetitiv. Die Funktion dieser Figur ist nicht zuletzt, humorvolle Akzente zu setzen. Hilary Kimuyu (2018) kommentiert diese Momente des *comic relief* zum Beispiel mit Blick auf seine Kannibalismusandrohung. Doch M'Baku ist ein edler Wilder. Sein Kampf(?)schrei ist ein einfacher kehliger, ein wenig belender Laut; nicht der eines Hundes, sondern der einer affenartigen Kreatur. Die Kommunikation, die so beispielsweise während der entscheidenden Schlacht, in der die Jabari T'Challa zu Hilfe kommen, unter ihnen hergestellt wird, erinnert an Buschsprache, eine bewusst verfremdete Art des Sprechens (Nassenstein 2019). Mit Yorùbá hat das jedenfalls nichts zu tun, was diese doppelt geothernten Traditionalisten (territorial ausgegrenzt von Wakanda, in „zweiter Ableitung“ ausgegrenzt von der Welt; religiös unterschieden durch einen anderen Kult, durch andere Gottheiten) sprechen – eine potenzielle Gefahr für die hegemonialen Verhältnisse Wakandas, letztlich jedoch bei aller Ablehnung von dessen technologischen Errungenschaften ein Alliiertes gegen den äußeren Feind.

Es geht hier um die Konstruktion von „Afrika“ als einem Raum der Andersartigkeit und als einer Leinwand, auf der Ursprünglichkeit und Zivilisation kontrastiert werden: Habitat der Jabari ist die relative Wildnis, sie selbst muten animalisch und bedrohlich an. Das Bild ist eines von Alterität, die notwendigerweise geschaffen wird, um den Reiz für den Betrachter zu verstärken (Wainaina 2006). Es ist jedoch auch ein Bild von Allochronie oder auch der allochrone Diskurs (Fabian 1983), der den Anderen immer in einer Zeit konstruiert, die eine andere ist, als die, in der man sich selbst befindet. Diese auf den ethnologischen Diskurs angesetzte Kritik Fabians ist durchaus auch auf mediale Diskurse zu übertragen: „[...] the contradiction arises – when those same ethnographers represent their knowledge in teaching and writing, they do this

in terms of a discourse that consistently places those who are talked about in a time other than that of the one who speaks. I called the effect of such strategies a 'denial of coevalness' and qualified the resulting discourse as 'allochronic'" (Fabian 2014: 173).

Wie geht man nun mit all dem eigentlich um, wenn es daran geht, den Film zu synchronisieren? Die Aufgabe, solche Texturen und Sprachtimbres in eine insgesamt sprachlich übertragene Form zu bringen, ist sicher eine Herausforderung. Wie dabei verfahren wird, ist durchaus von Interesse. Grundlage bildet das Englische mit seinen vielfältigen Möglichkeiten sprachlicher Indexikalität: afroamerikanische Sprechweisen, afrikanische Englischvarietäten und das Spiel mit sprachlichen Identitätsmarkierern unter Darsteller*innen, aber auch durch die Produktionsleitung, die eine Auswahl trifft, ggf. mit Blick auf Sprache Coaching verordnet. Das Ergebnis nun in eine andere Sprache, beispielsweise Deutsch, zu übertragen, erfordert etwas Unmögliches. Es gibt kein afrikanisches Deutsch, auch keinen globalen afrikanischen Akzent, allenfalls einen karikierenden, der hier nicht zum Einsatz kommen kann. Wir müssen mit einer Bereinigung leben, wenn wir den Film auf Deutsch betrachten, jedenfalls weitgehend. Kurze Sequenzen in isiXhosa erhalten einen meist deutschen Akzent, obwohl das genaue Hinhören hier Ausnahmen zeigt. Die vielleicht interessanteste ist das isiXhosa in der Aussprache Okoyes, oder besser gesagt der ihrer deutschen Synchronsprecherin Dela Dabulamanzi. Ihr Akzent im isiXhosa erinnert nämlich weniger an den einer muttersprachlichen Verwenderin des Deutschen, sondern trägt Züge eines westafrikanischen Timbres. Ganz frei von Gehörseindrücken und Inhalten, die hierdurch subtil vermittelt werden, ist also auch die synchronisierte Fassung nicht. Wie schon im Falle Winston Dukes wirkt sich hier eine schwer einzuschätzende Stimmfärbung aus. Interessant daran ist der Kontrast zwischen deren subtiler, aber doch erkennbarer Wahrnehmung gegenüber der empirisch-

instrumentell nur schwer nachweisbaren Charakteristik. Die Afrikanistik hat dem bislang wenig Beachtung geschenkt.

Tradition, Afro, Theorie

Afrozentrismus, Afrofuturismus, Afropunk, Afrotopia, Afropolitanism und Arschlochland.

Vielleicht wundert es. Warum sich Gedanken machen um die Stimmen der 1980er, die sich der perfiden Konstruktion nationaler Identität, kulturellen Essenzialismen, und deren ritualisierten oder gestalterischen Ausmalungen widmen. Fangen wir dennoch bei Ranger und Hobsbawm (1983) und Mudimbe (1988) an.

Wir sehen folgende Stellen, an denen die Konstruktion und *Invention of Tradition* eine Rolle spielt.

1. Gründungsmythos. Der ist notwendig, um die Welt von Wakanda zu erklären, in der Innenansicht den Wakandauern, aber natürlich auch dem Kinopublikum. Dies erfolgt durch eine narrative Sequenz am Anfang. Vielleicht stärker als eine *Invention of Tradition* im Sinne von Ranger und Hobsbawm wird hier ganz konkret das Narrativ geliefert, als schöne Geschichte mit innerer Logik. Die Konstituenten des Gründungsmythos und der Vorgeschichte Wakandas treten sehr deutlich hervor als historische Ereignisse (auch wenn im Film ästhetisch weichgezeichnet wird, Konturen verschwimmen und die Farbgebung bei der Darstellung dieser Ereignisse ausbleicht). Geschuldet ist dies wohl der Tatsache, dass der Erfindungsakt dieser Tradition hier nicht der der Bevölkerung Wakandas ist, sondern durch Marvel Comics konzipiert ist.
2. Das seltsame Nicht-Zutreffen von *Invention of Tradition*, wenn nämlich Wakanda einerseits ein Nationalstaat in

Afrika, gleichzeitig aber auch ein afrikanischer Mikrokosmos ist. Zwar lassen sich die so bezeichneten Stämme bestimmten Funktionen (Grenzschutz, Minenausbeute, Handel, ...) zuordnen, und deren Angehörige sind auch durch unterschiedliche Ästhetiken gekennzeichnet, v.a. farblich voneinander abgesetzt. Damit wird auf Nummer sicher gegangen, was die Wiedererkennung betrifft. Am Ende aber überwiegt doch das freudestrahlend-bunte Afrika-Potpourri.

3. Die Stilbildung, die die Schaffung des Films mit sich bringt. Afrofuturismus ist durchaus länger bekannt, und insofern dient der Film nicht als der initiale Funken (schon gar nicht nur) einer neuen Ästhetik eines *urban tribes*. Marvel Comics erfindet nicht mit dem Film Black Panther den Afrofuturismus. Aber der Film katapultiert Afrofuturismus auf die große Leinwand, die internationale kommerzielle Bühne und somit in die Ränge dessen, was potenziell dem Mainstream als Stil- und Ideenrepertoire zur Verfügung steht. Afrofuturisten treffen sich regelmäßig als kleine Gemeinschaften in London, New York und einer Reihe anderer Orte. Hierzu gibt es eine kuratorische Aufarbeitung – mehrere Ausstellungen – und wissenschaftliche Befassung mit dem Phänomen.

Im Rahmen dieser kleinen Gemeinschaften, die an der Schnittstelle soziale Gruppe/*urban tribe* stehen, ist noch Raum für ideologische Diskussion. Der Gegenstand dieser Diskussionen müsste sich in irgendeiner Weise konsolidieren, wenn er Gemeingut werden soll.

Das ist allerdings durchdrungen von individuellen Ideen und Kreativität, denn eine der zentralen Ideen im Afrofuturismus ist durchaus Individualität, also etwas, das der raschen Schöpfung eines Aussehens, eines fest

umrissenen Ideenrepertoires, einer schablonenartigen Ausprägung („So sieht ein Afrofuturist aus!“) entgegensteht. Zumal als weitere zentrale Idee Hybridität hinzukommt – was dem uniformen Zuschnitt von Ideen, Aussehen, Überzeugungen ebenfalls potenziell entgegensteht.

Und dennoch, nach dieser langen vorbereitenden Überlegung zu Afrofuturismus, wenn es auf dem Weg zu einem Urban Tribe – hier schon mal großgeschrieben – kommt, dann bräuchte der ja auch seine Traditionen. Mit der Betonung auf Kreativität (eben einer der Kernideen des Afrofuturismus) könnte es schwierig werden, einen solchen Urban Tribe vergessen zu lassen, dass seine Traditionen nicht schon immer da waren. Oder wenigstens der Ruf danach sind, etwas in Vergessenheit Geratenes wieder aufleben zu lassen. Aber eine komplexe Manipulation historisierender Inhaltsstoffe zu dessen Konstitution gibt es ja doch. Im Afrozentrismus ist dies vielleicht noch am offensichtlichsten: die gemeinsame afrikanische Abstammung, die Versklavung/Verschiffung der Vorfahren als gemeinsame identitätsstiftende Erinnerung.

Ob sich hier noch mit Ranger und Hobsbawn verstehen lässt, ist schwer zu sagen. Es braucht wohl die noch einmal komplexere Zuspitzung auf den Fall der Erfindung Afrikas im Sinne Mudimbes (1988). Schon darin nimmt die stets zur Anwendung kommende Erfindung von außen einen zentralen Platz ein. Mudimbe (1988: 13-15) beschreibt die ausführliche und umständliche, aber letztlich nicht haltbare Argumentation des amerikanischen Astronomen Carl Sagan, die den Dogon bestimmte eigene astronomische Einsichten abspricht. Es ist für die Befassung mit Afrika konstitutiv, dass ein bestimmtes Wissen abgesprochen wird. So unnachgiebig wie Sagan klingt dann aber auch das intellektuelle Kontra gegen die als zu leichtfertig verstandene Konstruktion des Afrikabildes

in Black Panther. Im Schöpfungsakt, also der Filmproduktion, wird Wakanda eine Unzahl panafrikanischer Gemeinsamkeiten zugeschrieben, die trotz eines gewissen Rechercheaufwands in groben Pinselstrichen erfolgt. Die willkürliche Mischung von Stilen, mit anderen Worten die Hybridität Wakandas, untergräbt Authentizität. Dennoch: die Aneignung des Fremdzugeschriebenen funktioniert beim afrofuturistisch-bunten Publikum des Films gut.

Hybridität ist sicher ein Schlüsselkonzept in diesem Zusammenhang. Vielleicht ist es das Hybride, das Afrika mehr kennzeichnet als die mitunter verzweifelt hinzugezogenen Merkmale panafrikanischer Art, die im Sinne des Afrozentrismus mehr als die Ebenbürtigkeit gar die Überlegenheit schwarzer Kultur belegen sollen. Ahnenverehrung, zum Beispiel. Oder Ubuntu als sozialphilosophisches Prinzip.

Und in diesem Sinne könnte der Erfolg des Films auf eine interessante Verquickung hinweisen, nämlich die zweier sehr unterschiedlicher Sichtweisen auf afrikanische Kulturgeschichte, Dekolonisierung und die Möglichkeit der gesellschaftlichen Veränderung hin zu einer Vision des Endes von Ungleichbehandlung. Wo überzeugte Afrozentristen und Panafrikanisten die Hautfarbe als primäre Identitätsstiftung sehen, über deren Durchsetzung sie die Beendigung von rassenideologisch motivierten Missständen zu erlangen trachten, heben andere ab auf die Notwendigkeit, eben die Konzepte, die unsere Gliederungs- und Kategorisierungsmaßstäbe setzen, aufzulösen. Hautfarbe zum Beispiel wird erst dann grundlegend als Faktor aus dem sozialen Leben, den Räumen, um die wir kämpfen, ausgeschlossen sein, wenn wir sie nicht mehr sehen (können).

Der Film Black Panther schlägt einerseits Popularitätskapital aus der Tatsache, dass die Cast (weitgehend) schwarzer Hautfarbe ist. Gleichzeitig ist er vollkommen unabhängig davon weltweit und bei unterschiedlichstem Publikum erfolgreich. Er spielt hier scheinbar beide Klaviaturen.

Es muss den Produzenten also gelungen sein, die Ansprüche aller Zuschauer*innen über das Maß zu befriedigen. Dies einfach nur der Hautfarbe der Schauspieler zuzuschreiben, wäre zu einfach gedacht. Dazu müssen weit mehr Konzepte angesprochen werden als nur die offensichtlichen. Zuschauer jeden Alters und jeder Herkunft müssen sich in dem Film wiederfinden und sich mit ihm identifizieren können. Das ist bestimmt eine schwierige Kombination, aber es scheint Marvel Productions gelungen zu sein. Es wurden z.B. nur in ganz kurzen Sequenzen, aber dennoch offensichtlich Themen angeschnitten, die im rezenten Afrikadiskurs eine enorm wichtige Rolle spielen: Restitution, Boko Haram, Angst vor Geflüchteten oder auch der transatlantische Sklavenhandel. Mit diesen Fragen sieht sich vor allem T'Challa konfrontiert, der als die verantwortliche Figur über alle politischen und ethischen Bedenken hinweg konstruiert wird, als der Retter der menschlichen Rechte, der richtig handeln will und sich mit den oben genannten grundlegenden Entscheidungen auseinandersetzt: Soll Wakanda die Türen öffnen und Flüchtende aufnehmen? Soll es Interventionen – militärisch oder humanitär – in anderen Ländern geben?

Natürlich lässt sich nicht zuordnen, welche Afrikabilder für welche Art von Zuschauer*in gemacht wurden, aber die immense Bildgewalt des romantischen, wilden Afrikas, so wie es Wainaina (2006) beschreibt, ist in dem Film allgegenwärtig. Wakandas Schönheit ist unbeschreiblich: Landschaften, majestätische Gebirgszüge, friedliche afrikanische Weiler vor der Kulisse einer Savanne, die mit Akazien durchsetzt ist, und sonnenverwöhnte Landschaften des späten Nachmittags im goldenen Schein genau desjenigen Afrikas, von dem uns Binyavanga Wainaina zu verstehen gibt, dass wir so doch bitte nicht über es schreiben mögen. Und als absolute Versicherung, dass wir mit dem Vergleich zu Wainaina richtig liegen, befolgen dann am Ende des Films die Produzenten den Rat von Wainaina, oder besser gesagt tapen sie in

die von ihm gestellte Falle: „Always end your book with Nelson Mandela saying something about rainbows or renaissances. Because you care.“

Nicht nur die von Wainaina (2006) aufgelisteten Stereotypen, sondern die Komplexität aller Konstruktionen in dem Film entspricht durchaus den Darstellungen der physischen und psychischen Herausforderungen, die in touristischen Szenarien häufig für Afrika beschrieben werden (Knapp & Wiegand 2014). Der als wild und ungezähmt geltende Kontinent steht als Gegenstück zur europäischen Zivilisation, die in diesem Fall durch Wakanda dargestellt wird. In diesem Sinne formuliert auch Nyabola (2018b) ihre Einstellung und Kritik am Zielpublikum von Black Panther.

To me, the answer is that, regardless of all appeals to a unitary black identity, Black Panther is still a Western film, shot with a Western gaze and primarily for a Western audience. It promotes Western ideas of militarisation and conquest and even imperialism in its celebration of a seemingly infallible king. Now, it may be an African American gaze that celebrates dark skin and curly hair, but it is still primarily a Western gaze.

Durch die ewige Bestätigung des wakandischen Selbst wird der Andere, der Fremde, bezwungen und sein „Anderssein“ als Bedrohung wahrgenommen. Deshalb ist für Wakanda eine Abgrenzung zum restlichen Kontinent, sowie eine Klarstellung der kulturellen und sozialen unterschiedlichen Positionen wichtig (vgl. Knapp & Wiegand 2014). Das macht Wakanda auch zu einem Land, welches Christoph Petersen (2018)¹³ nicht ohne Grund als „Arschlochland“ bezeichnet hat.

Es besteht kein Zweifel, dass das gezeichnete Bild ein Sammelsurium afrikanischer ethnokultureller Höhepunkte ist, aber ist

¹³ [<http://www.filmstarts.de/nachrichten/18517224.html>] (20.12.2019)

das insgesamt falsch? Es stellt sich die Frage, ob diese Art von Hybridität schädlich ist oder ob sie nicht eher dem entspricht, was als die afrikanische Utopie gesehen wird, das Afrotopia (Sarr 2016). Felwine Sarrs Schrift über seine Utopie von Afrika entspricht in vielen Zügen dem, was in dem fantastischen Staat Wakanda zu erkennen ist. Seine Utopie besteht in einem Kontinent, in dem ein eigenes Konzept von Mitmenschlichkeit, Gemeinschaft und Kooperation besteht, welches sich von den Vorgaben imperialer Mächte und der Kolonialherren abhebt. Afrikas ureigene Ausstrahlungskraft liegt in dem Bereich der eigenen Kultur, die trotz der jahrhundertelangen Einflussnahme durch die Kolonialherrschaft und der daraus folgenden globalisierten Unterdrückung in vielen Bereichen erhalten geblieben ist. Sarrs Afrotopie bezieht sich auf eine sonst nirgendwo gesehene Gemeinschaftlichkeit und ein Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das die Stärke des Kontinents ausmacht und die Zukunft Afrikas gestalten kann. Dort sieht er Macht für einen Aufbruch.

Wakanda repräsentiert als kleines Ebenbild diese Utopie eines Afrikas der Zukunft. Das Land besteht aus einer Vielzahl unterschiedlicher Kulturen, offensichtlich dargestellt in dem optisch plumpen Erscheinen ethnischer Gruppen aus unterschiedlichen Teilen Afrikas, die eine gemeinsame Kultur der Herrschaft pflegen und einem Glauben folgen. Dass diese Gruppen in Frieden und Respekt zusammenleben, verdanken sie dem gemeinsamen Zugang zu den Ressourcen des Landes und der gerechten Ressourcenverteilung. Parallel dazu werden die eigenen Traditionen kultiviert, was eines der angestrebten Ziele Sarrs ist und in dem Film in Form der lang andauernden Zeremonien der Königsmachung und des Lebens nach dieser Tradition zu finden ist.

Wakanda polarisiert – ein Ausblick

Es scheint fast so zu sein, als ob Wakanda, wie eingangs erwähnt, als kulturelles Produkt amerikanischer Filmindustrie ein Erfolgsrezept trifft, weil es hybrid ist. Damit ist nicht allein die Hybridität der Mischung afrikanischer ethnokulturell stilisierter Ikonen (SW-äthiopische Tellerlippen, Ohrgehänge der Peul, Zuluhüte) gemeint. Sondern die Hybridität, die sich zu Nutze macht, was ein zentrales Element afrozentrischen Designs ist. Hier trifft Ablehnungswürdiges (Africa-is-a-country) auf Erhebendes (panafrikanische Gemütslage).

Wir schlagen vor, uns auf einen Nenner zu einigen, um des folgenden gemeinsamen Argumentes willen. Ein Nenner, auf den sich alle einigen müssen, das geht einfach nicht anders, ist, dass der Film nicht kalt lässt. Sicher gibt es auch nicht wenige Kinobesucherinnen und -besucher, die mit einem so la la-Gefühl aus dem Kino kommen, also polarisiert er nicht zwingend. Aber er hat als Film das Potenzial zu polarisieren.

Polarisieren braucht immer Ärger oder Wut als treibende Kraft. In der Ablehnung oder wenigstens in einer negativen Reaktion auf den Film liegen interessante Aspekte.

Da ist zum einen dieselbe Ablehnung wie bei historisierenden, possierlichen oder auch opulenten Produktionen, deren filmische Inhalte simpel sind und die eindeutige moralische Positionen bei den Betrachtenden aktivieren. Aber diesen „Fehler“ macht der Film ja nicht. Er ist nicht in dem Sinne simpel, dass er Gut und Böse antreten lässt. Allenfalls so ein bisschen: In der Figur des Schurken Ulysses Klaue ist vielleicht das Böse recht ganzheitlich personifiziert. (Im Comic noch ein in Holland in eine Familie mit Nazi-Vergangenheit geborener Sohn, ist er im Film ein aus Südafrika stammender Afrikaner,¹⁴ siehe da – wie Wainaina (2006)

¹⁴ [<https://screenrant.com/black-panther-ulysses-ulysses-trivia-facts/>] (20.12.2019)

schon vorschlägt.) Hollywood hat längst erkannt, dass auch der Bösewicht erklärt oder wenigstens psychologisch nachvollziehbar gemacht werden muss, auch wenn es im Endeffekt simpel bleibt.

Vielleicht erklärt sich die heftige Gegenreaktion bei Kritiker*innen durch eine gewisse anti-afrozentrische akademische Verstocktheit? In welche Wunde gelingt es dem afrofuturistischen Machwerk hineinzupieksen? Verschiedene Gesichtspunkte sind hier gute Kandidaten:

Hierzu gehört die Kritik, die sich ohnehin gegen alles Afrozentrische richtet, dass diese Strömung beispielsweise eher Ideologie und Glauben als eine theoretische Position ist; dass es sich um manipulatives postfaktisches Vorgehen handelt, das aber den Anspruch erhebt, ein epistemologischer Umbruch zu sein.

Vielleicht ist es auch nur der Ärger (die Verbitterung?) darüber, dass Einfaches in populärer Kultur erfolgreich ist.

Möglicherweise kommt dann auch noch hinzu, dass man – je nachdem, wer man so ist – nicht mitmachen kann, ein Gefühl von Ausgrenzung also.

Gelingt es dem Film hier am Ende nicht aber, die unauflösbare Front zwischen den afrokulturwissenschaftlichen theoretischen Positionen (Afrozentrismus versus Afropolitanismus) aufzuweichen?

Vielleicht schon, allerdings auch nur zu einem recht hohen Preis. Er bedient sich vieler Leitmotive, die allesamt die großen Themen der letzten Jahrhunderte europäisch-afrikanischer Geschichte in Gestalt des Helden und seines Antagonisten ansprechen: Sklavenhandel, Kolonialismus, Imperialismus, Raub von Kulturgütern, Unterentwicklung.

Und in diesem Kontext kann eine Front nicht aufgelöst werden, was ja darin erkennbar ist, dass alle diese Themen angesprochen, aber nicht zu Ende gedacht werden, weil sie das Scheitern der Filmproduktion herausfordern würden. Entweder, weil man mit dem Film dann nie fertig würde, oder weil er andernfalls ein vorprogrammierter Misserfolg zu werden drohen würde. Selbst Black

Panther – ein Film, der es angeht, afrozentrische und afropolitane Denkrichtungen aufzuweichen – verfällt in rassenideologisches Exotisieren. „To put this another way, through an intersectional lens, we can see ways that the film deconstructs racism, yet does so through classism, positioning African-Americans as too broken to fulfill their inherited potential“ (Zwissler 2018: 3).

Literatur

Botne, Robert & Tiffany L. Kershner. 2008. Tense and cognitive space: On the organization of tense/aspect systems in Bantu languages and beyond. *Cognitive Linguistics* 19.2: 145-218.

Botne, Robert. 2012. Remoteness distinctions. In Binnick, Robert I. (Hrsg.). *The Oxford Handbook of Tense and Aspect*, S. 536-562. Oxford & New York: Oxford University Press.

Chutel, Lynsey. 2017. Black Panther has some impressive superpowers – solving cultural appropriation isn't one of them. *Quartz Africa*. [<https://qz.com/africa/1003692/marvels-black-panther-and-wakanda-raises-questions-about-african-cultural-appropriation/>] (10.02.2020).

Desowitz, Bill. 2018. 'Black Panther': How Wakanda got a written language as part of its Afrofuturism. [<https://www.indiewire.com/2018/02/black-panther-wakanda-written-language-ryan-coogler-afrofuturism-1201931252/>] (10.02.2020).

Fabian, Johannes. 2014 [1983]. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

- Kimuyu, Hilary. 2018. Black Panther: Has all the hype been worth it? *The Daily Nation*. [<https://www.nation.co.ke/lifestyle/buzz/Black-Panther-Has-all-the-hype-been-worth-it-/441236-4309502-pm512c/index.html>] (10.02.2020).
- Knapp, Marcela & Frauke Wiegand. 2014. Wild inside: Uncanny encounters in European traveller fantasies in Africa. In Picard, David & Michael A. Di Giovine (Hrsg.), *Tourism and the Power of Otherness*, S. 158-175. Bristol: Channel View.
- Kopytoff, Igor (Hrsg.). 1987. *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Korf, Benedikt, Tobias Hagmann & Martin Doevenspeck. 2013. Geographies of violence and sovereignty: The African Frontier revisited. In Korf, Benedikt & Timothy Raeymaekers (Hrsg.), *Violence on the Margins*, S. 29-54. New York: Palgrave Macmillan.
- Kreye, Andrian & Jens-Christian Rabe. 2018. Ein Mythos für die Zukunft der Menschheit. *Süddeutsche Zeitung*. [<https://www.sueddeutsche.de/kultur/black-panther-im-kino-ein-mythos-fuer-die-zukunft-der-menschheit-1.3880277>] (10.02.2020).
- Lunareja, Diana. 2018. Wakanda Forever: el vestuario en la utopía africana de Black Panther. *Vestir de Sentido*. [<http://www.vestirdesentido.com/2018/03/black-panther-pantera-negra-vestuario-ruth-carter-wakanda.html>] (10.02.2020).
- Mudimbe, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- Nassenstein, Nico. 2019. Sprachen am kenianischen Strand: Begegnungen im touristifizierten Raum. Vortrag gehalten auf der Tagung *Inkommensurabilität in Philosophie und Kulturwissenschaften: Ohne gemeinsames Maß?* Mainz, 10.-11. Oktober 2019.
- Nyabola, Nanjala. 2018a. Black Panther – Beyond the hype. [<https://www.theafricareport.com/568/black-panther-beyond-the-hype/>] (10.02.2020)
- Nyabola, Nanjala. 2018b. Wakanda is not African, and that's OK. [<https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/wakanda-african-180313123713872.html>] (10.02.2020)
- Pasch, Helma. 2010. Mandombe. *Afrikanistik Ägyptologie Online* 2010. [<https://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2010/2724/?searchterm=mandombe>] (10.02.2020)
- Petersen, Christoph. 2018. Arschlochland Wakanda: Warum mich die Politik in „Black Panther“ gleichermaßen fasziniert und verstört. [<http://www.filmstarts.de/nachrichten/18517224.html>] (10.02.2020).
- Ranger, Terence O. & Eric Hobsbawm. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Sarr, Felwine & Bénédicte Savoy. 2018. Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle. / The restitution of African cultural heritage. Toward a new relational ethics. [<http://restitutionreport2018.com/>] (10.02.2020).

- Saunders, Zoë. 2019. Looking Marvel-ous: Designing costumes for 'Black Panther'. *Public Radio International* (PRI). [<https://www.pri.org/stories/2019-02-21/looking-marvel-ous-designing-costumes-black-panther>] (10.02.2020).
- Storch, Anne & Angelika Mietzner. In Vorbereitung. Tourination.
- Thurlow, Crispin & Adam Jaworski. 2011. Tourism discourse: Languages and banal globalization. *Applied Linguistics Review* 2: 285-312.
- Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Wainaina, Binyavanga. 2006. How to write about Africa. *Granta* 92 [<http://granta.com/how-to-write-about-africa/>] (10.02.2020).
- Zwissler, Laurel. 2018. Black Panther as spirit trip. *Journal of Religion & Film* 22.1: Article 41.

Sprache und Migration, Mobilität und Konflikt: Ostafrikanische Vignetten und Versatzstücke aus dem Tagebuch

Nico Nassenstein

Einleitung: Worte und Räume transzendieren

Eine eindringliche rezente Erfahrung am Frankfurter Flughafen hat die Konzeption des vorliegenden Texts maßgeblich mitgeprägt und in ihn nicht nur offene Fragen eingeschrieben, sondern auch Zweifel, wie am besten über Mobilität und Sprache zu schreiben sei: Mit einer ugandischen Bekannten stand ich in der Schlange zur Passkontrolle (Einreise nach Deutschland) nach einem gemeinsamen mehrtägigen Türkeiurlaub. Die Einreise in die Türkei, aufgrund des gültigen Schengen-Visums der betreffenden Person, war geglückt; mithilfe eines E-Visums, dessen Erhalt an ein bestehendes Schengen-Visum geknüpft war (vereinfacht erklärte ich mir dies sozusagen als eine Belohnung bereits bewilligter Mobilität durch ein erhöhtes Maß an Freiraum

in Anrainerstaaten der EU). Die Ausreise aus der Türkei glückte ebenfalls. Die Einreise in die Bundesrepublik gestaltete sich jedoch schwieriger: Die junge Uganderin besaß zwar ein Zweijahresvisum für den Schengenraum, hatte sich allerdings in den zuvor in Deutschland verlebten Tagen um einige verzählt, und war demnach zu spät in die Türkei gereist; wenngleich niemand bei der Ausreise moserte, durfte sie nicht wieder einreisen. Die rege Mobilität der vergangenen Aufenthalte und die überzogene Aufenthaltsdauer in Deutschland wurden ihr nunmehr zum Verhängnis: Nicht nur der Pass wurde eingezogen, sie selbst noch in selbiger Nacht ausgewiesen nach Uganda (auf eigene Kosten), auch die Einreise in die Türkei gestaltete sich nun als schwierig: Ohne problemfreies Schengen kein türkisches E-Visum, ohne E-Visum kein Anspruch auf nichts im Transitbereich, erst recht keine Hotelnacht und Rückkehr nach Schengen. Dies implizierte ebenfalls: Kein Pass, kaum Möglichkeit auf problemlose Wiedereinreise, da sozusagen „rückwirkend“ ein Straftatbestand vermerkt wurde (aufgrund verspäteter Ausreise vor dem Türkeiurlaub), wenngleich sie bei Wiedereinreise theoretisch hätte einreisen dürfen. Theoretisch. Mir dröhnte es, als Zuschauer der mehrstündigen Kette von An- und Aberkennungszeremonien vorausgegangener Mobilität und in Folge verhängter Immobilität, im Kopf. Worte, Stimmen, Räume glitten durcheinander. Ich begann über die Vorannahmen und Voreingenommenheit nachzudenken, die Menschen eine bestimmte Mobilität zuweisen, sie legitimiert eine Grenze zu überschreiten und an einer anderen sodann zurückgewiesen zu werden, und begann zudem zu grübeln, wie Worte, Stimmen, Räume zu einem Konzert des Durchgewunkenwerdens oder aber zu einer Kette an Aberkennung von Agentivität eines reisenden Menschen werden können.

Worte:

„vorherige Straftat begangen“
„Dolmetscherin“
„Abkürzung F.I.“
„Rückkehrwilligkeit“
„Ausweisung“

Stimmen:

„ein 26-jähriger Polizeiobermeister, ruhig“
„eine nokturn hineinrauschende Dolmetscherin, aufgekratzt“
„tränenerstickte Stimmen, gewichtige Stimmen“

Räume:

„Transitbereich“
„Bundespolizeistelle“
„keine Möglichkeit Transit zu verlassen“
„zum Gate geleitet“
„letzte Reihe im Flugzeug“
„Istanbul?“
„ein Geldautomat“

Viele Berichte, die von ostafrikanischer (Innen)politik handeln, kreisen um Migrationsdiskurse, Mobilitätsthemen und Konflikt; dies scheint ein „globales Design“ (Mignolo 2012) zu sein, das viele andere Diskurse und Erklärungsmuster ausblendet. Auch soziolinguistisch sind diese Themen ähnlich eingefärbt: Trotz einem vermehrten Fokus auf Mobilität und Migration in soziolinguistischen Studien sind viele Arbeiten geprägt von einem westlichen Blick auf mobile Afrikaner*innen, die entweder in einem Fluchtmigrationsdiskurs stagnieren, oder aber als mobil infolge von Kolonialität oder außerordentlicher Kreativität gelten, also nicht die Norm darstellen, sondern die Ausnahme. An

dieser Stelle setzt das vorliegende Kapitel an und möchte Mobilität als ein Stück Lebenswirklichkeit vieler Afrikaner*innen jenseits einer urban-ruralen Dichotomie von äußerst mobilen vs. statischen Individuen diskutieren; hierbei wird einerseits ein kritischer Blick auf Migration und Konflikt geworfen, der Konfliktszenarien (wie z.B. im Ostkongo, Norduganda, etc.) als von Migrationsbewegungen geprägt darstellt, die oft komplex und verzweigt sind, jedoch nicht immer Ausnahmezustand mit Migration Richtung Europa oder zentrale Kriegsschauplätze darstellen, sondern andersartig konfliktreich und -geprägt sind: Diese können ebenfalls Konflikte von Arbeitsmigrant*innen an ostafrikanischen Stränden sein, Konflikte von afrikanischen Besucher*innen/Tourist*innen rund um Genozidmähler in Ruanda, Stagnation von Händlern und Dienstleistern an Grenzposten oder Konflikte von Studierenden über Grenzen hinweg, die aufgrund ihrer Sprache(n) benachteiligt werden, wenn sie an anderen ostafrikanischen Universitäten außerhalb ihres Heimatlandes zu studieren gedenken. Der Blick sei dadurch von Katastrophen und Kriegsszenarien weg und auf alltägliche Begegnungen hingelenkt, auf „local histories“ (Mignolo 2012) und „small stories“ (vgl. unter anderem Georgakopoulou 2007, Bamberg & Georgakopoulou 2008, Storch 2017), die viel charakteristischer für Mobilitäts- und Konfliktdiskurse scheinen, und zudem aussagekräftiger.

Mobilität und Sprache wird in gängigen Studien, die sprachpolitisch oder sprachsoziologisch ausgerichtet sind, zudem oft anhand einer Versatilität multilingualer Sprecher*innen und deren hoher sprachlicher Kreativität gemessen und mit diesen in Abhängigkeit verstanden. Die sprachlichen Biografien weitreisender Sprecher*innen werden hierbei als vielschichtig und ihre Repertoires als heteroglossisch und komplex beschrieben; die Repertoires weniger mobiler Sprecher*innen hingegen als

weniger komplex. Im vorliegenden Beitrag¹⁵ soll eine neue Perspektive eröffnet werden: Anstelle einer Darstellung von Mobilität als ein (Ver)folgen ausgetretener europäischer Pfade – geprägt von europäischen „Entdecker*innen“, Wissenschaftler*innen und Kolonialbeamten – sollen die Wege von unterschiedlichen Gesprächspartner*innen aus Ostafrika nachgezeichnet werden, die aus ganz verschiedenen Motiven, dabei sehr diversen Konflikten ausgesetzt, reisen und wandern. Dabei ergibt sich ein persönlicher Blick anhand von Vignetten aus dem Feldtagebuch, dessen Fokus sich auf Busfahrten, unbedeutende Zwischenräume, Wartehallen an Grenzposten, Überlandraststätten und Durchgangsviertel konzentriert: Ganz normale Reisende an langweiligen Orten, demonstriert am Beispiel langer Überlandbusfahrten in Ostafrika. Gespräche und Begegnungen im Bus werden hierbei als eine per se „mobile Feldforschung“ begriffen; Mobilität anders in der Forschung beleuchten heißt demnach auch mobil forschen und mobile Gesprächsräume wie die Überlandcoaches von Juba nach Kampala, von Bujumbura nach Kigali, von Kisumu nach Mombasa in die Analyse miteinzubeziehen, anstatt Mobilität an Individuen und großen Städten als den Zielen eines City-Hoppings (in Analogie zur angenommenen Verbreitung sprachlicher Innovation von Stadt zu Stadt) festzumachen. Dies ist eine Einladung zur kritischen Reflexion gängiger Forschungsfoki zu den im

¹⁵ Mein Dank geht hierbei vor allem an Axel Fleisch, Angelika Mietzner, Anne Storch und Ingo H. Warnke für kritische Kommentare und zahlreiche Ideen, vor allem für die Inspiration während eines Schreibwochenendes im Kloster Eberbach im November 2019. Überdies bin ich meinen Gesprächspartner*innen zwischen Goma, Kampala und Mombasa quer durch Ostafrika zu besonderem Dank verpflichtet, vor allem dafür mit mir ihre Geschichten, Probleme und ihre Zeit geteilt zu haben. Aufgrund der teils sehr persönlichen Note der kurzen Vignetten werden alle Namen stark verkürzt angegeben, ohne Nennung des vollen Namens. Dies soll keineswegs als Abwertung gedeutet werden. Weiteren Personen bin ich zu Dank verpflichtet für die großzügige Erlaubnis die einleitende Anekdote als nachdenkliche Einstimmung anbringen zu dürfen.

Titel genannten Kerngebieten afrikanistisch-soziolinguistischer Beschäftigung.¹⁶

Anders über Mobilität sprechen und schreiben

Während Mobilität in der Soziolinguistik zu einem Schlagwort für komplexe globalisierte Zusammenhänge geworden ist, denen als nachgesagte theoretische Neuerung zudem meist ein erhöhtes Maß an Fluidität, Diversität, Mediatisierung zugeschrieben wird – man denke hierbei sowohl an die „Soziolinguistik der Globalisierung“ (Blommaert 2003, 2010), Arbeiten zum so genannten „Trans-super-poly-metro-movement“ (Penycook 2016) und Studien zur vermeintlichen Superdiversität mobiler Kontexte (Creese & Blackledge 2010, Rampton, Blommaert, Arnaut & Spotti 2015, etc.), erinnert die Charakterisierung der hochmobilen Ära oft an Zygmunt Baumanns (2000) „liquide“ oder „verflüssigte“ Moderne: In einer chaotischen Kontinuation der Moderne fließe das Individuum demnach durch Zeit und Raum, wie ein Tourist oder globaler Nomade, mit häufig wechselnden Jobs, Wohnorten, Orientierungen, Partnern jenseits traditioneller Netzwerke. Hierbei wiegt die Verantwortung der Entscheidung und Richtungsweisung schwer auf dem oder der Einzelnen als

¹⁶ Dieses Buchkapitel ist dabei so aufgebaut, dass die kurzen Vignetten aus dem Feldtagebuch als subjektive Quintessenz zahlreicher Konversationen einen Querschnitt durch meine Forschung in Ostafrika von 2012-2020 bieten. Hierbei kommen vor allem diejenigen Stimmen zu Wort, mit denen ich immer wieder in verschiedenen Settings zusammengearbeitet habe oder denen ich immer wieder an verschiedenen Orten begegnet bin. Dennoch sei angemerkt, dass es sich dabei um die rein subjektive Wiedergabe von Interaktionen handelt, teils ungewollt verfremdet und nicht unbedingt detailgenau reproduziert. Theoretisch lehnt sich mein Beitrag einerseits an die kritische Soziolinguistik an, wie auch die anderen Kapitel dieser Studie, andererseits an eine Pragmatik des Raums und der Örtlichkeit (vgl. Nassenstein im Erscheinen, in Sippola & Levisen), und an Methoden linguistischer Ethnografien. Die Verwendung von Tagebucheinträgen als Einladung zur kritischen Revision von Mobilitätskonzepten lehnt sich zudem an Gallops (2002) *Anecdotal Theory* an, in der sich subjektive Narrative als Form der kurzen Berichterstattung und wissenschaftlichen Analyse elegant verquicken.

Besucher*in stark frequentierter und provisorischer *Karawanserais* (Bauman 2000: 23) im Sinne kurzweiliger Durchreiseorte, anstelle auf etablierteren Netzwerken. Das reflexive und multiple Selbst der verflüssigten Moderne und auch Spätmoderne wird hierbei zum agentiven Subjekt. Als bedeutend weniger agentiv und selbstbestimmt wirken jedoch in mobilen Kontexten befindliche und aus diesen emigrierende Afrikaner*innen: Binnenmigration auf dem afrikanischen Kontinent oder Migration vom afrikanischen Kontinent in andere Teile der Welt wird häufig in Hinblick auf Konflikt- und Fluchtszenarien diskutiert und mit diesen erklärt, als Bedrohungsdiskurs konstruiert, als violente und unbestimmte Apokalypse skizziert oder hierin Diasporabildung mehr als Folge des Kolonialismus denn als losgelöste separate Entwicklung mit eigener Historizität verstanden. Mit „Flüchtlingskrisen“ assoziierte afrikanische Migrierende – so eines der diskursiven Schlagwörter der vergangenen Jahre – erleben zwangsweise eine andere liquide Moderne als mobile Protagonisten von Jobhunting und Fernpendelei in Mitteleuropa. Dieses Spannungsfeld muss auch in unserem wissenschaftlichen Schreiben zu und über Migration und Mobilität von Sprecher*innen afrikanischer Sprachen reflektiert werden.

Migrierende afrikanische Sprecher*innen werden hierbei einerseits oft als außerordentlich geschickte Jongleure versatiler sprachlicher Repertoires porträtiert, als kreative Köpfe und somit innovative und zugleich manipulative Wortneuschöpfer*innen, als multilinguale sprachliche Chamäleons, andererseits jedoch als scheiternde Lernende europäischer Amtssprachen während oder nach erfolgter Migration, als Nutzer*innen eines *Français africain*, eines sich dem Referenzrahmen entziehenden Deutschen, einer kolonial geprägten Varietät von „World English“; kurzum, als verdammt kreativ oder in ihrer sprachlichen Ausweglosigkeit als von kreativen Metalabels Verdammte. Diese Extreme exotisierten Sprechens kennzeichnen häufig die beleuchteten Kontexte von

Migration, Mobilität, Konflikt und Sprache in Hinblick auf afrikanische Sprecher*innen.

In linguistischen Beschreibungen wird Mobilität in Afrika entweder mit historisch begründetem *language movement* (Albaugh & de Luna 2018) assoziiert, als postmoderne Entwicklung mit Multivokalität und Mehrsprachigkeit als ein Transzendieren von semiotischen Systemen einhergehend verstanden (Dyers 2013, u.a.), oder häufig vor einem dominanten urban-ruralen Nexus diskutiert (vgl. McLaughlin 2009, im Bereich der Sozialanthropologie bspw. auch Horevitz 2009), obgleich all diese Tendenzen nur Streiflichter wissenschaftlicher Beschäftigung sind, deren Schlagschatten durch seine starke Konturierung viele Themenkomplexe ignoriert, verzerrt oder unbeschieden lässt. Dabei fällt auf, dass die unzureichende Beleuchtung und Ausleuchtung dieser komplexen Beziehung von Mobilitätskonzepten, Konflikten und Sprache neben der beliebten Abhandlung und Abarbeitung von Spotlights wie Jugendsprache und Abgrenzung, Sprache in der Diaspora, Konflikterminologie und *Hate Speech*, flucht- und migrationsbedingter translingualer Praxis, einiges andere ausblendet. Vor allem den Umstand, dass die historische Tiefe äußerst mobiler Gesellschaften und Individuen – beispielsweise aufgrund von Pilgerfahrten, Wegen zur Konsolidierung von weitreichender Herrschaft in den bedeutenden Reichen Westafrikas, wegen des Transsaharahandels, der frühen Bildungsreisen zu wichtigen Zentren geistlichen und intellektuellen Einflusses etc. – weit über das koloniale System hinausreicht und jahrhundertlang der heutzutage untersuchten und nicht selten als „außerordentlich“ beschriebenen Mobilität, sprachlichen Komplexität und Diversifizierung in ihren Dimensionen in nichts nachstand, und die dabei einer generell angenommenen statischeren Verortung des Individuums in Mittel- und Westeuropa zur selben Zeit kontrastiv gegenübersteht.

Dass Kolonialität Trigger und Nährboden ungleicher Beziehungen und Machtdissonanzen ist und auch über mindestens

die vergangenen 600 Jahre seit Beginn des Transatlantischen Sklavenhandels war, ist hinlänglich bekannt; dass die vielbefahrenen und infrastrukturell effizient genutzten großen Verkehrswege und Routen in und durch Ostafrika – als gewählte regionale Kulisse für den vorliegenden Beitrag – jedoch nicht nur wie in Johannes Fabians (1984) „*Language on the Road*“ als ein Aufspüren oder Beibehalten ausgetretener europäischer Entdeckerpfade bestehen bleiben, sondern von zahlreichen mobilen Ostafrikaner*innen für sehr alltägliche Wege genutzt werden, wird ebenfalls oft ausgeblendet. Stattdessen scheint sowohl in linguistischen Abhandlungen als auch in medialen Porträts ein Bild vermittelt zu werden, das ostafrikanische Dörfer nicht selten als isoliert, statisch und abgeschnitten, ostafrikanische Megacities wie Nairobi jedoch als gut angebunden an andere Städte wie Dar es Salaam, Kampala, Kigali etc. beschreibt (siehe bspw. Hollington & Nassenstein 2019 zu urbaner Sprache, Nassenstein 2018a zur Kreativität von Sprecher*innen in ruralen Räumen); auch in Hinblick auf die Diffusion sprachlicher Innovation, ähnlich einem Modell linguistischer Schwerkraft nach Trudgill (1974) oder in Anlehnung an Labovs (2001) Cascade-Modell. Im vorliegenden Beitrag soll in kurzen Vignetten, basierend auf Gesprächen mit überaus mobilen Individuen in Ostafrika, der Fokus eher auf dem „In-Between“ liegen, d.h. auf den weißen Flecken, unbedeutenden Dörfern, den langen Wegen ohne urbanen Fixpunkt oder in Form von Sprache, die durch die Landschaften wabert und weht, aber weder Halt macht noch sich in bestimmten Dörfern, Städten, Tankstellen, Busbahnhöfen verorten oder an diese anhaften lässt. Das heißt, dass einerseits der Mythos des mobilen und sodann auch multilingualen und kreativen Sprechers als Sonderfall ausgeräumt wird, andererseits die diskursive Beschränkung von Mobilität an einzelnen Personen festgemacht wird, während das Gros als statisch und größtenteils immobil angesehen wird. Die Betrachtung von Sprache im Raum, von Konflikt und Migration

mit Perspektive auf das häufig Unbetrachtete, von Mobilität als Alltagserfahrung und mobiler Feldforschung, in Überlandbussen und mit dem Notizbuch in der Hand, steht daher hier im Fokus der Auseinandersetzung.

Konflikt: Alltägliche Auseinandersetzung mit Liminalität statt Ausnahmezustand

In die Migrationsrouten afrikanischer Menschen, sei dies innerhalb des Kontinents oder aber beispielsweise nach Europa, scheinen Konflikte bereits eingeschrieben zu sein, oder aber Migration wird als notwendige Konsequenz von Krise, Krieg und Verfolgung gesehen. Dass dies auf zahlreiche mobile Individuen auf dem afrikanischen Kontinent zweifelsohne zutrifft – man denke hier an Konfliktherde wie den Osten der DR Kongo, den Südsudan, bis 2005 auch Norduganda (Acholiland) und zahlreiche mehr – ist kein Geheimnis; Migration hat jedoch auch ganz andere, viel trivialere Gründe, und hat dies auch in vorkolonialer und kolonialer Zeit gehabt.

Die regelmäßigen Wege, die meine kenianischen, ruandischen, burundischen und ugandischen Gesprächspartner*innen gehen und auf denen sie reisen (siehe Abschnitt 5.), mögen entbehrungsreich und fordernd sein, sie werden jedoch selten als lediglich kriegsbedingt, konfliktinduziert oder fremdbestimmt wahrgenommen (bei den im Folgenden präsentierten Vignetten bloß mit wenigen Ausnahmen), da oft immer noch eine eigene Entscheidungsfreiheit bezüglich Route, Zeitpunkt und Verlauf der anvisierten Stationen herrscht, und Sprecher*innen ihre Wege besprechen, ankündigen, benennen und oftmals während der Reise modifizieren, längere Halte einbauen, auf neue Möglichkeiten stoßen, ihre Route spontan an neuen Meilensteinen festmachen etc.

Die Konflikte, die entlang von Reisewegen entstehen, sind vielmehr Auseinandersetzungen mit Liminalität; mit Anerkennung, mit Inklusion- und Exklusionsprozessen und mit Erfahrungen von Othering. Reisen ist hier Frontier-Erfahrung, wobei immer wieder Grenzen entstehen, die für andere unsichtbar, irrelevant oder wenig greifbar sind, als personalisierte Barrieren (vgl. die einleitende Episode zu Beginn dieses Kapitels). Diese liminalen Erfahrungen können hochgradig traumatisierend wirken und ereignen sich oft aus einer Unerwartbarkeit heraus: Sprachverbote und *Silencing* am Strand („Pidginisiertes Kongo-Swahili statt prestigieösem Kiunguja?“), falsche Sprachwahl von afrikanischen Tourist*innen an ruandischen Genozidmemorials („Französisch, die Sprache der *génocidaires*?“), lange Wartezeiten an Grenzübergängen („Wie geht es der Acholi-Frau? Sie sehen nach Acholi aus.“), Studieneinschreibehürden an anderen Universitäten („Warum ist Ihr Englisch so schlecht? Lernen Sie in der DR Kongo kein richtiges Englisch?“)¹⁷ und viele mehr. Alltagskonflikte, Sprachkonflikte, die oft unbemerkt auftreten, und ebenso unbemerkt wieder abklingen, aber mit deutlichem Nachhall in den betroffenen Sprecher*innen. Wenn im Folgenden vor allem bruchstückhaft biografische Porträts und kurze Vignetten präsentiert werden, die auf Gesprächen in Feldforschungssituationen basieren, soll Konflikt aus einer persönlichen Perspektive heraus beleuchtet werden, als sprachliche und ideologische Herausforderung, in denen Sprechen zum Widersprechen wird und Sprache auf der Reise als Ballast eher denn als versatiles Gepäckstück wirkt.

¹⁷ Die genannten Fälle basieren auf Gesprächen mit Bekannten, Freunden und Interviewpartnern; der begrenzte Umfang des vorliegenden Kapitels ermöglicht jedoch keine genaue Diskussion, wenngleich diese provokanten Nachfragen auf tatsächlichen (Sprach)konflikten Betroffener basieren.

Die mobile Feldforschung: Busfahr(t)en durch Ostafrika

Da Reisen als Bildungserfahrung, als Luxus oder Erholungsurlaub oft als ein rezentes westliches Phänomen der vergangenen eineinhalb Jahrhunderte verstanden wird, wird Mobilität in Ostafrika von Außenstehenden oft als unabänderliche Notwendigkeit, entweder bedingt von gewaltsamem Konflikt, Arbeitssuche oder verursacht von sozioökonomischer Härte interpretiert. Nichtsdestoweniger sind die Wege, Motive, Routen ostafrikanischer Reisender so divers wie in anderen Teilen der Welt, und werden oftmals mit Hilfe von Bussen zurückgelegt, die mehrmals täglich von Metropole zu Peripherie unterwegs sind, und auch lange Strecken auf schlechten Wegen meistern. Der ostafrikanische Überlandbus, meist ein modifiziertes Modell eines Reisebusses mit zwei Sitzreihen à zwei Personen, oder – vor allem für Fahrten mit provinziellem Endziel – zwei Sitzreihen à zwei/drei Personen, oder gar zwei Sitzreihen à drei Personen, wird mit weniger Komfort aber mit mehr Effizienz assoziiert als anderswo. Es geht nicht notwendigerweise darum viel persönlichen (Frei)Raum (Beinfreiheit, Arbeits- und Essfläche, anpassbare Rückenlehne) zu genießen als vielmehr halbwegs zeitig und sicher ans Ziel zu gelangen: Mobilität im Überlandbus ist oft Business, Familienabsicherung, Geschäftsmodell, Zukunftsplanung – wie mir viele Gespräche, qualitative Interviews und teilnehmende Beobachtungen in Bussen durch Uganda deutlich gemacht haben. Dies ist ein Projekt, das noch in seiner Fortführung begriffen ist.¹⁸

¹⁸ In einem regen Austausch mit zwei Kolleginnen habe ich den Plan gefasst, eine Busforschung in Uganda anzugehen, und sternförmig von Kampala immer wieder in andere Landesteile zu fahren (es gibt oftmals keine Querverbindungen, was dazu führt, dass man zunächst immer wieder nach Kampala zurückkehren muss und dort einen anderen Bus nehmen muss). Dies scheiterte bisher vor allem am Zeitfaktor, da für ein solches Unterfangen ein ganzer Monat benötigt wird, gerade aufgrund unvorhergesehener Änderungen, Anschlusssschwierigkeiten, etwaigen Rückenproblemen etc. – Ich danke jedoch Angelika Mietzner und Anne Storch für die guten Ideen rund um die anvisierte Busforschung.

Ich erinnere eine Fahrt von Arua (West Nile, Uganda) nach Kampala: Neben mir saß ein junger Student, der mir – nachdem ich mit ihm ins Gespräch kam über meine Tätigkeit, eine Bangala-Feldforschung in Arua mit älteren Sprecher*innen – von seinem Großvater erzählte, und von dessen vielen Sprachen. Während wir schätzungsweise ein- bis zweihundert Kilometer (dies ist die Maßeinheit von Konversation in der mobilen Feldforschung, so scheint es) über Bangala sprachen, begannen wir plötzlich das Telefonat eines älteren Herren zwei Reihen hinter uns – auf Juba-Arabisch, einer pidginisierten Arabisch-Varietät im Südsudan – mitzuerfolgen. Andere Leute bezogen sich sodann auf den nächsten dreißig Kilometern auf Arabisch, auf die aktuelle Lage im Südsudan, auf die Fluchtwellen in die Lager im Nordwesten Ugandas, bis wir Pakwach erreichten. Pakwach ist am Nil gelegen und viele der einheimischen Alur verkaufen köstlichen gebratenen Fisch, der auch an jenem Tag im Bus viele Abnehmer fand. Das Gespräch wechselte sodann von Fisch zu Alur, Acholi, zwei verwandten Sprachen, und man lauschte den zugestiegenen Marktfrauen, die nach Kampala unterwegs waren. Während der Weiterfahrt durch den Murchison Nationalpark kollabierte plötzlich ein jüngerer Mann, der mit Wiederaufweckgesten, -rufen und sodann einem lautstarken Ruf an den Fahrer vergebens zu beleben versucht wurde, all dies auf Luganda. Er wurde schließlich einige Kilometer hinter dem Abzweig der Karuma-Wasserfälle einem lokalen Arzt übergeben. Luganda lag noch weitere Kilometer in der Luft, wenngleich die gespielte Musik im Inneren des Busses vornehmlich Lingala (aus dem Kongo) und Swahili (aus Kenia, Tansania) war, beides weit verbreitete Bantusprachen. Dieser kurze Einblick zeigt, dass sich Sprecher*innen auf der Weiterfahrt in Resonanzkörper von sprachlicher Diversität und Meta-Dialogizität verwandeln: Gespräche und initiierende Floskeln, Rufe von außen, Telefonate von innen füllen den leeren Raum, die weite Landschaft, die weißen arbiträren Flecken

auf der Sprachenlandkarte, die durchfahren werden, mit Sinn, mit Bewertung und Ordnung. Sprechen oder Nichtsprechen entspricht hierbei nicht Standards von Sprachbeherrschung im engeren Sinn: Im Bus ist niemand verlegen, und gleichermaßen niemand exkludiert, etwas zum Bangala, zum Alur, zum Luganda zu sagen, es bisweilen zu sprechen, oder aber an Orten, an denen andere Sprachen gesprochen werden, den Bus als Medium voller einzelner Medien, als *message* im Sinne McLuhans (1964), zu einem Mikro-Luganda-Bangala-Alur-Raum, losgelöst von durch Linguisten erstellte Klassifikationskarten der Umgebung, werden zu lassen.

Auch die Ankunftsräume, Wartehallen, Buserminals in Durchgangsvierteln, Innenhöfe von Busgesellschaften, sind semiotisch reich gespickt, und wirken entweder wie bizarre Utopien groß geplanter Infrastrukturprojekte, oder dystopisch in ihrer mangelnden Ausschmückung, Leere, Verkommenheit und Dunkelheit. Die Räume des Ankommens und Abfahrens prägen dabei den weiteren Reiseverlauf und den Dialog der Reisenden auf der Fahrt: Je nachdem, wie Sitzreihen im Warteraum angeordnet sind, wie hospitabel oder abweisend Mitarbeiter*innen sind und mit welchen Bildern diese Räume des Übergangs, des Transits, der Hybris von Reise („Prozess“) und Ziel („statische Wandlung vom mobilen Medium zum wieder fest verorteten Sprecher“) ausgestaltet sind; welche Assoziationen sie hervorrufen, welche Sehnsüchte sie wecken und welche Ängste sie schüren. Die beiden Abbildungen zeigen meinen japanischen Kollegen D. Shinagawa beim Entziffern der Reiseroute einer Busgesellschaft in Kisumu (Westkenia), mit dominantem „Überbus“, der den Weg übermalt/dominiert und zum Symbol einer klaren, sicheren Route wird; sowie die leere Wartehalle derselben Busgesellschaft mit exotischen Motiven (antizipierend und Assoziationen hervorrufend, inwiefern hier *safari*, Swah. ‚Reise‘ und touristische Safari zusammenhängen/sich überlagern).

Die Analyse langen Busfahrens in Ostafrika, der befahrenen Routen, die Aufnahme und Auswertung von Daten der mobilen Feldforschung scheint bei der erneuten Analyse von Mobilität, Sprache und Konflikt in Ostafrika ein erfolgversprechender Ansatz zu sein, der noch weiter fortgeführt wird.

Das ostafrikanische Tagebuch: Language on the road revisited

Das Tagebuch oder Feldtagebuch ist geprägt von seiner Unmittelbarkeit durch Eintragungen im Feld *während* der Forschung, ggf. durch zugeschriebene Ehrlichkeit aufgrund der zeitlichen und örtlichen Verhaftung, und andererseits durch ein Maß an Subjektivität, das durch die Brille des Aufzeichnenden geprägt und von ihr bestimmt ist. Aber wie geeignet ist diese Textform für eine Perspektive auf Konflikt, Migration, Mobilität überhaupt?

Anstelle Entwicklungen und Diskussionen vor dem Hintergrund globaler Trends und Globalisierung soll Sprache in Tagebucheintragungen vignetten- und bruchstückhaft abgehandelt werden, als Spiegel linguistischer Biografien, die sich in längeren Begegnungen und Gesprächen manifestieren und ansatzweise Sprache auf dem Weg, oder Sprache als Mobilität, aufgreifen und zu begreifen suchen. Das Genre der Darstellung intendiert Mensch und



Das Sichten von Routen und
Warten in Kisumu

Biografie vor seinem/ihrem Sprachverhalten zusammenzubringen und Mobilität als Teil lebensgeschichtlicher Erzählungen zu verstehen. Dies ermöglicht einerseits einen persönlichen Blick auf Sprache und Mobilität einzelner Sprecher*innen. Hierbei stehen die Motivation und Antriebe einer Person im Vordergrund, die „local histories“ rund um Sprache, Repertoire und sprachliche Variation, weniger die großen „global designs“ (Mignolo 2012). Zudem spielt Agentivität von einzelnen Sprecher*innen hier eine Rolle.

Johannes Fabian spürt in seiner Monografie *Language on the Road* (1984) zwei so genannten Travelogues europäischer Reisender des 19. Jahrhunderts nach um zu verstehen, wie und in welchem Kontext Kiswahili von den beiden „Entdeckern“ verwendet wird. Er fragt hierbei:

How did these travelers communicate with their auxiliaries and with the people they met; how did they acquire the language skills they claimed to have and what, based on their own reports, was the shape of the language they used as a vehicle of exchange? (ebd., S. 5)

Anders als in Fabians Studie, in der „avenues of direct communication“ (S. 2) als Wegbereiter für ein sich in Folge etablierendes koloniales System durch Ostafrika verstanden werden können, sollen die in den Tagebucheinträgen eingefangenen Stimmen aktueller ostafrikanischer Reisender vielmehr von bemerkenswert unspektakulären und sich selbst deexotisierenden Reisewegen berichten – und Fabians Wege rückwärts begehen und befahren lassen, um ihnen die inhärente Kolonialität zu nehmen und auszutreiben. Lange Busfahrten durch Uganda, weit zurückliegende Migrationswege vom kenianischen Hinterland an die Küste im Kontext von Arbeitssuche und Verbesserung der Lebensbedingungen, oder Arbeitswege von kenianischen Unternehmern durch Uganda, Ruanda und den Ostkongo, Wege von eifrigen Studienbeginnern von Kinshasa über Goma und Kigali nach Kampala haben so wenig

mit den Routen früher Entdecker gemein, dass es zunächst scheint, sie seien wenig ergiebig. Sie eignen sich aber um die großen Routen von Mombasa über Nairobi und bis Kampala, die ursprünglich Entdecker Routen gewesen sein mögen und sodann die Konstruktion der Eisenbahnlinie im frühen 20. Jahrhundert bedingten, nicht nur zu deexotisieren, sondern auch zu dekolonialisieren und zu einem „gemeinen Stück Straße“ zu machen. Ähnliches gilt für die Bootsverbindung über den Kivu-See, bereits zu Kolonialzeiten vielbefahren aufgrund der Beliebtheit der Stadt Bukavu als Ferienzweck in der belgischen Oberschicht, sowie die Strecke Gisenyi – Kigali – Bujumbura, eine deutsche Kolonialverbindung zuzeiten des Protektorats Ruanda-Urundi, da viele der Städte erst von den Deutschen als Militärstandorte begründet wurden. Die Sprachen, die diese afrikanischen Reisenden verwenden, und ihre Repertoires, deexotisieren sich gleichermaßen selbst auf der Reise, und stellen nicht länger das Kiswahili der frühen Travelogues aus Fabians Studie dar, genauso wenig wie sie noch das Missionars-Luganda im ausgehenden 19. Jahrhundert aus Mengo/Kampala darstellen oder das Bangala der ehemaligen Lado-Enklave, heute teilweise West Nile (Uganda) und Südsudan. Ein Überschreiben kolonialer Reisewege mit lebensgeschichtlichen Erzählungen mobiler Händler, Studenten, Arbeitssuchender verleiht diesen Routen einen anderen Geist; ein Festhalten dieser Begegnungen im Notizbuch manifestiert sich als Schreiben anderer „avenues“, neuem Sinn und neuem Zweck dienlich, und einer ganz anderen „communication“, um Fabians (1984: 2) Worte noch einmal zu nutzen.

Fabians „own reports“ (s.o.) sind in den Vignetten und Versatzstücken als zentrales Interesse der Berichterstattungen und Gespräche mit Menschen aus Uganda, Ruanda, Burundi und Kenia zu werten. Aber wie ist mit der Subjektivität von Tagebucheinträgen umzugehen, mit ihrer konstanten Verfremdung und Subjektivierung von Erlebtem, Beobachtetem und auch Notiertem, die Quintessenz der aufgenommen und transkribierten Gespräche

immer auch nachträglich manipulierend? Wir müssen anerkennen, dass das Tagebuch selbst zu einer Subversion der Beobachtung wird, indem es Randbeschriftungen zulässt und vielleicht aufgeklebte Bieretiketten aufweist (die man gegebenenfalls von Flaschen abzieht und einklebt), indem es Kaffeeflecke auf Notizen zulässt und gekritzelte Fragezeichen, die, selbst wenn einmal gestrichen, immer noch durch das dünne Papier scheinen und erkennbar bleiben, als Überbleibsel von Zweifel und Prozess. Notizbücher, oder Tagebücher – dieser Vorwurf kann an dieser Stelle auch für Feldtagebücher gelten – hätten immer vornehmlich mit uns selbst zu tun, und man stelle sich bloß vor, dass sie von anderen Menschen handelten, was aber nie der Fall sei, da uns diese im Grunde doch kaum interessierten, so Joan Didion (1968) in ihrem Text *On keeping a notebook* aus ihrer Anthologie *Slouching towards Bethlehem*. Wenngleich die Tagebuch-Vignetten selbstredend von anderen Menschen handeln, die von ihren Wegen durch Ostafrika berichten und in kurzen Interviews oder informellen Gesprächen von ihrer Migration erzählen, ist die Frage nach der Motivation des Niederschreibenden oder Forschers interessant und berechtigt. Was treibt uns an? Und was an Beobachtungen ist hausgemacht, verfälscht, bloß kaum mehr als ein Zerrbild? Didion fragt sich: „Why did I write it down? In order to remember, of course, but exactly what was it I wanted to remember? How much of it actually happened? Did any of it? Why do I keep a notebook at all?“, nachdem sie in ihrem Buch einen Eintrag findet „That woman Estelle [...] is partly the reason why George Sharp and I are separated today“ mit den Metadaten „Dirty crepe-de-Chine wrapper, hotel bar, Wilmington RR, 9:45 am, August Monday morning“ (S. 21).

Mein Tagebuch, in dem meine Gesprächspartner*innen, Freunde, Protagonisten kurzlebiger Begegnungen in Kenia, Uganda, dem Kongo, Ruanda und Burundi von ihren zurückgelegten oder noch zu bewältigen Wegen berichten, ist ohne chronologische Ordnung, präsentiert dabei kurze teils neu ver-

fasste Vignetten, in denen „very normal mobilities“ angesprochen werden, in denen persönlicher Konflikt, Reisestrapazen, Hindernisse und Anstrengungen adressiert werden, oder aber in denen persönlicher Konflikt und Strapazen vor dem Hintergrund größerer geopolitischer oder sozialer Konfliktherde angerissen werden, jedoch immer auf der Mikroebene. Oft sind dies kurze Notizen an mich selbst, die für andere kaum kohärent erscheinen mögen, oder aber entbehrlich, gegenstandslos oder gar zu subjektiv. Im Zentrum dieser Beobachtungen stehen persönliche Geschichten, durch die ein anderer – wenig pompöser oder spektakulärer – Blick auf große Migrationsdiskurse geworfen werden soll, der kaum Lärm macht.

Sind Tagebuchnotizen im ins Feld gebrachten Notizbuch denn tatsächlich nur Wiedergabe, Reflexion und Beschreibung, oder doch mehr als das, und können Realität womöglich erst generieren durch ihre Textualität und auch Multimodalität mit Schmutz, Flecken, Gekritzel, Zeichnung, späterer Annotation und Korrektur? Taussig (2011: 25), in seinem Buch zu Reflexionen von Zeichnungen in ethnologischen Feldtagebüchern von 2011 *I swear I saw this*, wirft einen kritischen Blick auf seine eigenen Diaries und thematisiert auch die Undarstellbarkeit von Beobachtungen durch Text und Fotografien bzw. die Unvorstellbarkeit von Sachverhalten auf Basis von geschriebenem Text, es sei denn der Ethnologe/die Ethnologin würde auch selbst zeichnen (vgl. dazu auch einen früheren Text, Nassenstein 2018b, in dem ich auf Taussig eingehe). In seinem Text bezeichnet er das Notizbuch nicht nur als Hüterin der Erfahrung, sondern auch als deren konstante Revision, das auch eine Erweiterung des Forschers/der Forscherin selbst darstellt, und magisch sein kann, magischer als Fotografie. Ich zitiere Taussig an dieser Stelle:

Not to put too fine a point on it, the notebook becomes not just the guardian of experience but its continuous revision as well, a peculiar

and highly specialized organ of consciousness no less than an outrigger of the soul. It becomes an extension of oneself, if not more self than oneself. If a camera is a technical device that more often than not gets in the way – gets between me and people – the diary or fieldwork notebook is a technical device of a very different order and even more magical than the much-acclaimed magic of photography. (Taussig 2011: 25)

Die Magie des Feldtagebuchs hat einerseits mit der Komprimierung von Beobachtung zu ethnografischen Notizen zu tun, die derart komprimiert Raum für Neuinterpretation lassen, andererseits aber auch mit dessen teils unlesbarer Verzerrung, Chaos, seiner Unsortiertheit der Erkenntnisse und Beobachtungen, die erst durch Textproduktion, Korrektur etc. zu wissenschaftlichen Produkten werden, wenngleich ohne Magie. Die Magie hat aber auch mit der Performanz der erneuten Lektüre zu tun, wie Taussig an anderer Stelle bemerkt, das auch das Scheitern des Notizbuchs deutlich mache, weil Geschriebenes allein nie ausreiche. Das erneute Lesererlebnis, so Taussig, könne aber das Unterdrückte, das Herausgelöschte deutlich machen, das zwischen den Wörtern und Zeilen hänge etc. Er sagt:

[...] the fieldwork diary is built upon a sense of failure – a foreboding sense that the writing is always inadequate to the experience it records. Nevertheless, on rereading by its author, the diary has the potential to bring forth a shadow text that can simulate the experience that gave birth to the diary entry, not only for what is said, but more likely for what is omitted yet exists in gestures between the words. This is what Barthes called the “role of the Phantom, of the Shadow” (Taussig 2011: 100).

Im vorliegenden Fall sind die Tagebucheinträge, die Sprachbiografien meiner Gesprächspartner abbilden, immer zum Scheitern verurteilt, weil sie nur vignettenhaft Zeugnis geben von den komplexen sprachlichen Praktiken sehr agentiver mobiler Menschen

„en route“, während sie als Kind aus Kisumu an die kenianische Küste migrieren und ihr sprachliches Repertoire in großem persönlichen Konflikt anpassen müssen und sich selber sprachlich prägen lassen, während sie als Tätowierer von Nairobi nach Kampala reisen und an sehr unterschiedlichen Formen von Grenzen scheitern, wenn sie als nach Thailand emigrierende Ugander in Nairobi die thailändische Botschaft aufsuchen müssen, während ihre kongolesischen Bekannten an einer Tagung zu mobiler Sprache in derselben Stadt teilzunehmen versuchen, oder ein burundischer Geflüchteter aus der unstillen Mobilität (der Zuschreibung passiven Erduldens, s.o.) Profit schlägt und Stationen in Kampala, Nairobi, Kigali und Bukavu für eigene wirtschaftliche und Networking-Zwecke nutzt. Meine eigenen Busfahrten durch Uganda, in einem Vakuum des Sprechens und Zuhörens, in einem Überlandbus als Medium, das durch Unverortbarkeit und Landschaften sprachlicher Arbitrarität rollt, aber in sich sprachlich divers und komplex ist, sind ebenso Teil der Vignetten. Mobilität ist dabei immer ganzheitliche Erfahrung, alles ist mobil, alles fährt kontinuierlich weiter, Sprachen, Menschen, Busse, Gespräche, Begegnungen.

Vignetten: Biografische Stimmen und Notizen aus dem Feldtagebuch

Die im Folgenden knapp präsentierten und aus dem Feldtagebuch zusammengekürzten Begegnungen mit verschiedenen Sprecher*innen an unterschiedlichen Orten in Ostafrika haben anekdotenhaften Charakter. Jane Gallop, in ihrem Werk *Anecdotal Theory* (2002), verfolgt den Ansatz, dass Geschichtenerzählen nicht im Konflikt mit wissenschaftlicher Analyse stehen muss, sondern als ergänzende Methode sowohl Berechtigung findet als auch klare Vorzüge aufweist, wenn es um Veranschaulichung, Wirkung des Erzählten und Sprecher-Hörer-Rollen geht, also um Dialog.

Zuhören und Geschichten wirken zu lassen ist dabei eine nicht nur oftmals verlernte Qualität, derer wir in bestimmtem Alter erwachsen, sondern auch ein notwendiges Ins-Gespräch-Kommen. Widersprüchliche Themen, Begegnungen und Mobilitäten mögen sich daher für einen Feldtagebuch-Exkurs eignen, der exemplarisch Geschichten erzählt.

Kisumu – Mombasa, 2019¹⁹: J.

J. hatte bereits mehr als fünfzehn Jahre an der kenianischen Küste verbracht, als ich ihn im Papillon Reef Lagoon während einer linguistischen Lehrforschung im September 2019 traf. Früh hatte er Kisumu in Westkenia verlassen und war mit seiner Familie – er noch im Teenageralter – an die Küste gezogen, weil sein Vater einen neuen Job bekam. Trotz seiner Swahili-Kenntnisse und der gesamten Kommunikation auf Swahili entlang der Küste teilte er mir mit, als wir uns kennen lernten, dass sein Swahili „nicht besonders gut“ wäre. Er wäre schließlich Dholuo-Sprecher (woraufhin ich in ihm einen hilfreichen und kompetenten Lehrer fand um mein Luo aufzubessern – ich sprach ihn sodann oft auch auf Acholi an, einer verwandten Sprache, und er antwortete auf Dholuo), und Luos würden nun einmal kein besonders gutes Swahili beherrschen. Als ich J. traf, arbeitete er als Kellner im All-Inclusive Hotel. Er hätte noch Familie in Kisumu und würde, wann immer dies möglich wäre, zurückfahren, meist zu Weihnachten oder Neujahr. Seinen Bruder besuchte er oft im Stadtzentrum von Mombasa, meist an seinem freien Tag (auf sechs Tage Arbeit folgte ein freier Tag). Er machte sich daher immer früh morgens am freien Tag auf den Weg in die Stadt; im Berufsverkehr konnte dies mit Fähriüberfahrt bis zu zwei Stunden dauern. Er hatte sich einige Begrüßungen auf Chidigo, der lokalen Küstensprache

¹⁹ Genaue Daten der Einträge werden an dieser Stelle nicht geboten. Für das Erzählte spielen sie doch kaum eine Rolle.

angeeignet, sah jedoch keinen Sinn darin die Sprache tatsächlich zu lernen; vielmehr plante er sein Swahili zu verbessern. (Da er nun Küstenbewohner war und kenianische und tansanische Bewohner der Küste den Ruf genießen gutes Swahili zu sprechen, fühlte er sich sozusagen verpflichtet seine Kenntnisse zu verbessern, obgleich er fließend sprach – dies schien sein größter innerer Konflikt zu sein). Auf mein ungläubiges Kopfschütteln hin ob der Tatsache, dass er doch perfekt Swahili spräche, erwiderte er: „Luos können das nicht“. Beim Abschied plante er mich in der ugandischen Hauptstadt Kampala im Folgejahr zu besuchen. Er hatte während seiner Arbeit einige Brocken Deutsch gelernt, sprach aber nicht wie sein Kollege L. Tschechich und Polnisch (der letzte Schrei im All-Inclusive Hotel).

Bujumbura – Nairobi – Kampala, 2017: E.

E. hatte sein Studium einfach hingeworfen. Nicht freiwillig abgebrochen, aber wortwörtlich alles stehen und liegen gelassen, als sich in Burundi 2015 der Konflikt ankündigte. Die Hotels am Seeufer schlossen nacheinander, der deutsche Botschafter hatte mich im Vorjahr bereits gewarnt, „das könnte im nächsten Jahr alles anders aussehen“ entlang der Strandpromenade von Bujumbura. E., Vollwaise, ein junger Erwachsener in seinen Zwanzigern, machte sich, da er politische Instabilität und Übergriffe durch Militärs befürchtete, auf den Weg nach Ruanda, wo er Familie hatte. Er war jedoch nicht allein, mit ihm überquerten große Ströme an Menschen die Grenze gen Norden. Ruanda hatte zu der Zeit Truppenbewegungen veranlasst und größere Soldatenzahlen an der Grenze aufgezogen. Von Ruanda, wo er bei Verwandten unterkam, machte er sich auf den Weg nach Uganda, da man sich erzählte die Verhältnisse seien in Kampala bedeutend besser. Als er die ugandische Hauptstadt erreichte, hatte man jedoch längst beschlossen alle burundischen Geflüchteten ins Lager Nakivale in Westuganda zu bringen, einige Stunden von Kampala entfernt, wohin er in den Folgetagen gefahren wurde. Nakivale war,

so E., langweilig, knapp an Lebensmitteln, schlammig aufgrund der anhaltenden Regenfälle im März und April, und so hielt er es dort nicht lange aus. Es trieb ihn nach Nairobi, Kenia, wo er Freunde hatte. Er verließ das Lager, nahm den Bus in Kampala und fand sich dann Ende 2015 in Nairobi ein, wo er in Eastleigh eine Bleibe mit einigen burundischen Bekannten teilte. Während er in Nairobi Arbeit suchte, ging ich öfters mit ihm ein Bier trinken. Zur gleichen Zeit, als E. sich für etwas über ein Jahr in Nairobi einrichtete, reiste P., ein kongolesischer Linguist, von Kampala nach Nairobi, zu einer Konferenz, wurde jedoch lange am Grenzübergang festgehalten, da sein kongolesischer Pass mit ugandischem Studentenvisum nicht anerkannt wurde – er bezahlte soviel, dass er mittellos in Nairobi ankam: E. holte ihn vom Bus ab (die beiden kannten sich noch nicht, ich vermittelte). Ebenfalls zur gleichen Zeit musste mein ugandischer Bekannter I. in Nairobi sein Thailand-Visum verlängern, wo er als Lehrer tätig war, und wofür er von Bangkok nach Uganda flog und dann mit dem Bus nach Nairobi fuhr – er, E. und P. begegneten sich jedoch nicht in Nairobi, sondern bloß vorher und nachher in Kampala. Nach einigen Monaten des Ausharrens in Nairobi entschloss sich E. im März 2017 nach Kampala zurückzukehren. Dort traf ich ihn in einer Bar in einem „Durchgangsviertel“. Bakuli, voller Busbahnhöfe und Stripbars, war ein Stadtviertel, in dem vor allem Kirundi und Kinyarwanda verwendet wurden, weil die meisten der Durchreisenden aus dem Osten der DR Kongo, aus Ruanda, Burundi oder Westuganda stammten und oft mit Autos, Edelmetallen oder Waffen handelten. E. trieb sich fortan oft in Bakuli herum. Er sprach damals Kirundi, fließend Swahili, Französisch, Englisch und aufgrund seiner Kirundi-Kenntnisse auch Kinyarwanda. Er lernte etwas Luganda, die lokale in Kampala verbreitete Bantusprache, und verkehrte mit einigen hohen Militärs, die er öfters auf ein Bier einlud, und daher hatte er sich einige Floskeln Runyankore (die Sprache des Präsidenten in Uganda) angeeignet. Teilweise, so berichtete er mir im März 2017 in Kampala, würde er mit der Ähnlichkeit von Kinyarwanda und Kirun-

*di spielen, je nachdem, wo er sich gerade befand, wenn er in seinen weitgestrickten Netzwerken zwischen Bujumbura, Kigali, Kampala und Nairobi mit bestimmten Leuten in Kontakt kam. Ich erinnere mich an eine Situation, in der ihn ein ruandischstämmiger Ugander, ein Motorradtaxifahrer, ansprach, auf Kinyarwanda, und er dem Taxifahrer sein Kirundi als „sehr südliches rurales Kinyarwanda“ verkaufte. Die Täuschung gelang. Doch warum ein derartiges Chamäleon spielen? E. war der festen Ansicht, dass man nie wüsste, was als nächstes in Bezug auf seinen Geflüchtetenstatus in Uganda passieren würde, es wäre daher ratsam gute Kontakte zu schließen und mit den Indexikalitäten der nah verwandten Varietäten teilweise zu spielen. E. konnte alles: Waren wir mit Bafumbira, den Sprecher*innen der Varietät Rufumbira, unterwegs, wurde er zum Rufumbira-Sprecher. Sprach ihn ein Kinyamulenge-Sprecher an, eine andere nah verwandte Varietät, so gab er seinem Kirundi ein Kinyamulenge-Finish. Trotz seiner „Seitenwechsler“-Qualitäten in der Interaktion (siehe Hirschauer 2017 für Differenzierungs- und Konturierungsstrategien innerhalb der Humandifferenzierung) versuchte E. verzweifelt in Kampala Fuß zu fassen. (Nachtrag: Im Januar 2020 schrieb er mir eine Nachricht, auf Französisch und Swahili, dass er noch immer keine Arbeitsstelle gefunden hätte und wohl bald nach Burundi oder Ruanda zurückmüsse).*

Kampala – Kisumu, 2019: G.

Ich traf G. in einem Nachtbus von Kampala nach Kisumu in Westkenia, in dem sie zufällig neben mir saß. Wir kamen ins Gespräch und tauschten uns vor allem über die Vorzüge und Strapazen langer Busfahrten durch Ostafrika aus. Sie teilte mir mit, dass sie einmal monatlich von Uganda nach Kenia fuhr um dort ihrer Schwester im Geschäft zu helfen. Sie wollte oder konnte nicht präzisieren, ob diese langen, ca. siebenstündigen Fahrten (bei gutem Durchkommen, wobei das Problem meist das Befahren der Kampala-Jinja-Route im Abendverkehr war, rund um das Stadion Nambole) lohnenswert

waren, versicherte mir jedoch auch, keine andere Wahl zu haben. Sie hatte die Schule nur kurzzeitig besucht und schämte sich, sowohl für ihr Englisch (obgleich ich ihr versicherte, dass nichts zu bemängeln sei, da ich ebenso wie sie ein von meinen Sprachen stark beeinflusstes Englisch spräche), als auch für ihr Alter, vor allem für den Umstand, mit Anfang dreißig weder verheiratet zu sein noch eigene Kinder zu haben. Sie hatte soeben drei Tage in Kampala verbracht, wo sie Haare (für Flechtarbeiten) eingekauft hatte und andere Besorgungen erledigt hatte. Sie hatte kaum geschlafen und schien erschöpft. Außer, dass sie sich für ihr Englisch schämte, bemerkte sie, dass sie immer noch nicht gut Dholuo spräche, da sie zu Hause in Busia nahe der Grenze vor allem auf Lusoga und Lumasaaba kommunizieren würde. Sie hätte in Kisumu aber Swahili gelernt, um einigen Problemen zu entgehen. Welchen Problemen, fragte ich sie auf Swahili? Sie wäre anfangs häufig an der Grenze angehalten worden und intensiv befragt worden, was sie für einige Wochen in Kenia halten würde, bevor sie in ihre ugandische Heimat zurückkehrte. Ich verstand nicht recht. Ihr Stocken machte mir deutlich, dass die Grenzbeamten sie mit Crossborder-Prostitution in Verbindung brachten. Seit die offizielle HIV-Rate an der Grenze zwischen Kenia und Uganda nicht nur das Gesundheitsamt, sondern auch zahlreiche Printmedien auf den Plan gerufen hatte, die ausgiebig über dieses Thema berichteten, wurden alleinreisende Frauen an der Grenze, vor allem aus Uganda nach Kenia einreisend, öfters befragt. Swahili-sprechende Damen weniger, da sie für Kenianerinnen oder Doppelstaatlerinnen gehalten wurden; eine sprachliche Legitimierung eines Tabuthemas, sozusagen. Ich wechselte das Thema im Gespräch mit G. Ihre Zurückhaltung sagte mir, dass es einiges Unausgesprochene gab, nach dem ich nicht zu fragen gedachte. Als ich im exotisch bemalten Warteraum der Busgesellschaft in Kisumu ankam, wartete sie weitere zwei Stunden an meiner Seite, bis mein nächtlicher Taxifahrer mich abholte (der verschlafen hatte).

Nairobi – Kampala – Gulu, 2015: D.

*D. galt nicht umsonst als eifriger Unternehmer, und als bekanntester Tätowierer in Ostafrika. Halbjährlich plante er lange ausgiebige Reisen durch Tansania, Kenia, Uganda, Ruanda und Burundi, mittlerweile (Stand 2020) auch bis in die DR Kongo, während derer er in möglichst kurzer Zeit versuchte möglichst viele Kund*innen zu tätowieren und mithilfe eines groß angelegten PR-Aufwands in einem der großen Hotels viele potenzielle Interessierte anzusprechen. Die zentrale Lage seines Büros in Nairobi (Kenia), und die Öffnung eines zweiten Büros, in Kigali (Ruanda), ermöglichte ihm das schnelle Durchreisen ganz Ostafrikas. Er hatte sich dabei zum Profi entwickelt: Er reiste, bevor er sich 2019 in Mombasa (in meinem Beisein) ein eigenes Auto kaufte, via Überlandbus mit sechs metallenen Koffern voller Farben, Tätowiermaschinen, PR-Rollplakaten und Accessoires. Alle Busfahrer der großen Gesellschaften, so bestätigte er mir, kannten ihn bereits, zudem stieg er immer wieder in denselben Hotels ab. Seine Kommunikation mit Kundenschaft lief über Facebook, WhatsApp, Instagram und Co.: Als äußerst geschickter Manager seines eigenen Unternehmens auf Rädern, da er die meiste Zeit im Bus saß, diskutierte er während der langen Fahrten über Preise – mehrsprachig, oft auf Englisch, Swahili, Luo, und teilweise auch auf Sheng, der früheren Jugendsprache und heutigen kreativen Stadtsprache Nairobis und anderer urbaner Gebiete in Kenia. Ich traf mit D. das erste Mal im März 2015 in Gulu, in Norduganda, zusammen. Wir tranken Bier und besuchten abends zwei Nachtclubs (von denen einer, das erinnere ich, Signature hieß, und mich an seine Tätowierungen als Handschriften seiner mobilen Beschäftigung mit Sprache und Zeichen denken ließ), in denen er so gut vernetzt und gefragt war, dass an eine frühe Rückkehr ins Hotel kaum zu denken war. Er war zu diesem Zeitpunkt etwas enttäuscht: Das Geschäft in Gulu, strukturschwächer und vielleicht... konventioneller, in Bezug auf modischen Körperschmuck à la Tattoo, lief schlechter als an seinen sonstigen Stationen. Zudem musste er lange warten, bis er im Hotel aufbauen*

konnte, dessen Inhaber ihm zugesichert hatte mit ihm zusammenzuarbeiten. Nein, die langen Busreisen sei er keineswegs leid, Geschäft sei Geschäft. Drei Jahre später stach er mir ebenfalls ein Tattoo, in Kampala: Im 10. Stock seines Hotelzimmers, das er in ein Studio umfunktionierte, mit Blick auf den Namayiba Taxipark, ein belebtes Gewirr und Gewusel mit Bussen, Motorrädern, Lastenträgern und Menschen. Hier bot seine Tätigkeit den perfekten Blick auf die Straße, sein mobiles Büro. Das passte recht gut zusammen.

Kinshasa – Goma – Kampala, 2020: C.

Als ehemaliges Straßenkind auf den Boulevards Kinshasas hatte C., der damals noch anders hieß, keine guten Chancen auf spätere Reisen, Schulbildung, Absicherung. Über Umwege schaffte er, dessen Eltern aus Libreville (Gabun) nach Kinshasa gekommen waren, und dessen Familie mütterlicherseits Kontakte nach Ruanda hatte, wo noch Großtanten lebten, seinen Schulabschluss in Kinshasa und hatte den Plan im Ausland Betriebswirtschaft zu studieren. Tatsächlich taten sich kurz vor seinem 19. Geburtstag Kanäle auf, die ihm ein Flugticket nach Goma, in den Osten der DR Kongo sicherten. Straßenverbindungen sind nicht befahrbar, was bedeutet, dass Absichten in Uganda oder Ruanda zu studieren, nur mithilfe eines Flugtickets nach Goma oder Bukavu umzusetzen sind. Zu diesem Zeitpunkt sprach C. Französisch und Lingala, und hatte sich auf den Straßen Kinshasas einige Wörter und Floskeln Swahili beigebracht, zur Sicherheit bei Übergriffen von Soldaten und Polizisten (damals eine sehr nützliche Strategie). Er stieg in Goma aus dem Flugzeug und kam bei einem Freund eines entfernten Bekannten unter, allerdings ohne über weitere Mittel zu verfügen, die ihm irgendeine Absicherung ermöglicht hätten, und ohne konkrete Pläne für das Studium in Kampala. Er reiste einige Tage später weiter über Ruanda nach Uganda, und stieg in Kampala aus dem Bus im belebten Viertel Bakuli, wo ich ihn traf. In der Folgezeit half ich ihm bei der Suche und Organisation seines Studien-

platzes und Studiums und unterhielt mich häufig mit ihm über seine beschwerliche Reise, die für ihn das größte Abenteuer seines Lebens darstellte, wie er betonte, „la plus grande aventure“, und ihm darin bekräftigte, in den ersten Semesterferien nach Kinshasa zurückzukehren, da die Reise zwar lang, mit dem Flugzeug aber gut zu bewältigen war. Neben dem Studium der Medienwissenschaft, – BWL war nicht möglich aufgrund der Zugangsbeschränkungen – schaffte er es ein kleines Geschäft mit importierten Kleidungsstücken, „style congolais“, zu eröffnen, versäumte es aber immer wieder seine Aufenthaltsgenehmigung in Uganda zu verlängern. Er lernte Englisch innerhalb weniger Monate als vollkommener Autodidakt und fand sich perfekt in Uganda zurecht und absolvierte sein Studium beinahe vollkommen problemlos. Luganda lehnte er ab zu lernen (wer will denn noch eine afrikanische Sprache können? Wenn man Englisch kann...), er kümmerte sich jedoch trotz mehrmaligen Erinnerns guter Bekannte nicht um seinen abgelaufenen Reisepass und seine längst nach sechs Monaten abgelaufene Aufenthaltsgenehmigung. Als positives Beispiel einer gelungenen Integration in Uganda führte dies zu dem von ihm Anfang 2020 in einer resignierten Email an mich resümierten Umstand, dass er nun zwar ein Bachelorstudium in Medienwissenschaft (fast) abgeschlossen hatte und nebenbei einige kleine Einkünfte hätte, das Land aber nicht mehr verlassen könnte, weil er entweder bei Ausreise oder bei einer beliebigen Ausweis- oder Passkontrolle eine exorbitante Strafe zahlen müsste und die direkte Folge eine umgehende Ausweisung sein würde.

Schluss: Stimme, Gehör, Normalität

Die lose Aneinanderreihung von Feldtagebucheinträgen als gebotene Alternative zum Schreiben, Lesen und Reden über Mobilität mag den einen oder anderen gleichermaßen befremden wie verwundern: Inwiefern hat dies mit kritischer Soziolinguistik zu tun? Auf welche Weise wird hier porträtiert, wie Sprache und

Migration miteinander verwoben sind und zusammenhängen? Das Geheimnis hat mit Stimme und Gehör zu tun: Wessen Geschichte großzügig angehört wird und wer sprechen darf, oder der zumindest im Feldtagebuch zitiert und erwähnt wird, des Stimme mag zum Nachdenken anregen. Zuhören, großzügig Gehör schenken, und anhand der unterschiedlichen Anekdoten den eigenen Blick auf zugeschriebene Mobilitäten und Kategorisierungen von Sprecher*innen überdenken und somit ein Stück Normalität empfinden, mag hier als übergeordnete Idee stehen, wenngleich stilistisch und theoretisch anders angegangen.

Fremdzuschreibungen durch außenstehende Sprecher*innen drehen sich um Konturierung und Negation von Differenz: Das Konzept des *Un/doing differences*, ein Arbeitsbegriff der soziologischen Humandifferenzierung, der jedoch weitere Disziplinen miteinschließt (Hirschauer 2014, 2017, etc.), ist hierbei ein versatilerer Ansatz um Selbstwahrnehmung und -verortung von Individuen im Wechselspiel mit Fremdkategorisierungen durch andere (Linguisten, die Gesellschaft, etc.) zu betrachten. Während die Repertoires einiger äußerst mobiler Sprecher kontinuierlich ausgeweitet werden, indem diese mit neuen Wörtern, Stimmen, mit Esoterogeny (Herauffahren der Komplexität als Mittel der Abgrenzung) spielen und mit dem indexikalischen Wert von bestimmten Akzenten, Varietäten, Sprechweisen (*ways of speaking*, vgl. auch Lüpke & Storchs 2013 einflussreiches Werk zur linguistischen Wahl von Sprecher*innen), so verstummen andere: Einige Sprachen werden nicht mehr gesprochen, nicht mehr benannt, nicht mehr metalinguistisch erwähnt, weil sie stigmatisiert oder tabu sind, wie beispielsweise Acholi in bantusprachigen Gemeinschaften in Uganda, oder Dholuo an der kenianischen Küste oder Kinyabwisha, ein Kinyarwanda-Dialekt, in der Öffentlichkeit im Ostkongo. Hier wird verdeckt, verschleiert, getäuscht, angepasst, unter anderem auf Grundlage linguistischer Akkommodation (Anpassung an Sprechweisen des Gegenübers, vor allem phono-

logisch/prosodisch; vgl. Giles & Smith 1979). In wieder anderen Kontexten entstehen fluide Zwischensprech-Praktiken, die Translanguaging ähneln: Sprachgrenzen werden aufgebrochen, konvergente Formen treten häufiger auf, Sprachen werden sich ähnlicher. All dies sind lediglich potenzielle beobachtbare Praktiken, die mit der Mobilität und Migration agentiver Sprecher*innen in Ostafrika zusammenhängen können; es ist keine generalisierte Annahme, dass diese nun alle superdivers, die Kontexte, in denen gesprochen wird, als supermodern (vgl. *surmodernité*, Augé 1995[1992]) zu charakterisieren seien oder als Pendant zur eher eurozentrisch geprägten verflüssigten Moderne gelten könnten: Anstelle afrikanische Sprecher*innen in Schubladen à la mobil-kreativ-modern vs. statisch-konservativ-traditionell zu stecken, sollte grundsätzlich eine größere Offenheit, vor allem auch methodisch-theoretisch, den mehrsprachigen Praktiken von Afrikaner*innen aus emischer Perspektive entgegengebracht werden: Die biografisch kurz angerissenen Porträts, anekdotenhaft präsentiert, sollen vor allem die Vielfalt der Gründe für Aufbruch. Abreise und Wiederkehr aufweisen, inklusive der Probleme und Konflikte, die eine ausgeprägte Alltagsmobilität mit sich bringt. Vor allem wird deutlich, dass hier keineswegs verzweifelte sprachlose Subjekte von Konfliktpunkt zu Konfliktpunkt eilen, sondern Überlandbusse an äußerst langweiligen Tankstellen haltmachen, wo – ähnlich anderer Raststätten weltweit – Sandwiches und gegrillter Mais und warmes Bier verkauft werden. Die Exotisierung von Reiserouten und Siebenmeilenstiefeln der (Be)Stimm(t)en greift hier folglich nicht: Vollkommen losgelöst von kolonialen Routen, unbeeindruckt von hegemonialen Prägungen und fern jedweder Diskurse zu unidirektionaler Fluchtmigration von Afrikaner*innen nach Europa etc. sprechen die Kurzporträts eine deutliche Stimme der Diversifizierung von Erfahrungen, Normalität und Othering, teils geprägt von Inversion, Mimesis, Spiel und Täuschung auf den Reisen der Protagonist*innen.

Literatur

- Albaugh, Ericka A. & Kathryn M. de Luna (Hrsg.). 2018. *Tracing Language Movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Augé, Marc. 1995 [1992]. *Non-Places: An Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London & New York: Verso.
- Bamberg, Michael & Alexandra Georgakopoulou. 2008. Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis. *Text & Talk* 28.3: 377-396.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Malden: Polity Press.
- Blommaert, Jan. 2003. Commentary: A sociolinguistics of globalization. *Journal of Sociolinguistics* 7.4: 607-623.
- Blommaert, Jan. 2010. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Creese, Angela & Adrian Blackledge. 2010. *Multilingualism: A Critical Perspective*. New York: Bloomsbury.
- Didion, Joan. 1968. *Slouching towards Bethlehem*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Dyers, Charlyn. 2013. Multilingualism in late-modern Africa: Identity, mobility and multivocality. *International Journal of Bilingualism* 19.2: 226-235.
- Fabian, Johannes. 1984. *Language on the Road: Notes on Swahili in Two Nineteenth Century Travelogues*. Hamburg: Buske.

- Gallop, Jane. 2002. *Anecdotal Theory*. Durham & New York: Duke University Press.
- Georgakopoulou, Alexandra. 2007. *Small Stories, Interaction and Identities*. Amsterdam: John Benjamins.
- Giles, Howard & Philip M. Smith. 1979. Accommodation theory: Optimal levels of convergence. In Giles, Howard & Robert N. St. Clair (Hrsg.), *Language and Social Psychology*, S. 54-65. Baltimore: University Park Press.
- Hirschauer, Stefan. 2017. Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit. In Stefan Hirschauer (Hrsg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, S. 29-54. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hirschauer, Stefan. 2014. Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten. *Zeitschrift für Soziologie* 43: 170-191.
- Hollington, Andrea & Nico Nassenstein. 2019. African languages in urban contexts. In Wolff, Ekkehard (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of African Linguistics*, S. 535-554. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horevitz, Elizabeth. 2009. Understanding the anthropology of immigration and migration. *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 19: 745-758.
- Labov, William. 2001. *Principles of Linguistic Change. Social Factors*, Vol. 2 (Language in Society). Oxford: Blackwell.
- Lüpke, Friederike & Anne Storch. 2013. *Repertoires and Choices in African Languages*. Berlin: de Gruyter Mouton.

- McLaughlin, Fiona (Hrsg.). 2009. *The Languages of Urban Africa*. London: Continuum.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Mentor: New York.
- Mignolo, Walter D. 2012. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Paperback reissue, with a new preface). Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Nassenstein, Nico. 2018a. Rural youth language practices. Linguistic creativity and the globalized African village. In Seale, Elizabeth & Christine Mallinson (Hrsg.), *Rural Voices: Language, Identity, and Social Change across Place*, S. 105-124. Lanham & London: Lexington Books.
- Nassenstein, Nico. 2018b. „I swear they said this“: Kritische Gedanken zu afrikanischen Jugendsprachen und ihren Beschreibungspraktiken. *The Mouth* 3: 29-63.
- Nassenstein, Nico. Im Druck. On the pragmatics of place: Language use in a Ugandan neighborhood around bus terminals and strip bars. *Journal of Postcolonial Linguistics*.
- Pennycook, Alistair. 2016. Mobile times, mobile terms: The trans-super-poly-metro movement. In Coupland, Nicholas (Hrsg.), *Sociolinguistics: Theoretical Debates*, S. 201-216. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rampton, Ben, Jan Blommaert, Karel Arnaut & Massimiliano Spotti. 2015. Superdiversity and sociolinguistics. *Working Papers in Urban*

Language & Literacies 152. [https://www.academia.edu/11260611/Superdiversity_and_Sociolinguistics] (19. 2. 2020).

Storch, Anne. 2017. Small stories. *The Mouth* 2: 98-117.

Taussig, Michael. 2011. *I Swear I Saw This. Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely my Own*. Chicago: University of Chicago Press.

Trudgill, Peter. 1974. Linguistic change and diffusion: Description and explanation in sociolinguistic dialect geography. *Language in Society* 2: 215–246.

Über Cantabilität

Ingo H. Warnke

Im Bass erklingt ein 5-taktiger Mollabstieg von der kleinen in die große Oktave von h nach H, h-moll, die Tonart ernster Musik, vielleicht denken manche an Bachs h-Moll-Messe. Noch geht es jedoch nicht um Bach. Der Bass zwar ähnlich als kontrapunktisches Fundament in ruhigen Orgeltönen, hinabschreitend, in den Takten 3 und 4 in tastender Beschleunigung, unaufhaltsam, bis mit Takt 5 eine Wendung über die Dominante folgt, die zurück nach h führt, von Takt 5 auf Takt 6. Dreistimmigkeit, eine engräumige Melodielinie, leise – alles bleibt im piano –, eine Melodie, die nicht aus sich herausfindet, in sich gefangen bleibt, trotz der Versuche in ausgreifenden Septimdistanzen, sorgfältig in die Mitte des Motivs gesetzt, Spreizungen, die aber nichts verändern, in nur noch engere Bewegungen führen, schließlich einen Impuls setzen, Sechzehntel, zunächst noch gebremst, um zurückzukehren in das Bewegungsmaß des Anfangs. Wiederkehr und kein Ausweg. In der Erstausgabe von 1868 ist die Komposition mit *cantabile* überschrieben. Ein Gesang. Der fließende Charakter des Andantino wird entscheidend durch die mit

Andantino

p

4

César Franck : Prélude, Choral & Fugue, premières mesures

dem Bass verschmolzene Mittelstimme hervorgebracht, eine simple Dreiklangstruktur mit aufgelösten Akkorden. Ernst und unendlich ernsthaft.²⁰

Wir hören César Francks (1822–1890) im Jahr 1868 bei Maeyens-Couvreur in Paris publizierte Orgelkomposition *Prélude, Fugue, Variation*, die er dem zwölf Jahre jüngeren Camille Saint-Saëns widmet.²¹ Wir hören das an den Beginn gesetzte *Andantino* aber nicht als Orgelkomposition, sondern in der Klavierfassung, live eingespielt am 10. Dezember 1995 von Awadagin Pratt im NICO Opera House, Cape Town.²² Nelson Mandela wurde im Jahr zuvor zum Präsidenten gewählt. Hier wird enorm viel erzählt.

Francks *Andantino* legt offen, was nie zu heilen ist. Vor allem singt es davon. Und ändert Welt; denn nicht nur deklarative Akte im engeren Sinne tun dies (vgl. Searle 1976: 13). Darauf kommt es

²⁰ Die Notenabbildung gehört zur Public Domain und ist über den folgenden Link bereitgestellt: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Franck_Prélude_Opus_18.png] (03.05.2020).

²¹ Siehe [[https://imslp.org/wiki/Prélude,_Fugue_et_Variation,_Op.18_\(Franck,_César\)](https://imslp.org/wiki/Prélude,_Fugue_et_Variation,_Op.18_(Franck,_César))] (03.05.2020).

²² Siehe [<https://www.discogs.com/de/Awadagin-Pratt-Live-From-South-Africa/release/10114936>] (03.05.2020).

an. Cantabile. Befassen wir uns daher mit Cantabilität und der Frage, welche Bedeutung diese jenseits, aber durchaus auch unter Beachtung eines kompositorischen Ideals im 18. Jahrhundert noch heute, insbesondere für das wissenschaftliche Schreiben haben kann.²³ Das Problem, einen Klang des Ausdrucks zu finden, der nicht abgeleitet ist aus dem Selbstzweck vermeintlicher Schönheit, der kein ästhetisches Programm der Simplifizierung und der Gefälligkeit umsetzt, dem es schon gar nicht um praktische Singbarkeit geht oder die kritiklose Übernahme vermeintlich zugänglicher historischer Formen des Wohlklangs. Cantabilität ist nicht Euphonie und sie zielt nicht auf Melodien, die man sich merkt, wiedererkennt, mitsummt. Hier ist unbedingt an Theodor W. Adornos präzise beschriebene *Typen musikalischen Verhaltens* zu denken und an seine Überlegungen zur konsumistischen Vereinnahmung der Melodie; über den sogenannten Bildungskonsumenten schreibt Adorno (1962/1975: 20):

Dieser Typus verfügt nicht selten über ausgebreitete Kenntnis der Literatur, aber derart, daß man die Themen berühmter und immer wiederholter Musikwerke summt, das Vernommene sogleich identifiziert. Die Entfaltung einer Komposition ist gleichgültig, die Hörstruktur atomistisch: der Typus lauert auf bestimmte Momente, vermeintlich schöne Melodien, grandiose Augenblicke. Sein Verhältnis zur Musik hat insgesamt etwas Fetischistisches.

Als ein entsprechender Fetisch eignet sich Cantabilität nicht. Doch trotz dieser notwendigen und konstitutiven Abgrenzungen muss es doch um den Klang von Worten, Stimmen, Räumen gehen. Klang als Folge einer intendierten Strukturierung von Material allerdings, mit der Absicht, eine an den Hörer bzw. Leser gewandte Angemessenheit und verändernde Kraft der Sprache zu suchen,

²³ Vgl. den Eintrag *cantabile* in *Brockhaus Riemann Musiklexikon* (1978), Erster Band, S. 210.

die sich atomistischer Rezeption entzieht. Als solche kann Cantabilität immer nur intendiert sein, sie bleibt als Effekt der sprachlichen Begegnung unkalkulierbar. Den strukturierten Ton zu treffen, das ist die Kunst. Und das gilt nicht nur im poetischen Text, sondern ebenso im wissenschaftlichen Schreiben, dessen potentielle Poetizität nicht in Frage gestellt, eher entwickelt werden sollte.

Cantabilität ist insofern das Potential eines Textes, ein Gegenüber jenseits atomistischer Keywordsuche zu erreichen und zu ändern, eine Wirkung zu entfalten, die über Informationsvermittlung hinausreicht. Cantabilität ermöglicht damit die Grenzerfahrung einer „Ent-Subjektivierung“ im Sinne Michel Foucaults (1980/1996: 27); eines von uns selbst fortgehenden, reichen Klangs, könnten wir sagen. Foucault berichtet über sein eigenes Schreiben: „Die Idee einer Grenzerfahrung, die das Subjekt von sich selbst losreißt [...], [...] hat mich dazu gebracht, meine Bücher [...] stets als unmittelbare Erfahrungen zu verstehen, die darauf zielen, mich von mir selbst loszureißen, mich daran zu hindern, derselbe zu sein.“ (Foucault 1980/1996: 27) Dies gilt, so meine ich, nicht nur für das Schreiben, sondern desgleichen für das Lesen und Hören: „Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht.“ (Foucault 1980/1996: 24) Unmittelbarkeit als Voraussetzung erfahrener Ent-Subjektivierung, auch das ist Cantabilität in meinem Verständnis. Das Wiedererkennen einer Melodie ist dabei gerade nicht möglich, denn Cantabilität ist performativ, immer nur gegenwärtig, und stets zeitgeprägt flüchtig. Sie kontrastiert mit funktionaler Rede, die kontextübergreifende, normative Verständigung ermöglicht, denn Cantabilität ereignet sich als intendierter Ausdruck im Mitteilenswerten, nicht zuletzt im Erzählenswerten an ein Gegenüber. Ob und welche Erfahrung einsetzt, bleibt offen, weil diese sich „der reinen Subjektivität entzieht und andere diese [...] kennenlernen und nachvollziehen können.“ (Foucault 1980/1996: 33) Verstehen wir Sprache im Gebrauch nicht als strukturiertes Produkt, sondern als Zone der

Erfahrungsstiftung in einem solche Sinne, dann stellt sich die Frage, wie wir erreichen, sie so zu gebrauchen, dass sie im Dienst einer Erfahrung der Selbstlosreißung steht. Cantabilität ermöglicht diese Erfahrung, sie kann dennoch nur ein Versuch bleiben, dessen Wirkung nicht kontrollierbar ist.

Es geht um die Qualität einer Art des Gesangs im metonymischen Verständnis, um eine intensivierte, intendierte Sprachhandlung – man denke an „lat. *cantāre*, dem Intensivum zu lat. *canere* (*cantum*) ‚singen‘“²⁴, insbesondere an die Bedeutung von lat. *canere*, ‚Töne von sich geben‘, und dies keineswegs nur als gesangliche Form, sondern in der Bedeutung ‚verkünden‘, insbesondere in der Teilbedeutung ‚als Lehre verkünden, vortragen‘²⁵. Eben diese Semantik entspricht der deklarativen Kraft von Cantabilität, denn ‚verkünden‘ ist nichts anderes als ‚deklarieren‘. Cantabilität hat insofern unter Beachtung der etymologisch abgeleiteten Wortbedeutung als Texteigenschaft das Potential, Welt durch Erfahrung zu ändern; im Schreiben/Reden und/oder Lesen/Hören.

Von Interesse kann hier außerdem das kompositorische Ideal der Cantabilität sein, wie überhaupt die Nähe von Schreiben und Komponieren zu bedenken ist. In Johann David Heinichens *Der General-Bass in der Composition* erfahren wir in den Supplementa zur Einleitung am Ende des gewichtigen Bandes, in einem Vermerk zu einer Fußnote, dass die Gesanglichkeit oder Cantabilität – in

²⁴ ‚Kantate‘ in Wolfgang Pfeifer u.a., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 1993. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, [<https://www.dwds.de/wb/Kantate>] (03.05.2020).

²⁵ ‚cano‘ in der Bedeutung C)b) in Karl Ernst Georges. 1913/1998. *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet*. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage, von Heinrich Georges, 1. Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1913], Sp. 961-962. [<http://www.zeno.org/Georges-1913/K/Georges-1913-01-0962>] (03.05.2020).

den Worten Heinichens das überall dominierende Cantabile – viel Kunstfertigkeit voraussetzt; ein Leichtes ist sie nicht:

p.23. in Nota I. 8. ad verba: Durch ein überall dominirendes Cantabile.

Das Cantabile, oder die Melodie ist freylich das vornehmste Stück von nem ausnehmenden guten Gufto: allein nach obiger Beschreibung gehöret gleichwohl mehr als ein paar Schuhe zum Tanze. Sonst würden diejenigen mit unter die größten Componisten zu zehlen feyn, welche von vielen hören, oder auch aus angebohrnen guten Naturell, zuweilen noch ein ziemlich Melodiegen erfinden, auch wohl ein cantables Solo, Duett oder Cantata senza trombè hinsetzen können, das sich noch hören läffet: allein so bald die Künfte weiter gehen sollen, so läufft es schlecht ab. (Heinichen 1728: 937)

Im Jahr 1995 in Kapstadt cantabile zu spielen, erfordert also mehr als ein paar Schuhe, Hände, Tasten. Und es läuft dort gut ab, die Künste reichen weit. Sie erreichen uns und stellen nicht zuletzt die Frage, was Cantabilität heute bedeuten kann, vor allem dann, wenn wir uns mit Worten, Stimmen, Räumen befassen. Cantabilität als Charakter der Sprache, Gedanken im Text zum Klingen zu bringen, also mit ihr und durch sie auch im wissenschaftlichen Schreiben nach einem Klang und einer Stimme im Raum zu suchen; ich habe das an anderer Stelle im Zusammenhang des Schreibens über Kolonialismus als das Erfordernis bezeichnet, eine Stimme zu finden (Warnke 2019: 1). Nicht irgendeine Stimme – die sich noch immer gefunden hat –, sondern eine cantable Stimme als Antwort auf die Frage nach Angemessenheit, wozu mehr gehört als Artikulationsfähigkeit. Nie sollte Cantabilität verwechselt werden mit einer anmutigen Einrichtung des Gedachten durch rhetorische Geschicklichkeit. Cantabilität ist uneitel und muss neben ihrer Schönheit aus dem Schroffen und Verstörenden gespeist sein, soll sie nicht Mittel des Eskapismus werden.

Üben wir uns im Gesang und im Zuhören. Die Übung – und wir wissen, jede Übung ist eine künstliche Anordnung mit dem Ziel, etwas zu erlernen – besteht darin, Konfrontationen unserer Gegenwart auszudrücken und auszuhalten. Unsere Übung hat strenge Vorgaben. Sie widmet sich auch dem deutschen Präpositionalsystem; für alle, die eine linguistische Arbeit erwarten, ist ausreichend Material dokumentiert. Der thematische Rahmen ist mit *Sprache PREP Paradies*²⁶ ebenfalls eng gezogen. Als Beispiel kann (1) gelten:

- | | | | |
|-----|---------|-----------|------------------------|
| (1) | Sprache | in puncto | Paradies |
| | Sprache | in Sachen | Paradies |
| | Sprache | mangels | Paradies ²⁷ |

Doch die Nominalphrasen mit Präpositionalkonstruktionen können in der Übung zum Gesang, im Vorhaben, Cantabilität zu suchen, nicht mehr als ein Bass sein, der eine Stimme trägt. Mit Musik allein ist es im Übrigen hier nicht getan, es kommt weit mehr zusammen. Immerhin haben wir den präpositional vermittelten Zusammenhang von nichts Geringerem als von Sprache und Paradies zu betrachten.

²⁶ *PREP* steht für Präposition. Ich danke an dieser Stelle nicht nur den Autor*innen des vorliegenden Bandes für die Einladung zur Mitarbeit an dieser Publikation, sondern insbesondere auch den Organisator*innen des Workshops *Sprache PREP Paradies* (Universität zu Köln), 8. bis 9. November 2019, namentlich Anne Storch, für die Möglichkeit, meine nun hier erweiterten Überlegungen erstmals vorstellen und darüber mit Kolleg*innen ins Gespräch kommen zu dürfen.

²⁷ Grundlage der Übersichten ist das *Wörterbuch der Präpositionen*, wie es das Institut für deutsche Sprache (IDS), Mannheim, in *grammis* zugänglich macht: <https://grammis.ids-mannheim.de/praepositionen>. An dieser Stelle richte ich meinen besonderen Dank an Jascha de Bloom, der die Konstruktion *Sprache PREP Paradies* anhand des Paradigmas in *grammis* im September 2019 geprüft hat. Ich zitiere auf dieser Grundlage hier 73 Phrasen ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Wenden wir uns erneut Südafrika zu, einem Mann, der Musik, Wort, Klang, Bild, Film und weit mehr beherrscht, und orientieren wir uns an ihm – ein kluges Vorbild wird uns weiterführen: William Kentridge. In den *Charles Eliot Norton Lectures*, die Kentridge 2012 an der Harvard University unter dem Titel *Six Drawing Lessons* gehalten hat, ist die zweite Vorlesung überschrieben mit *Eine kurze Geschichte des antikolonialen Widerstands*. Ich zitiere daraus in Auszügen einen längeren Abschnitt, weil ich es für wesentlich halte, in einem Projekt der Cantabilität den Ausgang im Schrecken zu nehmen, jenseits der Behaglichkeit. Cantabilität führt uns an den Schrecken heran und lehrt uns, ihn zu erkennen:²⁸

Hier ist ein Brief von John Chilembwe, [...] der im Gebiet des heutigen Malawi lebte, an die Zeitung *Nyasaland Times*. Chilembwe hatte eine Missionsschule [...] absolviert und war nach seinem Studium [...] als Baptistenpastor nach Njassaland zurückgekehrt, [...]. Der Brief wurde kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs verfasst.

Die Stimme der eingeborenen Afrikaner im gegenwärtigen Krieg

Uns ist nicht entgangen, dass wir aufgefordert sind, in diesem Krieg [...] unser Blut zu vergießen. Als er begann, wurde uns gesagt, dass Afrika nichts mit diesem Konflikt [...] zu tun habe. Doch jetzt sehen wir, dass der arme Afrikaner trotzdem mitten in den Weltkrieg hineingezogen wurde. [...] Erfüllt von Vaterlandsliebe, standen wir in jedem Konflikt in der vordersten Reihe [...]. Als jedoch der Frieden kam, versäumte es die Regierung, den Armen zu helfen. In Zeiten des Friedens bleibt alles den Europäern vorbehalten [...]. [...] Wir hoffen auf die Gnade des allmächtigen Gottes, [...] dass am Ende die Gerechtigkeit siegen wird.

gez. JOHN CHILEMBWE im Namen seiner Landsleute

²⁸ Es ist eigentlich notwendig, den vollständigen Brief John Chilembwes zu lesen, und ebenso den gesamten Kommentar dazu (Kentridge 2014/2016: 39-40). Aus Gründen des Urheberrechts wird hier nur ein Teilsatz abgedruckt.

Die Zeitung hat den Brief nie veröffentlicht. Chilembwe stellte sich an die Spitze eines Aufstands, der niedergeschlagen wurde. Er selbst endete vor einem Erschießungskommando [...]. Chilembwes Kirche auf dem Chiradzulu Hill wurde in die Luft gesprengt. Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.

Kentridge (2014/2016: 40) kommentiert die Ereignisse hinsichtlich des „Aufstands, der niedergeschlagen wurde“ in der Lexik von Vernichtung und Nichtung: *Erschießungskommando, Galgen, Gefängnis, in die Luft gesprengt, zerstört*; und er zeigt auch die Zerstörung der Providence Industrial Mission (Kentridge 2014/2016: 41), hier in einem bei Kentridge ebenfalls abgedruckten Bild:²⁹

Providence Industrial Mission nach der Zerstörung



²⁹ Das Foto gehört zur Public Domain und ist über den folgenden Link bereitgestellt: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Providence_Industrial_Mission_after_demolition.jpg] (03.05.2020).

Im Nachdenken über *Sprache PREP Paradies*, also im Versuch, Cantabilität zu üben, verunmöglichen solche Texte und Bilder, die für ein allgegenwärtiges Grauen stehen,³⁰ eine einfache Rede über das Paradies. Das Paradies ist still, es ist der Ort der Niederschlagung von Rede.

(2) Sprache entgegen dem Paradies

Sprache kontra Paradies

Sprache trotz Paradies

Damit ist eine erste wichtige Erkenntnis verbunden: Cantabilität hat nichts mit gesanglicher Plauderei und noch nicht einmal ungebrochen mit Sagen überhaupt zu tun, sondern stets mit Grenzen des Sagbaren zu rechnen, mit Momenten, in denen es uns schwerfallen wird, eine angemessene Stimme zu finden. Nur darüber kann ich hier schreiben, wengleich mich die Niederschlagung, von der Kentridge spricht, nicht sprachloser macht, als ich es ohnehin schon war, bevor ich darüber nachdachte, was ich hier sagen soll. Das Grauen ist allgegenwärtig, zu vieles macht sprachlos, was im Übrigen die Linguistik besonders beunruhigen sollte.

(3) Sprache anhand des Paradieses

Sprache anlässlich des Paradieses

Sprache vis à vis dem Paradies

³⁰ Vgl. hier insbesondere Anne Storchs auf Benjamin verweisende Überlegungen zum Ausnahmestand in diesem Band.

- | | | | |
|-----|---------|---------------|----------------|
| (6) | Sprache | bis zu | dem Paradies |
| | Sprache | vorbehaltlich | des Paradieses |
| | Sprache | während | des Paradieses |

Überhaupt das Wort *Paradies*, das Gegenteil einer ephemeren Ad-hoc-Bildung, keine Gelegenheit wird ergriffen, kein Okkasionalismus, noch nicht einmal ein Neologismus. *Paradies* ist als Wort nichts anderes als der persistenteste Archaismus schlechthin. Am Anfang soll es gestanden haben. Noch heute reden wir davon, noch vor den ersten Tagen der Sprache soll es Heimat gewesen sein.

- | | | | |
|-----|---------|-----------|----------------|
| (7) | Sprache | gegen | das Paradies |
| | Sprache | zufolge | des Paradieses |
| | Sprache | zugunsten | des Paradieses |

Trauen wir dem Archaismus über den Weg, obwohl er mit zu viel Sinnversprechen angereichert ist? Aber wie könnten wir denn über *Sprache PREP Paradies* überhaupt sprechen, wie der Aufforderung nachkommen, wenn wir doch die täuschende Existenzpräsupposition der Konstruktion anzweifeln. Es gibt dieses Paradies nicht. Das Sprechen darüber kann nur als Negation möglich werden. Eine Negation, die der Abgrund ist. Das Abgründige. „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...] Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (Kentridge 2014/2016: 40)

- (8) Sprache **ab** dem Paradies
- Sprache **vermöge** des Paradieses
- Sprache **via** Paradies

Zwei Fragen stellen sich: Kann eine neokolonial, postfaschistisch zersplitterte Welt der Begegnungslosigkeiten, die eine Welt ist, in der Menschen Postkartenmotive aufsuchen, die ihrerseits nichts anderes sind als Verhüllungen der Abgründe von Nichtung, sollte eine solche Welt zum Gegenstand eines wohlgedachten, sauber argumentierten, dialektisch zerlegten, kritisch reflektierten und akademisch zusammengeführten Textes werden? Vielleicht, aber es wird nicht reichen. Einer solchen Welt ist vielmehr etwas entgegenzustellen. Was aber soll in dieser Entgegnung wie mitgeteilt werden, in welcher Form, welchen Klang gilt es zu entfalten? Welche Kunst führt zu einem Klang, der zu verändern weiß, losreißt aus der eigenen Subjektivität.

- (9) Sprache **außerhalb** des Paradieses
- Sprache **wegen** des Paradieses
- Sprache **zuzüglich** des Paradieses

Nehmen wir einen Moment an, es gäbe dieses Paradies, auf das die Sprache verweist, tatsächlich, dann müssten wir es uns wohl als Ort der Trennung vorstellen, und als einen Ort, an dem sich Sprache als Werkzeug klar geschiedener Praktiken ereignet: *schmeicheln* vielleicht, *überreden*, aber ebenso *vertreiben*, ein Ort, an dem das Vokabular der Nichtung und Vernichtung seinen Ausgang nimmt und von dem aus es weit in unsere Gegenwart reicht: „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...]

Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (Kentridge 2014/2016: 40)

- | | | | |
|------|---------|-----------|----------------|
| (10) | Sprache | innerhalb | des Paradieses |
| | Sprache | nächst | dem Paradies |
| | Sprache | nah(e) | dem Paradies |

Johann Friedrich Poppe, seines Zeichens Geograph, Historiker, Pädagoge und Bibliothekar, über den ich kaum mehr weiß, als dass er wohl 90 Jahre alt wurde und sich zeitgemäß auch Jean Frédéric Poppe nannte³¹, ist der einzige Autor, der im Deutschen Textarchiv die Konstruktion *Sprache PREP Paradies* belegbar macht: „Sprachen im Paradiese“.³²

- | | | | |
|------|---------|--------------------|----------------|
| (11) | Sprache | auf Grund/aufgrund | des Paradieses |
| | Sprache | ausgangs | des Paradieses |
| | Sprache | ausschließlich | des Paradieses |

Poppe (1776: 82-83) berichtet in seiner *Characteristik der merkwürdigsten Asiatischen Nationen* im Abschnitt über die Perser von einer interessanten Metapragmatik des Persischen, Türkischen und Arabischen:

Die Perfer characterifiren diefe drey Sprachen fo: fie fagen nämlich, die perfifche Sprache fey gefchickt, die Menfchen zu fchmeicheln, die arabifche, fie zu überreden, und die türkiſche, wenn man mit

³¹ [<https://www.deutsche-biographie.de/pnd1012510654.html>] (26.03.2020).

³² Für die Recherche danke ich Jascha de Bloom.

Jemand von ernſthaften Dingen reden wollte. Man erzählt hierbey noch die lachliche Hiſtorie, daß dieſe drey Sprachen im Paradiese wären geredet worden. Sie ſagen nämlich, die Schlange hätte die Eva durch ihre Beredſamkeit verführt; (folglich arabifch geredet.) Adam und Eva hätten, wenn ſie von Liebeshiſtorien geſprochen, perſifch geredet; die Engel, welche beyde aus dem Garten gejagt, hätten turkiſch geredet.

Von beſonderem Interesse in unſerer Übung muß die Vertreibung aus dem Paradies ſein, denn Verfuhung und Liebe ſind nur deren Vorſpiel.

(12) Sprache **innen** dem Paradies

Sprache **ſeit** dem Paradies

Sprache **ſeitens** des Paradieses

Zunächst könnte man vermuten, daß Kolonialismus als Praktik der Nichtung weit jenseits paradiesischer Imaginationen geschieht. Doch das Gegenteil ist der Fall. Warum jedoch ist das so, warum ist das koloniale Projekt als epistemische Ordnung und radikale praktische Umsetzung von Vertreibungsglauben eng an Imaginationen gerade des Paradieses gebunden?

(13) Sprache **bezuglich** des Paradieses

Sprache **ber** das Paradies

Sprache **vermittels** des Paradieses

Und warum ist die neokoloniale Welt des Tourismus noch heute der Ort, zu dem verführt wird, an dem sich Liebe ereignen soll – *ich*

liebe Afrika, ich liebe Sylt, ich liebe Thailand, ich liebe Australien, ich liebe das Meer, ich liebe die Inseln, ich liebe Jamaica, ich liebe Hongkong, ich liebe Sansibar, ich weiß gar nicht wohin mit meiner Liebe – und an dem Vertreibung geschieht, ein Ort der Zerstörung, denn neokolonialer Tourismus verwirft, was Welt jenseits von Vertreibung sein kann: ephemeres Ereignis und Begegnung.

- | | | | |
|------|---------|-----------|----------------|
| (14) | Sprache | betreffe | des Paradieses |
| | Sprache | eingangs | des Paradieses |
| | Sprache | eingedenk | des Paradieses |

Die Gründe sind wohl sehr komplex ineinander verschränkt. Doch das koloniale Projekt ist auch deshalb ein Projekt der Paradies-suche, weil in ihm eine perfide Diskursökonomie am Werk ist.

- | | | | |
|------|---------|--------------|----------------|
| (15) | Sprache | gelegentlich | des Paradieses |
| | Sprache | voll | des Paradieses |
| | Sprache | von | dem Paradies |

Columbus ist schuld, könnte man sagen.

- | | | | |
|------|---------|-----------|----------------|
| (16) | Sprache | bis gegen | das Paradies |
| | Sprache | inmitten | des Paradieses |
| | Sprache | unweit | des Paradieses |

Auch wenn Columbus nur ein Kolonisator ist, der über das Paradies spricht, das Paradies als Ort der Rückkehr und Heilung, der

das Goldene Zeitalter des Ovid heraufbeschwört. Mario Klarer (2013: 10) schreibt:³³

In dem Moment, in dem *Christoph Kolumbus* [...] und nachfolgende Entdecker Fuß auf Amerika setzten, waren sie mit einem Kontinent voll von Unbekanntem und größtenteils Unerklärlichem konfrontiert. Die großen Lücken im Wissen um diese «terra incognita» wurden aber sofort bereitwillig mit tradierten utopischen Vorstellungen des Fernen Ostens und Westens aufgefüllt. Deshalb wurde bereits in den ersten Berichten des Kolumbus Amerika mit dem Goldenen Zeitalter oder dem irdischen Paradies gleichgesetzt [...].

(17)	Sprache	angesichts	des Paradieses
	Sprache	antwortlich	des Paradieses
	Sprache	zwecks	Paradies

Weit deutlicher wird dies bei Richard Grey (2012: 3), wenn er aus Columbus Worten zitiert:

“I do not find any Greek or Latin writings which definitely state the worldly situation of the earthly Paradise,” Columbus wrote, “and I believe that the earthly Paradise lies here” just beyond the strange new world he had found. He did not, he admitted, believe “that anyone can ascend to the top” and so enter the Garden of Eden. But he was firmly convinced that the streams and rivers he had discovered “flow out of the earthly Paradise” and that, accordingly, he had been closer than anyone to the place where “Our Lord placed the Tree of Life.”

³³ Mein Dank gilt Carsten Junker für wertvolle Hinweise zur frühneuzeitlichen Kolonialgeschichte Amerikas.

- | | | | |
|------|---------|---------------|----------------|
| (18) | Sprache | einbezüglich | des Paradieses |
| | Sprache | rücksichtlich | des Paradieses |
| | Sprache | inklusive | Paradies |

Wie wir wissen, hat sich dort „just beyond the strange new world“ Ausbeutung, Vertreibung, Vernichtung und epistemische Überschreibung ereignet: Nichtung. „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...] Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (Kentrige 2014/2016: 40) Columbus ist allerdings recht ehrlich, denn er imaginiert lediglich ein irdisches Paradies, doch auch dessen Sichtung ist ja nichts anderes als die Verschleierung realer Schrecken. Es gibt dieses Paradies nicht.

- | | | | |
|------|---------|----------|----------------|
| (19) | Sprache | jenseits | des Paradieses |
| | Sprache | unfern | dem Paradies |
| | Sprache | gemäß | des Paradieses |

Die Paradiesimagination ist eine Praxis der Selbsttäuschung durch Stummschaltung Anderer und Verdeckung des Anderswo. Sprache ist dabei Werkzeug, rhetorisch nützlich, anspielungsreich, intertextuell aus dem westlichen Denken hervorgezchtet, aus einem Denken, das „Identität aus einer einzigen Wurzel“ denkt (Glissant 1996/2005: 19), letzthin eben aus dem Paradies.

So wird koloniale Gewalt hinter verklärenden Imaginationen versteckt und Sprache hilft dabei bereitwillig, verführt dazu, sich der begehrlichen Illusion eines phantastischen Ortes hinzugeben, vor allem hingeben zu dürfen, der Schönheit der Fremde(n). Diese Modalität der Erlaubnis ist kennzeichnend für das, was uns schließ-

lich im temporären Eskapismus des Paradiesurlaubs begegnet: Ich darf ins Paradies eintreten, es in meiner massenkonfektionierten Individualisierung von Sinnsuche herausplaudern, bis sich Liebe ereignet, denn ich habe dafür bezahlt. *Ich liebe die Tropen*. Gekaufte Vertreibung von Welt ereignet sich allüberall.

Dürfen ist der Modus der Paradiesproduktion, was in biblischer Lesart keineswegs folgerichtig erscheint, denn hier ist das Paradies mitnichten nur ein Ort der Erlaubnis, sondern auch des streng limitierenden Gebots; *du sollst nicht* (Gen 2,16-17). Doch im Kolonialismus und Neokolonialismus geht es um die Selbst-erlaubnis: in das als solches bezeichnete Paradies eintreten oder wie bei Columbus doch immerhin an es herantreten zu dürfen. Nicht Begegnung ist dabei das Ziel, sondern ein Eindringen, heute gerne mit Pass, Ticket, Voucher, Allinclusiveband legitimiert. Kein Auffinden von Nicht-Gewusstem, das die eigenen Voraussetzungen des Handelns hinwegzublasen im Stande wäre, denn in den spätmodernen Formen der Paradiesbesiedlung gibt es nichts Unvorhersehbares (vgl. Glissant 1996/2005: 15), andernfalls wäre es eben die Hölle; irgendwo zu stranden, das Hotel schlecht, der Strand voller Algen, die Menschen abweisend. Uns begegnet in all dem noch nicht einmal bescheidene oder gespannte Paradiessuche, sondern ein Sprachspiel des Liebens um den Preis der Selbsttäuschung und Stummschaltung von Alterität. Im Paradiesdiskurs ist Sprache allzuschnell ein Instrument eben dieser Selbsttäuschung und Fremdrichtung nach Kapitalregeln des ökonomischen Diskurses; die Diskursökonomie ist offensichtlich. Columbus berichtet, weil er ein Tauschgeschäft abwickelt. Er zahlt mit seinen Worten in Imaginationen zurück, was in seine Unternehmung investiert wurde.

Auch das Versprechen des neokolonialen Tourismus, ins Paradies eintreten zu können, für eine Weile entbunden zu sein, ist, wie wir wissen, nichts anderes als eine Ware, die bezahlt wird; eine Verführung zur Liebe, die in Vertreibung mündet. Der Paradies-topos ist Münze in der Diskursökonomie von Ausbeutung, die sich

stets, immer wieder und vor allem auf einmal und mit anhaltenden Folgen ereignet: Überwältigung und Persistenz zugleich. „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...] Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (Kentridge 2014/2016: 40)

Das Plötzliche der kolonialen Überwältigung, die Semantik des Ereignisses findet sich im lateinischen Adverb *semel*. Eben dieses Adverb wird auf einer viel zitierten und interpretierten Visualisierung der Kolonisierung als Rückkehr ins Paradies gebraucht: in *America* von Jan van der Straet (Antwerpen um 1591, Blatt 1 der Folge *Nova Reperta* ‚neue Entdeckungen‘, Stecher Theodoor Galle). Wir sehen hier Amerigo Vespucci gegenüber der Allegorie Amerikas als unbedeckte Frau:³⁴

Jan van der Straet, *America* (Blatt 1 der Folge „Nova Reperta“) Kupferstich-Kabinett, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Foto: Andreas Diesend³⁵



³⁴ [<https://skd-online-collection.skd.museum/Details/Index/989499>] (03.05.2020).

³⁵ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Kupferstich-Kabinetts der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden.

In der Inschrift unter dem Bild heißt es *American Americus retexit, & Semel vocavit inde semper excitam*, was übersetzt so viel heißt wie *Americus hat America wiederentdeckt, und er hat sie/les (nur) einmal angerufen als eine/s, die/das seitdem (für) immer wach war*.³⁶ Von Bedeutung ist, dass eine Rückkehr ins Paradies imaginiert wird, denn von Wiederentdeckung ist die Rede, *American Americus retexit*. Kolonialismus ist eine reverse Vertreibung, nicht die ursprüngliche Vertreibung aus dem Paradies ist dessen Thema, sondern die Rückkehr ins Paradies als Wiederentdeckung, die vertreibt. Am Rande sei vermerkt, dass eine Wiederentdeckung durch Zerstörungen über die Dämonisierung des Fremden legitimiert wird – eine kanibalistische Szene ereignet sich im Hintergrund. Dies ist vielfach beobachtet worden, mich interessiert hier das Adverb *semel*, das die Paradiesimagination als Überwältigung unübersehbar macht: ‚nur einmal‘ angerufen. Die Folgen jedoch sind dauerhaft ‚(für) immer‘.

(20)	Sprache	getreu	des Paradieses
	Sprache	gleich	dem Paradies
	Sprache	hinsichtlich	des Paradieses

Die Handlungsmuster der Paradiesimaginationen benennt Johann Friedrich Poppe dann im 18. Jahrhundert: Verführen, Lieben, Vertreiben. Für jede dieser Praktiken gibt es, das ahnte Poppe, eigene Sprachen: Die Sprache der Verführung als kommissive Tarnung (Werbung, Tourismus, Kommodifizierung), die Sprache der Liebe als emotive Täuschung und Embodiment des Begehrens und die Sprache der Vertreibung, Nichtung als gewaltvolles Silencing in einer Diskursökonomie der Stummschaltung.

³⁶ Mein herzlicher Dank gilt Melanie Möller für ihre sachkundige und kollegiale Auskunft zur Übersetzung.

Sobald man dem Paradiesversprechen traut, die Liebe erst einmal entzündet ist, ereignet sich als voraussehbare Folge strukturelle Gewalt. Der Paradiesdiskurs ist doppelgesichtig wie das biblische Paradies als Ort des Heils und der Vertreibung selbst. Die Kehrseite des Erlösungsversprechens einer Paradiesrückkehr ist demnach die Gewalt struktureller und biopolitischer Kolonisierung bzw. Neokolonisierung, der Ausschluss. Sprache ist dienstfertig zur Seite, nicht zuletzt als normiertes, zentriertes, national gebundenes System von Regeln des grammatisch statthaften Ausdrucks, und damit ebenso als Produkt linguistischer Beschreibung. Sprachliche Normierung und Kolonialismus gehen Hand in Hand (vgl. Calvet 1974).

So, wie die Vertreibung aus dem Paradies einen gewaltigen Akt der Bestrafung darstellt (Gen 3,14-24), ist die Rückkehr dorthin nur als Gewaltakt vorzustellen, ein Akt, dem Sprache zynisch zur Seite steht, nicht zuletzt, indem sie trügerisch zur Liebe verführt, tatsächlich aber ihr nihilistisches Werk im Paradiesgewand tut, an den Abgrund führt, zum Abgründigen weist: „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...] Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (KentrIDGE 2014/2016: 40) Noch bei William KentrIDGE spricht dasselbe neuzeitliche Dispositiv wie bei Jan van der Straet und Johann Friedrich Poppe. Schließlich ist die zerstörte Kirche als Missionsort ja ein Raum der Vorbereitung zum Paradies, den wir hier bezeichnenderweise aber ruiniert sehen. Darin liegt die Ehrlichkeit dieser Aufnahme. Drastischer kann der Widerspruch von kolonialen Zivilisationsphantasien kaum ausgedrückt werden. Die Dokumentation des Geschehens als beliebte Postkarte offenbart, dass Gewalt im kolonialen Projekt immer die Oberhand behält.

- (21) Sprache **anstelle** des Paradieses
 Sprache **exklusive** des Paradieses
 Sprache **ungeachtet** des Paradieses

Und die Sprache? Unschuld hat sie nie besessen, auch im Paradies nicht, davon berichtet Poppe. Denn auch Sprache zerstört auf einmal und anhaltend Welt; und dies ist gleichermaßen ein Sprechakt; man könnte von Dekonstruktiva sprechen. Sprechakte, die Welt vertreiben, entdeklarieren. Unangemessen und beschönigend wäre es, dabei nur von einem Kommunikationsmittel zu sprechen, denn Sprache ist hier ein Gewaltwerkzeug. Im Sprechen über Sprache hört man darüber allerdings zu wenig, denn Sprache genießt einen erstaunlich guten Leumund. Wir sollten bedenken, dass Sprache aber nur sehr bedingt ein Geschenk ist, in jedem Fall ist sie immer auch Bann, denn wir sind verurteilt zur Sprache und stehen mit ihr immer schon nahe der Gewalt.

- (22) Sprache **diesseits** des Paradieses
 Sprache **fern** dem Paradies
 Sprache **fernab** des Paradieses

Zugleich müssen wir unsere Dankbarkeit darüber zeigen – diese Ambivalenz ist auszuhalten –, dass wir sprechen, weil uns Sprechen nicht zuletzt dabei hilft, Sprache als Werkzeug des Schreckens zu entlarven. Selbstverständlich ermöglicht uns Sprache, kritisch zu sein, das ist evident, doch ihre Neutralität hilft zugleich dabei, allem Schrecklichen Tür und Tor zu öffnen oder es zu rechtfertigen. Man muss vor der Sprache also stets auf der Hut sein, gerade als Linguist*in; hier und da sollte man ihr dennoch über

den Weg trauen. Denn Cantabilität zu üben, bedeutet nicht zuletzt, Sprache im Ereignis der Begegnung zu vertrauen, beiläufigen, ephemeren Prägungen zuzuhören, einem Neologismus vielleicht, der weit vom persistentesten Archaismus *Paradies* entfernt ist. Dann ereignet sich vielleicht etwas, von dem es lohnt zu berichten, etwas das gehört werden sollte, in einer Sprache, der wir vertrauen.

Gerade wissenschaftliches Schreiben darf sich nur reflektiert eines Mediums bedienen, das gewaltdurchwirkt ist. Nach Cantabilität zu streben, ohne die Augen zu verschließen vor den Fäden des Abgrunds, die das Gewebe der Sprache durchziehen, bleibt als akademische Aufgabe. Die Erkenntnis der engen Verbundenheit von Sprache und Kolonisierung muss spätestens dann Folgen für den Sprachgebrauch haben, wenn wir diesen Konnex nicht mehr übersehen können; alles andere wäre gefahrbehaftete Ignoranz. Dass dies ebenso für die Allianzen von Sprache und Faschismus, Totalitarismus, Autoritarismus gilt, macht das Abgründige der Sprache nur noch bedrohlicher. Worte abzuwägen, was mühsam, aber schön sein kann, Stimmen zuzuhören, was bereichernd sein kann, Räume mit Resonanz zu füllen, was erfüllend sein kann und viel Zeit erfordert, auch das bedeutet Cantabilität; die Suche nach einer Texteigenschaft mit dem Potential, Welt zu ändern durch Erfahrung, die den Schrecken als solchen erkennbar werden lässt. „Erschießungskommando [...] Galgen [...] in die Luft gesprengt [...] Fotografien der zerstörten Kirche waren ein beliebtes Postkartenmotiv in den britischen Kolonien.“ (Kentridge 2014/2016: 40)

- | | | | |
|------|---------|-------------|----------------|
| (23) | Sprache | abzüglich | des Paradieses |
| | Sprache | anstatt | des Paradieses |
| | Sprache | ausgenommen | das Paradies |

Der Pianist Awadagin Pratt, dessen Liveaufnahme aus Kapstadt uns beschäftigt hat, spielte als Gast der Obamas am 4. November 2009 im Weißen Haus Bachs Passacaglia c-moll, BWV 582, dessen Cantabilität die drängende, mahnende Umspielung einer ostinaten Basslinie ist. Hier ebenso, wie bei César Franck, wird der Weg von der kleinen in die große Oktave durchmessen, bei Bach von c nach C. Ernst und unendlich ernsthaft. Die Parallele zum Südafrika des Jahres 1995 ist offensichtlich, zwei Schwarze Präsidenten – wie Nelson Mandela (1993) wurde Barack Obama (2009) der Friedensnobelpreis zugesprochen; Aufbrüche der Hoffnung auf Heilung.

- | | | | |
|------|---------|---------------|----------------|
| (24) | Sprache | bar | des Paradieses |
| | Sprache | bis diesseits | des Paradieses |
| | Sprache | bis vor | das Paradies |

Schaut man sich das Video³⁷ des Konzerts im Weißen Haus jedoch heute an, glaubt man in eine unwiederbringliche Vergangenheit zu schauen. Das Spiel der Macht ist längst laut darüber hinweggegangen. Verführung, Liebe, Vertreibung – Selbsttäuschung und Stummschaltung arbeiten schnell und effektiv. Auf einmal ist alles vergangen. Nicht mehr als ein You[t]ube. Auch der Paradiesdiskurs ist schuld, das große Versprechen nach Rückkehr – *Make America Great Again* –, lautes Tönen, kein ernstes Cantabile, kein unendlich ernsthaftes Andantino, keine Passacaglia, stattdessen Sprache und ihre Dekonstruktiva. Gibt es eine Sprache unbeschadet des Paradieses? Wohl nicht, aber wir haben ein Mandat.

- | | | | |
|------|---------|-------|----------|
| (25) | Sprache | statt | Paradies |
|------|---------|-------|----------|

³⁷ [<https://www.youtube.com/watch?v=7rj9G-XiLus&feature=youtu.be>] (26.03.2020).

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1962/1975. *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carl Dahlhaus & Hans Heinrich Eggebrecht (Hrsg.). 1978. *Brockhaus Riemann Musiklexikon*. 2 Bände. Wiesbaden & Mainz: Brockhaus, Schott.
- Calvet, Louis Jean. 1974. *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. Paris: Payot.
- Foucault, Michel. 1996 [1980]. *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Glissant, Édouard. 2013 [1996]. *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Wunderhorn.
- Gray, Richard. 2012. *A History of American Literature*. 2nd Edition. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell.
- Heinichen, Johann David (Hrsg.). 1728. *Der General-Bass in der Composition, Oder: Neue und gründliche Anweisung/Wie ein Music-Liebender mit besonderm Vortheil, durch die Principia der Composition, nicht allein den General-Bass im Kirchen-Cammer- und Theatralischen Stylô vollkommen, & in altiori Gradu erlernen; sondern auch zu gleicher Zeit in der Composition selbst, wichtige Projectus machen könne. Nebst einer Einleitung Oder Musicalischen Raisonement von der Music überhaupt, und vielen besondern Materien der heutigen Praxeos*. Dresden 1728 [Digitale Bibliothek; Münchner Digitalisierungszentrum].

- Kentridge, William. 2016 [2014]. *Sechs Zeichenstunden*. The Charles Eliot Norton Lectures, 2012. Köln: Walther König.
- Klarer, Mario. 2013. *Literaturgeschichte der USA*. München: C. H. Beck.
- Poppe, Johann Friedrich. 1776. *Characteristik der merkwürdigsten Asiatischen Nationen*. Bd. 1. Breslau: Meyer. [<http://www.deutschestextarchiv.de/poppecharakteristik011776/102>] (27.03.2020).
- Searle, John R. 1976. A classification of illocutionary acts. *Language in Society* 5.1: 1-23.
- Storch, Anne & Ingo H. Warnke. 2020. *Sansibarzone. Eine Austreibung aus der neokolonialen Sprachlosigkeit*. Bielefeld: Transcript.
- Warnke, Ingo H. 2019. Three steps in chromatic abysses. On the necessity of studying colonialism in late linguistics. *Journal of Postcolonial Linguistics* 1. [<https://iacpl.net/wp-content/uploads/2019/12/WarnkeJOPOL-2019.pdf>] (26.03.2020).

ISSN: 2513-101X
www.themouthjournal.com