

Migration, Repression, Transgression

Identität und Heimat im Roman afrokaribischer Migrantinnen an der Jahrtausendwende

Loida Maritza Pérez *Geographies of Home* (1999)

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von

Beate Kerpen, Magistra Artium,
geboren am 22.11.1984 in Trier

Gutachterinnen:

1. Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt (FSU Jena)
2. Prof. Dr. Caroline Rosenthal (FSU Jena)
3. Prof. Dr. Gesine Müller (Universität zu Köln)

Tag der mündlichen Prüfung: 28.11.2017

One sets out to write because narrative gives value to experiences
that might otherwise vanish, and writing immortalizes things.
To write is to learn, to bring knowledge unexpectedly about oneself,
and to discover truth as one goes along.
(Sybil Seaforth, 1990)

Women's stories never make it to the front page.
However they do exist.
(Edwidge Danticat, 1996)

This land will not always be foreign.
How many of its women ache to bear their stories.
(Audre Lorde, 1970)

Mis temas no atraen masas,
mis escritos no se venden, no son comerciales.
Con lo que escribo no se gana dinero,
sino podría ayudar a los personajes que describo en mis novelas.
(Micheline Dusseck, 2013)

Because we were/are products of separations and dis-locations and dis-memberments,
people of African descent in the Americas historically have sought reconnection. [...]
Remembering or the function of memory means
re-membering or bringing back all the parts together [...].
The process of re-membering is therefore one of boundary crossing.
(Carole Boyce Davies, 1994)

Wir waren jene,
die wussten,
aber nicht verstanden,
voller Informationen,
aber ohne Erkenntnis,
randvoll mit Wissen,
aber mager an Erfahrung.
So gingen wir,
von uns selbst
nicht aufgehalten.
(Roger Willemsen, 2016)

Inhaltsverzeichnis

Vor-Wort zum Gender_Gap	1
<i>Schwarz auf weiß: Reflexionen zum Sprechen über ‚Rasse‘</i>	3
Einleitung	5
Die globalisierte Welt, das Lebenswissen afrokaribischer Migrantinnen und die Rolle der Romanistik im 21. Jahrhundert, oder: Warum über das weibliche Schreiben (in) der karibischen Diaspora promovieren?	
1.1. Anekdotische Hinführung	7
1.2. Dilemmata – Schwierige Positionierungen	8
1.3. Zur Rolle der Romanistik im 21. Jahrhundert und der Forderung nach einer engagierten, transareal ausgerichteten Literaturwissenschaft	10
1.3.1. Globalisierung – gegen den Strich gelesen	11
1.3.2. Postkoloniale Alien(N)ationen	15
1.3.3. Gesellschaftliche Aufträge an die Philologie in der Gegenwart	17
1.4. Koloniale Attitüden, rassistisch-patriarchalische Vorurteile und die Notwendigkeit der Dekolonisierung des Wissens	19
1.4.1. Das <i>Eindimensionale</i> des <i>Universalen</i>	19
1.4.2. Die Mobilisierung des Feststehenden: Die Karibik als Paradigma	22
1.5. Das Lebenswissen afrokaribischer Migrantinnen und warum sich die wissenschaftliche Beschäftigung damit lohnt	27
1.6. Der Forschungsgegenstand und Stand der Forschung	35
1.7. Forschungsfragen, Aufbau, Methode, theoretische Verortungen	42

Kapitel 2	47
<i>Errance</i> als Paradigma der weiblichen Erfahrung (in) der karibischen Diaspora	
2.1. Kontextualisierung und Annäherung an einen problematischen ‚wissenschaftlichen‘ Begriff	49
2.2. Semantisch-etymologische Eingrenzung von <i>errance</i>	56
2.3. Exkurs : <i>errance</i> , <i>Home</i> , Diaspora und die Frage nach der Identität	62
2.3.1. <i>errance</i> vs. <i>Home</i>	63
2.3.2. <i>Home</i> und Identität	65
2.3.3. Heimat im globalen Zeitalter	70
2.3.4. Identität und Heimat in der Diaspora	76
2.4. Die poststrukturalistischen Fundamente des <i>errance</i> -Konzepts: Derrida, Deleuze/Guattari und der epistemische ‚Auszug‘ aus <i>Home</i>	80
2.5. Postkolonial-feministische Anschlussmöglichkeiten der <i>errance</i>	85
2.6. Transgression erzählen: <i>errance</i> als ästhetisches Prinzip	95
2.7. Karibische <i>errances</i> : Urmotiv und (diskursiver) <i>Fluchtpunkt</i>	101
2.7.1. <i>Quisqueya Heights</i> und andere karibische ‚Inseln‘ in Nordamerika: Karibische Migrationen damals und heute und deren Auswirkungen auf nationale Konstruktionen und literarische Repräsentationen	102
2.7.2. Traumata der <i>migrants nus</i> : Die <i>Middle Passage</i> als Urerfahrung und <i>Leidmotiv</i>	109
2.7.3. Wurzellosigkeit und <i>errance</i> als epistemologischer Ausgangspunkt afrokaribischer Identität	115
2.8. Zusammenfassung	121
 Kapitel 3	 125
Kartierungen von Heimat in der afrodominikanischen Diaspora: Loida Maritza Pérez' <i>Geographies of Home</i> (1999)	
3.1. Allgemeine Einleitung	125
3.2. Reterritorialisierungen der familiären Existenz: Heimatentwürfe zwischen Nostalgie, Heterotopie, Utopie und Dystopie	129

3.3.	<i>Home</i> als Containerraum und Projektionsfläche maskuliner Subjektwerdung	139
3.3.1.	Papito und die Selbst(er)findung als Papa-Gott	141
3.3.2.	„The fulfillment of (t)his dream“, oder: Karibische Urszenen der Konstruktion und Destruktion von patriarchalischer Herrschaft ‚über ihre Leiche‘	151
3.4.	<i>Home</i> als Ort fataler weiblicher Selbstprojektionen	159
3.4.1.	„Because he fucks me like this“: Performanzen von männlichem Phallizismus und weiblicher Passivität in den vier Wänden des ehelichen Haushalts	159
3.4.2.	Identitätsdestruktive Projektionen von Weiblichkeit als <i>Weißheit</i> im ‚Haus der Nation‘	164
3.4.3.	„I’m going home where I belong“: Wahn/Sinn und Suizid als nicht intelligible <i>Verkörperungen</i> weiblicher Rebellion gegen das ‚Haus Gottes‘ und die ‚Ordnung der Dinge‘	173
3.5.	Exkurs(ion) ins ‚Heimatland‘: Die Konstruktion der <i>dominicanidad</i> in historischer Perspektive	178
3.6.	Überleitendes Zwischenfazit: Von der (schwarz)feministischen Kritik zur epistemologischen Dezentrierung von <i>Home</i>	185
Kapitel 4		189
Der epistemische ‚Auszug‘ aus <i>Home</i> und die Konzeption transgressiver femininer Identitäten		
4.1.	Einleitung: Von der Rebellion zur Transgression	189
4.2.	Alter/Native Weiblichkeiten: Die Indianerin und Hexe als Projektionsfiguren femininen Widerstands und dekolonial-weiblicher Ordnungssysteme	193
4.2.1.	Die <i>pachamama</i> und die Entkolonisierung des Wurzelbegriffs	193
4.2.2.	Revidierte Genealogien: Von der Negation zur Rehabilitation der ‚schwarzen Eva‘	196

4.2.3. Die anwesende Abwesenheit der afrokaribischen Mutter: Der Prolog und die Inszenierung der Rand-Stellung, oder: Die Einführung einer <i>alter/nativen</i> Epistemologie <i>ab</i> <i>origine</i>	198
4.2.4. Die afrokaribische Hexe als Paradigma dekolonial- weiblicher Handlungsmacht	202
4.2.5. ‚Schwarze Eva‘ mit weißer Maske: Aurelias koloniale Entfremdung	207
4.2.6. <i>Re-Membrance</i> : Die memoriale Heimkehr ins <i>Mutterland</i>	211
4.2.7. Die Rache der schwarzen Hexe und die Emergenz alter/nativer Handlungsräume	221
4.2.8. Differenz differenziert betrachtet	228
4.3. Identitäre Mobilisierungen und der Auszug aus dem Heimischen: Weibliche Subjektwerdung als Einrichtung in der <i>errance</i> ?	232
4.4. <i>Border crossing</i> : Geschlechtliche Identität als Wahlheimat und (sexuelle) Performanz	244
4.4.1. (De-)Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit: Die Desessentialisierung des Körpers in der Theorie	245
4.4.2. Der <i>re/produktive</i> Körper damals und heute: Die <i>Figur</i> <i>Ilianas</i> zwischen exotistischem Differenzkonsum, (post)kolonialen Ausbeutungsmustern und patriarchalischer Machtausübung	249
4.4.3. „This body is mine and mine alone“: Genderque(e)re Performanzen und die Rückeroberung des Körpers	254
4.5. Die Dekonstruktion von Autor-ität und die Hybridisierung von erzählter Wirklichkeit: Eine Ästhetik der <i>errance</i>	260
Fazit	271
Migration, Repression, Transgression und die Differenzierung der Wahrnehmung: Bilanzierende Bestandsaufnahme	
Literaturverzeichnis	283

Ehrenwörtliche Erklärung	318
Wissenschaftlicher Lebenslauf	319
Worte des Dankes	323

Vor-Wort zum Gender_Gap

Aufgrund der Tatsache, dass es in der vorliegenden Arbeit ganz explizit um die Frage von Gender (im Zusammenspiel mit ‚Rasse‘¹, Klasse und anderen Faktoren der sozialen Ungleichheit) bzw. um die genderlogische Ausgrenzung, Unterdrückung und Rebellion von Frauen gehen wird, ist es trotz der berechtigten Forderung nach einer in der Sprache und Schrift performierten Deessentialisierung von Geschlecht (vgl. S_he 2003) notwendig, im Sinne Gayatri Spivaks (vgl. Spivak 1987; 1999; Spivak/Harasym 1990) „strategisch“ essentialistische Geschlechterpositionen – wie heteronormative Weiblichkeit – zu beziehen und sprachlich zu kennzeichnen. So wird im Folgenden immer die Rede von „afrokaribischen Migrantinnen“ oder „Autorinnen“ sein, wenn es dezidiert um traditionelle heteronormative Weiblichkeiten geht. Die Verwendung des Maskulinums in der nachfolgenden Arbeit verweist analog dazu auch immer auf eine traditionelle heteronormative Männlichkeit.

Im Unterschied dazu verwende ich im Folgenden anstelle des generischen Maskulinums zur geschlechtsmäßig undifferenzierten Benennung einer Mehrzahl von Geschlechtern die von Steffen Kitty Herrmann alias S_he vorgeschlagene Schreibweise mit dem sogenannten Gender_Gap zur Sichtbarmachung und sprachlichen Inklusion nicht nur weiblicher Geschlechtsidentitäten (neben dem standardisierten Maskulinum), sondern auch solcher Subjektpositionen, die sich als trans, queer, bi, intersexuell, nicht-ident, genderfluid u.v.m. in einer traditionell nicht repräsentierten/nicht-repräsentierbaren Sprach- (und Denk-)Lücke verorten. Die Schreibweise mit dem Gender_Gap ist der Versuch eines nicht-diskriminierenden Sprechens und Schreibens. Es ist der Versuch, patriarchalische Geschlechternormen außer Kraft zu setzen, indem der Gender_Gap nicht nur Weiblichkeit dezidiert benennt und Geschlechtsidentitäten als solche deessentialisiert, sondern mittels des Unterstrichs auch nonkonformen, aus dem heteronormativen Zweigeschlechtersystem ausbrechenden, que(e)ren Geschlechtsidentitäten einen symbolischen Raum zuweist und somit queerfeministische Theorie im alltäglichen Sprechen zur Anwendung bringt (vgl. S_he 2003, o. S.). Zur weiteren Problematisierung des Zusammenspiels von Gender und ‚Rasse‘ im (post)kolonialen Kontext, siehe 1.2., 1.4.1., 1.5. und 1.7.

¹ Siehe hierzu den nachfolgenden Punkt: „Schwarz auf weiß: Reflexionen zum Sprechen über ‚Rasse‘“.

Schwarz auf weiß: Reflexionen zum Sprechen über ‚Rasse‘

Die Verwendung der Begriffe ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ erfolgt in der vorliegenden Arbeit im kritischen Bewusstsein, dass es sich hierbei nicht um unschuldige, vermeintlich objektive farbliche Beschreibungen bestimmter phänotypischer Merkmale handelt, sondern vielmehr um soziokulturell konstruierte, aus der kolonialen Geschichte hervorgegangene Kategorien zur Produktion von ethnischer Differenz (‚Rasse‘) und Vormacht im rassistischen Wissensregime. Die fundamentale und zugleich aber auch inhärente Arbitrarität farbenbasierter Differenzkonstruktionen offenbart sich dabei bereits in historischen Rassifizierungspraktiken selbst, wie der sogenannten *one drop rule*, wonach im sklavistischen Kontext der U.S.-amerikanischen Südstaaten ein einziger Tropfen ‚schwarzen‘ Bluts in der familiären Genealogie genügte, um zum/zur ‚Schwarz_en‘ und also Sklav_in zu werden – ganz ungeachtet der tatsächlichen Pigmentierung der Haut. Andersherum stand und steht dunkle Haut nicht zwangsläufig für einen soziokulturellen Status als ‚Schwarze_r‘, nicht einmal zu Zeiten der Sklaverei, aber insbesondere nicht mehr, seit die Abolition und spätere Bürgerrechtsbewegung² das Paradigma ‚Rasse‘ endgültig in ein Spiel höchst komplexer Wechselwirkungen mit dem Paradigma ‚Klasse‘ (aber auch ‚Geschlecht‘ und anderen Vektoren der sozialen Ungleichheit) gerückt haben. (vgl. hierzu auch Kerpen 2016a)

Bezugnehmend auf die grundlegenden Erkenntnisse und Errungenschaften der *Critical Race Studies*, der *Critical Whiteness Studies* sowie des *Black Feminism*, die die Belastbarkeit phänotypischer Differenz- und Rassenkonstruktionen radikal und nachhaltig dekonstruiert haben, verwende ich die Begriffe ‚weiß‘ und ‚schwarz‘ im Folgenden ohne Anführungsstriche und bezeichne damit aber selbstverständlich weder (Haut)Farben, noch rassistisch oder kolonial begründete Zuschreibungen von ethnischer Essenz bzw. Differenz. Vielmehr handelt es sich im Rahmen meiner Doktorarbeit bei der Rede von ‚weiß‘ und ‚schwarz‘ bzw. ‚Rasse‘ – auch ohne Anführungszeichen – um eine *wissenschaftliche* Bezugnahme auf und Reflexion über – immer aus der Meta-Perspektive der *Critical Race Studies* – die lange Geschichte kolonialer Rassifizierungspraktiken und -diskurse einerseits, sowie andererseits auch auf die damit einhergehenden Widerstandsstrategien (bspw. das leitmotivische *Passing*) und die (literarischen/künstlerischen) Gegendiskurse (vgl. Gates 2014).

² Die maskuline Schreibweise verweist hier bewusst auf den starken Androzentrismus dieser Emanzipationsbewegung. Siehe hierzu auch Dietze 2013.

Wenn ich im Folgenden also bspw. von weißen Männern und schwarzen Frauen spreche, sind Assoziationen mit heller und dunkler Haut zwar kaum abzuschalten, allerdings geht es nicht primär um Hautfarbe, sondern um (ideologisch daran geknüpfte) relativ zueinander stehende *Machtpositionen* (die sich im genannten Beispiel der weißen Männer und schwarzen Frauen übrigens gerade durch das Zusammenwirken von Rasse und Geschlecht konsolidieren). In der nachfolgenden Arbeit spreche ich daher von ‚hellhäutig‘ oder ‚dunkelhäutig‘, wenn ich mich explizit auf Hautfarbe beziehen möchte. Dagegen bewegt sich mein Sprechen von und über *weiß* und *schwarz* auf einer literatur- und kulturtheoretischen Metaebene, die die durch die *Critical Race Studies* so stark reflektierten (Farb- und Rassen)Zuweisungen nicht unkritisch appelliert und neu einschreibt, sondern letztere bereits als Teil des kritischen Vokabulars sozio-ethnischer Dekonstruktion betrachtet. *Schwarz* und *weiß* – auch ohne Anführungszeichen oder sonstige graphische Markierung – bezeichnen daher im Rahmen der vorliegenden Studie weder Farben, noch ‚Rassen‘, sondern ein kritisches Vokabular zur Thematisierung von Rassifizierungspraktiken. Es geht bei ‚schwarzen Frauen‘ und ‚weißen Männern‘ nicht um essentielle Identitätszuschreibungen, sondern um das Wissen, dass solche essentialisierenden Identitätszuschreibungen das Produkt soziokultureller Konstruktion sind, und dass letztere dem Zweck dient, Machthierarchien zu schaffen, zu zementieren und zu legitimieren.

Einleitung

Die globalisierte Welt, das Lebenswissen afrokaribischer Migrantinnen und die Rolle der Romanistik im 21. Jahrhundert, oder: Warum über das weibliche Schreiben (in) der karibischen Diaspora promovieren?

All origins are arbitrary.
(Dionne Brand, 2001)

La civilización no tiene centro [...] está por todas partes y en todos los lugares.
(Jean Bernabé, 2015)

The tendency for humans to explore and migrate seems to be a rather ancient trait that goes back more than two million years, when the first hominins left Africa to explore new environments.
(Johannes Krause, 2013)

C'est la diversité seule qui triomphe des Empires. [...] Le monde a besoin des dynamiques de Relation (de change) qui sont à l'œuvre partout, par delà les concurrences mortelles et les appétits du profit. [...] (Édouard Glissant/Patrick Chamoiseau, 2009)

Anfangs schienen sich die Brüche an den Rändern der westlichen Welt zu vollziehen [...]. Anfangs dachten wir, es gehe um einen Kampf der Kulturen, der Islam gegen den Westen, Freiheit gegen Diktatur. Doch der Bruch geht inzwischen mitten durch unsere Gesellschaften.
(Christiane Hoffmann, 2016)

Die Welt ist aus den Fugen. [...]: Ihre äußere Ordnung ist zerbrochen, ihr innerer Zusammenhalt verloren gegangen. Wir irren ziel- und orientierungslos umher, argumentieren für und wider. Die eine Feststellung jedoch, auf die wir uns jenseits aller Unterschiede und über alle Kontinente hinweg zumeist einigen können, lautet: „Ich begreife die Welt nicht mehr.“
(Ulrich Beck, 2017)

Wir leben in einem Zeitalter der Super-Diversität.
(Steven Vertovec, 2016)

1.1. Anekdotische Hinführung

Warum über die Literatur afrokaribischer Migrantinnen promovieren? Diese Frage habe ich mir nicht nur oft selbst gestellt, als ich im Jahr 2012 mein Exposé zum Thema „Weibliches Schreiben (in) der karibischen Diaspora³“ entwickelte und mich damit um ein Promotionsstipendium bewarb. Vielmehr ist mir die Frage nach der Relevanz einer Doktorarbeit über die Literatur karibisch stämmiger Migrantinnen in der globalisierten Welt seither leitmotivisch auch immer wieder von Dritten – sei es innerhalb meines Fachs, sei es von fachfremden Wissenschaftler_Innen oder auch von Nicht-Akademiker_Innen im Freundes- oder Familienkreis – gestellt worden. Selbstverständlich ist die Hinterfragung des Sinns und Zwecks einer jeden Forschung nicht nur legitim, sondern sogar von fundamentaler Notwendigkeit. Dennoch war es frappierend (und bisweilen auch äußerst irritierend), mit welcher beharrlicher Insistenz mir die Frage nach der Sinnhaftigkeit meiner Doktorarbeit immer wieder gestellt worden ist bzw. *wie* mir die Frage nach dem *warum* gestellt wurde: Denn eigentlich handelte es sich oft weniger um tatsächliche Fragen als um bereits vorweggenommene, die vermeintliche Irrelevanz meines Forschungsthemas implizierende Antworten.

So ist es nicht selten vorgekommen, dass ich von meinem Promotionsprojekt berichtete und sich dabei in den Gesichtern meiner Gegenüber latent, manchmal sogar ganz unverhohlen, Belustigung breit machte, ein unverkennbarer Ausdruck des Spotts, der wohl weniger auf meine Forschung bezogen war, als auf die empfundene Inkongruenz zwischen der Schwergewichtigkeit einer Doktorarbeit (inklusive des daran hängenden Stipendiums sowie etlicher Finanzierungen von Konferenzteilnahmen und Forschungsaufenthalten im Ausland) und der vermeintlichen Bedeutungslosigkeit – oder mindestens Merkwürdigkeit – des thematischen Knotens Literatur/Karibik/Frauen. So habe ich in den vergangenen Jahren vielen Skeptiker_Innen Rede und Antwort stehen müssen, die entweder die Förderungswürdigkeit dieses „unsere Gesellschaft ja gar nicht betreffenden“ und „sehr exotischen“ Forschungsthemas in Frage stellten (hier zitiere ich einen Mannschaftskollegen, der – vielleicht bewusst provozierend – staunte, „dass der deutsche Staat überhaupt Geld für die Förderung eines solchen Projekts“ habe), oder die ihre (literatur)wissenschaftlichen Zweifel an der ästhetischen Qualität von Romanen karibischer Migrantinnen äußerten (O-Ton eines sehr bekannten Romanisten, der als

³ Zum Begriff der ‚Diaspora‘, siehe 2.3.

Emeritus allerdings einer älteren Romanistengeneration angehört: „Schreiben diese Autorinnen denn überhaupt *gute* Literatur?“).

Die schiere Anzahl solcher und ähnlicher Situationen, die ich in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Nennung meines Promotionsthemas erlebt habe, ist verblüffend und schockierend zugleich, belegt dies doch eindrücklich zwei Tatsachen: einerseits die weitreichende Legitimationslosigkeit literatur- und geisteswissenschaftlicher Forschung innerhalb unserer Gesellschaft, insbesondere abseits der universitären Zirkel (und damit also in der großen Mehrheit der Bevölkerung), wo auch die Produktion und der Nutzen von Wissen in erster Linie nach marktwirtschaftlichen, seltener nach sozialen, kulturellen oder ethisch-moralischen Gesichtspunkten bewertet und wertgeschätzt werden (vgl. hierzu auch Rögner 2016). Andererseits offenbaren sich in den oben zitierten Aussagen auch die tiefsitzenden kolonialen Attitüden und rassistisch-patriarchalischen Vorurteile, die unsere weiße, westliche, privilegierte Weltanschauung prägen, und die auch unsere (wissenschaftliche) Bezugnahme auf fremde Kulturen und die Welt im Allgemeinen vorstrukturieren.

1.2. Dilemmata – Schwierige Positionierungen

Die vorliegende Arbeit ist auch eine Metareflexion über die bestehenden impliziten und expliziten Dominanz- und Führungsansprüche des ‚weißen‘⁴, reichen Westens gegenüber dem Rest der Welt, und sie möchte dazu beitragen, das hegemoniale Wissen und die Konstruktion von Wahrheit und Wahrnehmung zu dekonstruieren, zu diversifizieren und zu demokratisieren. Der ‚Westen‘ bezeichnet in diesem Zusammenhang selbstverständlich keine geographische Realität, sondern entspricht im Sinne Edward Saids einer kulturell, politisch und wirtschaftlich gestützten „imaginären Geographie“ (vgl. Said [1978]2003, 49-73), die die Pariser *banlieues* ebenso *ausgrenzt* und als Orte einer radikalen Alterität positioniert wie die sogenannte ‚Dritte Welt‘ oder die Flüchtlingslager und Transitzone innerhalb der Europäischen Union.

Die vorliegende Arbeit weiß allerdings auch um ihre eigene unumgängliche Positioniertheit innerhalb eben dieses ‚Westens‘ und dessen epistemischen Grenzen. Das wissenschaftliche Sprechen über ‚das Andere‘ erfolgt *per se* auf einem enorm

⁴ Ich verwende hier Anführungsstriche, um das in der Mehrheitsgesellschaft vorherrschende, kolonial übernommene Selbstbild als *weiß* auch im Sinne einer expliziten Selbstzuschreibung hervorzuheben.

schmalen Grat und läuft trotz aller Bemühungen um *political correctness* und postkoloniale Sensibilität dennoch leicht Gefahr, in altbewährte, tief verankerte Muster der Komplizität in der Ausübung von epistemischer Gewalt und diskursiver (Vor)Macht zurückzufallen. Einen richtigen Ausweg aus diesem Dilemma gibt es nicht, nur den Willen zur Transparenz und Offenlegung eigener Werthorizonte, Positionen und Privilegien. Dies ist eines der Dilemmata: Die vorliegende Arbeit möchte koloniale Strukturen der Privilegierung und Diskriminierung analysieren und kritisieren, aber sie ist zugleich auch im Bewusstsein verfasst, das Produkt eben jener kritisierten Strukturen des kolonialen Privilegs zu sein. Welche_r Wirtschaftsmigrant_In, welche_r Geflüchtet_e besäße schon die finanzielle Grundlage, die institutionelle Anbindung oder die bildungsbiographischen Voraussetzungen, um eine Doktorarbeit schreiben und publizieren zu können oder zu dürfen?

Indem *Migration, Repression, Transgression* eine mehrfach im Rand angesiedelte Literatur in den Fokus nimmt, stellt sich die vorliegende Doktorarbeit in den Dienst einer im hegemonialen *mainstream* wenig oder gar nicht hör- und sichtbaren Gruppe und bleibt dennoch in dem von Gayatri Spivak (1988) beschriebenen Dilemma stecken, wonach das (westliche) Sprechen *über* das ‚andere‘ Subjekt dieses letztlich immer nur zum Objekt eurozentristischer Macht- und Wissensansprüche degradieren kann. Das Sprechen *darüber* bringt *es* somit tatsächlich effektiv zum Verstummen. Andererseits kann *es* sich selbst aber auch kaum Gehör verschaffen innerhalb der (diskursiven) Kanäle westlich-kapitalistischer Machtausübung. Erneut bleibt das unbefriedigende Fazit, dass es einen Ausweg aus diesem Dilemma nicht gibt. Erneut bleibt nur der Wille, im Rahmen dieser Arbeit die eigene Sprech- und Denkposition so transparent wie möglich zu gestalten, den eigenen wissenschaftlichen Sprechakt immer wieder einer kritischen Überprüfung (insbesondere aus der Perspektive ‚der/s Anderen‘) zu unterziehen, nicht-kanonisierte Denker_Innen zu Wort kommen zu lassen sowie die zu untersuchenden Texte im größtmöglichen Maß *für sich selbst* sprechen zu lassen.

Die vorliegende Arbeit ist in einem weiteren Punkt schwierig positioniert: Sie möchte die komplizierte Subjektwerdung afrokaribischer Migrantinnen als *Frauen* in den Blick nehmen und beschreitet damit aber einen gefährlich schmalen Grat zwischen geschlechtlicher Reessentialisierung auf der einen Seite und der geschichtsvergessenen Adoption eines „unschuldigen“, vermeintlich universellen Feminismus auf der anderen Seite, welcher der besonderen Unterdrückung und Abjektivierung dunkelhäutiger Frauen im kolonialen und postkolonialen *Regime* der westlichen Moderne nicht nur

unzureichend oder gar nicht Rechnung trägt, sondern bisweilen sogar auch im Namen eines eurozentristischen Weiblichkeitsbegriffs effektiv unterstützt (vgl. Lugones 2008; Broeck 2008; Dietze 2013; siehe weiterführend 1.5., 1.7., 2.7. und 4.4.1.). Auch hier zeichnet sich ein unausweichliches Dilemma ab, nämlich eine Arbeit zu verfassen, die einerseits Wissen dekolonisieren möchte (vgl. 1.4.) und andererseits afrokaribischen Migrantinnen als emanzipierten *Frauen* und Akteurinnen in einer globalisierten Welt theoretische wie kreative Geltung zuerkennen möchte, wobei der Widerspruch dieses Unterfangens in der Tatsache begründet liegt, dass gerade die Konstruktion einer emanzipierten Weiblichkeit fest im kolonialen Paradigma (vgl. Quijano 1991; 2000) verankert ist und Weiblichkeit somit implizit als ‚Weißheit‘ konzipiert ist (vgl. Lugones 2008, 2; 12-13; siehe hierzu auch 3.4. und 4.4.1.).

1.3. Zur Rolle der Romanistik im 21. Jahrhundert und der Forderung nach einer engagierten, transareal ausgerichteten Literaturwissenschaft

Bevor der oben diagnostizierte Befund der kolonialen Attitüden und Vorurteile unter Punkt 1.4. näher betrachtet wird, soll zunächst auf das Problem der Legitimationslosigkeit humanwissenschaftlicher Forschung in der breiten Gesellschaft eingegangen werden. Im Bezug hierauf müssen sich die Philologie und Romanistik den Vorwurf gefallen lassen, ihrer „gesellschaftliche[n] Bringschuld“ (Ette 2004, 49), nämlich das von ihnen generierte Wissen allgemeingesellschaftlich verfügbar und fruchtbar zu machen, nicht ausreichend nachgekommen zu sein, sondern sich stattdessen auf hoch spezialisierte Fachdialoge innerhalb des philologischen Elfenbeinturms konzentriert zu haben. Der weitgehende Rückzug der Romanistik aus dem öffentlichen Leben stellt dabei keinesfalls allein eine Gefahr für das Fach selbst dar, welches in Zeiten angespannter Haushaltslagen, europäischer Wirtschaftskrise und daraus resultierenden ‚Optimierungs‘- und ‚Rationalisierungs‘maßnahmen – alles Euphemismen für Stellenstreichungen und Budgetkürzungen an den Hochschulen und Instituten bzw. in der internationalen Forschungsförderung – mehr denn je seine Daseinsberechtigung unter Beweis stellen und sein intellektuelles Territorium gegenüber anderen Disziplinen und Fachgruppen verteidigen muss.⁵

⁵ In seinem Positionspapier zum *Horizont 2020*, dem laufenden Rahmenprogramm für europäische Spitzenforschung, kritisiert die *Allianz der Wissenschaftsorganisationen* die Förderpolitik des Europäischen Forschungsrats (ERC) vehement: Zunehmend würden europäische Projektgelder nach marktwirtschaftlichem Nutzen vergeben werden, statt erkenntnistheoretische Neugier und

Vielmehr birgt die gesellschaftliche, politische und kulturelle Teilnahmslosigkeit der Romanistik auch ein ernstzunehmendes Risiko für die künftige Entwicklung unserer (Welt)Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Denn gerade zu Zeiten sich intensivierender globaler Vernetzungen und Vermischungen ist eine derart rasante Mobilisierung und Multiplizierung von Lebensweisen und Lebensmodellen eingetreten, sind derart tiefgreifende Wandlungen, Spannungen und Konflikte innerhalb unserer nationalen Gesellschaften spürbar, dass es einer besonders intensiven soziokulturellen Reflexion und Debatte – nicht zuletzt innerhalb der Literatur- und Geisteswissenschaften – bedarf. In ihrem Leitartikel mit dem bezeichnenden Namen „Der Bruch“ (2016) beschreibt die *Spiegel*-Redakteurin Christiane Hoffmann eindringlich das Lebensgefühl im Zeichen von Terror, Brexit, Flüchtlingsströmen, *Fakenews* und anderen Erschütterungen und Spaltungen im Sommer 2016: „Die Kritik an Globalisierung und westlicher Moderne ist bei uns angekommen, auch die demokratisch verfassten Gesellschaften sind dabei, ihre innere Bindekraft zu verlieren.“ (Hoffmann 2016, 8) Hier beginnt sich die gesellschaftliche Rolle der Romanistik im 21. Jahrhundert abzuzeichnen, nämlich dazu beizutragen, den Dialog und die differenzierte, aber verbal deeskalierende Analyse gesellschaftlicher Probleme voranzutreiben und sich aktiv in das politische und kulturelle Tagesgeschehen einzumischen (siehe hierzu weiterführend Punkt 1.3.3.).

1.3.1. Globalisierung – gegen den Strich gelesen

Migration, Globalisierung und Vermischung sind keinesfalls neue Phänomene, sondern sind so alt wie die Geschichte der Menschheit selbst.⁶ Doch im Unterschied zu

hypotesengetriebene Forschung zu unterstützen. Wie Wiebke Rögener in ihrem Artikel „Profit statt Erkenntnis“ in der *Süddeutschen* schreibt, spielen insbesondere die Sozial- und Geisteswissenschaften eine zunehmend marginalisierte Rolle im internationalen Forschungsparadigma: Trotz größter gesellschaftlicher Aufgaben und Fragestellungen, etwa im Zusammenhang mit Zuwanderung, welche neue Forschungsfelder für die Sozial-, Literatur- und Kulturwissenschaften eröffneten, fristeten die Geisteswissenschaften derzeit eher den Status von „Begleitwissenschaften“ für die naturwissenschaftliche und technologische Forschung (vgl. Rögener 2016, o. S.).

⁶ Mit der Entdeckung sogenannter ‚alter‘ DNA in menschlichen Überresten vor rund 30 Jahren (vgl. Pääbo 1984; Pääbo et. al. 1989) und den bahnbrechenden technischen Fortschritten in der Aufbereitung und Auswertung dieser DNA-Reste im beginnenden 21. Jahrhundert ist es möglich geworden, prähistorische Migrationen und Kontakte in der Geschichte des Menschen nachzuweisen. Interdisziplinäre Forschungseinrichtungen wie das 2014 gegründete *Max-Planck-Institut für Menschheitsgeschichte* in Jena oder das 1997 gegründete *Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie* in Leipzig liefern regelmäßig naturwissenschaftlich gewonnene Erkenntnisse über die frühe Geschichte und Entwicklung der Menschheit, die die tradierten Geschichtsauffassungen bisweilen grundlegend widerlegen. Mithilfe der genetischen Aufschlüsselung alter DNA wird die Unhaltbarkeit nationalistischer, eurozentristischer, rassistischer und kolonialistischer Geschichtsschreibung evident: Die Geschichte des *homo sapiens* sei seit jeher eine Geschichte von Migration, Vermischung und Globalisierung (vgl. bspw. Lazaridis et. al. 2014),

vergangenen Zeiten – so sind sich führende Literatur-, Kultur- und Sozialwissenschaftler sicher – charakterisiere sich die Seinserfahrung *des modernen Menschen* (gemeint ist hiermit aber wohl in erster Linie der moderne *westliche, privilegierte Mensch* der sogenannten ‚Ersten‘ Welt) im auslaufenden 20. und insbesondere seit Beginn des 21. Jahrhunderts nicht länger primär durch das Gefühl von *eindeutiger Zugehörigkeit* oder stabilen Identifikationen, sondern vielmehr durch Motive wie Aufbruch, Heimatlosigkeit und Migration (vgl. Ette 2005, 34). Mit Anbruch der „vierten Phase beschleunigter Globalisierung“ (Ette 2002, 25-27; vgl. auch Ette 2010, Kap. 4) scheinen die Kulturen buchstäblich in Bewegung geraten zu sein (vgl. hierzu Clifford 1992 und 1997; Giddens [1999]2003; Appadurai 1996 und 2001). An der Jahrtausendwende haben modernste Fortbewegungs- und Kommunikationstechnologien die Vorstellungen von Nähe, Ferne und Entfernung relativ werden lassen: Nie hat es mehr und schnellere Bewegungen durch den physischen und virtuellen Raum gegeben (vgl. Cohen 2004, 127f.), nie waren die Beweg(ungs)gründe vielfältiger, nie waren die sozialen Beziehungen multikultureller, hybrider und lokal entbundener (vgl. Giddens 1990, 21; Bronfen/Marius/Steffen 1997; vgl. Mau 2007). Mit Steven Vertovec ist eine Kosmopolitisierung der Gesellschaft eingetreten, die sich nicht länger nur durch ethnische, kulturelle, religiöse oder linguistische Vielfalt charakterisiere, sondern durch viele weitere, dynamisch miteinander interagierende Faktoren geprägt sei, die eine neue „Super-Diversität“ umrissen. Darunter versteht Vertovec:

a multiplication of significant variables that affect where, how and with whom people live. [...] In order to understand [...] the complex nature of contemporary, migration-driven diversity, additional variables need to be better recognized by social scientists, policy-makers, practitioners and the public. These include: differential legal statuses and their concomitant conditions, divergent labour market experiences, discrete configurations of gender and age, patterns of spatial distribution, and mixed local area responses by service providers and residents. The dynamic interaction of these variables is what is meant by ‘super-diversity’.
(Vertovec 2007, 1025)

Mit Jonathan Inga und Renato Rosaldo stellt sich die Welt im globalen Zeitalter dar als

a world full of movement and mixture, contact and linkages, and persistent cultural interaction and exchange [...] a world where borders and boundaries have become

aus genetischer Sicht sei jegliche Form von Rassismus oder nationalistischem Purismus unhaltbar (vgl. hierzu bspw. Krause 2013 etc.).

increasingly porous, allowing more and more peoples and cultures to be cast into intense and immediate contact with each other. (Inda/Rosaldo 2002, 2)

Während Befunde dieser Art aufgrund vieler Vorzeigebeispiele, insbesondere den hochgradig diversifizierten Mega-Cities der Welt, kaum zu leugnende Tatsachen zu benennen scheinen, ist doch eine differenzierte Betrachtung und Diskursführung im Hinblick auf aktuelle Migrations- und Transkulturationsphänomene geboten. Ein anders perspektivierter Blick auf globale Migrationsraten liefert auch ein ganz anderes Bild und verdeutlicht bisweilen, inwiefern aus der westlichen Wissenschaftsperspektive getroffene Pauschalaussagen über das Leben *des modernen Menschen* tatsächlich oft jeglicher verallgemeinerbaren Grundlage entbehren und mit welchem eurozentristischem Bias aktuelle Migrations- und Kulturdebatten tatsächlich oft geführt werden – selbst in den Kreisen derer, die sich für eine differenzierte Betrachtung stark machen.

Ein Beispiel: Laut UNO waren im Jahr 2013 rund 51,2 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht (vgl. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, 2015). Im Jahr darauf waren es nach Schätzungen der United Nations Refugee Agency (UNHCR) bereits 59,5 Millionen – was die höchste Steigerung innerhalb eines Jahres ist, die jemals von der UNHCR dokumentiert wurde (vgl. UNHCR 2015, o. S.). Auch ein Blick in alte Statistiken der UNHCR legt nahe, welche enorme Zunahme von Geflüchteten sich insbesondere seit der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts infolge neuer Krisenherde im Nahen Osten, Afrika, Asien und Europa abzeichnet: Während im Jahr 2001 weltweit rund 42,1 Millionen Menschen auf der Flucht waren, betrug die Zahl im Jahr 2010 circa 43,7 Millionen (vgl. UNHCR 2011, o. S.). Für 2015 schreibt die UNHCR in ihrem Jahresbericht: „Knapp 60 Millionen Menschen sind weltweit auf der Flucht vor Kriegen, Konflikten und Verfolgung. Dies ist die höchste Zahl, die jemals von der UNHCR verzeichnet wurde, und sie wächst rasant [...].“ (UNHCR 2015, o. S.) Auch im Hinblick auf die Zahl der MigrantInnen – also derjenigen, die ‚freiwillig‘⁷ ihr Land verlassen haben – zählen die Vereinten Nationen (vgl. United Nations 2015) eine weltweite Gesamtziffer von fast 244 Millionen, wobei die tatsächliche Ziffer UNO-Schätzungen zufolge noch weit

⁷ Selbstverständlich ist die Definition von ‚Freiwilligkeit‘ in diesem Kontext äußerst heikel und wirft, wie auch in der deutschen Flüchtlingsdebatte geschieht, Fragen von politischer und juristischer Tragweite auf. Während politisch Verfolgte eindeutig als Flüchtende eingestuft und somit als Asylsuchende anerkannt werden, bekommen sogenannte ‚Wirtschaftsflüchtlinge‘ diesen Status und das damit verbundene Recht auf Asyl nicht zugestanden. Ungeachtet ihrer zwingenden Fluchtgründe – Armut, Hunger, Not – gelten letztere juristisch als ‚freiwillig‘ Migrierende. Bereits an diesem Beispiel wird ein ganz grundsätzliches Problem mit den oben zitierten Statistiken deutlich, nämlich dass letztere höchst komplexe Sachverhalte und ansonsten nur schwer zu durchdringende Fragestellungen in aussagekräftige und gut ‚lesbare‘ Befunde umwandeln (müssen), die zudem mit einer gefährlichen Scheinwissenschaftlichkeit und einem statistisch begründeten Objektivitätsversprechen verfahren.

höher liegen könnte. Auch hier sei laut UNO ein nie dagewesener Zuwachs sichtbar und die Tendenz sei steigend (vgl. United Nations 2015, o. S.).

Während diese Zahlen scheinbar eindeutig den bereits oben kurz eingefangenen Tenor westlicher Gesellschaftsdiskurse – den vorherrschenden „Hype“ um das Paradigma der Heimatlosigkeit bzw. der *errance* (vgl. Kerpen 2015, 306 und 313-315; siehe hierzu weiterführend Kapitel zwei) – mit quantifizierbarer Faktizität unterfüttern, bürstet der Journalist Guido Mingels die kanonisierte Darstellung der Globalisierung gegen den Strich. In seinem Artikel „Die Welt bleibt zu Hause“ (DER SPIEGEL vom 30. 04. 2016) widerlegt er mithilfe aktueller Studien von Bevölkerungsforscher_Innen und Sozialstatistiker_Innen die Auffassung einer Welt in Bewegung und unterzieht die alarmierenden Flüchtlingszahlen und Migrationsstatistiken einer kritischen Überprüfung. Während offizielle und durch die Medien breit zirkulierte Angaben der UNO wie „244 Millionen Migranten weltweit“ einerseits gehaltlos und ohne Aussagekraft seien, weil diese Zahl überhaupt keine Auskunft darüber gäbe „wie viele Menschen wann aus welchem Land wohin gewandert sind“ (Abel zit. in Mingels 2016, 55), müsse man die Flüchtlings- und Migrationszahlen andererseits auch immer im Kontext der (wachsenden) Gesamtbevölkerung sehen: Bei einer aktuellen Weltbevölkerung von 7,3 Milliarden Menschen machten die rund 36,5 Millionen Menschen, die nach offiziellen Angaben in den letzten fünf Jahren migriert seien, nur 0,5 Prozent der Weltbevölkerung aus (vgl. Mingels 2016, 53). Der Forscher Guy Abel des *Wittgenstein Centre for Demography* in Wien warnt folglich davor den Fehler zu machen, „zu denken, die ganze Welt sei auf Wanderschaft“ (zit. in Mingels 2016, 53). Während Medien und Theoretiker_Innen – besonders auch im Bereich der Literatur-, Kultur- und Sozialwissenschaften – in den letzten Jahrzehnten größtenteils einvernehmlich verlauten gelassen hätten, dass immer weniger Menschen in ihrem Heimatland lebten (vgl. bspw. SRF 2016, o. S.), sei tatsächlich das genaue Gegenteil der Fall: „99,5 Prozent der Weltbevölkerung sind Nichtmigranten“, Migration ist „[d]ie große Ausnahme“ (Abel zit. nach Mingels 2016, 53).

Diese „Schieflage der Migrationsdebatte“ habe einerseits handfeste politische Gründe,⁸ andererseits seien die Datenlage und die zahlenmäßige Erfassung dieses

⁸ Aufgrund ihrer chronischen Unterfinanzierung muss die UNO Mingels zufolge mit möglichst dramatischen Schlagzeilen dafür sorgen, mehr Gelder für ihre Hilfsprogramme einzuwerben. (vgl. Mingels 2016) Andererseits zeigen auch die Wahljahre 2015 und 2016, wie gerade das Flüchtlingsthema den Parteien und Kandidat_Innen am rechten Rand der Polit-Landschaft dazu diene, Wähler_Innen für sich zu mobilisieren.

komplexen Themas auch extrem schwierig (vgl. Mingels 2016, 54 ff.). Zudem kommen mit der Bevölkerungsgeografin Nikola Sander vom *Wittgenstein Centre* auch andere Gründe für die diskursive Verzerrung zum Tragen: „Die allgemeine Wahrnehmung von Migration leidet an einem eurozentristischen Weltbild.“ (Sanders zit. in. Mingels 2016, 55) So sei es weder richtig, dass „die ganze Welt nach Europa“ [bzw. in den sogenannten ‚Westen‘] wolle, noch, dass Migrationen hauptsächlich von Süd nach Nord oder von armen in reiche Länder verliefen, noch, dass die globale Migration in den vergangenen fünf Jahren zugenommen hätte (vgl. Sanders zit. in. Mingels 2016, 55-56). In absoluten Zahlen sei die Anzahl der Migrant_Innen zwar so hoch wie nie zuvor, doch gemessen an der aktuellen Weltbevölkerung stelle diese Zahl den prozentual tiefsten Wert seit 1960 dar (vgl. Mingels 2016, 55). Anders ausgedrückt: Die weltweite Migration hat im beginnenden 21. Jahrhundert tatsächlich nicht zu-, sondern abgenommen!

1.3.2. Postkoloniale Alien(N)ationen

Im kollektiven Bewusstsein der westlichen Länder, nicht nur Deutschlands, hat sich dennoch ein ganz anderer Eindruck festgesetzt, nämlich dass die traditionellen, ehemals klar umrissenen Kultur- und Machttopographien des Eigenen durch Migrant_Innen und andere soziokulturelle Grenzgänger_Innen regelrecht ausgehöhlt, befremdet und *unterwandert* worden sind: Aus der Perspektive des kolonialen⁹ Westens ist das ehemals Periphere seit Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts mit unabwendbarer Beharrlichkeit ins Zentrum eingerückt und droht dessen Zusammenhalt – mitunter auch ganz buchstäblich, denkt man an die unfassbaren Sabotageakte religiöser Fundamentalisten – *aufzusprengen*: Im 21. Jahrhundert kann das Fremde nicht länger in der Ferne verortet werden, sondern manifestiert sich im Alltag, in der Nachbarschaft und inmitten des Ureigenen. Je mehr die Linie zwischen Eigenem und Fremden, der sogenannten ‚Ersten‘ und der ‚Dritten‘ Welt, aufweicht und herausgefordert wird, umso mehr werden die ehemals geschlossenen Nationen zu Orten des Befremdens, zu Alien(N)ationen, deren traumatische Urszene die Terroranschläge des 11. September 2001 auf das *World Trade Center* in New York sind.¹⁰

⁹ Zum Begriff der ‚Kolonialität‘, siehe weiterführend 1.4.

¹⁰ Als buchstäbliche Ruptur im New Yorker Stadtbild symbolisiert *Ground Zero* die tiefe Zäsur und den traumatischen Wendepunkt in der Geschichte und der Politik des Westens nach den islamistischen Anschlägen auf das Welthandelszentrum am 9. September 2001. Dieser Tag hat sich als 9/11 tief in das westliche Kollektivgedächtnis eingebrannt und markiert die unwiderrufliche Konversion der Familiarität

Im Horizont der von Édouard Glissant konstatierten allgemeinen Archipelisierung und Kreolisierung der Welt (vgl. Glissant 1997, 194; siehe hierzu weiterführend 2.7.3.) sind wir zu Zeugen tiefgreifender (welt)gesellschaftlicher Wandlungen geworden, die man in nicht allzu ferner Zukunft vielleicht auch im Sinne Thomas Kuhns (vgl. Kuhn [1962]1996) als einen paradigmatischen Umbruch bezeichnen kann wird. Angesichts der vielen Millionen Menschen, die auch im Jahr 2016 trotz größter technologischer Fortschritte und Innovationen Hunger leiden und auf der Flucht sind; angesichts der massiven Zunahme sogenannter ‚illegaler‘, gemäß der Logik des Kapitals unerwünschter Migrant_Innen, die den Reichtum und das Privileg der westlichen Industrienationen bedrohen, indem sie selbst versuchen, daran teilzuhaben; angesichts der sich immer lauter und skrupelloser manifestierenden politischen und religiösen Radikalisierungen; angesichts der Krise des kapitalistischen Systems und der frustrierten Suche nach neuen Formen der sozioökonomischen Organisation und des mitmenschlichen Zusammenlebens; angesichts der fortschreitenden Zerstörung der Natur und der bereits heute spür- und messbaren globalen Erwärmung; angesichts eines sich zunehmend abstrahierenden Menschheitsbegriffs infolge von Genforschung, künstlicher Intelligenz und Roboterisierung; angesichts von Falschmeldungen, die so intensiv rezipiert werden, dass sie zu sozialen Wahrheiten werden; angesichts dieser und so vieler weiterer besorgniserregender Befunde und verstörender Nachrichten, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Minutentakt um die Welt gehen, gewinnen Fragen um unsere (westliche) Zukunft, Heimat und Identität, aber auch um unser Menschheits- und Kulturideal schlechthin, eine nie dagewesene Aktualität und Brisanz.

Mit den für das späte 20. und beginnende 21. Jahrhundert charakteristischen „postkolonialen Rupturen“ (vgl. Bancel et. al. 2010) und „Brüchen“ (vgl. Hoffmann 2016), die sich auf ebenso prägnante wie grausame Art und Weise in den Bildern von *Ground Zero* materialisiert haben, stehen in der Aktualität nicht nur die kulturgeographische Ordnung der Welt zur Disposition, sondern auch die bisher gültigen identitären Fixpunkte, epistemischen Fundamente und humanistischen wie zivilgesellschaftlichen Werte des Westens. Mit Mathieu von Rohr deutet vieles darauf hin, „dass wir uns in einer neuen Ära globaler Instabilität befinden“ (von Rohr 2016, 88), in welcher der Kern der Demokratie selbst zunehmend zersetzenden Kräften ausgesetzt sei (vgl. Hoffmann 2016, 8; siehe auch Kurbjuweit 2016). Im Jahr 2016 blickt die

der Nation in eine tiefsitzende Alien-Nation. Siehe hierzu Kerpen 2015, 295-299; vgl. auch von Rohr 2016, 88.

Europäische Union, die noch 2012 vom Norwegischen Nobelkomitee für ihren „erfolgreichen Kampf für Frieden und Versöhnung und für Demokratie sowie die Menschenrechte“ (zit. nach *spiegelonline* 2012, o. S.) mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet worden war, nicht nur mit Unbehagen und Ratlosigkeit, sondern teilweise sogar mit offener Ablehnung und Feindlichkeit auf die Flüchtlingsströme, die massiv an ihren Außengrenzen sichtbar werden und wie „apokalyptische Metaphern“ (Assheuer 2015, o. S.) nicht nur das Scheitern der zivilen Idee Europas verkörpern, sondern auch das drohende Ende der *bis dato* unangetasteten Vormachtstellung und Privilegierung Europas gegenüber Nordafrika und dem Nahen Osten. Gleichzeitig entfachen islamistische Selbstmordattentäter mit ihrer fundamental anti-modernen und anti-humanitären Guerillataktik einen sich zunehmend verselbstständigenden Terror (man denke an die Nachahmungstäter von Würzburg oder Nizza), der die zivile Idee und die liberalen Werte des Westens inmitten dessen Zentren zu sprengen versucht (vgl. Kepel 2015), während rechtspopulistische Diskurse und Voten – vom Brexit bis zur Wahl Donald Trumps – ein „Jahr der Entfesselung“ (Kurbjuweit 2016) markiert haben, das das Potential besitzt, das „Ende der westlichen Demokratien, wie wir sie kennen“ (Kurbjuweit 2016, 12) einzuläuten. Auch hier formieren sich die besonderen Anforderungen an die Romanistik und Philologien im 21. Jahrhundert.

1.3.3. Gesellschaftliche Aufträge an die Philologie in der Gegenwart

Schon 2004 identifizierte Ottmar Ette die Suche nach neuen Möglichkeiten und Formen des globalen Zusammenlebens in Frieden und „unter Wahrung und Achtung von Differenz“ als die wohl größte Herausforderung unserer Zeit (Ette 2004, 277). Begreift man die Romanistik im 21. Jahrhundert mit Jean-Paul Sartre als eine „engagierte“ Literaturwissenschaft besteht der gesellschaftliche und politische Auftrag des Fachs darin, bei der Auslotung dieser sich immer vehementer stellenden Jahrhundertfrage aktiv mitzuhelfen. Ette zufolge ist die Romanistik nicht nur dazu in der Lage, sondern geradezu in der Pflicht, das aus ihrer literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit Texten (insbesondere den Texten nicht- oder antikanonischer Schriftsteller_Innen) gewonnene Lebenswissen, also das Wissen vom Leben und dem Zusammenleben unter Vorzeichen der kulturellen Alterität und Mischung, „in die öffentlichen Debatten einzubringen und damit zu einer Intensivierung und gleichzeitigen Differenzierung der Diskussionen um politisches Handeln beizutragen“ (Ette 2004, 254; vgl. auch

Ette/Asholt 2010).¹¹ Als Instanz der Diskussion, Interpretation und Reflexion kann und muss sich das Fach aktiver als bisher in die hauptsächlich durch Politik, Wirtschaft und Journalismus geführten Debatten um das (welt)gesellschaftliche Miteinander einschalten, um so nicht zuletzt auch eine vermittelnde und übersetzende Funktion bei der oft so schwierigen und durch diskursive Gewalt und Dialoglosigkeit geprägten kulturellen (Miss)Verständigung auszuüben. Um dies zu erreichen, müsste die Philologie aber nicht nur auf anderen Kanälen kommunizieren und in anderen Foren als bisher präsent werden, sondern müsste auch buchstäblich dazu übergehen, eine andere (allgemeinverständliche) *Sprache* zu sprechen.

Um den gerade formulierten Forderungen nach einer „engagierten“ und zupackenden Philologie zu entsprechen, muss die Romanistik in der Praxis nicht nur ihr tradiertes Selbst- und Weltbild grundsätzlich revidieren, sondern zunächst auch ihre – tief in ihrer Fachgeschichte verankerte – nationalphilologische Myopie überwinden. In Anbetracht der Tatsache, dass im globalen Zeitalter die „Kommunikationsstrukturen von Literatur [...] längst nicht mehr nationalliterarisch“ (Ette 2004, 92) verlaufen, sondern – wie auch der im Rahmen dieser Arbeit behandelte Roman verdeutlicht – quer zu bzw. über nationalstaatliche, sprachliche, kulturelle, religiöse, weltanschauliche und symbolische Grenzen hinweg, fordert Ette eine grundlegende Neuausrichtung der Romanistik zugunsten einer relational und supranational agierenden „Philologie ohne festen Wohnsitz“. Letztere müsse ihre traditionell eurozentristischen Forschungsschwerpunkte, ihre kanonisierten ästhetischen Präferenzen sowie ihre etablierten Arbeitsmethoden überprüfen und sich nachhaltig vom Nationenstaat als „unverrückbare[m] und überzeitliche[m] Paradigma der Forschung und des Verstehens“ (Ette 2004, 91) verabschieden. Anders gesagt müsse sich die Romanistik im 21. Jahrhundert als eine konsequent transnational bzw. transareal sowie transdisziplinär agierende Literaturwissenschaft neu erfinden und in ihrer wissenschaftlichen Methodik diejenigen Austausch-, Bewegungs- und Vermischungsprozesse spiegeln, die die gegenwärtigen Literaturproduktionen sowie den globalen Zeitgeist auf so grundlegende Art und Weise geprägt und verändert hätten (Ette 2004, 90-93). Diesen

¹¹ Im Lichte der Pariser Anschläge vom 13. November 2015 oder der todbringenden Lastwagenfahrt von Nizza am französischen Nationalfeiertag 2016, wäre ein ganz konkretes Betätigungsfeld für die Romanistik, mit ihrer postkolonialen Expertise dabei zu helfen, ein differenzierteres Verständnis der französischen Gesellschaftsstruktur und Nationalgeschichte in die – gemeinhin simplifizierte, nicht-religiöse Fakten oft ausblendende – Gesellschaftsdebatte über den islamistischen Terror in Frankreich und Europa einzubringen. Natürlich diskutiert das Fach diese Themen längst – aber eben hauptsächlich in theorieversierten Expert_Innenzirkeln der literatur- und geisteswissenschaftlichen Elite. Wünschenswert wäre eine gezielte Öffnung dieser Fachdebatten für ein breites, politisch interessiertes Publikum.

programmatischen Ansprüchen verschreibt sich auch die vorliegende Forschungsarbeit. (Siehe auch weiterführend 1.6. und 1.7.).

1.4. Koloniale Attitüden, rassistisch-patriarchalische Vorurteile und die Notwendigkeit der Dekolonisierung des Wissens

1.4.1. Das *Eindimensionale* des *Universalen*

Globalisierungsvordenker wie der Martinikaner Édouard Glissant (1928-2011) haben schon seit Ende der 1980er Jahre erkannt, dass ein friedliches Zusammenleben im globalen Maßstab als ethischer Horizont einer Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert nur zu erreichen wäre, wenn neue, pluralisierte und dynamischere Kulturentwürfe und Weltbilder generiert und gelebt werden würden. Letztere dürften dabei nicht länger dem eurozentristischen Überlegenheitsdenken des Westens verpflichtet bleiben. Vielmehr müssten sie das Lebenswissen nicht-westlicher Kulturen ernst nehmen und für die Produktion wahrhaft demokratischer, nicht länger im okzidentalen Sinn *universeller*, sondern *pluriversaler* (Mignolo 2013) Modelle der kulturellen Konvivenz heranziehen (vgl. Brähler 2013, 178, 180).

Im Rahmen seiner dekolonialen Denkschule hat Walter Mignolo die sogenannte ‚Globalisierung‘ definiert als den weltweiten Export spezifisch westlicher Lebens- und Kulturideale im Namen des westlichen Moderneprojekts. Die sogenannte ‚Moderne‘ wird dabei von Mignolo nicht verstanden als die ontologische Entfaltung von Geschichte, sondern als westliches Hegemonialnarrativ über die Entwicklung und den Aufstieg der okzidentalen Zivilisation (vgl. Mignolo 2011, 278), wobei Arturo Escobar und María Lugones den inhärenten Phallogozentrismus, also das Ordnen der Welt nach rationalen Prinzipien aus der Perspektive eines maskulinen, eurozentristischen Bewusstseins, eben dieses Moderne-Narrativs betont haben (vgl. Lugones 2008; Escobar 2010, 36-37).

Indem der sogenannte Westen im Namen der sogenannten ‚Moderne‘ seine eigenen zivilisatorischen Ansprüche und (Geschlechter)Normen als allgemeingültige (‚universelle‘) Errungenschaften proklamierte und über die zivilisatorischen Ideale ‚anderer‘ Kulturen erhob, implementierte er Mignolo zufolge ein imperialistisches Projekt der epistemologischen Gleichschaltung (*Universalisierung*). Aus Mignolos Sicht hat die westliche Moderne somit keinen wahrhaft universellen (im Sinne von: für alle Geschlechter und Ethnien gültigen) Humanismus hervorgebracht, sondern ganz im

Gegenteil eher einen *Human(n)ismus*, der das spezifische Lokalwissen der patriarchalischen westlichen Kultur über andere lokale Wissensbestände und Gesellschaftsordnungen erhoben und mit machtpolitischen Interventionen als alleinige (*universelle*) Wissensstruktur im globalen Maßstab durchgesetzt hat (vgl. Mignolo 2000).

Angesichts der Frage nach dem friedlichen Zusammenleben in Differenz fordern Glissant, Mignolo und viele andere somit einen wahrhaft universellen Humanismus, der seinen allgemeingültigen Charakter, seine suprakulturelle Legitimation sowie seine geschlechtsmäßige Neutralität aus einem Akt der epistemologischen Diversifizierung bezöge, der also unterschiedliche Kosmogonien und Geschlechtersysteme gleichberechtigt berücksichtigte. Ein solches Kultur- und Lebensmodell ließe sich also weniger durch den Begriff der *Universalität* beschreiben, als durch den der *Pluriversalität* (vgl. hierzu Mignolo 2000; 2013).

Ottmar Ettes Forderungen an die Romanistik, ihre Inhalte, Methoden und ästhetischen Kriterien zugunsten nicht-westlicher Texte und Autoren zu revidieren, entspricht somit an der literaturwissenschaftlichen Front der durch Aníbal Quijano, Walter Mignolo, María Lugones und ander_en formulierten Notwendigkeit, unser Wissen zu entkolonisieren (vgl. bspw. Quijano 2000; Wynter 2003; Mignolo/Escobar 2010) und kommt der Aufforderung Gayatri Spivaks nach, unsere Privilegien als weiße Europäer_Innen wieder zu „verlernen“ (vgl. Spivak und Harasym 1990, 9, 30, 42, 57). Die eingangs zitierten Vorurteile gegenüber der ästhetischen Güte oder wissenschaftlichen Relevanz von Texten postkolonialer, vermeintlich marginaler Schriftsteller_Innen aus dem karibischen Raum sowohl innerhalb wie außerhalb des Fachs bzw. die allgemeine Unfähigkeit oder der Unwille vieler Menschen, die Förderungswürdigkeit der Erforschung des Lebens und Schreibens karibischer Migrantinnen anzuerkennen (nicht aber den Wert ebenso abstrakter oder ‚exotischer‘ Forschungen an Zahlen, Zinsen oder Zellen), verdeutlichen die chauvinistische Großspurigkeit, mit der das spezifische Lebenswissen nicht-westlicher, nicht-männlicher Subjekte ins Abseits des hegemonialen Interesses gestellt wird.

In den vorbehaltlichen Fragen nach dem Sinn einer Promotion über afrokaribische Migrantinnen kommen somit die subtil wirkenden Mechanismen der imperialistischen, rassistischen und patriarchalischen Herabwürdigung und Ausgrenzung zum Ausdruck, die die ungebrochene Wirksamkeit des kolonialen Paradigmas belegen, welches auch lange nach Ende der kolonialen Herrschaft noch unsere Bezugnahme auf die Welt prägt

und strukturiert. Unter dem kolonialen Paradigma oder der Epistemologie der Kolonialität versteht Walter Mignolo das sich latent oder offen manifestierende Fortwirken – auch nach der faktischen Abschaffung kolonialer Regierungen – von kolonialen Denk- und Verhaltensmustern. Letztere wohnen der westlichen Moderne inhärent inne und ordnen die Welt in eine unumstößliche, aus der kolonialen Geschichte hervorgegangene Hierarchie der Völker und Subjekte: die Weiß_en und die Nicht-Weiß_en, die Nachfahr_Innen der kolonialen Herr_Innen und die Nachfahr_Innen der kolonialen Subjekte, Männer und Frauen, usw. Diese *per definitionem* in Hierarchien von Mächtigen und Machtlosen mündende Ordnung wird mittels des subtil wirkenden kolonialen Paradigmas als *natürlich* legitimiert und als vermeintlich allgemeingültig normalisiert und *universalisiert*.¹²

Die von Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Sylvia Wynter, María Lugones oder Sabine Broeck (um nur einige zu nennen) beschriebenen tiefenstrukturellen Überlegenheitsempfindungen – zwischen ‚West‘ und Rest, ‚Erster‘ und ‚Dritter‘ Welt, dem globalen ‚Norden‘ und dem globalen ‚Süden‘, hellhäutigen und dunkelhäutigen Menschen, Männern und Frauen, etc. – müssen dekonstruiert und überwunden werden, um wirklich praktikable Formen des gemischtkulturellen Zusammenlebens im globalen Zeitalter (er)finden zu können. Hierzu bedarf es einer tiefgreifenden ‚Dekolonisierung des Wissens‘, sowohl im Fach Romanistik bzw. in der Philologie ganz allgemein, wo der Fokus noch stärker als bisher auf die traditionell ausgegrenzten oder wenig beachteten Stoffe und Stimmen gerichtet werden muss, als auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext, wo unser Blick auf uns ferne/fremde Länder und Kulturen nicht länger durch Unwissen und unreflektierte koloniale Überlegenheitsattitüden beherrscht werden darf (wie etwa ein Gespräch über Haiti mit meinen – allesamt studierten oder sogar promovierten – Mannschaftskameraden verdeutlicht, in dem einer der Auffassung war, dass es in Haiti ja Kannibalen gäbe, woraufhin jemand anders entrüstet das Image des Landes – und wahrscheinlich auch meines Dissertationsprojekts – retten wollte und mit Nachdruck erklärte, dass Haiti ganz im Gegenteil ein wahres „Urlaubsparadies mit Traumstränden“ sei). Solche hanebüchenen Aussagen und eurozentristischen Vorurteile, wie ich sie hier gemäß meiner ganz persönlichen Erfahrung zitiere, scheinen aufgrund ihres anekdotischen Charakters zwar willkürlich und unwissenschaftlich, sind aber vermutlich dennoch

¹² Siehe hierzu bspw. Dussel 1995 und 1998; Quijano 1991; Oyewumi 1997; Wynter 2003; Lugones 2003 und 2008; Broeck 2008; Mignolo/Escobar 2010.

repräsentativ, abstrahiert man ihren Gehalt auf das viel beschriebene (latente oder ganz offene) Fortwirken des Eurozentrismus (vgl. bspw. Dussel 1995 und 1998) und der Kolonialität von Macht, Wissen, Wahrheit, Rationalität und Sein unter dem Deckmantel eines vermeintlich universellen Globalisierungsbegriffs und Zivilisationsideals – inklusive des daran hängenden Geschlechtersystems –, die sich bei genauem Hinsehen allerdings als in höchstem Maße *eindimensional* und unterschwellig auch rassistisch und sexistisch herausstellen (siehe hierzu bspw. Quijano 2000; Wynter 2003; Broeck 2008; Lugones 2008; Mignolo & Esobar 2010).

1.4.2. Die Mobilisierung des Feststehenden: Die Karibik als Paradigma¹³

Um neue Formen des multiethnischen Zusammenlebens und der kulturellen Verständigung über Länder-, Kultur- und Sprachgrenzen hinweg zu (er)finden, bedarf es unverbrauchter, dem kolonialen Paradigma zuwiderlaufender Wissenskategorien, innovativer Denk- und Sprachstrukturen, alternativer Modelle des Seins und Lebens sowie Utopien des gesellschaftlichen Miteinanders. Im Bilde der zentralen Metapher und Gedankenfigur dieser Arbeit bedarf es mit Édouard Glissant (vgl. Glissant 1990; 1997; 2009; siehe hierzu die Punkte 2.6. und 2.7.3. sowie Kapitel 4) eines Denkens, Fühlens und (ästhetischen) Handelns der *errance*, also einer gezielten Mobilisierung und Dezentrierung fixer Wahrheiten und traditioneller Wertekanons, von Weltanschauungen und Ordnungssystemen. Rosi Braidotti formuliert dieses Projekt als einen epistemologischen Auf/Bruch¹⁴ (vgl. Braidotti [1994]2011), d. h. als eine nicht teleologisch verlaufende, ergebnisoffene Suche nach nicht normierten – *unnormalen* – Subjektpositionen und Identifikationsmodellen, wie sie gerade in den Literaturen der postkolonialen Rand¹⁵- und Kontaktzonen¹⁶, der Diaspora¹⁷ bzw. den sogenannten

¹³ Vgl. Ette/Kraume/Mackenbach/Müller 2012.

¹⁴ Die Schreibweise Auf/Bruch zeigt bereits graphisch die inhärente Verknüpfung von Bewegung und Widerstand bzw. Transgression an. Es ist eben dieses Zusammenspiel, welches auch dem Begriff der *errance* innewohnt und diesen zu einem so produktiven Paradigma für weibliche Emanzipierungsprozesse im Kontext von Migration macht. Siehe hierzu weiterführend Kapitel 2.

¹⁵ Während Theoretiker wie Homi Bhabha (vgl. [1994]2004) oder Iain Chambers (vgl. 1994) die Figuren der Liminalität und des Interstitiums inhärent mit dem der Hybridität verschränkt haben, um so einen soziokulturellen und diskursiven Verhandlungsraum nicht-fixer, dezentrierter, auf Differenz und Alterität beruhender identitärer Entwürfe und enunziativer Positionen zu theoretisieren, haben insbesondere nicht-westliche Feminist_Innen die Figur des Randes (bell hooks spricht 1984 vom *margin*) oder der Grenze (Gloria Anzaldúa theoretisiert 1987 die *border cultures*) dazu genutzt, der besonderen Marginalität dunkelhäutiger, armer und/oder indigener Frauen der sogenannten ‚Dritten Welt‘ Rechnung zu tragen, zugleich aber auch deren „epistemisches Privileg“ zur Hinterfragung und Kritik an den hegemonialen (eurozentristischen, patriarchalischen, heteronormativen, kapitalistischen, usw.)

„Literaturen ohne festen Wohnsitz“¹⁸ (Ette 2005), zu denen auch das Schreiben afrokaribischer Migrant_Innen zählt, *beschrieben* und inszeniert wird.

Gerade die Karibik stellt aufgrund ihrer kolonialen Geschichte¹⁹ eine kulturelle Kontakt- und Verhandlungszone *par excellence* dar und wird seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dezidiert als „in-between zone of movements, entanglements, displacements, simultaneities, and coexistence“ (Cuervo Hewitt 2009, 20) rezipiert. Ganz im Sinne der beiden kubanischen Vordenker Alejo Carpentier und Antonio Benítez Rojo, die der Karibik eine Ästhetik und Logik des Barocken bzw. des Chaos zugeschrieben hatten (vgl. Carpentier 1976; Benítez-Rojo [1989]2006; siehe auch Ueckmann 2014; Schulz 2014), erstellt Román de la Campa den Befund, dass karibische Kulturdiskurse zwangsläufig auf Bilder des Hybriden²⁰, der Mimikry²¹, des

Machtapparaten zu betonen (siehe hierzu bspw. bell hooks [1984]2000b; Collins 1986; 2000a, 268, 300; Wynter 1990; Mohanty 1991; 2003). Mit *Borderlands/La Frontera* (1987) machte Gloria Anzaldúa, die als lesbische *chicana* in mehrfacher Hinsicht eine gesellschaftliche Randstellung besitzt, „ihre geopolitische Verortung im Grenzraum zwischen Mexiko und den USA für einen epistemologischen Paradigmenwechsel im Sinne eines Denkens an/auf/der Grenze fruchtbar“ (Kerpen 2014, 173). Walter Mignolo hat diesen Ansatz mit seinem Konzept des „border thinking“ aufgegriffen und für seine dekoloniale Denkschule adaptiert, deren Ausgangspunkt eine Art Epistemologie der Grenze ist (vgl. Mignolo 2000; 2011).

¹⁶ Mary Louise Pratt versteht unter den „contact zones“ jene sozialen Räume „where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.“ (Pratt 1991, 34)

¹⁷ Ähnlich den Entwürfen Bhabhas, Pratts oder Anzaldúas, schreibt Stuart Hall über die Diaspora: „The diaspora experience [...] is defined not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.“ (Hall 1990, 235) Weiterführend zum Begriff der Diaspora, siehe Punkt 2.3.4.

¹⁸ Unter den „Literaturen ohne festen Wohnsitz“ versteht Ottmar Ette eine Literatur (in) der Bewegung (vgl. Ette 2001; 2005), die konzeptuell von relativ statischen und tendenziell unidirektionalen Termini wie „Exilliteratur“ oder „Migrationsliteratur“ nur unzureichend eingefangen wird. Ette zufolge nehmen mit zunehmender Mobilität und weltweiter Vernetzung im 21. Jahrhundert auch die Literaturen, die nicht mehr innerhalb einer bestimmten Kultur oder Nationalliteratur „heimisch“ werden, einen immer bedeutenderen Platz im literarischen Panorama der Welt ein (Ette 2005, 14-15). Diese „Literaturen ohne festen Wohnsitz“ pendelten „zwischen Orten und Zeiten, Gesellschaften und Kulturen“ (Ette 2005, 14) und imaginierten somit „mobile, dynamische Raum-Zeit-Konfigurationen“ (Ette 2005, 15), die sich „nationale[n] wie nationalliterarische[n] Grenzziehungen“ (Ette 2005, 15) effizient widersetzten. Wie auch der Migrationsroman *Geographies of Home* inszeniert die „Literatur ohne festen Wohnsitz“ epistemische und ästhetische Grenzgänge *zwischen* und *quer zu* den bestehenden Polen hegemonialer (National)Identität. Wie und mit welchen ästhetischen Mitteln dieses *erratische* Unterfangen durch die Autorin Loida Maritza Pérez umgesetzt wird, zeige ich in den nachfolgenden Analysekapiteln 3 und 4.

¹⁹ Zur kolonialen Geschichte der Karibik siehe bspw. Saco 1974; Moya Pons et. al. 1985; Gewecke 1986 und 1988; Knight/Palmer 1989; Brereton/Yelvington 1999; Zeuske 2004; Rana/van der Linden 2006; Bragard 2008; Osterhammel 2009, 181-252; Müller 2012; Zur Kultur- und Literaturgeschichte der ‚schwarzen‘ Karibik siehe weiterführend Punkt 2.7; zur (post)kolonialen Geschichte der Dominikanischen Republik siehe weiterführend Punkt 3.5.

²⁰ Die Hybridisierung ist ein Schlüsselbegriff der Postkolonialen Theorie (vgl. bspw. Bhabha [1994]2004, Kapitel 1; Young 1995), der gerade im anglokaribischen Raum teilweise synonymisch mit Begriffen wie Kreolisierung oder Transkulturalisierung, welche ihrerseits in der Franko- bzw. Hispanokaribik dominieren, verwendet wird (vgl. bspw. Brathwaite 1971). Zur Figur des Hybriden im postkolonialen

Synkretismus²² und der Transkulturation²³ rekurrierten (vgl. de la Campa 1997, 87), wobei alle diese Konzepte zur Um- und Beschreibung ethnisch-kultureller Mischung,

karibischen Diskurs, siehe bspw. Shalini 2004. Zur allgemeinen Theoretisierung des Konzepts der Hybridität, vgl. Stockhammer 2012.

²¹ Zur Mimikry als Figur machtkritischer Aneignung westlicher Konzepte im postkolonialen Kontext, siehe Bhabha [1994]2004, Kapitel 4.

²² Während der Begriff ‚Synkretismus‘ ehemals rein religiös konnotiert war und die – gerade für Lateinamerika und den karibischen Raum so charakteristische – kolonial bedingte Vermischung und Verschmelzung christlicher, indigener und/oder afrikanischer Glaubenssysteme zu neuen Formen der religiösen Ritualität und Praxis bezeichnete, hat Antonio Benítez-Rojo den Begriff als theoretisches Paradigma zur Beschreibung karibischer Kultur- und Identitätsprozesse aufgewertet, um so die besonderen Dynamiken von Bewegung, Vermischung, Gleichzeitigkeit, Pluralisierung und Performativität zu beschreiben, die karibische Post-Plantagengesellschaften charakterisieren (vgl. Cuervo Hewitt 2009, 24; vgl. Benítez-Rojo [1989]2006).

²³ In seiner paradigmatischen Schrift *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940) prägte der Kubaner Fernando Ortiz den Begriff der *transculturación* in Abgrenzung zum bis dahin geläufigen Terminus der *aculturación*. Während letzterer den Kontakt zweier Kulturen als unidirektionalen, durch koloniale Machtgefälle und einseitige Herrschaftsansprüche strukturierten „tránsito de una cultura a otra“ (Ortiz [1940]1987, 93) konzipiert hatte, argumentierte Ortiz, dass der Kontakt von Kulturen immer – sogar in Umständen größter machtpolitischer Ungleichheit – zu komplexen Prozessen der wechselseitigen Durchdringung bzw. der kulturellen Verwandlung führte (vgl. Ortiz [1940]1987, 93). So definierte er die *transculturación* als einen transitiven Prozess, der sich durch die Gleichzeitigkeit partieller Übernahmen der fremden Kultur (*aculturación*), partieller Verluste der eigenen Kultur (*desculturación*) sowie das Entstehen gänzlich neuer kultureller Phänomene (*neoculturación*) charakterisierte (vgl. Ortiz [1940]1987, 93; zum Begriff der Transkulturalität, vgl. bspw. auch Mertz-Baumgartner 2004, 42-53).

Insbesondere in den vergangenen beiden Jahrzehnten hat der Begriff der *transculturación* einen enormen Boom erfahren, der sich in einer inzwischen kaum mehr überschaubaren Flut einschlägiger Monographien, Lehrbücher, Anthologien, Tagungen, Forschungsprojekte, Studiengänge oder (Online-) Zeitschriften – um nur einige der gängigsten Formate aufzulisten – manifestiert und der auch zunehmend die Vermarktungsstrategien von Verlegern und Schriftstellern zu prägen begonnen hat: So gründete bspw. der Campus Verlag vor gut zehn Jahren die wissenschaftliche Serie „Transkulturelle Studien“, während der Springer Verlag die Reihe des Heidelberger Exzellenzclusters zu Asien und Europa im globalen Kontext mit der *catch-phrase* „Transcultural Research“ versah, um die ansonsten wohl weit weniger griffig titulierte Serie „Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context“ breitenwirksamer und ‚massentauglicher‘ auf dem wissenschaftlichen Buchmarkt zu positionieren. Auch Romantitel wie etwa *Anna In-Between* (2009) oder *Boundaries* (2011) von der aus Trinidad stammenden New Yorker Schriftstellerin und Universitätsprofessorin Elizabeth Nuñez bezeugen mindestens ein Bewusstsein für, wenn nicht sogar eine gezielte Selbstpositionierung innerhalb des von Kien Nghi Ha konstatierten um sich greifenden *Hype um Hybridität* (2005).

Angesichts der Omnipräsenz des Transkulturalitätsbegriffs in den wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Produktionen und Debatten an der Jahrtausendschwelle haben einige Wissenschaftler_Innen bereits die „transkulturelle Wende“ ausgerufen (vgl. Bond/Rapson 2014), wobei kritisch zu vermerken bleibt, dass der Transkulturalitätsbegriff im Zuge dieser vermeintlichen Wende keinesfalls nur geschärft worden wäre, sondern im Gegenteil auch stark verwässert wurde. So stellt der Transkulturalitätsbegriff nicht nur einen festen diskursiven Bestandteil des von Ha (2005) analysierten „kulturellen Differenzkonsums“ dar, der die – sich durch die Globalisierung rasant verschärfende – koloniale Überlegenheitshaltung des Westens gegenüber ‚dem Anderen‘ gerade unter dem Deckmantel der vermeintlichen Auflösung von binär-hierarchisierenden Machtbeziehungen tatsächlich fortsetzt, anstatt abzubauen. Außerdem hat sich der Begriff der *transculturación* auch mit anderen ‚gehypten‘ Termini, insbesondere der *Hybridity*, dem *mestizaje* oder der *créolization*, verbunden und ist so zu einer diffusen semantischen Wolke aufgequollen, die unterschiedliche kulturelle Befunde und Diskurstraditionen in einer anachronistischen Gleichzeitigkeit nebeneinanderstellt. Zur Begriffsgeschichte von Transkulturalität, *Créolité* und Hybridität, siehe bspw. Mertz-Baumgartner 2004, Kapitel 2. Zur Konzeptualisierung von *Hybridity* im gerade skizzierten Begriffsfeld, siehe Stockhammer 2012. Zur kritischen Analyse des *errance*-Begriffs als einem Derivat der gerade genannten Termini, siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.

Heterogenisierung und Polyzentrierung zugleich auch immer das Moment der Mobilität und Mobilisierung implizieren, ja sogar notwendiger Weise *voraussetzen*.

Diasporizität und Bewegung sind seit jeher Urmotive der karibischen Geschichte (vgl. Cuervo Hewitt 2009, 18; siehe hierzu weiterführend 2.7.), die sich im Falle der aktuellen Diasporagemeinschaften karibischer Migrant_Innen in den Staaten Europas oder Nordamerikas potenziert und aktualisiert haben.²⁴ Während die von Zielina (1992) sogenannte *africanía*, die den karibischen Diskursen und Praktiken wie Kreolisierung, Synkretismus oder Transkulturation *per definitionem* innewohnt, ganz konkret auf der Verschiffung afrikanischer Menschen in die ‚Neue Welt‘ beruht, hat diese historische Urerfahrung der erzwungenen Überfahrt oder *Middle Passage* eine bis heute offen oder latent wirkende „Poetik der Bewegung“ (siehe hierzu Philip 1998) im Denken und Schreiben afrokaribischer Menschen zur Folge. Letztere ist ihrerseits wiederum inhärent mit dem Gefühl einer existentiellen Unsicherheit und Verwundbarkeit (vgl. Fraser 2013), aber auch der Fähigkeit zum Aufbegehren und zur *résistance* (vgl. Glissant [1981] 2002, 113-125) verwoben. Mit Caroline Mangerel sind Figuren der transgressiven, die koloniale Ordnung *unterwandernden* Bewegung, wie die *drive* oder der *marronnage*, so zu archetypischen Dispositiven des afrokaribischen Erzählens geworden (vgl. Mangerel 2010). Ganz ähnlich bezeichnet Julia Cuervo Hewitt den *cimarronaje*, also die Flucht und organisierte Rebellion karibischer Sklav_Innen, als einen „Arche-Text“ (vgl. Cuervo Hewitt 2009, Kapitel 3; vgl. Glissant [1981] 2002, 113ff.) der antillanischen Literatur, welcher zugleich auch den inhärent transgressiven Charakter der karibischen *errance*-Poetik begründet (siehe hierzu weiterführend Kapitel 2, insbesondere Punkt 2.7.).

Die karibische Zuckerrohrplantage (vgl. Benítez-Rojo 2006 [1989], 33-84) bzw. die karibische Insel (*a-ísla-miento*) als solche, wo Menschen unterschiedlichster Herkünfte, ethnischer Abstammungen, Kulturen und Sprachen auf engstem Raum und in einem fast schon laborhaft anmutenden Modellversuch zusammenleben (lernen) mussten, sind so einerseits zu Mahnmalen menschlicher *Aberration* geworden, fungieren andererseits aber auch als symbolische Orte und viel zitierte Paradigmen einer zwar konfliktbeladenen, aber dennoch grundsätzlich geglückten gemischtkulturellen Konvivenz im globalen Zeitalter (vgl. hierzu Glissant 1990; Gilroy [2004] 2010; Ete

²⁴ Selbstverständlich gibt es auch karibische Diaspora- und Exilgemeinschaften jenseits des europäischen oder nordamerikanischen Raums, insbesondere in Lateinamerika oder innerhalb der Karibik selbst, wobei die kulturelle und geographische *Entfernung* in diesem Fall deutlich kleiner ausfällt (aber auch existiert, bedenkt man beispielsweise die Situation der haitianischen PlantagenArbeiter_Innen in der Dominikanischen Republik; vgl. hierzu weiterführend Punkt 3.5.).

2010; Ette et.al. 2012; Ueckmann 2014, 29). Vor dem Hintergrund der Forderung nach einem friedlichen *vivre ensemble* (vgl. Triki 1998; Vergès 2013) an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert hat die für den karibischen Archipel charakteristische „Alchemie der Kulturen“ (vgl. Marimoutou 2010) zur Produktion einer Reihe von Kultur- und Identitätskonzepten, wie *Antillanité*, *Créolité*, *Tout-Monde*, *Archipelisation* oder *Repeating Island* geführt,²⁵ die sich insbesondere dadurch auszeichnen, dass sie *nicht* im Sinne Jan Assmanns auf dem – inhärent europäischen, kolonialen – Bewusstsein der eigenen kollektiven „Einheit und Eigenart“ (Assmann 1988, 15) beruhen. Stattdessen haben die aus der brutalen Geschichte von Entwurzelung, Verschleppung und memorialer *ratturage* hervorgegangenen karibischen Gesellschaften (vgl. hierzu Glissant [1981]2002, 149; 224; Bragard 2008, 53; Mehta 2009, 21) Identitätsdiskurse und Kulturmodelle hervorgebracht, in deren Zentrum „das Wissen um die eigene Pluralität, Fragmentierung und Heterogenität“ steht (Kerpen 2017, 216), und deren epistemischer Ausgangspunkt nicht die machtgestützte Sesshaftigkeit (oder: *Home*; vgl. Kapitel 2.3.) des Hegemonialen ist, sondern das Bewusstsein um den eigenen Polyzentrismus, Differenz und *errance* (zu den Begriffen *errance* und *Home*, siehe weiterführend Kapitel 2 dieser Arbeit, insbesondere Punkt 2.3.).

Aus einer solchen ‚epistemischen Heimatlosigkeit‘ oder gewaltsam erzwungenen *errance* ergibt sich ein äußerst kompliziertes Verhältnis zur ‚Realität‘ sowie auch zur Repräsentation und symbolischen Vermittlung dieser ‚Realität‘ *qua* Sprache, Diskurs und Kunst. Mit Édouard Glissant besitzt die Karibik ein undurchsichtiges, „opakes“ (vgl. Glissant 1990, 125-134) Verhältnis zu Sprache, Text und Historiographie, das die durch den Poststrukturalismus vorgenommene Diskurskritik und Dekonstruktion (siehe hierzu 2.4. und 2.7.) um ein Weiteres übersteigt: Für den antillanischen Schriftsteller, und insbesondere die antillanische Schriftstellerin, die nicht nur als Schwarze sondern auch als Frau die doppelte Ausbeutung und Verletzbarkeit des re/produktiven Körpers *erfahren* hat, werden Schreiben und Sprechen zu ebenso notwendigen wie schwierigen und schmerzhaften Akten: Wie erinnert und (be)schreibt *frau* – das heißt: die *schwarze* Frau – eine gewaltsam ausradierte, kollektiv kaum bewahrte, nur noch als Lücken, Trümmer oder Spuren vorliegende *non-histoire* von „Verpflanzten, Besiegten und Deportierten“ (Glissant [1981]2002, 175; 224)? Wie erzählt *frau* Erfahrungen von

²⁵ Vgl. zur Kreolisierung den Sammelband von Balutansky/Sourieau (1998); Einen guten Überblick und kritische Einordnung der karibischen Kultur- und Identitätswürfe wie oben aufgelistet liefert der Band *Kreolisierung revisited* (2013) von Müller/Ueckmann. Siehe auch weiterführend Punkt 2.7.2. und 2.7.3.

unsäglicher Gewalt, die so traumatisch sind, dass sie sich der einfachen Narration versperren (vgl. Glissant [1981]2002, 229; Ueckmann 2014, 511-513; siehe hierzu auch Kerpen 2017), jene „unspeakable things“ (vgl. Morrison 1988), die die Sprache an ihre Grenzen treiben (vgl. Morrison 2007) und den Schriftsteller bzw. die Schriftstellerin in die besondere Rolle des Archäologen, Dokumentars und Therapeuten projizieren (vgl. Glissant [1981]2002, 226-229; Ueckmann 2014, 495ff.)? Wie schreibt *frau* sich in eine Geschichte, Gesellschafts- und Diskursstruktur ein, die ihre Präsenz seit jeher als „ontologische Abwesenheit“ (vgl. Wynter 1990; vgl. auch 1.5.) negiert bzw. als „*verdinglichtes* Eigentum“ (Broeck 2008, o. S.; Übers. B.K.) abjektiviert haben? Und wie kann *frau* auf diese tief sitzenden kolonialen Urmotive, Geschichten und *Erfahrungen* aus der doppelten Entfernung der karibischen Diaspora an der Jahrtausendwende zugreifen und daraus eine sinnvolle, identitätsstiftende Lebensgeschichte narrativieren?

1.5. Das Lebenswissen afrokaribischer Migrantinnen und warum sich die wissenschaftliche Beschäftigung damit lohnt

In Anbetracht der gesellschaftlichen Veränderungen im globalen Zeitalter, aber auch vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Globalisierung kein gleichmäßiger, ‚demokratischer‘ Prozess ist, sondern durch rassen-, klassen-, geschlechtsspezifische und andere Praktiken der Unterdrückung und Machtausübung strukturiert wird, geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass die afrokaribischen Erfahrungswerte und daraus resultierenden Identitäts- und Gesellschaftsentwürfe einen besonders wertvollen Beitrag zur Lösung der Jahrhundertfrage nach den Möglichkeiten des friedlichen Zusammenlebens in Pluralität und Differenz leisten können. Die Literatur afrokaribischer Migrantinnen stellt somit einen geeigneten Forschungsgegenstand dar, um zu untersuchen, wie und mit welchen ästhetischen Mitteln *Erfahrungen* von „multiple oppressions“ in „new openings for change“ (Nagar et. al. 2002, 263) münden können. Dazu schreibt Michael Zeuske:

Die Kulturen derer, welche die negativen Seiten früherer Formen von Globalisierung – zum Beispiel die europäische überseeische Kolonialexpansion oder den Sklav_Innenhandel – erleiden mussten, können uns helfen, die Gefahren, aber auch die vielfältigen Möglichkeiten heutiger Globalisierung auf Augenhöhe von Menschen nachzuvollziehen. (Zeuske 2004, 14)

Begreift man die Literatur als einen Speicher von Lebenswissen, also als einen Ort, an dem Wissen vom und über das Leben zirkuliert, in Frage gestellt und revidiert wird, und wo „die Grenzen der Gültigkeit von Wissensbeständen einer gegebenen Gesellschaft oder Kultur“ (Ette 2004, 13) reflektiert werden, sind es insbesondere die minoritären, oft marginalisierten Literaturen postkolonialer und/oder migrantischer Schriftsteller_Innen, die den Imperialismus westlicher, als *universell* angenommener Kultur- und Lebensentwürfe kritisieren und zum dominanten Imaginarium querlaufende Paradigmen und Wissensformen produzieren. Damit werfen diese a(nti)-kanonischen, ‚heimatlosen‘ Literaturen vehement die Frage nach der Gültigkeit bzw. den *Grenzen* tradierter, kolonial hergeleiteter Macht- und Sinnzuschreibungen auf.

Während die theoretischen und kritischen Beiträge schwarzer Frauen traditionell nicht nur innerhalb der diskursiven Kanäle des euroamerikanischen weißen *Mainstreams* bzw. des männerdominierten *Black Power Movement* größtenteils ignoriert worden sind, haben auch die *Gender Studies* schwarze Frauen als Impulsgeberinnen kritischer Diskursführung weitestgehend missachtet und ausgeschlossen (vgl. Broeck 2008, o. S.). Mit Barbara Christian liegt dies nicht zuletzt mit daran, dass viele schwarzen Denkerinnen ihre kritischen Beiträge als kreative Texte verfasst haben und damit die präskriptiven Normen der westlichen Akademie bzw. des euroamerikanischen Feminismus (bewusst) nicht erfüllen (vgl. Christian 1987). Für Broeck stellt aber gerade das kreativ-kritische Schreiben schwarzer Frauen eine regelrechte „Lehrstunde“ in praktischer Dekolonisierung dar (vgl. Broeck 2008, o. S.): Aufgrund ihrer historisch bedingten epistemischen Positionierung als re/produktive Körper innerhalb der kapitalistischen Logik westlicher Plantagenökonomien hätten schwarze Frauen die der Moderne zugrunde liegende systematische Gewalt an und Dehumanisierung von nicht-europäischen, indigenen oder sonstigen rassifizierten Völkern erfahren und buchstäblich *am eigenen Leib* zu spüren bekommen, wie *Blackness* den Zugang zu Humanität und anderen westlichen *Universalnarrativen* versperrt. In der Logik des kolonialen Westens sei das/der/die Schwarze seit den Zeiten der Sklaverei abjekt, Handelsware, Fleisch, das keinen oder nur begrenzt Zugang zu Subjektivität und Geschlechtlichkeit besitzt (vgl. Broeck 2008, o. S.):

[E]nslaved African-origin female beings never qualified as women (because of their non-humanness [...]) in the Euro-American modern world, and therefore were not interpellated to partake in the ongoing social construction and contestation of gender. [...] [G]ender emerged in western transatlantic rhetoric

precisely in the context of creating a space for white women, who refused to be treated like slaves, like things. (Broeck 2008, o. S.)

Aus dieser besonderen kolonialen Erfahrung ergibt sich nicht nur ein „epistemisches Privileg“ (vgl. Mohanty 2003, 511) zur Hinterfragung hegemonialer Macht- und Sinnsysteme (vgl. auch Moraga/Anzaldúa 1984; siehe weiterführend Broeck 2008; Hornscheidt 2012), sondern auch ein *per se* problematisches und kritisches Verhältnis zu westlichen Emanzipationsdiskursen, wie dem Feminismus, der für die besondere Mehrfachdiskriminierung schwarzer Frauen nicht nur keinen diskursiven Kanal bereitstellte, sondern bisweilen sogar selbst offen diskriminierende Positionen gegen schwarze Frauen einnahm (vgl. Dietze 2013, 21; bell hooks 2000a, 133; Crenshaw 2000).

Schwarzfeministische Denker_Innen und Schriftsteller_Innen haben sich daher das feministische Programm des Westens angeeignet und dessen ‚Farbenblindheit‘ adressiert. Mit dem von Alice Walker sogenannten *womanism* (vgl. Walker 1983) bzw. dem *Black Feminism* haben Vordenker_Innen wie Audre Lorde (vgl. [1984]2007), Patricia Hill Collins (vgl. 1986; 2000a), Kimberlé Crenshaw (vgl. 1991; 2000) oder bell hooks (vgl. [1984]2000a; [1984]2000b) seit den späten 1970er und frühen 1980er Jahren einen feministischen Diskurs geprägt, der die besondere Mehrfachdiskriminierung armer, nicht-weißer, nicht-westlicher, bildungsferner, papierloser und/oder lesbischer Frauen in den Fokus genommen und „für die Herleitung eines epistemologischen Paradigmenwechsels produktiv [gemacht hat]“ (Kerpen 2014, 173). Gleichermaßen haben diese und andere Denker_Innen der postkolonialen „Ränder“ und „Grenzgebiete“ wie Chandra Talpade Mohanty (vgl. 1991; 2003), Sylvia Wynter (vgl. 1990) oder Gloria Anzaldúa (vgl. 1987) den mehrfachen sozialen Außenseiterstatus bzw. die „ontologische Abwesenheit“ (vgl. Wynter 1990, 360ff.) nicht-weißer transkulturell verorteter Frauen im westlichen Imaginarium als Quelle von besonderer politischer und kreativer Kraft und von epistemologischem Innovationspotential aufgewertet.

Insbesondere die Jamaikanerin Sylvia Wynter hatte in ihren frühen Arbeiten eine – aus der besonderen Erfahrung schwarzer W/Leiblichkeit hergeleitete – Dekolonisierung der *universalistischen* Aufklärungsdiskurse und Paradigmen, wie etwa das implizite Verständnis von Menschheit als Männlichkeit (*manhood*) bzw. von Menschheit als *weißer* Männlichkeit, aber auch das oft unhinterfragte feministische Verständnis von Weiblichkeit als *Weißheit* (vgl. hierzu auch Punkt 3.4.), angestoßen und eine

Rehabilitation der in den eurozentristischen Gründungstexten/-mythen/-diskursen der Karibik „ontologisch abwesenden“ indigenen bzw. (afro)karibischen Frau gefordert (vgl. Wynter 1990, 360 ff.).²⁶ Anders als der Martinikaner Aimé Césaire (1913-2008) und die Anhänger der afrozentristischen *Négritude*-Bewegung der 1930er und 1940er Jahre (vgl. weiterführend Kesteloot 1991; siehe auch 2.7.3. und 4.2.8.), deren postkoloniale Umschriften eurozentristischer Gründungstexte den schwarzen *Mann* dezidiert in den Fokus nahmen und so die „ontologische Abwesenheit“ schwarzer Frauen tatsächlich effektiv weiter fortschrieben,²⁷ rehabilitierte Wynter die afrokaribische Frau konsequent als generische Mutter und Vorfahrin eines fundamental *anderen* Menschheitsbegriffs bzw. eines alter/nativen Humanismus sowie auch einer dekolonialen, feminozentrischen Wissens- und Machtordnung. (vgl. Wynter 1990) Ganz im Sinne der schwarzen Mutter Bienvenida in *Geographies of Home*, theoretisiert Wynter die im hegemonialen Gedächtnis ausradierte schwarze Frau und Mutter somit zum Ausgangspunkt einer radikalen Gegenwarts- und Systemkritik sowie auch einer wahrhaft alter/nativen Handlungspraxis (vgl. bspw. Wynter 1987; 1990; 2003; siehe hierzu weiterführend Kapitel 4.2.3. und 4.2.4.).

Das Schreiben afrokaribischer Migrantinnen und konkret der Roman der U.S.-Dominikanerin Loida Maritza Pérez rekuriert implizit und explizit auf diese kritisch-kreative Tradition und versetzt diese mit neuen Impulsen, um der veränderten Situation an der Jahrtausendwende besser Rechnung zu tragen. Unter Rückgriff auf Schreibtechniken und einer Ästhetik der *errance* (siehe hierzu 2.6. und 4.5.), die die – oft konfliktiven – Prozesse von Transkulturation, Macht- und Zentrumskritik sowie epistemologischer Dekonstruktion auf narrativer und formalästhetischer Ebene

²⁶ In diesem Sinn plädiert auch Silvio Torres-Saillant im Hinblick auf die koloniale Entfremdung der afrodominikanischen Gesellschaft für die Wiederaneignung der Tradition der ‚schwarzen Eva‘ – anstelle der traditionell einseitigen Fokussierung auf die Kulturtradition des ‚weißen Adams‘ (siehe hierzu den historischen Exkurs unter Punkt 3.5. sowie den Analysepunkt zur Rand-Stellung der schwarzen Mutter Bienvenida unter 4.2.3.). Kapitel vier dieser Arbeit zeigt, dass Loida Maritza Pérez die im dominikanischen Hegemonialnarrativ marginalisierte schwarze Mutter Bienvenida als *Verkörperung* eines alter/nativen Paradigmas präsentiert, aber nicht als *einfache* Lösung der komplexen migrantischen Situation glorifiziert.

²⁷ Aimé Césaire schuf beispielsweise mit seinem Stück *Une Tempête* (1969) eine postkoloniale Umschrift von Shakespeares *The Tempest* (1611), indem er an der Figurenkonstellation des Klassikers festhielt, dabei aber Caliban – der bei Shakespeare Prosperos wilder und deformierter Sklave ist – bis zur Ankunft der Weißen Prospero und Miranda als schwarzen Herrscher der Insel porträtierte. So thematisierte Césaire in seinem Stück zwar die Dynamiken von Kolonisierung, Rasse und Macht und revidierte die eurozentristische Geschichtsschreibung, allerdings blieb auch in Césaires rassendifferenzierter, postkolonialer Umschrift die schwarze Frau, Calibans Mutter, weiter ontologisch abwesend und negiert, wie Sylvia Wynter kritisiert hat. So ist auch im Imaginarium der *Négritude* größtenteils nur die weiße Frau (Miranda) als generische Mutter der Menschheit denkbar (vgl. Wynter 1990), wobei dieser Befund nicht absolut vertreten werden kann, da bspw. das Gedicht „Femme noire“ (vgl. Senghor 1945) des *Négritude*-Mitbegründers Léopold Sédar Senghor (1906-2001) sehr wohl auch die schwarze Frau als potentielle generische Mutter in den Fokus rückte.

imitieren und inszenieren, „entzaubern“ und dezentrieren die schwarzfeministischen „littératures mineures“ (Deleuze/Guattari 1976, 24f.) die dominanten Diskurse (vgl. Wynter 1987; Braidotti [1994]2011) – darunter auch den des weißen Feminismus – und setzen letzteren ein nicht-imperiales (Lebens)Wissen bzw. eine alter/native²⁸ Sicht und befremdete Sprech- und Denkweise entgegen. Auf diese Weise gelingt es Autorinnen wie Loida Maritza Pérez, „essentialistischen Identitätsentwürfen und auf Ausschlußmechanismen abzielenden Differenzbegriffen [...] wirkungsvoll entgegenzutreten“ (Ette 2004, 277), zugleich aber auch die *Universalität* westlicher Diskurs- und Denktraditionen – auch innerhalb der Akademie – zu entlarven und mithilfe von *réécritures* zu erweitern und entgrenzen.

Hier beginnt sich die Notwendigkeit (m)einer Dissertation über das Schreiben afrokaribischer Migrantinnen an der Jahrtausendwende zu profilieren: Selbstverständlich liefert ein Roman wie *Geographies of Home* keine Antworten auf die vielen eingangs skizzierten Probleme unserer Zeit, noch präsentiert er konkrete Handlungsanweisungen zur Bewerkstelligung eines friedlichen Zusammenlebens im globalen Zeitalter. Ihm dies zuzuschreiben wäre nicht nur völlig falsch, sondern liefe sogar konträr zu einem der zentralen Anliegen der Schriftstellerin Loida Maritza Pérez, nämlich die Wahrnehmung der Gegenwart und die Deutung der Realität zu diversifizieren. Und genau darin liegt auch der humanistische Wert und das epistemologische Potential ihres Romans: *Geographies of Home* setzt den hegemonialen Erlebens- und Wissensstrukturen, den ebenso fixen wie kolonial imprägnierten Weltanschauungen und Machtverteilungen des weißen, patriarchalischen Westens eine *andere* bzw. *viele andere* Sichtweisen der Welt und der Wirklichkeit entgegen (vgl. Bernabé 2015, 59), ohne dabei selbst in einen Gestus der belehrenden Autorität zu verfallen. Dieser – in seiner Logik und Ideologie gänzlich nicht-imperialistische, dekoloniale und *erratische* – Wille zum „righting of female history“ (vgl. Zimra 1990) qua Pluralisierung, Dezentrierung und Deessentialisierung von Wissensbeständen und Wirklichkeitserfahrungen, wie es bereits im Plural des Titels *Geographies of Home* implizit zur Sprache kommt,²⁹ verschreibt sich so – allerdings ohne jegliche

²⁸ Die Schreibweise „alter/nativ“ soll graphisch untermauern, dass nicht nur eine innerhalb westlicher Wissenshorizonte angesiedelte ‚Alternative‘ gemeint ist, sondern zugleich auch jene inhärent ‚anderen‘ (*alter*), dekolonialen ‚Alternativen‘, die aus indigenen (*nativ*), nicht- und vor-westlichen Wissens- und Erfahrungsbeständen hervorgegangen sind.

²⁹ Viele weitere Romane der afrokaribischen weiblichen Diaspora tragen bereits Titel, die den expliziten Willen zur Dezentrierung, Transkulturation und Mobilisierung des Feststehenden veranschaulichen,

Programmatik – der Jahrhundertfrage nach den Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens in Vielfalt und Differenz in einer global vernetzten Welt.

Geographies of Home (1999) ist ein Roman, der direkt an der Jahrtausendwende erschienen ist und die Verhandlung von Heimat und Identität im Kontext von Migration zwischen der Dominikanischen Republik und den USA zum Thema hat. Während die Autorin Pérez am Beispiel einer afrodominikanischen Einwanderer_Innenfamilie und insbesondere im Hinblick auf die Frauen der Familie die Erfahrungen von patriarchalischer und rassistischer Repression schildert und diese subtil in koloniale Geschichtszusammenhänge einbettet, inszeniert sie zugleich auch Strategien des weiblichen Widerstands und der Transgression bestehender Wissens- und Machtordnungen. Unter den drei Säulen – Migration, Repression und Transgression – analysieren die nachfolgenden Analysekapitel, inwiefern der Roman ein fundamental nicht- bzw. gegenhegemoniales Wissen vom Leben und Sein in der U.S.-amerikanischen Metropole New York, aber auch der Dominikanischen Republik, vermittelt, das durch ethnische Ausgrenzung und Rassismus, symbolische Abjektivierung, körperliche Gewalt und Vergewaltigung, patriarchalische Unterdrückung, religiösen Dogmatismus, Armut und neokoloniale Ausbeutung, Fremdheit und Identitätsverlust geprägt ist. Wie so viele Autor_Innen der afrokaribischen Diaspora setzt sich Loida Maritza Pérez dezidiert mit den Themen Heimat, Heimatverlust und Identität auseinander, verortet diese aber keinesfalls allein im Horizont der Migration zwischen der Karibik und Nordamerika, dem dominikanischen Hinterland und der U.S.-amerikanischen Großstadt, sondern nimmt Bezug auf die latent fortwirkende Verschleppungsgeschichte der „nackten Migrant_Innen“ (vgl. hierzu Glissant [1981]2002, 111; Glissant 1996, 14; siehe auch 3.5.), die von Afrika in die ‚neue Welt‘ verschleppt wurden und deren *errance* eine historische *conditio* von ‚epistemischer Heimatlosigkeit‘ ist (siehe hierzu 2.7.2.), die sich in der Diasporaerfahrung der Gegenwart aktualisiert und weiter potenziert (vgl. Kapitel 2 und 4).

Geographies of Home figuriert den Zustand der *errance* vielschichtig, bspw. als physische Bewegung, geographische Entwurzelung, nationaler Grenzgang, ethnische Ambivalenz, soziokulturelle Fremdheit, memoriales (W)Irren, psychischer Wahn/Sinn, körperliche Entgrenzung, sexuelles Que(e)ren, linguistisches *crossing-over* sowie auch als symbolischer, epistemischer und ästhetischer Auf/Bruch, der immer zugleich eine

bspw. der Roman *The Swinging Bridge* (2003) von Ramabai Espinet oder *Anna-in-Between* (2009) von Elizabeth Nuñez.

schmerzhaft wie auch äußerst produktive Ausgangslage für die Neuaushandlung und Dynamisierung weiblicher Subjektpositionen und Handlungsräume bildet (vgl. Kapitel 4). Dabei wird das Paradigma des Heimatlosen aber im Roman nicht zelebratorisch übersteigert und ‚gehypt‘ (vgl. Kerpen 2015; zum „Hype um Heimatlosigkeit“, siehe weiterführend 2.1.), sondern in seiner ganzen Komplexität im Bezug auf migrantische Subjektwerdungsprozesse ausdifferenziert (vgl. Kapitel 4). Indem der Roman eine doppelt kritische Haltung sowohl gegenüber ‚heimatbasierten‘, essentialistischen Identitätsentwürfen als auch gegenüber ‚erratischen‘, deessentialisierten Identitätskonzepten einnimmt, schaltet er sich kritisch in unterschiedliche Debatten ein und bildet gleichermaßen ein Korrektiv zu den – einerseits – jüngsten Retraditionalisierungstendenzen und wieder erstarkenden Heimat- bzw. Nationaldiskursen im Zeitalter der Entfesselung (vgl. 2.3.), andererseits aber auch zum oft übermäßig romantisierten und bisweilen realitätsfernen ‚Hype‘ um das Paradigma der Heimatlosigkeit in den intellektuellen Debatten an der Jahrtausendwende (vgl. 2.1.).

Wie schon der Plural in seinem Titel andeutet, destabilisiert der Roman *Geographies of Home* die in der westlichen Gesellschaft vorherrschende „Vorstellung eines transparenten universalen (sprich: europäischen) Subjekts“ (DeLoughrey 2007, x; Übers. B.K.) zugunsten komplexer, dekolonialer und (geschlechtlich) diversifizierter Subjektentwürfe. Ebenso verlässt der Roman die vertrauten Gedächtnisräume nationaler, kultureller oder kollektiver Identität und erforscht stattdessen die historisch gewachsenen „Traditionen des Schweigens“ (vgl. Pérez 2000[1999], 191; Übers. B. K.), den „current of things best left forgotten“ (vgl. Pérez 2000[1999], 42; Übers. B. K.), mit dem Ziel, „die ansonsten vergessene[n], in den offiziellen und öffentlichen Geschichtsdiskursen verschwiegene[n] und verdrängte[n] Geschichten“ (Kerpen 2017, 206) afrokaribischer Frauen und Migrantinnen im Dienste einer postkolonial umgeschriebenen „HerStory“³⁰ zu artikulieren.

Gemäß ihrer eigenen Rolle als Zeitzeug_Innen und Akteur_Innen in einer Welt in Bewegung müssen sich auch die Protagonist_Innen in *Geographies of Home* auf die schwierige Suche nach Subjektpositionen und Heimatkonstruktionen begeben, die ebenso plural wie fragil, ebenso produktiv wie konfliktiv sind. Der Roman stellt somit

³⁰ Der Neologismus „HerStory“ ist im Zuge der Frauenrechtsbewegungen in den 1960er und 1970er Jahren geprägt worden und bildet graphisch die feministische Forderung ab, die etablierte Version der Geschichte (*History*) aus weiblicher Perspektive zu revidieren, da, wie Casey Miller und Kate Swift 1976 in *Words and Women* schreiben, „women’s lives, deeds, and participation in human affairs have been neglected or undervalued in standard histories.“ (Miller/ Swift 1976, 135)

auch ein Narrativ transterritorialer Verortungen, transnationaler Affiliationen und transkultureller Identitätsbildungen bereit, welche die traditionell eindimensionalen und territorial verstandenen Modelle von nationenbezogener Bürger_Innenschaft und Subjektivität kreativ herausfordern (vgl. Rincón & Oboler 2013, 140 ff.) und stattdessen alternative Kulturkartographien produzieren (vgl. Nagar et.al. 2002), die insbesondere die schwarze weibliche Erfahrung umreißen (siehe hierzu McKittrick 2006).

Zusammenfassend lassen sich mindestens drei gewichtige Gründe für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Narrativen und dem darin enthaltenen Lebenswissen (afro)karibischer Migrantinnen im Rahmen (m)einer Promotion anführen: Erstens liefern Romane wie *Geographies of Home* eine andere Sicht auf die aktuell ablaufenden Globalisierungs- und Transkulturalisierungsprozesse aus der Perspektive derjenigen, die jenseits der Zentren der Macht und des euroamerikanischen, kolonial oder geschlechtlich geerbten Privilegs positioniert sind bzw. keinen festen Sitz innerhalb der politischen, soziokulturellen und diskursiven Gedankengebäude der Hegemonie einnehmen. Damit trägt das Schreiben afrokaribischer Migrantinnen entscheidend dazu bei, das (Lebens)Wissen und die Kategorien des Denkens zu diversifizieren und dynamisieren – die epistemologische *conditio sine qua non* zur Konstruktion neuer Modelle und Utopien des gemischtkulturellen Zusammenlebens im globalen Zeitalter.

Zweitens setzen sich Autorinnen wie Loida Maritza Pérez in ihren Romanen, aber auch in ihren nicht-fiktionalen Interventionen, aktiv mit der Suche nach alter/nativen Subjektpositionen in grenzüberschreitenden und hybriden nationalen, linguistischen und kulturellen Kontexten auseinander. Sie imaginieren und erproben so unterschiedliche Modalitäten von trans- oder supranationaler Zugehörigkeit bzw. präsentieren Entwürfe von transkulturellen und deterritorialisierten Identitäten, die möglicher Weise für die Herstellung neuer Kulturmodelle und Staatstopographien im 21. Jahrhundert, auch in Deutschland und Europa, von enormer Bedeutung sein könnten.³¹

Zuletzt trägt der von mir untersuchte Roman aber auch erzähltechnisch, ästhetisch und literaturtheoretisch zu einer Mobilisierung der traditionellen Schreib- und

³¹ Siehe hierzu meinen Beitrag zu „Patrias flotantes, geografías del sueño y mapas que se borran. La negociación del espacio en la escritura femenina de la diáspora caribeña“, in dem ich am Beispiel der Autorinnen Edwidge Danticat, Zoé Valdés und Dionne Brand unterschiedliche Schreibstrategien herausarbeite um zu zeigen, inwiefern das weibliche Schreiben in der karibischen Diaspora aktiv neue Kultur- und Raumentwürfe sowie damit einhergehende Identitätsmodelle produziert. Vgl. Kerpen 2016b und Kerpen 2017, 205-209; Kerpen 2018 [im Erscheinen].

Rezeptionspraktiken bei und (ver)stört die hegemonialen Gewohnheiten, auch innerhalb des Fachs Romanistik selbst, Literatur und die Welt zu *lesen*. Texte ‚ohne festen Wohnsitz‘ wie *Geographies of Home* fordern die etablierten Fachgrenzen und methodischen Verkrustungen innerhalb der nationalen Philologien heraus und tragen so zu einer entsprechenden Öffnung bzw. Neuausrichtung der Literaturwissenschaften im Sinne einer transareal agierenden Literaturwissenschaft ‚ohne festen Wohnsitz‘.

1.6. Der Forschungsgegenstand und Stand der Forschung

Meine ursprüngliche Projektidee war, ein möglichst breites Korpus von Autorinnen der karibischen Diaspora zu behandeln, das unterschiedliche Regionen der Karibik, unterschiedliche koloniale Sachverhalte sowie auch unterschiedliche Migrationsrouten abbilden sollte. Ziel dieses Projekts wäre es gewesen, ein dezidiert transareales und interdisziplinäres, das heißt die sogenannte Franko-, Hispano- und Anglokaribik integrierendes Feld karibisch-diasporisch weiblichen Schreibens an der Jahrtausendwende abzustecken und systematisch zu analysieren. Was vom Konzept her nach wie vor eine wünschenswerte Forschungsarbeit wäre und in der Zukunft hoffentlich noch geleistet wird, hat sich angesichts eines auf drei Jahre beschränkten Promotionsstipendiums als eine quantitativ nicht zu bewältigende Aufgabe erwiesen. Bei allen thematischen Parallelen innerhalb eines solchen Korpus hätte eine Beschäftigung mit den in meinem Exposé noch anvisierten acht unterschiedlichen Autorinnen mit ihren höchst unterschiedlichen Migrationsverläufen letztlich nur zu einer oberflächlichen Zusammenschau und unwissenschaftlichen Glättung von tatsächlich doch sehr spezifischen Frage- und Problemstellungen sowie auch historischen, kulturellen und politischen Besonderheiten der jeweiligen Herkunfts- und Einwanderungsländer geführt. Dies hätte im Endeffekt das Gegenteil dessen zur Folge gehabt, was ich mit meiner Dissertationsschrift eigentlich erreichen möchte, nämlich das karibisch-diasporische Schreiben von Frauen möglichst in seiner Komplexität abzubilden, anstatt die regionalen, historischen, kulturellen und individuellen oder biographischen Spezifika und Differenzen dieser Werke in ein wissenschaftlich konstruiertes Universalnarrativ von *der* Literatur oder *dem* Schreiben afrokaribischer Migrantinnen zu pressen.

Die wissenschaftliche Themenfindung ist ein Selektionsprozess, der durch bisweilen fragwürdige, aber in Fachkreisen stillschweigend hingegenommene, Kriterien –

etwa thematische, sprachliche, nationale, ethnische, biographische und bibliographische – gesteuert wird und dabei oft mehr der eigenen strategischen Schwerpunkt- und Karriereplanung – in meinem Fall als Romanistin mit einem Interessenschwerpunkt in *race* und *gender studies* – entspricht als dem Forschungsgegenstand an sich: So entschied ich mich letztendlich gegen Texte aus der anglophonen, weißen und/oder indisch geprägten Karibik und wollte mich stattdessen ganz auf die ‚romanistischen‘ Gebiete der Karibik konzentrieren und dabei die schwarze Erfahrung in den Blick nehmen. Konkret wollte ich zwei afrokaribische Autorinnen untersuchen, die ehemals aus Hispaniola, also der Dominikanischen Republik und Haiti, stammten und nach Nordamerika emigriert waren, nämlich einmal in die USA und einmal nach Québec. Der geplante Vergleich von *Geographies of Home* (1999) von Loida Maritza Pérez und *Le livre d'Emma* (2001) von Marie-Célie Agnant als zwei paradigmatische Schlaglichter afrokaribischen weiblichen Schreibens an der Jahrtausendwende, welcher zugleich auch eine Art Diaspora Hispaniolas in Nordamerika konturieren (oder: konstruieren!) sollte, wäre sicherlich in vielerlei Hinsicht als ein schlüssiges Korpus zu vertreten gewesen, das zudem auch im Hinblick auf die Verteidigung meiner Arbeit vor einer (mehrheitlich) romanistischen Promotionskommission den Vorteil gehabt hätte, den englischsprachigen, in den USA verfassten Roman von Pérez durch den französischsprachigen Text aus Québec als „romanistisch“ zu legitimieren.

Nach eingehender Beschäftigung mit *Geographies of Home* wurden mir allerdings zunehmend die Differenzen, statt der Parallelen, zwischen den beiden Romanen bewusst. Je tiefer ich in die von Pérez aufgeworfenen Fragestellungen eintauchte, umso deutlicher merkte ich, dass ein einfacher Vergleich mit dem Roman Agnants gar nicht funktionieren würde, sondern eher ein Konstrukt meinerseits gewesen wäre: Um *Geographies of Home* deuten zu können, habe ich meine Arbeit auf die beiden Paradigmen *errance* und *Home* (vgl. Kapitel 2) fokussiert, welche sich als Prismen zur Erfassung dieses hochgradig vielschichtigen, verschachtelten Romans anbieten. Auch im Falle von *Le livre d'Emma* spielen *errance*, Entwurzelung und die Suche nach Identität eine herausragende Rolle. Immer wieder wird die Protagonistin Emma als „errante“ bezeichnet (vgl. Agnant 2004, 10; 12; 21 etc.), wobei dieser Zustand im Unterschied zu den von Pérez thematisierten Problematiken von Heimatlosigkeit und weiblicher Identitätsfindung im migratorischen Kontext der Gegenwart ganz explizit auf die Vergangenheit und die Psychose des afrokaribischen Urtraumas verweisen, die „temps des négriers et de la canne“ (Agnant 2004, 27) und die daraus resultierende besondere

conditio der schwarzen Frau, die man(n) – in Emmas Worten – Jahrhunderte lang ihres Namens, Körpers und ihrer Existenz beraubt habe (vgl. Agnant 2004, 65), die man(n) „usé, abusé, vendu, acheté, tué, rejeté, ignoré“ habe (Agnant 2004, 66).

Zweifelsohne könnte man die Romane von Pérez und Agnant als zwei Seiten derselben Medaille bzw. als zwei unterschiedliche Problembeschreibungen im Kontext der *Black Diaspora* und kolonialen Urerfahrung lesen, und dies zu tun, halte ich weiterhin für ein Forschungsdesiderat. Allerdings müsste eine solche Forschungsarbeit auch jedes der beiden Werke für sich durchdringen wollen, anstatt einen einfachen und simplifizierenden Vergleich im Namen eines vermeintlich homogenen Literaturfeldes anzustellen. Nicht zuletzt auch im Hinblick auf die praktische Umsetzbarkeit meines Dissertationsvorhabens innerhalb eines bestimmten zeitlichen Rahmens habe ich mich somit gegen ein derart ambitioniertes Vorhaben entschieden, sondern konzentriere mich stattdessen in der vorliegenden Doktorarbeit allein auf einen der beiden Romane, nämlich *Geographies of Home*. Neben pragmatischen Vorteilen hat dies auch entscheidende konzeptuelle und wissenschaftstheoretische Vorzüge, denn ich entgehe so den Fallstricken einer an der Oberfläche verweilenden, unkritischen und letztlich sogar kolonial imprägnierten Komparatistik, die in ihrem literaturwissenschaftlichen Streben nach Kategorisierung und Kanonisierung gerade durch einen allzu simplifizierenden Vergleich Gefahr läuft, eben jene epistemische Gewalt auf die untersuchten Werke und Autorinnen ausüben, die letztere so vehement kritisieren. Anstatt also die Erschließung *der* afrokaribisch-weiblichen Diasporaliteratur an der Jahrtausendwende zu verfolgen, fokussiere ich mein Forschungsvorhaben im Rahmen der vorliegenden Arbeit auf die Erschließung eines bisher kaum beachteten und erstaunlich komplexen Romans, der in seiner thematischen, theoretischen, und (meta)literarischen Entfaltung aber zweifelsohne auch viele Parallelen zu anderen von mir im Zuge meiner Recherchen rezipierten Werken und Autorinnen aufweist,³² ohne letztere allerdings als ein homogenes literarisches Feld zu begreifen. Zugleich eignet sich *Geographies of Home* aber trotzdem dazu, die von mir geforderte transnationale Öffnung

³² Im Rahmen meiner Dissertation habe ich mich intensiv mit Marie-Célie Agnant und *Le livre d'Emma* sowie einer Vielzahl anderer afro- und indokaribischer Autorinnen in Nordamerika und Europa beschäftigt, darunter insbesondere mit der aus Haiti stammenden, in Spanien lebenden Micheline Dusseck, der aus Haiti stammenden und in den USA lebenden Edwidge Danticat, der in Frankreich lebenden Exilkubanerin Zoé Valdés, den aus Trinidad und Tobago stammenden, in Kanada lebenden Dionne Brand und Ramabai Espinet sowie der in Portugal lebenden, sich als transnationale Wanderin projizierende Kubanerin Karla Suárez. Hieraus sind auch mehrere Konferenzbeiträge und Publikationen entstanden (vgl. bspw. Kerpen 2013, 2016b, 2017a; 2017b), sodass ich im Laufe der vorliegenden Arbeit immer wieder auf Anknüpfungspunkte und Parallelen bzw. eklatante Unterschiede zu diesen und anderen Werken/Autorinnen hinweisen werde.

der Romanistik voranzutreiben, indem der Roman die geographischen und linguistischen, aber auch konzeptuellen und theoretischen Grenzen des Fachs überschreitet.

Geographies of Home ist der Debutroman einer bisher wenig bekannten und wissenschaftlich kaum beachteten (dies gilt insbesondere für das Fach Romanistik) afrodominikanischen Autorin in den USA. Es handelt sich somit um einen Roman, der in der Peripherie der romanistischen Peripherie angesiedelt ist und sich auch sonst traditionellen Kanonisierungen effektiv entzieht. Loida Maritza Pérez wurde 1963, zwei Jahre nach der Ermordung des Diktators Rafael Leónidas Trujillo in der Dominikanischen Republik geboren und emigrierte im Kleinkindalter mit ihrer Familie in die USA. Auch wenn es sich bei *Geographies of Home* keinesfalls um einen autobiographischen Roman handelt, stellt die Protagonistin Iliana doch in gewisser Weise ein *alter ego* der Autorin selbst dar. Denn wie Iliana berichtet Pérez in Interviews immer wieder von ihrem Gefühl der Entfremdung und ‚Entortung‘ angesichts ihres Aufwachsens und Lebens zwischen zwei Kulturen (und Sprachen), nämlich der dominikanischen (Spanisch) zu Hause und der U.S.-amerikanischen (Englisch) außerhalb des familiären Umfelds. Wie ihre Protagonistin Iliana lebt Pérez in einem gefühlten Status des ewigen Außenseitertums, sei es als *Latina* oder Schwarze in den USA, sei es als *Americana* in der Dominikanischen Republik (vgl. Pérez in Chancy 2012, 272), wobei der Faktor ‚Rasse‘ und die offensichtliche Identifikation als Schwarze in beiden Kulturen und Nationen zu höchst konfliktiven Subjektpositionen führt (siehe hierzu weiterführend Kapitel 3). Darüber hinaus bestehen eine ganze Reihe migrationsbiographischer Parallelen zwischen Pérez und ihrer Protagonistin, sodass sich mehrere Episoden des Romans als dem Leben der Autorin direkt nachempfunden lesen lassen, etwa Ilianas Erfahrung von rassistischer Ausgrenzung am weißen Liberal Arts College, welches stark an die Universität Cornell erinnert, wo Pérez studierte, oder die Verwechslung Ilianas als Drag Queen (vgl. Pérez im Interview mit Chancy 2012, 290; siehe Kapitel 3 und 4).

Spätestens mit Junot Díaz, der 2008 den Pulitzer Preis für *The Brief and Wondrous Life of Oscar Wao* (2008) gewann, ist der afrodominikanische Roman in den U.S.-amerikanischen und europäischen Mainstream eingezogen und hat auch das literaturwissenschaftliche Interesse an den Produktionen afrodominikanischer Schriftsteller_Innen in den USA geweckt. Während zwar – abgesehen von Díaz – ein Großteil der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit auf die Performance-Künstlerin

Josefina Báez oder die unter dem Label der *Latina* in den USA bekannt gewordenen Julia Álvarez, zu einem reduzierteren Ausmaß auch auf die Merengue-Sängerin und Schriftstellerin Rita Indiana, entfallen ist, haben afrodominikanische Schriftstellerinnen wie Nelly Rosario, Angie Cruz, Ana-Maurine Lara oder Loida Maritza Pérez bisher kaum aus dem Schatten dieser ‚schillernden‘ Autor_Innen heraustreten können.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit *Geographies of Home* ist insgesamt äußerst spärlich und lässt größtenteils auch entweder an Tiefgang vermissen³³ oder hat Ergebnisse von zweifelhafter Güte oder Gültigkeit hervorgebracht³⁴. Gerade in Deutschland hat der Roman meines Wissens keinerlei Beachtung gefunden, obwohl er 2004, wenn auch unter dem schlecht gewählten (siehe hierzu 3.1.) Titel *Heimkehr bei Nacht*, auf Deutsch erschienen ist. Gründe hierfür sind wohl in der zuvor beschriebenen nationalphilologischen Myopie zu suchen, die trotz aller programmatischen Schriften und theoretischen Forderungen nach einem transnational erweiterten Kanon zur Inklusion migrantischer Stoffe zumindest in der deutschen Romanistik weiter vorherrscht und einen englischsprachigen Roman als Betätigungsfeld der Romanistik tendenziell kategorisch disqualifiziert. Dass *Geographies of Home* andererseits innerhalb der Anglistik als Beispiel für eine *ethnic literature*, *immigrant literature*, *Black literature* oder *Latino/a literature* in Abgrenzung an den traditionellen, weißen, U.S.-amerikanischen Kanon behandelt wird, ist zwar literaturwissenschaftlich denkbar (wenn auch konzeptuell verzerrend!), allerdings hat auch innerhalb der Anglistik bisher keine angemessene Auseinandersetzung mit dem Roman stattgefunden, was wohl primär auf seine vergleichsweise geringe Popularität im Unterschied zu Romanen wie *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, *How the García Girls Lost Their Accents*, *In the Time of the Butterflies* oder *The House on Mango Street* zurückzuführen ist.

Die wissenschaftliche ‚Beheimatung‘ eines Romans wie *Geographies of Home* innerhalb der Romanistik ist ein schwieriges Unterfangen. Denn in der Praxis werden bis heute anglophone und zudem nicht innerhalb der traditionell ‚romanistischen‘

³³ Eine eher oberflächliche Betrachtung vom Konzept ‚home‘ und dessen „Subversion“ in Loida Maritza Pérez’ Roman liefert Janet Jones Hampton (2005), die mit ihrer Analyse kaum mehr als das Offensichtliche zutage befördert, etwa dass Ilianas „quest for a true home seeks a sense of self and of her place in a community“ bzw. dass der Roman „multiple perspectives of the meaning of home“ liefert (Hampton 2005, 35). Ebenso oberflächlich ist die Analyse von ‚home‘ in der Doktorarbeit von Juliana Borges Oliveira de Morais (2010), obwohl es sich um die bis zu diesem Zeitpunkt einzige mir bekannte Monographie handelt, die sich in Gänze mit *Geographies of Home* befasst.

³⁴ In ihrem Aufsatz über die Kanonisierung von *Geographies of Home* geht Mónica Ayuso (2004) auf den Topos des Hauses ein und stellt dieses in eine aus meiner Sicht zweifelhafte, kaum haltbare Genealogie postmodernen Schreibens, ohne hierfür mindestens in Ansätzen eine textimmanente oder theoretische Begründung anzuführen.

Staaten und Weltregionen produzierte Literaturen fast komplett aus dem romanistischen ‚Tagesgeschäft‘ ausgegrenzt – bis hin zur Frage, ob ein englischsprachiger Roman wie *Geographies of Home* überhaupt das Hauptthema einer im Fach Romanistik angesiedelten Doktorarbeit sein könne. Meine Antwort hierauf lautet: unbedingt! Denn die Grenzen der ‚Romania‘ verlaufen im globalen Zeitalter mehr denn je fließend und werden durch unzählige transnationale Relationen und Dynamiken überquert. Gerade Romane wie *Geographies of Home* vermögen großen Aufschluss über die Entwicklung und die neuen Schauplätze der ‚America Romana‘ im 21. Jahrhundert zu geben, über die transkulturellen Literatur- und Erinnerungsräume, die sich auf der Basis von Migration und kultureller Mischung formieren, aber auch über die Dynamiken der literarischen Rezeption, Adaption und Interaktion über nationalstaatliche, sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg.

Geographies of Home situiert sich in keinem der traditionellen philologischen Felder, sondern ist ein Roman des *in-between*, der auf Englisch geschrieben ist und dennoch das spanische Idiom und das afrodominikanische Imaginarium in jeder Zeile und auch *zwischen den Zeilen* in sich trägt. Es ist ein Roman, der vom Leben in New York handelt, dabei aber stets die Dominikanische Republik als lebensweltliche und epistemologische Folie impliziert, evoziert und zugleich auch immer wieder relativiert. *Geographies of Home* ist ein Roman sowohl über die nordamerikanische als auch über die südamerikanische, karibische, (afro)dominikanische Gesellschaft, der sowohl in die Anglistik/Amerikanistik als auch in die Romanistik gehört. Er verbindet Fragen der Gegenwart mit Traumata der Vergangenheit und wirft ein neues Licht auf alte Debatten – bspw. um Rassifizierung und ethnische Identität, um Geschlecht und geschlechtliche Identität, um Kultur und kulturelle Identität –, welche im globalen Zeitalter auch weit über den amerikanischen Kontext hinaus Relevanz und Aktualität besitzen: *Geographies of Home* verhandelt die multipolare, diffuse und konfliktbeladene Subjektwerdung einer Migrant_Innenfamilie und insbesondere der *Frauen* dieser Familie, deren identitäre *errance* sich graphisch in den Bindestrichen des Labels *African-Dominican-American* verdichtet, „a space charged with the wounds of slavery, colonialism, neocolonialism, prejudice, and repression [...]“ (Cuervo Hewitt 2009, 22), aber auch eine symbolische Brücke und Übergang *zwischen* fixen identitären Polen und ethnisch-kulturellen Essentialismen.

Im internationalen Kontext beschränkt sich die wissenschaftliche Produktion zu *Geographies of Home* auf eine geringe Anzahl nennenswerter Arbeiten. Die online

publizierte Doktorarbeit von Juliana Borges Oliveira de Moraes zu *The Representation of Home in the Novel Geographies of Home by the Dominican-American Writer Loida Maritza Pérez* (2010) ist die meines Wissens bisher einzige Monographie zu Pérez' Roman, wobei die Studie leider keine besondere analytische Tiefe oder theoretische Durchdringung des Textes erreicht. Des Weiteren gibt es drei in den USA im Bereich der Diasporaforschung, der Genderforschung bzw. der Erforschung der *Latino/a Literature* veröffentlichte Doktorarbeiten, die sich im Umfang einzelner Kapitel oder auch nur von Abschnitten mit *Geographies of Home* beschäftigen: Barbara Shaw befasst sich in ihrer Doktorarbeit zum *Black Atlantic* in der Literatur afrokaribischer Schriftstellerinnen in einem Kapitel über „Rape and Migration between Hispaniola and New York“ mit Loida Maritza Pérez' Roman (vgl. Shaw 2007); Denia Fraser diskutiert in einem Kapitel ihrer Doktorarbeit zu *Surviving Domestic Tensions: Existential Uncertainty in New World African Diasporic Women's Literature* das Mutter-Tochter Verhältnis in *Geographies of Home* (vgl. Fraser 2013); Samaa Abdurraqib hat in ihrer Doktorarbeit zu *A House is Not Always a Home: Women's Writing of Home/Lands and Diaspora* ein Kapitel zu „Home and Away: Gender and Return Migration in Loida Maritza Pérez's *Geographies of Home*“ (vgl. Abdurraqib 2011, Kapitel vier) verfasst, allerdings ist auch diese Arbeit kaum mehr als ein Herausarbeiten der zentralen Themen des Romans, ohne deren Komplexität nur ansatzweise zu durchdringen.

Abgesehen von diesen Qualifikationsschriften sowie ein paar kurzen Rezensionen und Interviews mit der Autorin sind noch einige Aufsätze und wissenschaftliche Beiträge zu *Geographies of Home* in Sammelbänden oder als online-Publikationen erschienen. Ein hervorragender Beitrag ist das Kapitel „Mapping Home: Inaccessible Memories“ von Lucía Suárez in ihrem Band zur Diasporaerinnerung Hispaniolas (vgl. Suárez 2006), in dem sie präzise Arbeit am Primärtext mit theoretischen Konzepten der Gedächtnis- und Geschlechterforschung unterfüttert und dabei penibel den konkreten Bezug zum spezifischen zeitgeschichtlichen Kontext des Romans herstellt. Eine ebenfalls gelungene, wenn auch weit weniger ambitionierte Kurzstudie ist der Aufsatz „Discursos espirituales contrahegemónicos y resistencia femenina en *Geographies of Home* de Loida Maritza Pérez“ von Cynthia Palmer (2006). Der Aufsatz spricht einige der fundamental wichtigen, unter der alles überschattenden Thematik von Heimat und Heimatsuche etwas im Verborgenen liegenden Aspekte der afrodominikanischen Spiritualität an, verpasst es dabei aber leider, diese konsequent bis zum Ende durchzudeklinieren, was ich im vierten Kapitel meiner Arbeit versuche. Auch die Kapitel zu „Haunting Mothers“

von Betsy Sandlin (vgl. Sandlin 2013) sowie zu „Locura, violencia y subjetividades diaspóricas“ von Dolores Ramírez (vgl. Ramírez 2011) sowie auch der Aufsatz zu „Gendered Migrations“ von Jill Richardson (2011) überzeugen in Facetten mit einigen scharfsinnigen Beobachtungen, deren Analyse allerdings nicht bis zum Ende verfolgt wird.

In *Geographies of Home* gelingt es Pérez, die gesellschaftlichen Befunde des Einwanderungslands USA inhärent mit den großen Fragen des Seins und Zusammenlebens im globalisierten Zeitalter zu verbinden und mit dem historischen Problem und Urtrauma des *Afrocaribe* zu verschränken, also der absoluten (im Sinne von realen, symbolischen und epistemologischen) Entwurzelung und Unterdrückung der rassifizierten ‚Schwarzen‘ infolge dessen, was Dionne Brand als das Durchschreiten der Tür ohne Wiederkehr (vgl. Brand 2001; siehe weiterführend meine Theoretisierung der ‚epistemischen Heimatlosigkeit‘ und *errance* in Kapitel 2 dieser Arbeit) theoretisiert hat. Loida Maritza Pérez aktualisiert damit nicht nur als Schwarze, sondern in ihrer doppelten *conditio* als schwarze *Frau* ein historisches Erbe, das durch die radikale Entwurzelung und damit einhergehende Unterprivilegierung und Gewalterfahrung (auch im Sinne von Vergewaltigung) charakterisiert ist und die Lebenserfahrung und epistemologische Verortung afrodominikanischer Migrantinnen in der globalisierten Gegenwart unweigerlich vorprägt.

1.7. Forschungsfragen, Aufbau, Methode, theoretische Verortungen

Die nachfolgende Arbeit widmet sich am Beispiel des Romans *Geographies of Home* der Frage, wie weibliche Identität und Zugehörigkeit – sozusagen das nationalstaatliche, ethnische, geschlechtliche, linguistische und kulturelle „Home“ – im Schreiben afrokaribischer Migrantinnen an der Jahrtausendwende verhandelt werden. Konkret geht es dabei um die Frage, wie im Kontext einer – wie auch immer gearteten – *errance* alter/native Lebens- und Seinsentwürfe imaginiert werden und inwiefern diese die etablierten Identifikationsmodelle von patriarchalischer Geschlechtlichkeit bzw. von eurozentristischer Subjektivität herausfordern und überwinden. Die im Titel referierten pluralen und schwer fassbaren *Geographies of Home* deuten ein tief sitzendes Unbehagen mit Heimat an, welches unterschiedliche Problematiken und Fragestellungen aufwirft, die sich subtil überlagern und wechselseitig durchdringen,

und deren Auswirkungen für die Konstruktion von weiblicher Identität im diasporischen Kontext im Folgenden näher beleuchtet werden sollen.

Einerseits wird untersucht, wie traditionelle Konstruktionen von Heimat und Heimatland bzw. die diesen zugrunde liegende epistemische ‚Heimlichkeit‘ im Kontext von migrantischer Fremdheit und soziokultureller Differenz dezentriert und erweitert werden und so in eine produktive Destabilisierung des Vertrauten und *Familiären* münden. Weiter soll der Frage nachgegangen werden, welche transnationalen und que(e)r-feministischen Vorstellungs- und Erinnerungsräume von Loida Maritza Pérez *beschrieben* und *imaginiert* werden und welche Dynamiken der erratischen Durchquerung und Transgression letztere freisetzen bzw. welche gegenhegemonialen schwarzfeministischen Handlungsräume diese eröffnen. Drittens wird im Hinblick auf schwarze W/Leiblichkeit (vgl. Kerpen 2014) erforscht, wie weibliche Geschlechterrollen vor dem Hintergrund fortwirkender Dynamiken von schwarzer Abjektion und patriarchalischer Repression zugleich reklamiert und revidiert werden. In diesem Zusammenhang entstehen weitere Fragestellungen, etwa welche alter/nativen Modelle schwarzer W/Leiblichkeit inszeniert werden, und inwiefern diese auf einem inhärent schwarzen Kulturerbe beruhen oder nicht; wie weiblicher Widerstand und Handlungsmacht von Pérez konzipiert und inszeniert werden; welche Rolle subversive (Körper- und Geschlechter)Performanzen des (ethnisch oder sexuell) Abjekten zur Rehabilitation handlungsfähiger, mündiger schwarzer W/Leiblichkeiten spielen sowie auch zur Dezentrierung epistemischer Verlässlichkeit; wie sich das Verlassen von *Home* zur weiblichen Subjektwerdung verhält; mit welchen narrativen und formalästhetischen Mitteln die Autorin arbeitet, um nicht nur die von ihr porträtierten Identitäten und Seinsmodelle, sondern auch das Schreiben und Denken als solche zu entgrenzen; und zuletzt inwiefern der Romantext die Prozesse von Mobilisierung und Entgrenzung spiegelt, die er selbst explizit thematisiert, und welchen Beitrag diese zur Beantwortung der Frage nach dem Zusammenleben im globalen Zeitalter leisten.

Meine beiden auf *Geographies of Home* ausgerichteten Analysekapitel werden auf ein ausführliches Theoriekapitel (siehe Kapitel 2) gestellt, in welchem die zentralen Paradigmen dieser Arbeit – *errance* und *Home* – als geeignete Prismen zur Erfassung der weiblichen *Erfahrung* (in) der afrokaribischen Diaspora näher betrachtet und wissenschaftlich profiliert werden. Mithilfe einer kurzen Kontextualisierung (vgl. 2.1.) und semantisch-etymologischen Eingrenzung (vgl. 2.2.) des *errance*-Begriffs soll dieser als theoretisches Konzept geschärft werden, bevor in einem längeren Exkurs die

Zusammenhänge der Konzepte *errance*, *Home*, Diaspora und Identität herausgearbeitet werden (vgl. 2.3.). Anschließend wird die Begriffsgeschichte von *errance* und *Home* näher in den Blick genommen und nachvollzogen, inwieweit sich diese Konzepte aus poststrukturalistisch-dekonstruktivistischen Theorieentwürfen speisen (vgl. 2.4.) und sich für die Anwendung auf postkoloniale und feministische Fragestellungen bestens eignen (vgl. 2.5.). Zuletzt widme ich mich der Frage nach dem ästhetischen Potential des *errance*-Begriffs (vgl. 2.6.) und erörtere die Bedeutung von *errance* als Urmotiv und diskursivem Fluchtpunkt karibischer *Seinserfahrungen* (vgl. 2.7.), indem ich die aktuellen (vgl. 2.7.1.) sowie die historischen (vgl. 2.7.2.) Diasporas der Karibik in den Blick nehme und weiter herausarbeite, welche Auswirkungen letztere auf die Entwicklung karibischer Kultur- und Identitätsdiskurse damals und heute hatten (vgl. 2.7.3.).

In Kapitel drei beleuchte ich die von Romantitel her angedeutete Multiplizierung von ‚home‘ (welches als Haus, Zuhause, Haushalt, Heimat oder Heimatland übersetzt werden kann) im Sinne der Frage, *wo* dieses ‚home‘ zu finden ist im Horizont einer migrantischen Entbindung des Lebens aus einem eindeutigen geopolitischen Bezugsrahmen bzw. *wie* ‚home‘ angesichts dieser migrantischen, kulturellen und identitäten Dezentrierung überhaupt konzipiert werden kann (vgl. 3.1. und 3.2.). Weiter geht das Kapitel der Frage nach, welche Arten von männlicher (siehe 3.3.) bzw. weiblicher (siehe 3.4.) (Geschlechts)Identität und Handlungsmacht auf der Grundlage eines (territorial sesshaften) Heimatdenkens möglich sind und wie diese im Kontext einer faktischen Diasporizität (re)konstruiert werden können. Der Roman bettet diese Suche nach (rekonstruierter) Identität und Heimat auch subtil in den historischen Kontext der *Black Diaspora* ein, sodass mithilfe eines historischen Exkurses in die Nationenbildungsgeschichte der Dominikanischen Republik (siehe 3.5.) verdeutlicht werden soll, inwiefern die migrantische Fremdheit afrodominikanischer Einwander_Innen in den USA letztlich auch durch tief sitzende, bereits in der alten Heimat wirkende koloniale Alteritätserfahrungen strukturiert wird, wo ‚Schwarzheit‘ bis heute als das Andere von *dominicanidad* fungiert.

Wie die unter Kapitel vier zusammengefassten Analysepunkte zeigen, formuliert der Roman eine fundamentale Kritik an den hegemonialen, in die koloniale Geschichte verstrickten Heimat- und Wirklichkeitsbegriffen und dekonstruiert zugleich auf epistemologischer Ebene die darin ‚wohnenden‘ identitären Bezugsmodelle und Kategorien der Sinnstiftung – wie Nation, Rasse, Klasse, Geschlecht oder Sexualität – im

Dienste gänzlich *anderer*, alter/nativer, transgressiver weiblicher Subjektentwürfe und Agenzien (vgl. 3.6. und 4.1.). Während einerseits die Figuren der Indianerin bzw. der afrokaribischen Hexe als im Sinne Walter Mignolos dekoloniale Projektionsfiguren femininen Widerstands bzw. als Verkörperungen einer auf radikaler Alterität basierenden feminozentrischen Ordnung von Pérez rehabilitiert werden (vgl. 4.2.), stellt der Roman die (epistemische) Heimatlosigkeit seiner afrokaribischen Protagonistinnen zugleich auch in den Kontext einer allgemeinen, um sich greifenden „Pluralisierung von Lebenswelten und Identitäten“ (Ueckmann 2014, 17) im Zuge der Globalisierung. Anhand der *Figur* – auch im korporellen Sinn – Ilianas präsentiert *Geographies of Home* so eine *errance* und damit einhergehende Ablehnung und Dekonstruktion jeglicher fixierender Paradigmen, was gleichermaßen der migrantischen *conditio* und der postmodernen Lebensrealität entspricht und gänzlich neue Wege der identitären Selbstpositionierung – etwa in der *errance*, in der Heimatlosigkeit – eröffnet (siehe 4.3.) bzw. die grundsätzliche Performativität von Identität und Geschlecht in Szene setzt (vgl. 4.4.). Zuletzt manifestiert sich die epistemische Abkehr von festen Bezugsgrößen, fixierenden Strukturen und essentialistischen Kulturmodellen, also der epistemische ‚Auszug‘ aus *Home*, auch in einem der *errance* Rechnung tragenden polyperspektivischen, sich selbst demontierenden Erzählen und Schreiben, welches den Romantext zu einer Art textuellem Spiegel der durch ihn thematisierten *errance* werden lässt, der etablierte Rezeptionsweisen und -erwartungen verzerrt und befremdet (siehe 4.5.). In einer bilanzierenden Schlussbetrachtung werden in Kapitel 5 die wichtigsten Schritte und Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit, insbesondere im Hinblick auf das Entstehen einer spezifischen Poetik und Ästhetik des Erratischen im weiblichen (literarischen und theoretischen) Schreiben der karibischen Diaspora, rekapituliert und ein wissenschaftlicher Ausblick auf den humanistischen Wert von Literaturproduktionen an den Schnittstellen von Migration, Geschlecht, Karibik und Globalisierung geliefert.

Methodisch *verschreibt* sich die vorliegende Studie vor Allem der intensiven Arbeit am Primärtext, dem *close reading*, und der diskursanalytischen, genderkritischen, formalästhetischen und (meta)literarischen Durchdringung des Romans unter Beachtung der zuvor aufgelisteten Themenschwerpunkte und Fragestellungen. Die theoretischen Ausgangspunkte meiner Arbeit sind literatur- und kulturwissenschaftliche, aber auch historische und soziologische Ansätze aus den Bereichen der Karibik- und Diasporaforschung, der Postkolonialen und Dekolonialen

Studien, der *Critical Race Theory* und der *Gender Studies* bzw. des *Black Feminism*. Meine Arbeit ist außerdem stark geprägt von Theoriebildungen der Gedächtnisforschung, von Raum- und Körpertheorien, von Theorien der Transkulturalität und der Globalisierung. Ganz im Sinne der Leitfiguren dieser Arbeit, *errance* und Polyzentrismus, verschreibt sich mein wissenschaftlicher Ansatz nicht einer einzigen dieser Theorien und Methoden, sondern verfolgt im Sinne Ottmar Ettes einen methodischen Pluralismus, der zwischen unterschiedlichen Theorien, Themen, Disziplinen, Denkschulen, Regionen und Sprachen frei hin- und herwandert.

Dieses nach traditionellen Maßstäben als unwissenschaftlich geltende Vorgehen verteidige ich ganz explizit als eine sinnvolle Methode der wissenschaftlichen Erschließung qua Vernetzung und Dialogisierung. Mit meiner Arbeit möchte ich eine literaturwissenschaftliche Praxis zur Anwendung bringen, die den zuvor beschriebenen Prozessen von Austausch, Bewegung und Dialog in den Literaturen ohne festen Wohnsitz Rechnung trägt, indem sie ihren eigenen festen Wohnsitz innerhalb der bestehenden literaturwissenschaftlichen *Gedankengebäude* verlässt. Der im Rahmen dieser Arbeit methodisch und konzeptuell vollzogene *Grenzgang* ist somit einerseits im Hinblick auf die vielen transnationalen Verbindungen und *entanglements*, die den Forschungsgegenstand dieser Arbeit charakterisieren, geboten. Andererseits erscheint er mir aber auch ganz allgemein die einzig glaubwürdige Methode einer entgrenzten, transarealen und über disziplinäre Grenzen hinaus agierenden Literaturwissenschaft im 21. Jahrhundert zu sein, die nur so auch dem Anspruch gerecht werden kann, in den gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart eine größere Rolle als bisher zu spielen.

Kapitel 2

Errance als Paradigma der weiblichen Erfahrung (in) der karibischen Diaspora

Pour tous, au nom de tous,
nous réclamons l'errance,
comme un possible,
comme une chance
et comme un droit imprescriptible.
(Patrick Chamoiseau, 2010)

Je crois qu'il faut constamment bouger.
(Maryse Condé, 1999)

Hay que dejar de manifestar la raíz única para celebrar el origen múltiple.
(Jean Bernabé, 2015)

La pensée de l'errance débloque l'imaginaire.
(Édouard Glissant, 1997)

Home is a never never land of dreams and desire.
Home is utopia – a no place, a nowhere, an imaginary space longed for,
always already lost in the very formation of the idea of home.
(Susan Stanford Friedman, 2004)

Nous savons que nos lieux sont incontournables,
nous ne pouvons les entourer de murailles, les interdire à l'Autre,
mais nous pouvons les échanger sans les perdre [...]
nous pouvons tourner ces lieux dans nos imaginaires
et les chanter et les changer ainsi à distance [...]
(nous en avons la capacité)
(Édouard Glissant/Patrick Chamoiseau, 2009)

[A]ll that counts is the going, the process, the passing.
(Rosi Braidotti, 1994)

What is home, when neither the country you have left behind
nor the country you've moved to
is home?
Is home a psychic space, a physical space, a spiritual space, or all of those?
(Loida Maritza Pérez, 2012)

2.1. Kontextualisierung und Annäherung an einen problematischen ‚wissenschaftlichen‘ Begriff

Vor dem Hintergrund der Vernetzungs-, Globalisierungs- und Transkulturationsprozesse, die seit den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts die westliche *Lebenserfahrung* in unvorhergegangener Weise mobilisiert, entgrenzt und hybridisiert haben, insbesondere aber auch infolge der theoretischen Dekonstruktionen hegemonialer (Macht)Topographien und binärer Kulturlandschaften durch die postkoloniale und feministische (Literatur)Kritik³⁵ sowie auch im Zuge des *spatial turn* und dessen grundsätzlicher Revision althergebrachter Raumkonzepte seit den 1990er Jahren,³⁶ haben die Metaphern von Bewegung, Grenzübertritt und Dezentrierung eine

³⁵ Die Dekonstruktion von Zentrum und Peripherie ist maßgeblich durch die paradigmatische Studie *Orientalism* (1978) von Edward Said angestoßen worden. Hierin entlarvt Said den sogenannten ‚Orient‘ als eine durch westliche Diskurse produzierte „imaginierte Geographie“ (vgl. Said [1978]2003, 49-73) zur Lokalisierung und Ab- oder Eingrenzung einer aus eurozentristischer Perspektive fundamentalen Alterität. (vgl. Kerpen 2016b, 274f.) Basierend auf Saids Erkenntnissen haben seither viele postkoloniale und feministische DenkerInnen die Herstellungsprozesse von sozialer Ungleichheit bzw. die kulturelle Produktion (inner)gesellschaftlicher Grenzen und Machttopographien theoretisiert und kritisiert. Vgl. hierzu bspw. hooks [1984]2000; Collins 1986; Anzaldúa 1987; Spivak 1987; Crenshaw 1991; Mohanty 1991; McKittrick 2006.

³⁶ Der von Michel Foucault bereits 1967 angekündigte Paradigmenwechsel vom Historischen zum Räumlichen (vgl. Foucault 1992, 34; vgl. hierzu auch Jameson 1991, 156) im Zuge der postmodernen Wende wurde maßgeblich durch Henri Lefebvres Studie zu *La production de l'espace* (1974) befördert. Lefebvre dekonstruierte hierin den vermeintlich natürlichen und objektiv erfassbaren Raum zugunsten eines Raumkonzepts, das die soziale Produziertheit spatialer Sinnstrukturen in den Fokus rückte. Ein weiterer, auf die Erkenntnisse Lefebvres und Saids zurückgehender Meilenstein auf dem Weg zur Raumwende stellte die berühmte Studie Benedict Andersons (vgl. [1983]2006) zum Nationenstaat als „vorgestellter“, also politisch und kulturell produzierter Gemeinschaft dar. Diese existiere, wie Thongchai Winichakul am Beispiel Siams argumentierte, nie *per se* territorial oder geographisch, sondern konstituiere sich erst spatial mithilfe eines sogenannten „Geo-Körpers“, d.h. einer durch soziale und wissenschaftliche Praktiken gestützten „territorialen Definition“ der Nation, die nichtsdestotrotz einen realen Einfluss auf Menschen und deren soziale, politische oder wirtschaftliche Beziehungen besäße (vgl. Winichakul 1994, 16).

Döring und Thielmann zufolge reicht die Geschichte des Begriffs *spatial turn* bis 1989 zurück, als der Humangeograph Edward Soja ihn erstmals in seiner Studie zu *Postmodern Geographies* verwendete (vgl. Döring/Thielmann 2008, 7-9). Zwei Jahre später wurde der Begriff vom Philologen Fredric Jameson aufgegriffen, um darunter – ganz im Sinne Michel Foucaults – die „Verräumlichung des Zeitlichen“ im Zuge des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne zu beschreiben (vgl. Jameson 1991, 154). Dennoch erlangte der Begriff des *spatial turn* Döring und Thielmann zufolge erst 1996 mit der Veröffentlichung von Sojas *Thirdspace* sein im Sinne Kuhns (vgl. Kuhn 1977) paradigmatisches Gewicht: Denn Soja konstatierte eine „signifikante“ Wende zum Raum und affirmierte bereits auf dem Buchmantel von *Thirdspace*, dass „scholars have begun to interpret space and the spatiality of human life with the same critical insight and emphasis that has traditionally been given to time and history on the one hand, and to social relations and society on the other.“ (Soja 1996, o. S.)

Seither hat sich ein grundsätzlich revidiertes Verständnis des Raumes durchgesetzt, wonach letzterer nicht länger als feststehende, objektive Kategorie begriffen wird, sondern als ein inhärent dynamisches, relationales Sozialkonstrukt (vgl. Löw 2015, o.S.). Im Zuge des *spatial turn* sind folglich nicht nur eine Vielzahl von Studien zum Zusammenspiel von Territorialität, Geographie und Nationalität entstanden, sondern auch Reflexionen zum „constructivismo de las fronteras y cartografías“, bzw. den „relaciones de poder que éstas últimas no solamente describen, sino a su vez *inscriben* en el espacio“ (Kerpen 2016b, 274).

nie dagewesene Konjunktur erfahren und sind zu dominanten, ja „allgegenwärtigen“ (Braidotti 2011, 3; Übersetzung B.K.) Prismen der aktuellen kultur- und literaturwissenschaftlichen Debatte avanciert.³⁷

Nicht zuletzt aufgrund der essayistischen und literarischen Interventionen renommierter antillanischer Schriftsteller_Innen wie Patrick Chamoiseau (vgl. bspw.

Die durch die Raumwende entstandenen neuen Forschungsdesiderate veranschaulichen sich unter Anderem sehr gut im Neuverständnis der Grenze, welche erstmals konsequent als „Analysekategorie“ bzw. als „Aushandlungszone“ betrachtet wird (Bachmann-Medick 2010, o. S.). Denn, wie Doris Bachmann-Medick schreibt, „Marginalisierungen, Kontaktzonen, Übergänge, Grenzverhältnisse und Zwischenräume werden [im Zuge des *spatial turn*; Einfügung B.K.] zu produktiven Räumen aufgewertet und für dezentrierende Untersuchungseinstellungen genutzt. Zudem lassen sich [...] holistische Kulturvorstellungen aufbrechen, indem man innerkulturelle Widersprüchlichkeiten, Gegendiskurse, Ausgrenzungen und Traditionsbrüche [...] ans Licht bringt [...]“ (Bachmann-Medick 2010, o. S.) Weiterführend zum *spatial turn*, siehe bspw. Dünne/Günzel 2006; Döring/Thielmann 2009 oder Löw 2015.

³⁷ Diese Konjunktur hat ihren Niederschlag in einer regelrechten Flut einschlägiger (literarischer und wissenschaftlicher) Publikationen, Forschungsprojekte, Ausstellungen, (Lehr)Veranstaltungen, Tagungen, Reihen- oder Zeitschriftengründungen, Studiengängen, Forschungseinrichtungen etc. gefunden und charakterisiert in den vergangenen Jahren auch stark die deutsche Karibikforschung. Als Einstieg in grundlegende Debatten und Forschungstendenzen rund um die Prozesse von Vermischung, Wanderung und Grenzgängertum im postkolonialen und globalen Kontext eignen sich Überblickswerke wie bspw. der von Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin herausgegebene Klassiker *Post-Colonial Studies Reader* (1995) sowie auch jüngere Publikationen, etwa der von Peggy Levitt und Sanjeev Khagram *Transnational Studies Reader* (2008), der Band *Transkulturalität. Klassische Texte* (2015), in dem die Herausgeber Andreas Langenohl, Ralph Poole und Manfred Weinberg kanonisierte Autor_Innen und (Vor)Denker_Innen zum Paradigma der Transkulturalität versammeln, oder das erst kürzlich fertiggestellte *Handbuch Literatur/Transnationalität* (2017) unter der Herausgeberschaft von Doerte Bischoff und Susanne Komfort-Hein.

Wie bereits letztgenannte Publikationen exemplarisch illustrieren, hat die Tendenz, sich Prozessen der Bewegung, Vermischung und Dezentrierung zuzuwenden, auch die deutsche Forschungslandschaft in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten stark geprägt und verändert. Neben Instituten wie dem *LAI – Lateinamerika-Institut* an der Freien Universität Berlin, welches insbesondere mit seinem internationalen Graduiertenkolleg *Zwischen Räumen* seit 2009 eine akademische Struktur geschaffen hat, die sich klar in die – durch die Wende zum Raum eröffneten – neuen Forschungslinien einschreibt (zu den Aktivitäten des Kollegs, siehe dessen Website: <http://www.lai.fu-berlin.de/entre-espacios/publicationen/index.html>), hat insbesondere auch das *POINTS – Potsdam International Network for TransArea Studies* unter der Leitung Ottmar Ettes trendbildend innerhalb der deutschen Romanistik und auch der deutschen Karibikforschung gewirkt (zu den Aktivitäten und Publikationen des Netzwerks, siehe dessen Website: <http://www.uni-potsdam.de/tapoints/>). Auch die *SoCaRe – Society for Caribbean Research* positioniert sich mit ihren wissenschaftlichen Veranstaltungen innerhalb dieser transnationalen/transkulturellen/transarealen Forschungslinien, etwa indem die im Oktober 2015 ausgerichtete Internationale Konferenz zu lokalen und globalen Dynamiken der Karibik („Reshaping (G)local Caribbean Dynamics“) vom Untertitel her bereits ihren Schwerpunkt auf „Relaciones y Desconexiones“ legte (siehe hierzu die *SoCaRe* Website: <http://caribbeanresearch.net/>).

Darüber hinaus sind in den vergangenen Jahren auch zahlreiche Forschungs- und Qualifizierungsarbeiten deutscher Karibikforscher_Innen entstanden, die sich explizit auf Austausch-, Querungs- und Transferprozesse fokussieren (es seien nur stellvertretend die Habilitationsschriften Gesine Müllers *Die koloniale Karibik. Transferprozesse in frankophonen und hispanophonen Literaturen* (2012) und Natascha Ueckmanns *Ästhetik des Chaos in der Karibik. Créolisation und Neobarroco in franko- und hispanophonen Literaturen* (2014) sowie die Dissertationen von Bastienne Schulz *Die Karibik zwischen enracinement und errance. Neobarocke Identitätswürfe bei Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau* (2014) und Juliane Tauchnitz *La Créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome* (2014) genannt).

[2010]2013), Maryse Condé,³⁸ Derek Walcott³⁹ und insbesondere Édouard Glissant (vgl. 1990, 24 f., 2009, 61f.; siehe hierzu ausführlicher Punkt 2.7.), ist auch das Konzept der *errance* – *per se* gar kein wissenschaftlicher Begriff – zu einem der tragenden Paradigmen innerhalb der jüngeren gesellschafts- und literaturtheoretischen Debatten der Karibik und ihrer Diaspora⁴⁰ avanciert. Diesen Befund verdeutlicht exemplarisch eine Recherche in der Datenbank der *Modern Language Association (MLA)*: Eine Suche nach dem Begriff „errance“ in der *MLA International Bibliography* lieferte am 02.11.2015 insgesamt 245 Treffer, also solche Publikationen, die den Begriff „errance“ entweder direkt im Titel trugen oder als Schlagwort aufgelistet hatten. Die gefundenen 245 Neuerscheinungen bezogen sich auf einen Zeitraum von 1965 bis 2014 und deckten thematisch ein breites, weit über den karibischen Kulturraum hinausreichendes Spektrum ab. Mithilfe unterschiedlicher Filtereinstellungen konnte die zeitliche Verteilung dieser Treffer differenzierter nachvollzogen werden und ergab folgendes Bild: Von 1965 bis 1980 listete die *MLA International Bibliography* 15 Publikationen zur „errance“, von 1980 bis 1990 wurden 19 Publikationen angezeigt. Während sich bereits von 1990 bis 2000 ein schlagartiger Anstieg auf 64 Neuerscheinungen zur „errance“ abzeichnete, wurde dieser in der darauffolgenden Dekade mit über doppelt so vielen Publikationen noch einmal deutlich übertroffen: Von 2000 bis 2010 erschienen laut *MLA* 131 Publikationen, die sich primär der „errance“ widmeten und so belegen, dass sich das Konzept in dieser Zeit einer ganz außergewöhnlichen Konjunktur erfreute. Für das laufende Jahrzehnt sind bis 2014 bereits 30 Publikationen zur „errance“ erschienen. Eine Hochrechnung lässt also darauf schließen, dass der Begriff gegenüber der vorherigen Dekade zwar an Popularität eingebüßt hat, aber dennoch bis in die Gegenwart ein vielzitiertes Paradigma geblieben ist.

Diese kurze statistische Auswertung lässt ein eindeutiges Fazit zu: Seit den 1990er Jahren, insbesondere aber im Zeitraum von 2000 bis 2010, hat der *errance*-Begriff im Sinne Kien Nghi Ha einen regelrechten *Hype* (vgl. Ha 2005) erlebt, wobei die inhaltliche

³⁸ Im Unterschied zu Patrick Chamoiseau oder Édouard Glissant hat Maryse Condé den Begriff der *errance* nicht direkt als theoretisches Konzept verwendet oder definiert. Vielmehr greift sie in ihren literarischen und wissenschaftlichen Publikationen und Interviews auf eine Vielzahl von Termini zurück, die eng mit der *Idee* der *errance* verwandt sind, etwa der Nomadismus, die Wanderung, die Deplatzierung, die Transgression, die Itiné(r)rance, die *mouvance*, die Pilgerreise, das Grenzgängertum, die Reise, die Passage, die Diasporizität. Vgl. hierzu weiterführend Punkt 2.7.

³⁹ Auch der aus St. Lucia stammende anglophone Schriftsteller und Nobelpreisträger Derek Walcott hat weniger den Begriff als die *Idee* der *errance* als Topos in seinem Diskurs über die kulturelle Identität der Karibik verfestigt. Siehe hierzu weiterführend Punkt 2.7.

⁴⁰ Zum Begriff der Diaspora, siehe 2.3.; Zur karibischen Diaspora bzw. den sich überlagernden Diasporaerfahrungen, siehe 2.7.

Betrachtung der herausgefilterten Titel ebenfalls deutlich macht, dass dieser *Hype* in erster Linie innerhalb des frankophonen Sprach-, Literatur- und Wissenschaftsraumes und insbesondere innerhalb der Erforschung der Frankokaribik stattgefunden hat. Dabei besitzt der französische Terminus *errance* eine solche Strahlkraft auf nicht-frankophone (Wissenschafts- und Literatur)Räume, dass sich inzwischen analog dazu auch die hispanophonen und anglophonen Neologismen „errancia“ und „errancy“ etabliert haben und Treffer in der *MLA International Bibliography* liefern. Allerdings ist zu konstatieren, dass der für die Galloromanistik so charakteristische *Boom* im hispanophonen und anglophonen Sprach- und Wissenschaftsraum ausgeblieben ist, was nach meiner Einschätzung allerdings mehr für den Begriff als für die Idee von *errance* gilt: Im Falle der „errancia“ wurden im Zeitraum von 1982 bis 2013 insgesamt nur 25 Treffer angezeigt, wobei über die Hälfte davon allein auf die letzten drei Jahre entfallen (d.h. die *per se* weit abgeschwächte Konjunktur des Konzeptes im hispanophonen Raum erfolgt zudem auch mit einer zeitlichen Verzögerung um etwa eine Dekade und ist folglich auch als eine nachahmende Reaktion auf den – weit ausstrahlenden – *Hype* um die *errance* im frankophonen Raum zu deuten). Der Fall der anglophonen „errancy“ macht diesen Befund noch deutlicher: Die Suche nach „errancy“ in der *MLA International Bibliography* lieferte insgesamt nur 17 Treffer, die sich alle über den Zeitraum von 2002 bis 2013 erstreckten, wobei die Mehrheit dieser Publikationen auf die letzteren Jahre entfallen.

Dass dieses zeitliche und zahlenmäßige ‚Hinterherhinken‘ im anglo- und hispanophonen Bereich eher den Begriff der *errance*, aber nicht dessen Idee an sich, betrifft, letztere also auch in den anderen Sprach- und Wissenschaftsräumen einen regelrechten *Hype* erlebt hat, verdeutlicht eine kontrastive Recherche nach Schlagworten wie „nomadism“ (370 Treffer von 1978 bis 2015, davon 363 seit 1990) oder „movimiento“, „desplazamiento“, „viaje“ oder „fronterizo“. Diese (scheinbaren) Synonyme oder verwandten Alternativbegriffe zur *errance* haben – analog zu den Globalisierungs- und Vermischungstendenzen und den daraus resultierenden Rekonzeptualisierungen von Gesellschaft, Staat, Heimat und Identität – binnen der letzten zehn bis 20 Jahre enorm an Konjunktur gewonnen. Hieran lässt sich eindeutig ablesen, dass Ideen und Denkfiguren der Dynamisierung und Entgrenzung, aber auch der Heimatlosigkeit und des Aufbruchs, sei es auf geopolitischer, soziokultureller, individueller oder epistemologischer Ebene, um die Jahrtausendwende einen zentralen

Platz im westlichen Imaginarium und Diskurs eingenommen haben und mithilfe einer Vielzahl koexistierender und konkurrierender Begriffe eingefangen werden.

Mit der bereits in einer früheren Publikation (vgl. Kerpen 2015) verwendeten Begriffsschöpfung des ‚Hype um Heimatlosigkeit‘ beziehe ich mich auf Kien Nghi Ha inspirierende Studie zum *Hype um Hybridität* (2005), in der der Politologe zur kritischen Hinterfragung der „um sich greifende[n] Euphorie“ (Ha 2005, 58) um den Hybriditätsbegriff aufruft und vor der „verkürzten und instrumentalisierenden Rezeptionsweise“ (Ha 2005, 16) bzw. dem Konsum dieses so populär gewordenen und breit in sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurse integrierten Begriffs warnt. Analog zu Ha argumentiere ich in der vorliegenden Arbeit, dass sich im Hinblick auf den Topos der Heimatlosigkeit (der ja dem Paradigma der *errance* inhärent ‚innewohnt‘) ein ähnlicher ‚Hype‘ in den aktuellen Wissenschaftsdebatten konstatieren lässt, bedenkt man die Ubiquität der Begriffe des Heimatlosen (bspw. Nomadentum, Grenzgängertum, Pendler, Flaneure, *errance*, *mouvance*, Transit, Entwurzelung, u.v.m.) in den wissenschaftlichen Publikationen und Veranstaltungen im Bereich der Postcolonial, Gender und Area Studies. Wie ich in den Analysekapiteln drei und vier zeigen werde, wird dieser ‚Hype‘ um die Kategorie des Heimatlosen von *Geographies of Home* zwar explizit (und bereits mittels seines Titels) auf den Plan gerufen. Allerdings eignet der Roman den ‚Hype‘ um das Paradigma des Heimatlosen nicht einfach – wie so oft geschehen – im Dienste einer vermeintlich *universellen* Seinserfahrung des postmodernen Lebens in der globalisierten Welt an, sondern setzt sich kritisch mit der Bedeutung und den Dimensionen von Heimatlosigkeit und *errance* auseinander. Auf diese Weise führt die Autorin Pérez – auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrung von Heimatlosigkeit und *errance* – einen differenzierten *Erfahrungsbericht* gegen die im literaturwissenschaftlichen Diskurs oft übermäßig romantisierte, neokolonialistische und für westliche Diskursbeiträger_Innen gut konsumierbare Metaphorisierung der oft unerträglich qualvollen Lebensrealitäten mobiler, exilierter, migrierender, staatenloser oder anders *ausgegrenzter* Menschen ins Felde (siehe hierzu weiterführend auch 2.3. und 2.7.).

Mit Blick auf den Begriff der *errance* kann zusammenfassend festgehalten werden, dass es durchaus einen Transfer des ‚gehypften‘ französischen Begriffs in den hispano- und anglophonen Sprachraum sowie auch in deren klassische Betätigungsfelder gegeben hat. Dennoch existiert der Begriff als wissenschaftlicher und literarischer Topos insbesondere in der frankophonen (sowie in der frankokaribischen) Diskurstradition,

während die hispano- und anglophonen Diskurse innerhalb und außerhalb der Karibik eine Reihe anderer Termini – darunter auch den Begriff *home* bzw. *homelessness* – bevorzugen, die allerdings semantisch und konzeptuell sehr eng mit der Idee der *errance* verwandt oder sogar identisch sind. Vor diesem Hintergrund schreibt sich meine Verwendung des *errance*-Begriffs im Rahmen dieser Arbeit zwar zwangsläufig auch in die frankophone bzw. frankokaribische Theorietradition ein und trägt deren gewaltigem Einfluss auf aktuelle Identitätsdebatten (sowie auch auf meine eigene literaturtheoretische Ausbildung und akademische ‚Sozialisation‘) Rechnung. Dennoch verwende ich den französischen Begriff *errance* dezidiert *nicht* im Sinne einer Privilegierung frankophoner und frankokaribischer Theorieproduktionen über andere zirkulierende Diskurstraditionen. Vielmehr spreche ich im Rahmen dieser Arbeit von *errance* als einem transareal und transdisziplinär verfassten, durch unterschiedliche nationale Diskurstraditionen mit geprägten Dachbegriff, der aufgrund seiner eigenen Undefiniertheit (vgl. Punkt 2.2.) bestens dazu geeignet ist, die oben umrissene Bandbreite konzeptuell ähnlicher bis (fast) identischer Termini aus unterschiedlichen Sprach- und Wissenschaftsräumen zu bündeln und so die zu untersuchende *Idee*, weniger die Bezeichnung dafür, in den Fokus der Untersuchung zu rücken.

Abgesehen von seiner tendenziellen Positioniertheit innerhalb bestimmter nationalphilologischer Traditionen birgt der Begriff der *errance* weitere wissenschaftstheoretische Probleme: Im Zuge der oben statistisch nachgewiesenen Modebildung ist die Rede von der *errance* – insbesondere innerhalb der (Gallo)Romanistik – zu einer Art diskursivem Gemeinplatz geworden, den viele betreten und zugleich auch regelrecht *ausgetreten* haben. Während die einen die *errance* einfach lexikalisch als chic anmutendes (vgl. Braidotti 2011, 3) fremdsprachiges Synonym für Worte wie „Wanderung“, „Bewegung“ oder „Irrfahrt“ in ihren Texten und Vorträgen verwenden, geht es anderen zwar um eine konzeptuelle Verwendung dieses durch die französischen Poststrukturalisten und andere (siehe hierzu 2.3. bis 2.7.) so stark theoretisierten Terminus, dennoch verpassen auch letztere es leider allzu oft, ihren wissenschaftlichen Zugriff auf die *errance* transparent zu gestalten und diskurstheoretisch zu spezifizieren.

So ist der ohnehin durch seine semantische „indéfinition“ (vgl. Barthélémy 1992, 149) charakterisierte französische Begriff infolge seiner wissenschaftlichen ‚Topoisierung‘ konzeptuell weniger geschärft denn über die Jahrzehnte regelrecht verwässert worden und funktioniert inzwischen meist nur noch als eine Art

schwammiges Synonym einer ganzen Reihe anderer, aus völlig unterschiedlichen Diskurs-, Theorie- und Wissenschaftstraditionen stammender Konzepte und Begrifflichkeiten wie dem *nomadism(e/o)*, der *nomadía*, der *drive* (kreolisch für: „dérive“), der *mouvance*, der *flânerie*, der *marronnage* bzw. *cimarronaje*, dem *tránsito*, die ihrerseits oft ebenso unzureichend ausdifferenziert werden bzw. implizit oder explizit auf andere ‚gehypte‘ Denkfiguren zur Beschreibung von Prozessen der soziokulturellen Mobilität und Durchdringung verweisen wie der *transculturación*, der *hybridity*, der *créolisation/creolización/creolization*, der *archipélisation* oder dem *mestizaje/ métissage*.⁴¹

Diese durch französische und frankokaribische Konzepte dominierte Liste *errance*-verwandter Begriffe legt erneut den Befund nahe, dass im Hinblick auf die oben kurz skizzierten Prozesse von Vermischung und Grenzübertritt der frankophone bzw. frankokaribische Sprach- und Wissenschaftsraum eine scheinbar sehr viel weiter ausgeprägte Tradition der akademischen Konzeptbildung besitzt, als dies für die anglo- und hispanophone (Karibik)Forschung der Fall ist. Die Gründe für diese asymmetrischen Begriffs- und Konzepttransfers bzw. Rezeptionsverläufe über die sprachlichen Grenzen der Karibik bzw. der unterschiedlichen nationalen Philologien hinweg zu erforschen, würde einer eigenen Studie bedürfen. Dennoch drängt sich der Schluss auf, dass die frühen poststrukturalistischen Arbeiten Gilles Deleuzes und Félix Guattaris zum Nomadentum und der Rhizomatik sowie auch Jacques Derridas semiotische Ausführungen zur *différance* (vgl. Punkt 2.4.) nachhaltig in die frankophone/frankokaribische Theoriebildung ausgestrahlt haben und so für die gesteigerte Anzahl an Begriffen, die als postkoloniale Adaptionen und kritische Beschäftigungen mit den dekonstruktivistischen Theorien betrachtet werden können, in besonderem Maße verantwortlich sind. Gerade im Bereich der (franko)karibischen Theoriebildungen hat spätestens mit Édouard Glissant eine explizite Auseinandersetzung mit den epistemologischen Modellen der französischen Poststrukturalisten stattgefunden, welche durch die Schriften des Martinikaners wiederum Eingang in breitere hispano- und anglophone Literatur- und Kulturdebatten um die Konvivenz und Subjektwerdung im globalen Zeitalter gefunden haben (siehe hierzu Punkt 2.7.).

⁴¹ Und diese verweisen ihrerseits wiederum auf Konzepte wie die *Mangrove*, das *Rhizom*, das *Chaos*, das *Kaleidoskop*, das *Mosaik*, die *Isla que se repite*, die *Relationalität*, der *Synkretismus*, die *Heimatlosigkeit*, etc.

So bleibt als Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung festzuhalten: In den gesellschaftstheoretischen und (literatur)wissenschaftlichen Debatten um den karibischen Raum ist die Rede von der *errance* seit den 1990er Jahren oft ebenso beliebt wie beliebig. Während der Begriff an Konjunktur gewonnen hat, hat er gleichzeitig an Kontur eingebüßt und ist inzwischen oft nur noch eine Art wissenschaftliches Klischee, das zwar oft zitiert, aber selten reflektiert wird. Letzteres soll im Folgenden geleistet werden, um so eine für meine Arbeit relevante Definition von *errance* aus der Flut der zirkulierenden Begriffsverwendungen zu erarbeiten, wobei aber diese kaum einzudämmende Flut und ‚Grenzenlosigkeit‘ des *errance*-Begriffs auch dezidiert als produktiv für die vorliegende Arbeit verstanden wird, in der es gerade *nicht* zu einer Neueinschreibung nationalphilologischer Diskursführungen kommen soll. Indem die *errance* als ein inhärent transdisziplinärer und transareal wirkender Terminus konzipiert wird, soll einerseits ein fruchtbares Paradigma zur Erforschung der Literatur von Schriftstellerinnen und Grenzgängerinnen (in) der afrokaribischen Diaspora an der Jahrtausendwende aktualisiert werden. Andererseits soll auch gezielt reflektiert werden, inwiefern es gerade eines solch hybriden und *transitorischen* Paradigmas wie der *errance* bedarf, das sich theoretisch und konzeptuell dezidiert *zwischen* so unterschiedlichen Diskurstraditionen ansiedelt wie dem französischen Poststrukturalismus, der postkolonialen Literatur- und Kulturkritik, der postmodernen Dekonstruktion, der feministischen Widerstandsbewegung, den kulturellen Emanzipationsbestrebungen des karibischen Raumes sowie den aktuellen Multikulturalismusdebatten, um der Literatur afrokaribischer Migrantinnen, wie *Geographies of Home* von Loida Maritza Pérez, gerecht zu werden. Letztlich benennt der Begriff der *errance* nicht nur eine konzeptuelle und semantische *errance*, sondern performiert diese auch regelrecht selbst.

2.2. Semantisch-etymologische Eingrenzung von *errance*

Vor dem Hintergrund, dass die *errance* ein sehr facettenreiches Paradigma darstellt, welches „est abordable par plusieurs divergents (narratologique, sémiotique, sociocritique, géocritique...) mais [qui] résiste, par sa nature même, à toute schématisation ou approche typologique“ (Schwerdtner 2005, 7), soll zunächst einmal seine semantische Bandbreite vermessen werden, bevor in der Folge die Beziehung zwischen *errance*, *Home* und Identität beleuchtet und für die Betrachtung

postkolonialer, genderspezifischer, karibisch-diasporischer Fragestellungen herangezogen werden soll. Eine Recherche auf der Webseite des *Trésor de la langue française* (<http://atilf.atilf.fr/>) lieferte am 10.11.2015 höchst unterschiedliche Verwendungen des Wortes „errance“ innerhalb der abendländischen Literatur und Literaturkritik: Zunächst bezeichnet der Begriff eine „action de marcher, de voyager sans cesse“ bzw. eine „action de marcher sans but, au hasard“, d.h. eine physische Wander- oder Reisebewegung, die sich durch ihre räumliche und/oder zeitliche Ziellosigkeit charakterisiert. Während „errance“ also auf Deutsch zunächst einfach als ‚Irrfahrt‘ zu übersetzen wäre, zirkulieren abgesehen von dieser Hauptdefinition auch viele weitere Begriffsverwendungen, die die „errance“ mit Zuständen des Zögerns oder der Unentschlossenheit, der Unsicherheit oder des Misstrauens bzw. mit einem Sich-(Ver)Irren in Verbindung bringen (vgl. Schwerdtner 2005, 30).

Diese semantische Breite beruht in erster Linie auf der Polysemie des Verbes „errer“ selbst: Letzteres bezeichnet nämlich einerseits ein Umherstreifen, eine tendenziell nie abgeschlossene und ziellose Wanderbewegung, eine Art Vagabundentum ohne Regeln und Gesetze, andererseits aber auch einen Irrtum, einen Fehler, ein Sich-Entfernen von einer Norm oder einem Zentrum. (vgl. Schwerdtner 2005, 11-12) Basierend auf dieser etymologischen Ambivalenz, die den Begriff der *errance* im semantischen Grenzraum zwischen einem Zustand der absoluten Freiheit und subversiv konnotierten Grenzenlosigkeit einerseits, und einer *conditio* der fundamentalen Unsicherheit und des Mangels andererseits ansiedelt, besitzt die *errance* auch höchst unterschiedliche Konnotationen, welche sich ihrerseits wiederum auf einem breiten Spektrum von durchweg positiv besetzten Zuständen (wie Befreiung, Auflehnung, Leidenschaft, Hellsicht, Weisheit oder Wissen) bis hin zu äußerst negativen Zuständen und Gefühlen (wie Einsamkeit, Hoffnungslosigkeit, Bestrafung, Fehler oder Leid) ansiedeln. (vgl. Schwerdtner 2005, 30)

Vor dem Hintergrund, dass es sich bei der *errance* um ein traditionell maskulinistisches Konzept handelt – man denke etwa an die kanonisierten Irrfahrer Odysseus oder Don Quijote –, rekonstruiert Schwerdtner in ihrer Studie *La femme errante* (2005) anhand einiger zeitgenössischer frankophoner Romane⁴² eine spezifisch weibliche *errance*-Tradition. Diese habe seit den 1970er und 1980er Jahren die

⁴² Schwerdtner untersucht die Romane *Le vice-consul* (1965) von Marguerite Duras, *Voyages de l'autre côté* (1975) von J.M.G. Le Clézio, *L'astragale* (1965) von Albertine Sarrazin und *Desirada* (1997) von Maryse Condé.

kanonisierten Modelle von männlicher Mobilität und weiblicher Sesshaftigkeit und Häuslichkeit, wie sie durch das archetypische Paar Odysseus und Penelope verkörpert werden, herausgefordert und die literarischen Konventionen von weiblicher Immobilität und Passivität gemäß feministischer Emanzipationsbestrebungen zum Zusammensturz gebracht. (vgl. Schwerdtner 2004, o. S.; Schwerdtner 2005, 10, 158-160) Wie Schwerdtners Studie weiter verdeutlicht, eignet sich das Paradigma der *errance* – sozusagen der buchstäbliche Auf/Bruch vom heimischen Herd und der Auszug aus dem Haus(halt), dem archetypischen Ort von materieller und symbolischer Unterdrückung und Fixierung der Frau innerhalb der patriarchalischen Ordnung – in besonderer Weise für die literarische Figuration feministischen Widerstands gegen die, und *Unterwanderung* von, traditionellen Konstruktionen von Weiblichkeit (vgl. hierzu Punkt 2.5. und 2.6.).

Nichtsdestotrotz wirke sich die *errance* meist auch äußerst ambivalent auf die weibliche Identitätsbildung aus, wie Schwerdtner – bezeichnender Weise am Beispiel des Romans *Desirada* (1997) der aus Guadeloupe stammenden Maryse Condé – verdeutlicht:

[L]a femme errante est susceptible d'évoquer la révolte, le mépris de la vie sociale organisée et le goût de l'autonomie [...] Or, la mouvance au féminin n'est pas toujours définie à l'aide de termes positifs ou négatifs renvoyant, aux deux extrêmes, aux modèles de l'errant les plus vaillants et les plus abjects de la littérature occidentale. Comme l'héroïne de *Desirada* nous le montre, l'errance qui signifie la déchirure et la douleur peut également mener vers la prise de conscience et la croissance personnelle. (Schwerdtner 2005, 158-159)

Wie auch der im Rahmen dieser Arbeit analysierte Roman von Loida Maritza Pérez am Beispiel der Figur Ilianas veranschaulicht (vgl. hierzu Kapitel 4.3. und 4.4.), geht die *errance* für weibliche Subjekte zwar einerseits mit einer Öffnung für „nouvelles façons de penser son existence ou de construire son identité“ (Schwerdtner 2005, 159) einher. Andererseits erweisen sich derartig dezentrierte und dekonstruierte Subjektpositionen aber zugleich auch als hochgradig konfliktiv, wie es nicht nur Iliana in *Geographies of Home* verdeutlicht, sondern auch viele weitere Protagonistinnen im afro- oder indokaribischen weiblichen Schreiben der Diaspora.⁴³

⁴³ Vgl. bspw. die Figuren Emmas in Marie-Célie Agnans *Le livre d'Emma* (2001), Sophies in Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory* (1994) oder Marcelas in Zoé Valdés' *Café Nostalgia* (1997). Auch die Protagonistinnen Soledad im gleichnamigen Roman von Angie Cruz (2001), Mona in Ramabai Espinets *The Swinging Bridge* (2003) oder auch die migrantischen Figuren in Dionne Brands *What We All Long For*

In ihrer Studie wird Schwerdtner der zuvor angesprochenen Polysemie und semantischen Unfixierbarkeit des *errance*-Begriffs gerecht, indem sie – stets im Hinblick auf die *conditio* von Weiblichkeit – die vielfältigen Möglichkeiten der Aktualisierung und konzeptuellen Interpretation von *errance* innerhalb der abendländischen Kultur und Wissenschaft exemplarisch nachzeichnet (vgl. Schwerdtner 2005, 13-31). Gemäß ihrer Feststellung, dass „l’errance se problématise autour de la spatialité“ (Schwerdtner 2005, 33), definiert Schwerdtner die *errance* zunächst weit gefasst als „une mouvance liée – mais non pas limitée – au départ du foyer ou du pays“ (Schwerdtner 2005, 13), also als einen Aufbruch aus oder Bruch mit jenen fixierenden (geographischen und symbolischen) Strukturen, die ich im Rahmen dieser Arbeit als ‚Home‘ bezeichne, und die nach Iain Chambers dazu beitragen, kulturelle und psychische Homogenität und Stabilität herzustellen (Chambers 1994, 24; zur Definition von *Home*, siehe Punkt 2.3.). Schwerdtner betont die Komplexität des *errance*-Konzepts sowie dessen vielfältige Bedeutungsebenen weit über das Räumlich-Geographische hinaus:

L’errance peut se présenter comme une quête initiatique, une dérive reliée à l’auto-transformation. Elle peut également décrire les errements du langage et de la fiction ou le mouvement de l’œil passant d’une chose à l’autre. [...] Même l’évasion d’une norme psychique peut se concevoir comme une errance spécifique. (Schwerdtner 2005, 20)

Beim Versuch, die diversen konzeptuellen Übertragungen von *errance*-Motiven in der zeitgenössischen frankophonen Literatur zu systematisieren und so konkrete ‚Anwendungsfelder‘ für die Untersuchung von weiblicher Identitäts(miss)bildung zu isolieren, schlägt Schwerdtner vier – vom Konkreten zum Abstrakten, vom räumlichen Verirren zum raumlosen (Umher)Irren in sich selbst – Arten von weiblicher *errance* vor, wobei die Autorin angesichts der Unfixierbarkeit und Polysemie des Konzepts bevorzugt, im Plural, also von den „errances au féminin“ (Schwerdtner 2005, 10), zu sprechen:

1. *errance* als geopolitisches Paradigma

Hier meint *errance* eine physische Mobilität zwischen Staaten, Städten und Territorien, ein buchstäbliches Überqueren (auch im Sinne von Übertreten

(2005) unterstreichen diesen Befund stellvertretend für viele weitere Autorinnen der karibischen Diaspora. Ein (fast) durchweg positiv konnotiertes Gegenbeispiel erratischer Weiblichkeit liefert die aus Kuba stammende Karla Suárez in *La viajera* (2005). Siehe auch weiterführend Kerpen 2018 [im Erscheinen].

oder Unterwandern) geographischer Grenzen und politisch eingeschriebener (Macht)Topographien. Die Idee einer geopolitischen *errance* ist von einer unidirektionalen Migration von einem Land in ein anderes scharf abzugrenzen und charakterisiert sich durch seinen polyzentrischen, nomadischen Charakter. In *Geographies of Home* wird diese Art der *errance* in Facetten in der Figur Ilianas umgesetzt (vgl. hierzu Punkt 4.3.)

2. *errance* als soziokulturelles Paradigma

errance bezeichnet weiter diejenigen – meist mit dem vorherigen Fall einhergehenden – (inner)gesellschaftlichen Grenzübertreite (oder vermeintlichen: *Fehl*tritte) des kulturell ‚anderen‘ Subjekts (zur Konstruktion von Identität und Alterität, siehe Punkt 2.3.2.), welche die geschlossenen Strukturen und dogmatischen Sinnkonstruktionen hegemonialer Machtsysteme gemäß der poststrukturalistisch-dekonstruktivistischen Denkschulen⁴⁴ herausfordern und dezentrieren (vgl. Schwerdtner 2004, o. S.; vgl. Schwerdtner 2005, 11). Diese soziokulturelle Diversifizierung, Heterogenisierung und Dezentrierung von ‚Normalität‘ wird von Schwerdtner nicht weiter ausgearbeitet, ist aber faktisch eines der zentralen Themen in *Geographies of Home* und impliziert zudem auch eine äußerst wichtige andere Dimension von *errance*, die gerade im karibischen Kulturraum eine große Rolle spielt, nämlich *errance* als eine bestimmte Art zu *denken* und zu *wissen* (vgl. Glissant 1997). Zur *errance* als epistemologisches Paradigma, siehe weiterführend Punkt 2.4., 2.7. sowie Kapitel 4.

3. *errance* als identitäres Paradigma

Schwerdtner schlägt weiter eine Lesart der *errance* als ein Paradigma der Subjektwerdung vor, schließlich ermögliche der dem Begriff inhärente „manque de terminus et de vectorialité“ (vgl. Schwerdtner 2005, 11) eine metaphorische Übertragung auf die Prozesse von Identitätsbildung. Insbesondere vor dem Hintergrund der oben skizzierten rasant voranschreitenden Globalisierung und Dekonstruktion der sinngebenden

⁴⁴ Vgl. hierzu bspw. die Konzeption der „Nomadologie“ (Deleuze/Guattari [1980]2009, 434-527), der *différance* (Derrida 1967; [1968]2004) oder des „Nomadischen Subjekts“ (vgl. Braidotti [1994]2011). Weiterführend hierzu Kapitel 2.4. und 2.5.

Metaerzählungen (vgl. Lyotard 1979) kennzeichne sich der Prozess der Subjektwerdung stärker denn je durch einen Verlust verlässlicher „repères qui fondent une identité stable ou qui permettent d’en construire une“ (Schwerdtner 2005, 11; vgl. hierzu auch Braidotti 2011, 3-13). Diese Sachlage tritt im Falle des weiblichen, migrierenden, dunkelhäutigen, postkolonialen, unterprivilegierten und/oder homosexuellen karibischen Subjekts in den sozialen Rändern Nordamerikas oder Europas besonders virulent zutage, wie *Geographies of Home* insbesondere anhand der Figur Marinas eindrücklich veranschaulicht (vgl. hierzu 3.4.).

4. *errance* als moralisch-psychologisches Paradigma

Zuletzt fasst Schwerdtner die *errance* noch als ein Paradigma zur Besprechung unterschiedlicher seelischer Problematiken und ‚Abweichungen‘, also von psychischen Zuständen, die im Bereich des Unterbewussten, des Verdrängten oder des sozial Tabuisierten verhandelt werden und die sich im Traum, im Wahn/Sinn oder in der Krankheit artikulieren (vgl. Schwerdtner 2005, 7-10; 12). Auch diese Lesart findet in *Geographies of Home* Anwendung, insbesondere im Falle der Figur Marinas (vgl. 3.4.), und tritt allerdings noch eklatanter im *Livre d’Emma* von Marie-Célie Agnant oder in *Breath, Eyes, Memory* von Edwidge Danticat zutage (vgl. hierzu auch Kerpen 2017, 207-215).

In Anbetracht des im Rahmen meiner Studie betrachteten Romans *Geographies of Home* erscheinen Schwerdtners vier *errance*-Typen aufgrund ihrer inhärenten Verwandtschaft zu weiblichen Emanzipationsprojekten und Subjektwerdungsprozessen als äußerst produktiv und vollends anwendbar: Loida Maritza Pérez bzw. ihre weiblichen Figuren Iliana, Rebecca, Marina und Aurelia sind nationale Grenzgängerinnen, die nicht nur geographisch und kulturell, sondern auch linguistisch, ethnisch, religiös und gesellschaftlich zwischen unterschiedlichen (Erinnerungs)Räumen umherirren, ohne ihren Platz oder ihre Zugehörigkeit – ihr *Home* (siehe hierzu Punkt 2.3.) – lokalisieren zu können (siehe Kapitel drei und vier). Wie in so vielen anderen Romanen der afrokaribischen Dispora ringen die ja *per se* dezentrierten Protagonistinnen um eine Identität, die sich jenseits von oder zwischen feststellenden Kategorien formiert – eine

conditio, die von Pérez auch sprachlich und narrativ mittels einer Art Ästhetik der *errance* (vgl. hierzu Punkt 2.6. und 4.5.) inszeniert wird.

Obwohl Schwerdtner also in ihrer Studie sehr viele wertvolle Aspekte der *errance* benennt und beleuchtet, greift ihre Annäherung an das Konzept im Hinblick auf den karibischen und karibisch-diasporischen Raum sowie auch in Bezug auf geschlechtsspezifische Fragestellungen in postkolonialen Kontexten ganz allgemein zu kurz. Wie bereits in Facetten angeklungen ist, versäumt Schwerdtners Studie es, die *errance* konsequent auch als ein **ontologisches Paradigma** (fünftens) bzw. als ein historisches Grundmotiv der karibischen Seinserfahrung zu denken, das sich folglich auch in einem spezifischen Schreib- und Denkstil, einer Art afrokaribischen **Ästhetik der *errance*** (sechstens), manifestiert und in der Narration artikuliert. Diesen beiden Dimensionen von *errance* widme ich mich eingehend unter den nachfolgenden Punkten 2.7.1., 2.7.2. und 2.7.3. im vorliegenden Theoriekapitel, während ich in den Analysekapiteln drei und vier letztgenannte Aspekte auch direkt am Romantext nachweisen werde. Insbesondere Kapitel vier meiner Arbeit wird ein weiteres Versäumnis in der theoretischen Ausarbeitung des *errance*-Konzepts bei Schwerdtner adressieren und konsequent aufarbeiten, nämlich das Motiv der *errance* als ein **epistemologisches Paradigma** (siebtens) der Karibik zu fassen, das einerseits erlaubt, Formen des (postkolonial-weiblichen) Wissens und Widerstands in der Karibik und ihrer Diaspora zu *denken* bzw. transgressive Arten von weiblicher Subjektivität zu *imaginieren*. Andererseits ermöglicht die Konzeptualisierung der *errance* als ein epistemologisches Paradigma aber auch, von der soziokulturellen Realität und ontologischen *Erfahrung* der Karibik eine Formel für das multiethnische Zusammenleben im globalen Maßstab herzuleiten (vgl. hierzu weiterführend die Punkte 2.5., 2.6, 2.7. sowie Kapitel 4).

2.3. Exkurs: *errance*, Home, Diaspora und die Frage nach der Identität

Bevor diese Aspekte im Folgenden weiter entwickelt werden, indem einerseits die aus der poststrukturalistisch-dekonstruktivistischen Theoriebildung stammenden epistemologischen Fundamente der *errance* beleuchtet (vgl. Punkt 2.4.) und andererseits deren Anschlussmöglichkeiten für feministische, postkoloniale und/oder dekoloniale Emanzipationsprojekte, auch im Hinblick auf die karibische Diaspora, näher betrachtet werden (vgl. Punkt 2.5.), muss zunächst ein Exkurs in zentrale

Begrifflichkeiten und Konzepte meiner Arbeit erfolgen. Zunächst werde ich das Konzept der *errance* von *Home*, dem Inbegriff der *non-errance*, abgrenzen (vgl. 2.3.1.). Anschließend beleuchte ich, inwiefern *Home* für die Konstitution von Subjektivität relevant ist (vgl. 2.3.2.) – insbesondere im Kontext der globalisierten Welt an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert (vgl. 2.3.3.) bzw. im Hinblick auf Erfahrungen des Diasporischen (vgl. 2.3.4.). Anschließend gehe ich unter Punkt 2.6. auf das ästhetische Potential des Paradigmas der *errance* ein. Zuletzt wird das Konzept der *errance* unter Punkt 2.7. im karibischen bzw. karibisch-diasporischen Kontext betrachtet und erörtert, inwiefern *errance* in der Karibik zugleich ein ontologisches Urmotiv und ein epistemologisches Leitmotiv darstellt: Punkt 2.7.1. wendet sich den modernen karibischen Diasporagemeinschaften in den USA zu und aktualisiert so die ontologische Dimension karibischer *errance*-Erfahrungen im Horizont einer sich zunehmend globalisierenden Welt. Unter Punkt 2.7.2. wird die ontologische Dimension der *errance* im karibischen Kontext um eine historische Perspektive erweitert und im Hinblick auf die traumatische Urerfahrung der *Middle Passage* ausgearbeitet. Zuletzt betrachtet Punkt 2.7.3. die daraus resultierende theoretische wie ästhetische Verwendung von *errance* im Sinne einer inhärent karibischen, postkolonialen Epistemologie, die die spezifischen *Erfahrungen* der Karibik nicht nur für eine Dezentrierung von Wissen, Diskurs, Macht und Ordnung heranzieht, sondern auch im Hinblick auf die Frage des Zusammenlebens in der globalisierten Welt.

2.3.1. *errance* vs. *Home*

Mit Guy Barthélémy ist die *errance* immer nur relational als Differenzbegriff zu einem angenommenen Zustand der „*non-errance*“ greifbar (Barthélémy 1992, 170). Diesen gleichermaßen konkreten wie abstrakten Zustand von Sesshaftigkeit, Zugehörigkeit und epistemischer „Heimischkeit“, den insbesondere die Poststrukturalisten vehement kritisiert haben (vgl. hierzu 2.4.) und der sich materiell und sinnbildlich im Haus (,home‘) bzw. im Heimatland (,homeland‘) konkretisiert, definiere ich im Rahmen dieser Studie als *Home*. Wie bereits an anderer Stelle (vgl. Kerpen 2015) verwende ich das englische Wort ,home‘, um einerseits hyperonymisch auf die Bandbreite der durch das englische Wort subsumierten Materialisierungen der *non-errance* zu verweisen, etwa Heim, Heimat, Heimatland, Haus, Zuhause, Haushalt, das Häusliche. Andererseits ermöglicht die Verwendung des englischen Wortes ,home‘, auf eine ebenso große

Bandbreite implizit damit verknüpfter Ideen und Konzepte der paradigmatischen ‚Sesshaftigkeit‘ zu rekurrieren, etwa Staat, Nation, Land, Territorium, Kirche, Grenze, Herkunft, Ursprung, Wurzeln, Familie, Zugehörigkeit, Sicherheit usw.

Indem *Home* mit Majuskel und in Kursivsetzung geschrieben wird, soll sein fundamentaler Konstruktcharakter – sowohl meiner Begriffsschöpfung als auch der damit abgebildeten ‚heimischen‘ Gedankengebäude – betont und seine grundsätzliche Abstraktheit *zur Schau gestellt* werden: Anders als das (geo)physisch lokalisierbare ‚home‘, bringt *Home* bereits graphisch ein Bewusstsein darüber zum Ausdruck, dass es sich bei ‚Heimat‘ nicht in erster Linie um einen konkreten, real existierenden Ort handelt, sondern um einen Diskurs, eine abstrakte Idee, die eine materielle Örtlichkeit in ‚die Heimat‘ zu verwandeln vermag. In Analogie zur *errance*, deren Kursivsetzung ebenfalls visualisiert, dass es sich um eine Konstruktion und Abstraktion einer – sich weniger im konkreten Raum denn innerhalb machtpolitisch organisierter Diskurssysteme realisierenden – Seins- und Wissenspraxis handelt, verdeutlicht auch die ‚Anders-Schreibung‘ von *Home*, dass es sich um eine symbolisch-diskursive Überformung einer bestimmten Örtlichkeit handelt, die sich im Spannungsfeld von Politik, Ideologie und Macht konstituiert: *Home* ist eine Abstraktion von ‚home‘ und verweist nicht primär auf eine materielle Räumlichkeit, sondern bezeichnet eine Verräumlichung des radikal Immateriellen, des gänzlich Raumlosen, wie Gefühle, Emotionen, Geschichte, Tradition, Werte, Glaubenssätze, Moralvorstellungen, Machtverteilungen und Weltanschauungen.

Wie unter den Punkten 2.4. und 2.5. noch gezeigt wird, basiert *Home* implizit immer auf dem von Gilles Deleuze und Félix Guattari kritisierten Wurzeldenken (vgl. Deleuze/Guattari 1980), also einer sich in der physischen und geographischen ‚Sesshaftigkeit‘ des Nationalstaats räumlich konkretisierenden starren Denkhaltung, die sich durch Fixierung, Hierarchisierung und Essentialisierung charakterisiert. *Home* basiert so auf DeFinition (das Wort geht auf die lateinische Vokabel für „begrenzen“, „beschränken“ zurück) statt freier Assoziation, auf Denkblockaden und Grenzen des Denkbaren statt auf freigeistigem Querdenken. Im Unterschied zur *errance* und dem Denken der *errance* (vgl. Glissant 1990; siehe hierzu auch die Punkte 2.4. bis 2.6. sowie 2.7.3.) bleibt *Home* also immer den hegemonialen (d.h. patriarchalischen, eurozentristischen, heteronormativen, etc.) Sinnstrukturen und etablierten Wissenshorizonten verpflichtet, statt diese kritisch zu überprüfen und zu hinterfragen.

Indem *Home* im Sinne einer *offensichtlichen* Abstraktion und Konstruktion verwendet wird, ermöglicht der Begriff eine selbstreflexive und kritisch distanzierte Thematisierung der genderspezifischen Problematiken, die den hegemonialen Konstruktionen von ‚Heimat‘ und ‚Heimatland‘ inhärent innewohnen: Die Rede von *Home* demaskiert die Paradigmen ‚Heimat‘ und ‚Heimatland‘ als *Gedankengebäude*, innerhalb derer die Frau als ‚Hausfrau‘, ‚Heimchen am Herd‘ oder ‚Mutter der Nation‘ ontologisiert und ‚wissbar‘ gemacht wird (was ihre diskursive und materielle Fixierung am unteren Ende der sozialen Leiter zur Folge hat; siehe hierzu weiterführend 2.5.). In diesem Sinne reflektiert *Home* also nicht nur das konkret bewohnbare (Zu)Haus(e) oder Heimatland, sondern vielmehr das weitaus abstraktere, aber dennoch inhärent mit ersteren verbundene *Gedankengebäude*, welches *per definitionem* zum Althergebrachten, Fixen und Fest-Gestellten tendiert. Somit ist *Home* auch in höchstem Maße relevant für die Produktion familiärer (im Sinne von: vertrauter, normkonformer) Identitäten (siehe Punkt 2.3.2.), unterliegt allerdings auch Prozessen der Erschütterung, Reterritorialisierung und Dezentrierung infolge der physischen, kulturellen und mentalen Migrationen und Mischungen des globalen Zeitalters (siehe hierzu 2.3.3. und 2.3.4.).

2.3.2. *Home* und Identität

Um das sich aus diesen Überlegungen herleitende Verhältnis von *errance* und Identität, das die zentrale Fragestellung der vorliegenden Arbeit umreißt, theoretisch präziser fassen zu können, bedarf es zunächst einer Evaluierung der Relevanz von *Home* für die Konstruktion und Konzeption von Identität. Denn mit Heimat wird intuitiv Zugehörigkeit verbunden, und Zugehörigkeit ist ihrerseits wiederum die *conditio sine qua non* für Identität. Die inhärente Verwandtschaftsbeziehung von *Home* und Identität manifestiert sich bereits in einer Art semantischen Doppelbewegung, wonach die Heimat, das Zuhause oder das Elternhaus einerseits materielle Orte der Bildung und Verfestigung individueller und kollektiver Identitäten sind, andererseits diese geglückte Identitätsbildung aber auch materiell *abbilden* und *repräsentieren*.

Diese konzeptuelle Analogie von Heimat und Identität findet auch in die Sprache Eingang, etwa wenn das Sprechen über Identität – das buchstäbliche „Bei-sich-selbst-Sein“ – auf ein Vokabular des Heimischen rekurriert, und umgekehrt. So verwendet bspw. Hans Blumenberg in seiner Abhandlung über Mythen und deren ordnungs- und

sinnstiftende Funktion die Metapher des Hauses/Heims: Ohne von Identität zu sprechen affirmiert Blumenberg die fundamentale Notwendigkeit des Menschen, sich – mithilfe sinnsschaffender Erzählungen wie dem Mythos – in der Welt einzurichten, „so als wäre sie sein Zuhause“ (vgl. Blumenberg [1979]2003, 127; Übers. B.K.). Indem Blumenberg den *modus operandi* des Mythos mithilfe der Semantik des Heimischen erläutert, impliziert er dessen zutiefst identitätsrelevanten Aspekte:

una de las funciones del mito es conducir la indeterminación de lo ominoso a una concreción de nombres y hacer de lo inhóspito e inquietante algo que nos sea familiar y accesible. (Blumenberg [1979]2003, 33)

Das Paradigma des Heimischen, des *Familiären* und des Selbst basiert somit auf dem dichotomisierenden Prinzip der *Abgrenzung*, mithilfe dessen das Fremde in der Ferne und das ansonsten diffuse, chaotische, kaum greifbare Unbekannte (vgl. hierzu Blumenberg [1979]2003, 33) als buchstäblich nicht-heimische und zugleich *unheimliche* Außenseite des Selbst vorstellbar und lokalisierbar werden (vgl. Bhabha 1992; siehe auch Kerpen 2015; 2017a).

Die metaphorische Gleichsetzung von Identität und Heimat funktioniert so gut, weil sowohl die Konstruktion von Heimat als auch die Konstruktion von Identität – sei es die individuelle oder kollektive Identität – auf Mechanismen der Grenzziehung und Ab-Grenzung beruhen: Genau wie die Heimat oder das (Zu)Haus(e), die/das sich mithilfe von Mauern, Zäunen, Grenzen oder anderen Barrieren in Opposition zu einem fernen/fremden Außen *definiert*, beruht die Bildung von individueller und kollektiver Identität auf Mechanismen der Abgrenzung, Ausgrenzung und Abjektivierung eines ‚Anderen‘, das als Folie fungiert, auf dem sich das Selbst konturieren und buchstäblich *bilden* kann.

In seinem klassischen Text *Orientalism* (1978) theoretisierte Edward Said erstmals konsequent die Prozesse der kollektiven Identitätsbildung durch Abjektivierung, indem er zeigte, wie im Dienste eines europäischen Identitätsbestrebens der sogenannte „Orient“⁴⁵ als das ontologisch und epistemologisch ‚Andere‘ – oder Äußere – des Westens in dessen Texten und Diskursen *darüber* produziert wurde. Said machte deutlich, inwiefern der Orient im Imaginarium des Westens zu einer Art Verräumlichung der Ferne/Fremde wurde und somit einerseits die Selbstkonstitution des sogenannten Okzidents als vermeintlich homogener Kulturraum überhaupt erst möglich machte,

⁴⁵ Genau wie der „Okzident“ bzw. der „Westen“ bezeichnet auch der „Orient“ eine imaginäre Geographie, die sich durch ihren fundamentalen Konstruktcharakter auszeichnet. Siehe Said [1978]2003, Einleitung.

andererseits aber zugleich auch den eurozentristischen Anspruch auf globale (Vor)Macht gegenüber seinem selbsterschaffenen Differenten legitimierte (vgl. Said [1978]2003, 2-3; 5; 7; vgl. auch Bhabha [1994]2004, 10). Mit seiner Studie entwirrte Said den bereits durch Michel Foucault analysierten Gordischen Knoten von Diskurs und Macht und zeigte eindrücklich, inwiefern die „axiomatischen Grenzen“ (vgl. Brandt 2007, 315) zur Unterscheidung der soziokulturell und politisch gebilligten von den nicht-gebilligten, marginalisierten Körpern – Susan Stanford Friedman spricht von den „stranger bodies“ (Stanford Friedman 2004, 198 ff.) – immer diskursiv und gemäß hegemonialer Interessen und Machtbestrebungen gezogen werden (vgl. Brandt 2007, 315; vgl. auch Gilman 1986, 21, 27).

Saids Untersuchung zur Konstruktion von Orient und Okzident verdeutlicht die Mechanismen, die allen Konstruktionen von Heimat und Ferne, Subjekt und Abjekt, inhärent sind, und die auch die Konstruktion von Fremdheit in Opposition zum Eigenen, Heimischen, steuern. Mit Madan Sarup ist der/die Fremd_e

someone who refuses to remain confined to the ‚far away‘ land. [...] S/He is physically close while remaining culturally remote. [...] The stranger blurs a boundary line. The stranger is an anomaly, standing between inside and outside, order and chaos, friend and enemy. (Sarup 1994, 101-102)

Der/Die Fremd_e ist somit zwangsläufig ein_e Grenzgänger_In, irgendwo *in-between* (vgl. Stanford Friedman 2004, 199). Unabhängig vom realen Aufenthaltsort ist der/die Fremd_e fern, kann *per definitionem* nie dazugehören, ist nie daheim. Im Imaginarium des Selbst fungiert der/die Fremd_e – der/die im 21. Jahrhundert durch Migrant_Innen oder Geflüchtet_e verkörpert wird – als das absolut Andere von Heimat und Familiarität. Er/Sie ist auf fundamentale Weise nicht heimisch, *unheimlich* (vgl. Bhabha 1992; 1994; siehe Kerpen 2015).

Die von Edward Said beschriebenen Mechanismen der diskursiven Ab- und Ausgrenzung auf der Ebene der kollektiven bzw. kulturellen Identitätsbildung spielen auch bei der individuellen Subjektwerdung eine zentrale Rolle. Judith Butler zufolge formiert sich das Subjekt immer auf der Folie eine_s ausgegrenzte_n ‚Andere_n‘. Letztere_s meint nicht zwangsläufig eine andere Person, sondern stellt eine fundamental abstrakte Kategorie dar, die der ansonsten ebenso abstrakten Idee des Subjekts als dessen konstitutiver Außenseite eine Kontur verleiht (vgl. Butler 1993, 3). Auch mit Rosi Braidotti ist das Subjekt überhaupt erst von seiner Außenseite her konzeptuell greifbar (vgl. Braidotti 1996a, 111, 141). Zwar ist das abjekte ‚Andere‘ höchst wandelbar,

dennoch charakterisiert es sich notwendiger Weise durch seine generische Devianz, oder sogar Monstrosität, also durch seine fundamentale Fremdheit, die gleichermaßen als *Tremendum* und *Faszinosum* durch das Selbst erfahren werden kann. Das ‚Andere‘ existiert nur als Funktion für das Selbst. Es stellt einen „site of dreaded identification“ dar, der einerseits inmitten des Subjekts selbst liegt und andererseits dessen eigene grundlegende Negation ist (vgl. Butler 1993, 3). Mit Rosi Braidotti ist das ‚Andere‘ zugleich „liminal und strukturell zentral für die Wahrnehmung von normaler menschlicher Subjektivität“ (Braidotti 1996a, 141; Übersetzung B.K.). Wie Kaja Silverman mithilfe des Freud’schen Abwehrmechanismus der Projektion erklärt, stellen Konstruktionen von Fremdheit – egal ob im Kontext kollektiver oder individueller Identitätsbildungsprozesse – immer unterbewusste Verlagerungen ureigener Ängste und Phantasien dar: Weil die Psyche „constitute[s] as alien and external what it cannot accept about itself,” wird das sogenannte ‚Andere‘ zum Träger und Rezipienten dessen, was das kulturelle Bewusstsein insgeheim am meisten fürchtet, begehrt oder verabscheut. Mithilfe der Projektion solcher kulturellen Tabus auf eine_n ‚Andere_n‘, der/die fremd/fern des ‚Eigenen‘ liegt, wird ein ‚sicherer‘ Umgang mit diesen Tabus gewährleistet (vgl. Silverman 1996, 169).⁴⁶

Die Beziehung zwischen Selbst und ‚Anderem‘ ist somit *per definitionem* als binäre Opposition organisiert, aus der das Selbst immer als „positional“ überlegen bzw. als moralisch und metaphysisch besser hervorgeht (vgl. JanMohamed 1999, 80; ebd. 1992,

⁴⁶ Dieser psychologische Aspekt manifestiert sich deutlich am Beispiel der Lynch- und Kastrationsrituale, die in den Folgejahren der Abolition der Sklaverei in den Südstaaten der USA zunehmend populär wurden (vgl. Kerpen 2016a, 13-55): Nachdem der ehemalige (männliche) Sklave mit Verabschiedung des *Civil Rights Act* im Jahr 1866 zum U.S.-amerikanischen Bürger avanciert war, der damit – anders als Frauen, egal welcher Hautfarbe – das Wahlrecht besaß und *de jure* auf einer Stufe mit weißen Männern stand, wurde der schwarze Mann zur Verkörperung einer fundamentalen Bedrohung – nicht nur für die rassenlogische Dominanz des ‚weißen Amerikas‘, sondern insbesondere auch für das gleichermaßen rassen- und geschlechtslogisch begründete Privileg des weißen *Mannes*. Mit der Neuverhandlung der sozialen Machtverhältnisse entlang der Achse ‚Rasse‘ im Kontext der U.S.-amerikanischen Abolition und Restauration in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen geschlechtliche und sexuelle Differenzmarker – Mann vs. Frau, legitime Sexualität vs. tabuisierte Sexualität – eine kompensierende Funktion an und ebneten den Weg für eine nie dagewesene Welle öffentlicher Lynching- und Kastrationszeremonien an schwarzen Männern (vgl. hierzu Kerpen 2016a, Kapitel 2). Infolge der juristischen Emanzipation waren letztere zur Projektionsfläche und Verkörperung kollektiver Ängste und Phantasien des weißen, männlichen Amerikas geworden, deren gesellschaftliche Verlustängste und tabuisierte Grenzübertretungsphantasien sich massenwirksam im Mythos vom schwarzen Vergewaltiger mit einem großen, offensiven Penis kondensierten. Im rituellen Akt der öffentlichen Kastration, der buchstäblichen Zerstörung des schwarzen Phallus, wurden so kollektive Ängste und heimliche Sehnsüchte nach Tabubrüchen wie Homoerotizismus und Rassenmischung zugleich ausagiert und exorziert (vgl. Wiegman 1993, 464). Lynch- und Kastrationsriten dienten damit der kollektiven Katharsis: „It was through the public destruction of the phallic black beast, no matter if discursively or physically, that these dark desires [like miscegenation, homoeroticism, racist violence, or rape; Einfügung B.K.] could be disavowed, restoring the normal order of race and sex relations [...]“ (Kerpen 2016a, 26)

106). Poststrukturalist_Innen und feministische Kritiker_Innen haben längst die epistemische Gewalt und inhärente Hierarchisierung binärer Strukturen, in denen immer einer der beiden gegensätzlichen Pole über den anderen dominiert, offengelegt (Lewis 2002, 124; Ashcroft/ Griffiths/ Tiffin 1998, 24) und auch die Ideen von Normalität und Devianz als Ergebnis von Signifikationsprozessen, die der hegemonialen Ordnung Rechnung tragen, dekonstruiert (Bhabha 2004, 50; vgl. Eagleton 2003, 13). Anhand identitärer Referenzpunkte wie Rasse, Klasse, Geschlecht, Nationalität, Herkunft, Religion, etc., die ihrerseits hierarchisch organisierte Oppositionspaare wie weiß/schwarz, reich/arm, männlich/weiblich, „eine(r) von uns“/ein(e) Fremde(r) etc. liefern, konkretisiert sich der ontologische und epistemologische Dualismus von Eigenem und Fremden, der sich ebenso als „Heimat vs. Ferne“ oder als „Selbst vs. ‚Andere_r‘“ reartikulieren lässt. Abschließend bleibt festzuhalten, dass sich Selbst und ‚Andere_r‘, Heimat und Ferne/Fremde letztlich also immer innerhalb eines höchst diffusen und wandelbaren „field of diverse yet interchangeable oppositions“ (JanMohamed 1999, 82) formieren, dessen Augenmerk weniger auf der *Qualität*, als auf dem *Fakt* ihrer Gegensätzlichkeit liegt.

Bis hierhin ist gezeigt worden, dass Identitätsbildung – sowohl individuelle wie auch kollektive – über die Ab- und Ausgrenzung des Fernen bzw. Fremden funktioniert. Diese binäre Identitätslogik materialisiert sich auf spatialer Ebene in der buchstäblichen, und auf emotionaler bzw. epistemologischer Ebene in der sinnbildlichen Konstruktion von *Home* – sei es in Form eines konkreten Hauses, eines Staats oder eines haltgebenden ‚Gedankengebäudes‘ – im Angesicht einer Alterität, die als nicht-heimisch und *unheimlich* erlebt wird. Genau wie die Identitätsbildung operiert die Konstruktion von Heimat mithilfe imaginärer und/oder symbolischer Grenzen, die das Heimische, Eigene und Familiäre binär vom Unheimlichen, Fremden und Fernen unterscheiden. Wie Gloria Anzaldúa zur Grenze schreibt: „Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge.“ (Anzaldúa 1987, 3)

Als Inbegriff von Sicherheit und *Familiarität* existiert Heimat also immer nur *vis-à-vis* der Nicht-Heimat, der Fremde, dem Außen, dem Anderen. Ähnlich wie die Nation funktioniert *Home* also im Sinne Benedict Andersons als eine Art ‚vorgestellte Gemeinschaft‘ (vgl. Anderson 2006), die sich als souverän und limitiert imaginiert, und deren epistemologisches Fundament gemeinsam bewohnte *Gedankengebäude* sind. Während die beiden Prinzipien der Grenze und der Dichotomisierung untrennbar

miteinander verknüpft sind, belegen sie zudem die grundsätzliche Affinität des Konzeptes *Home* zu territorialen Besitz- und Herrschaftsansprüchen und damit zu imperialistischen Projekten. Andererseits zeigen sie auch, inwiefern *Home* inhärent auch gesellschaftliche Hierarchisierungsprozesse *zementiert* – etwa entlang der Kategorien Rasse, Herkunft oder Geschlecht –, und so den Rekurs auf das Bekannte, Begrenzte und Familiäre zur Ausübung von (Vor)Macht über den/die/das Andere nutzbar macht. Aufgrund dieser scheinbar natürlichen Verwandtschaft zwischen der Idee von *Home* und den epistemischen, ontologischen und ideologischen (d.h. rassenlogischen, genderlogischen, etc.) Legitimationsdiskursen zur Durchsetzung von Vormacht, etwa im Namen *des Vaterlands*, ist der Heimatbegriff insbesondere im Laufe der dekonstruktivistischen Wende zunehmend in den Fokus der Kritik geraten und hat den Ruf nach anderen Arten der epistemischen (Un)Ordnung der Welt sowie der (De)Konstruktion von Identität jenseits der machtgestützten Herrschaftssysteme von Heimatland und Nationenstaat laut werden lassen (siehe hierzu weiterführend die Punkte 2.4., 2.5., 2.7.3.). Während also die Relevanz von *Home* für die Bildung von Identität als fundamental eingestuft werden kann und deutlich geworden ist, dass das Sprechen über Heimat notwendiger Weise auch ein Sprechen über Identität ist, stellt sich angesichts der oben skizzierten Globalisierungstendenzen die Frage, wie sich Identitäten und Prozesse von Identitätsbildung wandeln, wenn die Heimat im Zuge von Auswanderung entweder fern oder als Ergebnis von massiver Zuwanderung fremd geworden ist.

2.3.3. Heimat im globalen Zeitalter

Angesichts der Vielzahl physischer *errances* wie Exil, Flucht, Migration, Wanderschaft oder Reisen an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert befindet sich der Heimatbegriff (und damit natürlich auch der Begriff der Identität) in einem radikalen konzeptuellen Wandel, der ihn zugleich abstrakter, dennoch aber keinesfalls weniger bedeutsam hat werden lassen. Wie die Politik- und Sozialwissenschaftlerin Ariane Böttcher in einem von der Konrad-Adenauer-Stiftung herausgegebenen Dossier zu „Heimat heute“ betont, sei der Wunsch nach Heimat ein nach wie vor „sehr universelles Bedürfnis“ des Menschen (vgl. Böttcher 2012, o. S.). Zwar lebten in der Gegenwart so

viele Menschen wie noch nie zuvor jenseits ihrer geburtsmäßigen Heimat⁴⁷ – sei es aufgrund gewählter und jederzeit reversibler Migrationen oder Reisebewegungen, sei es infolge von Auf/Brüchen aus politischen, religiösen oder wirtschaftlichen Gründen, sei es im Zuge lebensbedrohlicher Umstände wie Verfolgung, Vertreibung oder Flucht –, dennoch stelle der Heimatbegriff auch im 21. Jahrhundert einen zentralen Referenten für die Konstruktion von individueller und kollektiver Identität dar (vgl. Böttcher 2012, o. S.): Mit Costadura/Ries erleben wir aktuell nicht nur eine „Renaissance des Heimatgefühls“, sondern auch eine Renaissance von „Heimat-Diskursen“ (Costadura/Ries 2016, 17).

Angesichts der massiven Zunahme von Mobilität, Vernetzung und Virtualisierung im globalen Zeitalter, angesichts der wachsenden Überprägung lokaler Lebensräume durch globale Einflüsse, angesichts der immer schneller ablaufenden Prozesse von transkultureller Vermischung und den damit einhergehenden *Postkolonialen Rupturen* (vgl. Bancel et. al. 2010) hat sich der Heimatbegriff am Ende des 20. und in den ersten Dekaden des 21. Jahrhunderts konzeptuell stark gewandelt (vgl. Tošić 2008; vgl. auch Costadura/Ries 2016, 9-20), ohne dabei allerdings als Leitbegriff gesellschaftspolitischer Debatten und kultureller (Selbst)Projektionen obsolet geworden zu sein (man denke nur an die aktuellen Diskussionen um die „deutsche Leitkultur“ oder die Aufmärsche von Pegida und anderen rechtskonservativen Gruppierungen und Parteien in ganz Europa und den USA zur Verteidigung des sogenannten ‚Heimatlands‘ oder der nationalen ‚Einheit‘). Entgegen des in der Theorie so verbreiteten ‚Hype‘ um das Paradigma der Heimatlosigkeit attestieren Sozialforscher, Politologen und Anthropologen dem Begriff eine nachhaltige Relevanz und Konjunktur im gereizten Gesellschaftsklima der Gegenwart: Gerade in Zeiten, die immer verworrener und undurchdringlicher erscheinen und in denen die Bildung von Identität immer komplexer und uneindeutiger wird, wächst die Sehnsucht nach Verlässlichkeit, Tradition, Zugehörigkeit und Sicherheit – alles Gefühle, die mit Heimat und epistemologischer *Heimischkeit* assoziiert werden.

Nichtsdestotrotz hat sich das Heimatkonzept von einem traditionell territorial definierten zu einem inzwischen höchst abstrakten, nicht zwingend geographisch lokalisierbaren, sogar performativen Begriff gewandelt. Wie ist Heimat heute zu

⁴⁷ Dies trifft auf die absolute Quantität, nicht den prozentualen Anteil der Weltbevölkerung zu. Wie Guido Mingels in seinem Artikel „Die Welt bleibt zu Hause“ (Mingels 2016) zeigt, verlassen 95,5% der Weltbevölkerung ihren Wohnort nie. Siehe auch 1.3.1.

definieren? Wieviel Territorialität braucht und reklamiert das Konzept im 21. Jahrhundert noch? Während Ulf Hedetoft und Mette Hjort die definitorische Komplexität des Heimatbegriffs umschiffen, indem sie ‚home‘ minimalistisch als den Ort definieren, „where we *feel* we belong“ (Hedetoft/Hjort 2002, vii), versucht Rosemary George dessen unterschiedliche Facetten herauszuarbeiten, indem sie drei Ebenen, nämlich die private, die öffentliche und die symbolische, unterscheidet. Für George ist ‚home‘

the *private space* from which the individual travels into the larger arenas of life and to which he or she returns at the end of the day. And yet, also in circulation is the word’s wider signification as the *larger geographic space* where one belongs: country, city, village, community. Home is also the *imagined location* that can be more readily fixed in a mental landscape than in actual geography. (George 1996, 11; Hervorhebungen B.K.)

Anders als Hedetoft/Hjorts raumloser Heimatbegriff, verharret Georges Definition von ‚home‘ in einer fundamental räumlichen Logik („private space“, „larger geographic space“, „imagined location“, „mental landscape“) und verdeutlicht die implizite Annahme, dass sich Zugehörigkeiten, Heimat und Identität „auf Basis sozialer wie räumlicher Konkretheit entwickeln“ (Brähler 2013, 105). Auch Ulf Hedetoft stimmt darin überein, dass „belonging is rooted in place“ (Hedetoft 2004, 24), allerdings hält er auch Familiarität und Vertrautheit, d.h. raumlose sinnliche Erfahrungen und zwischenmenschliche Interaktionen, für „sources of homeness“ und „building blocks of belonging“ (Hedetoft 2004, 24-25).

Doch wie wird Heimat von denjenigen definiert, die aufgrund von Migration, Flucht oder Vertreibung ihre Geburtsstätte verlassen mussten? Handelt es sich um den aktuellen Wohnort oder den verlassenen Ort? Ist Heimat die Erinnerung an die *alte* Heimat? Oder handelt es sich um einen vorgestellten, idealisierten Raum? (vgl. Stanford Friedman 2004, 195). Was macht Heimat in der Diaspora aus, fragt sich auch der Poststrukturalist und Migrant Madan Sarup: „Is it where your family is, where you have been brought up? [...]. Is it where your parents are buried? Is home the place from where you have been displaced, or where you are now?“ (Sarup 1994, 94) Die Diasporaforscherin Avtar Brah betont ihrerseits zwar auch die räumlichen Dimensionen von ‚home‘, koppelt diese aber stärker an eine psychologisch-emotionale Komponente. Brah zufolge steht in der Diaspora weniger die geophysische Substanz von ‚home‘ im Vordergrund als die diskursiven und symbolischen Prozesse, durch welche Heimat – ganz im Sinne meines Begriffs *Home* – zu einer Art Verräumlichung des Substanzlosen

wird: ‚Home‘ sei einerseits ein konkreter „site of everyday lived experience“ (Brah 1996, 4), andererseits aber auch

a *discourse of locality*, the place where *feelings of rootedness* ensue from the mundane and the unexpected of daily practice. Home here connotes our networks of family, kin, friends and various other ‚significant others‘. It signifies the social and *psychic geography of space* that is experienced in terms of neighborhood or a home town. That is, a community ‚imagined‘ in most part through daily encounter. This ‚home‘ is a place with which we remain intimate even in moments of intense alienation from it. *It is a sense of ‚feeling at home‘*. (Brah 1996, 4; Hervorhebungen B.K.)

Indem Brah die Territorialität von Heimat und also dessen vermeintliche Natürlichkeit, Unvermitteltheit und Unwandelbarkeit zumindest in Teilen aushöhlt und stattdessen die Konstruiertheit von Heimat infolge menschlicher Prozesse des „*emotional-praktische[n] Sichhineinleben[s], d[e]s Heimischmachen[s]*“ (Hinrichs 1974, 1038) in den Fokus rückt, eröffnet sie einen Spielraum für die Neukonzeption von Heim/at als *Home* im Kontext migrationsbedingter Entwurzelungen, transnationaler Pluralisierungen, deterritorialisierter Wahlheimaten und Heterogenisierungen von identitärer Selbstverortung.

Ausgehend von seiner ursprünglichen, aus dem germanischen Wort *haima* abgeleiteten Verwendungsform als geographisch abgegrenzter Lebensraum, war ‚Heimat‘ jahrhundertlang ein inhärent territorial definiertes Konzept zur Bezeichnung des Geburts-, Wohn- oder Aufenthaltsorts. Während der Heimatbegriff in der patriarchalischen Definition des Schweizer Pädagogen Johann Heinrich Pestalozzi von 1779/1780 noch die relativ klar zu verortenden „Lebenskreise“ bezeichnete – einerseits die „umgebenden“ wie das Vaterhaus, das Berufsleben und die Nation bzw. den Staat, andererseits die „innerlichen“ Lebenskreise wie Gott als Zentrum und Mitte des Menschen –, welche die „Individuallage“ des Menschen formierten und verfestigten (zit. nach Hinrichs 1974, 1037), unterzog Eduard Spranger den Heimatbegriff 1955 einer rigorosen Revision. Indem er insbesondere „den Aspekt der Gebrochenheit des Heimatbewusstseins im Zeitalter der Industrie und der Weltkriege, aber auch die Grenzen der Heimat [...] in ihrem notwendigen Bezug zur ‚Welt‘“ (zit. nach Hinrichs 1974, 1037) betonte, beschrieb Spranger bereits Jahrzehnte vor der digitalen Wende und der massiven Zunahme menschlicher Mobilität am Ende des 20. Jahrhunderts eine quantitative „Verflüssigung“ (Hinrichs 1974, 1038) des Heimatbegriffs auf immer

weitere, letztlich gänzlich unbegrenzte lebensweltliche Horizonte, die paradoxer Weise aber gerade die *qualitative* Unterscheidung von Heimat und Nicht-Heimat, Eigenem und Fremden bedeutsamer werden ließ (vgl. Hinrichs 1974, 1038). Auch Edmund Husserl hatte dieses qualitative, auf dem Prinzip der Abgrenzung beruhende Kriterium 1925 betont in seiner Definition von ‚Heimwelt‘ als einer „Sphäre des Vertrauten und Bekannten, die für die einzelnen Menschen und Gemeinschaften unterschiedlich weit reich[e], *aber immer endlich [sei]*“ (Husserl 1962, 496; Hervorhebung B.K.).

So hatte sich bereits im Laufe des 20. Jahrhunderts die Deterritorialisierung und Abstrahierung des Heimatkonzepts vorbereitet, die im 21. Jahrhundert ihren vorläufigen Höhepunkt finden und in eine Vielzahl divergierender, oft substanzloser und in erster Linie psychologischer Heimatdefinitionen münden würde, welche ihrerseits mit einer Revision der althergebrachten Identitätskonzepte einhergehen würden. Analog zu meinem Vorschlag, im Rahmen dieser Arbeit von *Home* in Kursivsetzung zu sprechen (vgl. 2.3.1.), betonen auch aktuellere Heimatdefinitionen in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen der Identitätsforschung die Konstrukt- und Prozesshaftigkeit bzw. den Performanzcharakter von Heimat (vgl. hierzu Brähler 2013, 97-114). Damit hat sich ein Wandel vollzogen vom Heimatkonzept als dem Individuum scheinbar vorgängiger Nah- und Erfahrungsraum hin zu einer bedürfnisorientierten pragmatischen Umdeutung des Heimischen im Kontext der Mobilisierung der Massen im globalen Zeitalter. Hierzu schreibt Susann Brähler:

Für die Definition von ‚Zuhause‘ muss im postnationalen Kontext das Konkretheitspostulat [...] zumindest in räumlicher Hinsicht aufgegeben werden. Das Gefühl, zu Hause zu sein, ist nun nicht mehr an konkrete Orte oder nationale Territorien gebunden [...], sondern an globale soziale Netzwerke bzw. Wahlgemeinschaften, durch deren [...] Interaktion ein fluider, relationaler Sozialraum entsteht. (Brähler 2013, 113)

Während die Anthropologin Jelena Tošić Heimat an einer Reihe loser „Bezugspunkte“ wie Orte, Menschen, Vorstellungen und Gefühle festzumachen versucht und letztlich als ein „rein subjektives Empfinden“ (Tošić 2008, 20) definiert, spricht Ariane Böttcher noch abstrakter von Heimat als einem zu erstrebenden „emotionalen Ruhestand“ (Böttcher 2012, o. S.). Andere Autoren betonen die Prozesshaftigkeit und den Performanzcharakter von Heimat in der Auseinandersetzung mit dem Fremden. So versteht Irene Gedalof ‚Zuhause‘ als eine Art work-in-progress, „not as a fixed ground of

identity from which to act, but as itself a continuous act of production and reproduction that is never fully complete" (Gedalof 2003, 106).

Nichtsdestotrotz, wie Susann Brähler mithilfe ethnographischer Forschungsergebnisse verdeutlicht, „ist es wenig ratsam, das Zuhause-Konzept als überkommen, da statisch und im nationalstaatlichen Denken verhaftet, abzulehnen“ (Brähler 2013, 108). Vielmehr besteht gerade in Kontexten von Migration – sowohl auf Seiten derer, die ihre Heimat verlassen haben und neue Heimaten finden müssen, als auch auf Seiten derjenigen, deren Heimatländer durch Zuwanderung den vermeintlichen Bedrohungen der „Überfremdung“, Alien-Nation und *Unheimlichkeit* (vgl. Kerpen 2015; 2017a) ausgesetzt sind – ein verstärktes Bedürfnis nach Konstruktionen materieller oder symbolischer Räume, die ontologische Sicherheit bieten können (vgl. Brähler 2013, 108; Fortier 2003, 115).

Diesen Befund stützen auch die von mir im Rahmen meiner Promotion gesichteten Romane von Autorinnen der Karibik und ihrer Diaspora an der Jahrtausendwende: Während – wie unter Punkt 2.1. gezeigt – in den Theoriedebatten ein regelrechter *Hype* um Denk- und Sprechfiguren der Heimatlosigkeit vorherrscht, der letztere oft wenig differenziert und simplifizierend als Lösung zur Aufweichung patriarchalischer, rassistischer oder kolonialer Strukturen feiert (siehe hierzu auch 2.4. und 2.5.), thematisieren die von mir rezipierten Texte leitmotivisch neben der kritischen Auseinandersetzung mit *Home* auch die Sehnsucht nach einem solchen – wie auch immer dieses geartet sei bzw. wo auch immer dieses sich befände – und verdeutlichen die inhärente Fragilität von Identitätskonstruktionen, die sich von *Home* lossagen wollen (siehe hierzu meine Analysekapitel drei und vier). Selbst wenn ‚Zuhause‘ im digitalen Zeitalter oft nicht mehr an konkrete Orte oder nationale Territorien gebunden ist, „sondern an globale soziale Netzwerke bzw. Wahlgemeinschaften“ (Brähler 2013, 113), und selbst wenn ‚Zuhause‘ sich für Migrant_Innen und globale Wander_Innen als ein Zustand der kontinuierlichen Bewegung konzipieren lässt (vgl. Rapport/Dawson 1998, 27), der integraler Bestandteil ihres Selbstbildes werden kann (vgl. Hedetoft 2004, 35), so bleiben das materielle wie symbolische ‚Zuhause‘, die Heimat und das Heimatland auch im 21. Jahrhundert in höchster Weise relevant für die Konstitution von Identität – zumal trotz aller Globalisierungstendenzen 95,5% der Weltbevölkerung ihren Geburtsort nie verlassen und die Welt tatsächlich in ihrer Mehrheit „zu Hause bleibt“ (vgl. Mingels 2016), statt auf Wanderschaft zu gehen (vgl. Clifford 1992; 1997).

2.3.4. Identität und Heimat in der Diaspora

Um das zeitgenössische Schreiben (afro-)karibischer Migrantinnen wie Loida Maritza Pérez analysieren und verstehen zu können, ist es notwendig, die Konzepte von Heimat und Identität zu dem der Diaspora in Bezug zu setzen und danach zu fragen, wie diese für den karibischen Raum konstitutive *conditio* und Urerfahrung (siehe hierzu auch Punkt 2.7.) erstere bedingt, konfiguriert und dezentriert haben. Ich verwende im Rahmen meiner Arbeit das Paradigma des Diasporischen, um mich so einerseits in eine lange Tradition (afro- und indo-)karibischer Literaturproduktionen, Kultur- und Theoriediskurse sowie politischer Emanzipationsprojekte einzuschreiben und diese auch genderdifferenziert weiterzudenken. Andererseits handelt es sich bei der Diaspora aber auch um ein Paradigma, das gerade in den vergangenen beiden Dekaden in den theoretischen Diskursen des Westens enorm an Bedeutung gewonnen hat – Lily Cho spricht gar von einer diasporischen Wende (vgl. Cho 2007). Es ist daher äußerst gut geeignet, die durch koloniale Ausbeutung und Gewaltausübung, geographische Mobilität und soziokulturelle Alterität bedingten Zustände von identitärer Deplatzierung und *errance* – gerade im Hinblick auf schwarze W/Leiblichkeit – zu theoretisieren.⁴⁸ Während das Konzept der Diaspora ehemals insbesondere Soziologen, Historiker und Demographen beschäftigte, hat es im Zuge der postmodernen Theoriebildung eine grundlegende Revision und Resemantisierung erfahren, und ist so spätestens seit den 1990er Jahren zu einem Schlüsselbegriff literatur- und kulturwissenschaftlicher Debatten um die Herausbildung von extraterritorialer und transkultureller Identität bzw. von transnationalen Raum- und Gemeinschaftskonstrukten rehabilitiert worden (vgl. dazu Cohen 2004, 127-139).

Dabei ist die überlieferte Geschichte des Konzepts lang und reicht zurück bis in die Antike: Ursprünglich hatte ‚Diaspora‘ die – vorwiegend positiv konnotierte – ‚Zerstreuung‘ des griechischen Volkes im Zuge der Besiedlung und Kolonisierung Kleinasiens und des Mittelmeerraumes zwischen 800 und 600 v. Chr. gemeint (vgl. Cohen 2004, 2). Aber im Abendland setzte sich bald eine sehr viel düstere, katastrophale Vorstellung von Diaspora als einem Leben im ungewollten Exil durch, zu deren

⁴⁸ Ein gutes Beispiel hierfür ist der Roman *Ecos del Caribe* (1996) der aus Haiti stammenden und in Spanien lebenden Schriftstellerin und Malerin Micheline Dusseck, die in ihrem künstlerischen Schaffen (inklusive ihrer Malerei) dezidiert die Zusammenhänge von Diasporizität, Heimatverlust und Heimatsuche sowie weiblicher Subjektwerdung untersucht. Vgl. hierzu auch den Aufsatz „*Imaginando el Caribe desde Cádiz: La escritura y pintura de Micheline Dusseck*“ (Kerpen 2013).

paradigmatischem Präzedenzfall die Vertreibung der Juden aus Jerusalem im Jahr 586 v. Chr. wurde (vgl. dazu Cohen 2004, 3f.). So etablierte sich eine Lesart von ‚Diaspora‘ im Sinne einer „Opferdiaspora“, welche die Erfahrungen von gewaltsamer Vertreibung, Unterdrückung, Wurzellosigkeit und kollektiver Traumatisierung in den Vordergrund stellte und die ersehnte Rückkehr in die verlorene Heimat zum obersten (Über)Lebensprinzip erhob (vgl. Cohen 2004, ix; 1-4).

Doch diese negative, auf einer streng dichotomen Unterscheidung von Heimat und Exil beruhenden Lesart von ‚Diaspora‘ ist im mobilen Zeitalter längst obsolet geworden. Im Zuge postmoderner Theoriebildung hat sich der Diaspora-Begriff von seinen traditionellen, auf essentialistischen Vorstellungen von nationaler und ethnischer Essenz beruhenden Konnotationen weitgehend befreit. Im Unterschied zur jüdisch-christlichen Tradition, in der ‚Diaspora‘ eine traumatische Exilsituation bezeichnet, deren einziger Ausweg die physische oder spirituelle Rückkehr zu den Wurzeln bzw. in das verlorene Heimatland ist, stehen moderne Diasporakonzeptionen dieser düsteren und streng binären Semantik „diametral entgegen“ (Mayer 2005, 9). So beschreibt ‚Diaspora‘ in aktuellen Globalisierungs- und Multikulturalismusdebatten keinen existenz- und identitätsbedrohenden Verlust, sondern deutet die dem griechischen Wortstamm innewohnende ‚Zerstreuung‘ „latent oder offen positiv“ (Mayer 2005, 9) im Sinne von ‚Vernetzungsprozessen‘ um, welche extraterritoriale und transkulturelle Gemeinschaften erzeugen. Auch Robin Cohen spricht von der „kulturellen Diaspora“, um damit „das Auftauchen neuer, dynamischer, vermischter Kulturen“ (Cohen 2004, 131; Übers. B. K.) im Zuge moderner Migrations- und Reisebewegungen zu bezeichnen. Ganz ähnlich konzipiert James Clifford ‚Diaspora‘ als lockere, transnationale Gemeinschaften, die Identität(en) und Zugehörigkeit(en) nicht mehr ausschließlich oder hauptsächlich in Bezug auf ein verlassenes Heimatland definieren, sondern multiple Berührungspunkte und transkulturelle Verbindungen in einer globalisierten Welt pflegen und aufrechterhalten (vgl. dazu Clifford 1994, 307f.).

War das Konzept der Diaspora also ehemals ganz eng mit *Home* und dessen nationalistischen und ethnozentrischen Identifikationsmodellen verwoben, steht ‚Diaspora‘ heute – ganz im Sinne postmoderner und postkolonialer Theorie (vgl. Punkte 2.4. und 2.5.) – für einen kritischen, selbstreflektierten Umgang mit den „alten, imperialisierenden, hegemonialisierenden“ Vorstellungen von Nation, Heimat und Ethnizität (vgl. Hall 1990, 235; Übers. B. K.), indem letzteren erratisch-transgressive Modelle der Selbstverortung entgegengesetzt werden. Anstelle starrer, totalisierender

Identitätskonstruktionen stellen moderne Diasporatheorien die Bewegung und Verschiebung, das Dazwischen und Diverse, das Irren und Umherirren als Momente der identitären Konstitution in den Mittelpunkt. Stuart Hall schreibt:

The diaspora experience [...] is defined not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. (Hall 1990, 235)

Indem diasporische Subjekte nicht länger als nur in Bezug auf ihre verlassene/verlorene Heimat konzipiert werden, sondern vielmehr als Akteur_Innen in globalen, transnationalen Netzwerken, nehmen Diasporagemeinschaften die Qualität „ungebundener“ oder „entterritorialisierter“ Nationen an, deren Bürger_Innen zwar in der Welt verstreut leben, dennoch aber sozial, politisch, wirtschaftlich oder kulturell mit dem Land ihrer Vorfahr_Innen verbunden bleiben (vgl. dazu Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1994, 8). Diasporische Gemeinschaften liegen damit irgendwo „zwischen“ Nationalität und Wanderkultur (vgl. dazu Cohen 2004, 135f.), zwischen *Home* und *errance*, weshalb es sich um ein solch nützliches Konzept zur Erfassung und Beschreibung vielfältigster Migrationsformen und Bewegungsmuster sowie daraus resultierender kulturell hybrider Identitäten, wie *African-Dominican-Americans*, handelt (vgl. dazu u.a. Cohen 2004, 128ff.; Hall 1992, 310-314; siehe hierzu auch weiterführend Punkt 2.7.1.).

Jüngere Theorie- und Literaturbeiträge zur *Black Diaspora* und der *Caribbean Diaspora* in Nordamerika und Europa schreiben sich dezidiert ein in derartige Diasporakonzeptionen. Wie schon die pluralisierten ‚Heimatgeographien‘ in Loida Maritza Pérez’ Romantitel verdeutlichen, reflektieren diasporische Literatur- und Theorieproduktionen explizit die polyzentrische, multinationale und fragmentierte Natur von ‚Heimat‘, ‚Heimatland‘ und *Home* im globalisierten Zeitalter und hinterfragen radikal deren Existenz und Essenz in einer gemischtkulturellen Welt (vgl. Fraser 2013, 1). In einer 2003 vom Magazin *Meridians* am Smith College organisierten Gesprächsrunde weiblich-diasporischer Stimmen der Insel Hispaniola, an der die Schriftstellerinnen Edwidge Danticat, Loida Maritza Pérez und Nelly Rosario teilnahmen, antwortete die haitianisch stämmige U.S.-Amerikanerin Danticat auf Ginetta Candelarios Frage nach der Verortung und Kartierbarkeit von Heimat in der Diaspora:

Home shifts a lot when you move. Home is not a place anymore but an idea, an attitude, an ideal. [...] [W]hen I moved here from Haiti [...] home became something to long for. Before that home was an address [...]. Everything changed [sic] when you become an immigrant. Home is more abstract, less reachable, less tangible. (zit. nach Candelario 2004, 72)

Bei Danticat klingt an, was in *Geographies of Home* zum Programm wird: Die Deterritorialisierung von Heimat und die damit einhergehende Pluralisierung geographischer Heimatländer, die eine fundamentale Abstrahierung der *Bedeutung* von Heimat bzw. eine regelrechte Subversion der *Idee* von Heimat als solcher nach sich zieht: an die Stelle von *Home* tritt das epistemologische Prinzip der *errance*. So antwortet Loida Maritza Pérez auf die gleiche Frage Ginetta Candelarios, indem sie die grundsätzliche Paradoxalität von Identität, Nationalität und Heimat als vermeintlich identitätsstiftende Bezugsgrößen für diasporische Subjekte verdeutlicht:

Identity, nationality, and ‚home‘ therefore remain paradoxical, and it is up to each of us to define for ourselves what those terms mean. I don’t even tie the concept of home to a specific land mass. For me, ‚home‘ is an abstract, psychic space with which I render as ‚home‘ any place I choose to inhabit. (zit. nach Candelario 2004, 75)

Während Pérez’ Aussage zwar eine inhärente Verbindung zwischen Identität, Nationalität und Heimat anerkennt, ist dennoch bemerkenswert, wie sie die von Danticat bereits benannte Abstraktheit einer deterritorialisierten, diasporischen Heimat weiter radikalisiert und zur gänzlich individuellen Angelegenheit im Sinne einer vollständig de-essentialisierten Wahlheimat erklärt. Anstatt ihre Identität und Zugehörigkeit auf der Basis eines territorial gebundenen Heimatbegriffs (home) zu definieren, reklamiert Pérez die vielfältigen Wahlmöglichkeiten des diasporischen Subjekts, für sich selbst Heimat, Heimatland und Identifikationen nach eigenem Ermessen zu kartieren und bei Bedarf beliebig oft neu zu vermessen oder geographisch zu verorten – insbesondere auch in und mittels der Literatur (siehe hierzu Kapitel vier, insbesondere Punkt 4.5.). Ohne das Heimatkonzept als solches in Abrede zu stellen folgt sie damit dem Prinzip der *errance*, dem strategischen und bewussten Verlassen vertrauter *Gedankengebäude*, so wie es im poststrukturalistischen und feministischen Diskurs von Theoretiker_Innen wie Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari oder Rosi Braidotti vorgeschlagen wird (siehe hierzu die Punkte 2.4., 2.5., 2.6.) und wie es der Martinikaner Édouard Glissant im Hinblick auf die karibische *conditio* weiterentwickelt

hat (siehe hierzu 2.7.). Insbesondere die beiden Analysekapitel drei und vier werden zeigen, dass das Verlassen von *Home* somit einerseits zwar immer ein Zustand der Orientierungslosigkeit und des Verlusts, andererseits aber auch eine wertvolle Quelle von Inspiration, Befreiung, Rebellion und Spracherwerb ist (vgl. Stanford Friedman 2004, 205) – umso mehr in der Aushandlung von postkolonial-migrantischer Weiblichkeit.

2.4. Die poststrukturalistischen Fundamente des *errance*-Konzepts: Derrida, Deleuze/Guattari und der epistemische ‚Auszug‘ aus *Home*

Der Terminus der *errance*, wie er insbesondere in den karibischen Literatur- und Kulturdebatten kanonisiert wurde (vgl. bspw. Glissant 1990, 23-34; siehe weiterführend hierzu Punkt 2.7.3.), ist stark durch die theoretischen Paradigmen der französischen Poststrukturalisten wie Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze oder Félix Guattari geprägt (vgl. Burns 2012, 109-147). Letztere verfolgten ein gleichermaßen macht- wie erkenntniskritisches Anliegen, das die totalitären Geltungsansprüche westlicher Staatsapparate sowie deren Wissens- und Denkkategorien zu dezentrieren suchte. Indem der Poststrukturalismus deterministische Codes und Regelsysteme zurückgewiesen und geschlossene Sinn- und Machtstrukturen dekonstruiert bzw. pluralisiert hat (vgl. Angermüller/Bellina 2012, 27; 30), bildet er eine wichtige Grundlage für die Entwicklung feministischer sowie postkolonialer Emanzipationsprojekte (vgl. hierzu auch 2.5.) und also auch für (afro)karibische Identitätsdiskurse (siehe hierzu Punkt 2.7.).

Einer der vielzitierten Vordenker des Poststrukturalismus ist Jacques Derrida (1930-2004), der mit seinen dekonstruktivistischen Lektüren und insbesondere seinem Begriff der *différance* (vgl. Derrida 1967; 1972) – der ständigen Verschiebung und Wandlung von Bedeutung, der Annahme einer fundamentalen Unfixierbarkeit und Unrepräsentierbarkeit von Sinn durch Sprache (vgl. Wetzel 2010, 150-151) – eine Methode der Textarbeit schuf, welche nicht nur phonisch eine große Nähe zur *errance* aufweist, sondern explizit auch die Prinzipien von Ursprung und Ziel boykottiert und *unterwandert* (vgl. Wetzel 2010, 149-151): Bei Derrida wird die ver/(w)irrende Streuung und Ausbreitung von Sinn, sei es im Sinne der *dissémination*, der *différance*

oder der *destinérance*⁴⁹, zum Prinzip und Ausgangspunkt einer fundamental sinnentleerten Schrift, die die Wirklichkeit nicht mehr einzufangen vermag: „L'écriture, en laquelle rien ne réside, est l'errance même“ (Derrida 1972, 154). Anstatt die Schrift (und damit in Analogie auch die Geschichtsschreibung) als einen Ort der Konstruktion, Fixierung und Repräsentation von Faktizität zu begreifen, konzipiert Derrida die durch *diff-errance* charakterisierte Schriftlichkeit ganz im Gegenteil als ein Momentum der Destabilisierung und der Dekonstruktion von Wahrheit bzw. als einen Ort der Mobilisierung und Pluralisierung von Bedeutung (vgl. Derrida [1968]2004). In diesem Sinn erläutert Natascha Ueckmann:

Derridas *différance* bricht mit der Idee einer präexistenten, ontologischen und essentiellen Welt, die diskursiv dargestellt werden kann. Die Unvollständigkeit der Repräsentationen liegt in der Sprache selbst begründet, da Signifikant und Signifikat niemals vollständig übereinstimmen. Die *différance* bezieht sich auf den *Rest*, die Sinnlücken, den Bedeutungsüberschuss, der mittels binärer Differenzierungen nicht erfasst werden kann. Die soziale Realität wird erst durch Sprache konstituiert. Eine Essenz hinter dem Zeichen [...] bezweifelt Derrida. (Ueckmann 2014, 16)

Derrida verfolgt damit eine erkenntnistheoretische Subversion, die das transgressive Potential besitzt, die Generierung von zum traditionellen Verständnis querlaufenden Repräsentationen zu ermöglichen. Indem sein, sozusagen erratischer Zugriff auf textuelle Realitätskonstrukte die „konstitutiven Aporien“ westlicher Wissenskanons ans Licht befördert, setzt er kritische Dynamiken der Erschütterung und Dezentrierung frei (vgl. Angermüller/Bellina 2012, 32), die auch in der Theoriebildung postkolonialer und feministischer Dekonstruktionsprojekte eine enorm wichtige Rolle gespielt haben (vgl. bspw. Bhabha 2004; Spivak 1987; 1999; siehe hierzu weiterführend Punkt 2.5.) und

⁴⁹ Der Begriff bzw. die Idee der *destinérance* tauchen immer wieder im Werk Derridas auf (vgl. bspw. Derrida 1980; 1983; 1991) und weisen eine große Bandbreite thematischer oder kontextueller Deutungsmöglichkeiten auf. Joseph Hillis Miller definiert *destinérance* bei Derrida als eine raum-zeitliche Denkfigur „that connects intimately with the other salient spatio-temporal figures in Derrida's work. [...] Like most of Derrida's key terms, it is a spatial figure for time. It names a fatal possibility of erring by not reaching a predefined temporal goal in terms of wandering away from a predefined spatial goal. [...] *Destinérance* is connected to *difference*, that is, to a temporality of differing and deferring, without present or presence, without ascertainable origin or goal [...].“ (Miller 2006, 893-894) Mit Michael Wetzels erinnert der Begriff der *destinérance*, wie auch die Konzepte der *différance* oder der *dissémination*, an die generell durch Derrida betonte „Medialität des Sinns, der gerade lesbar wird, weil er *nicht* in einer ursprünglichen oder endgültigen Bedeutung aufgeht, sondern ‚Sendung‘, ‚Schickung‘ oder ‚Aufgabe‘ bleibt.“ (Wetzels 2010, 150; Hervorhebung B.K.)

nicht zuletzt auch stark durch (afro-)karibische Vordenker_Innen rezipiert und adaptiert worden sind (siehe hierzu weiterführend Punkt 2.7.3.).

Einen epistemologisch ähnlichen Ansatz zu dem Derridas verfolgen auch Gilles Deleuze (1925-1995) und Félix Guattari (1930-1992), die mit ihren Denkfiguren des Nomadentums, der Deterritorialisierung und des Rhizoms ganz explizit auch semantisch der *errance* nahestehende Metaphern des Aufbruchs, der Deplatziierung und der Dezentrierung in den wissenschaftlichen und soziokulturellen Diskurs eingebracht haben, deren Konjunktur (vgl. Punkt 2.1.) und Produktivität – insbesondere für postkoloniale und genderkritische Fragestellungen im Kontext der Karibik und ihrer Diaspora (vgl. Punkt 2.5. bis 2.7.) – bis heute ungebrochen ist. Im Zuge ihres später unter dem Schlagwort der postmodernen Wende diskutierten epistemologischen Paradigmenwechsels instrumentalisieren Deleuze und Guattari sozusagen ‚erratische‘ Raumpraktiken – etwa die grenzüberschreitenden Wanderungen des Nomaden oder die dreidimensionalen Wucherungen des Rhizoms – zur Theoretisierung ihrer kritisch-subversiven Weltanschauung. Letztere basiert auf einer grundlegenden Revision machtgestützter (Wissens)Ordnungen und versteht sich als Fundamentalkritik an den hegemonialen Normsystemen und binären Identitätsmodellen zugunsten einer „sich wandelnde[n], vielfach geschichtete[n], in alle Richtungen ausgreifende[n] Vielheit, eine[r] sich im Fluss befindliche[n] (Nicht-)Ordnung ohne Tiefe, Einheit und Zentrum“ (Angermüller/Bellina 2012, 33).

Während der Nomade die territoriale Sesshaftigkeit eines fest lokalisierbaren Zuhauses zugunsten einer freien Wanderbewegung über nationale, kulturelle und epistemologische Grenzen hinweg aufgibt, repräsentiert das Rhizom eine Art Anti-Wurzel, die nicht linear, logisch oder hierarchisch, sondern polydirektional, zufällig und polyzentrisch proliferiert und damit keiner berechenbaren Struktur gehorcht oder eine solche repräsentiert. Das Rhizom desartikuliert jegliche linearen Abfolgen, hierarchische Ordnungen und Wissensbestände sowie genealogische Abstammungen (vgl. hierzu Deleuze/Guattari [1980]2002, 11-42; 481-586). Es performiert und repräsentiert somit – wie auch der Nomade – die Subversion und Dekonstruktion von hegemonialer Macht, staatlicher Homogenität und kulturellem Essentialismus zugunsten von Pluralität, Wandelbarkeit und Differenz. Ähnliche Aspekte bearbeitet auch die Figur der Deterritorialisierung, die gleichermaßen ein Moment der sprachlichen Entfremdung wie auch der physischen oder symbolischen Entfernung in sich vereint. Während der Begriff der Deterritorialisierung in der Anthropologie die Entkopplung von Kultur und Ort

bezeichnet (vgl. Tošić 2008, 19), steht sie, allgemeiner gesprochen, für „a complex movement or process by which something escapes or departs from a given territory“ (Patton 2010, 52), wobei Paul Patton unter Territorium keine Landmasse versteht, sondern abstrakter „a *system* of any kind, conceptional, linguistic, social, or affective“ (Patton 2010, 52; Hervorhebung B.K.).

Alle drei Gedankenfiguren stehen damit für eine Missachtung und Überquerung etablierter (Macht)Systeme und deren Grenzen – seien sie territorialer, sozio-kultureller oder erkenntnistheoretischer Natur – und widersetzen sich statischen (und also auch: staatlichen) Identifikationen, deterministischen Essentialismen und machtpolitischen Totalitarismen. Alle drei Gedankenfiguren diversifizieren die Wirklichkeit (bzw. deren Wahrnehmung und Repräsentation) und versinnbildlichen epistemologische Prinzipien der *errance*, wie Relationalität, Heterogenität, Bewegung und Polyzentrismus (vgl. Deleuze/Guattari [1980]2002, 16-17). Außerdem haben alle drei Gedankenfiguren zum Ziel, „zentrierte Systeme“ durch „Systeme ohne Zentrum“ zu ersetzen und „geistige Korrektoren, die die hierarchisch organisierten Dualismen auflösen“ bereitzustellen (Deleuze/Guattari [1980]2002, 30; 35).

Angesichts der gegenwärtigen Wanderungs-, Wandlungs- und Transferprozesse – sei es im Bereich des Demographischen, Kulturellen, Ökonomischen, Politischen etc. – haben die aus den 1970er und 1980er Jahren stammenden Metaphern der beiden Poststrukturalisten an der Jahrtausendwende eine brisante Aktualisierung erfahren (vgl. hierzu auch Punkt 2.5.). Mit Arjun Appadurai beschreibt das Motiv der Deterritorialisierung eine der „zentralen Kräfte der modernen Welt“ (vgl. Appadurai 1996, 37), wobei sich diese Aussage keinesfalls allein auf die vielfältigen Überquerungen und Unterwanderungen nationaler Grenzen beziehen lässt, sondern insbesondere auch auf die weitreichende Destabilisierung ehemals fixer Vorstellungen von individueller und kollektiver Identität. Im Zeitalter der Globalisierung sind Konzeptionen von nationaler Zugehörigkeit und kultureller Identität verstärkt in transnationalen und transkulturellen *Gedankengebäuden* beheimatet, die sich oft nicht mehr in erster Linie auf der Basis von Annahmen einer kulturellen Homogenität, natürlichen Provenienz und geographischen Verwurzelung konstituieren. Sondern vielmehr charakterisieren sich Identitäten im späten 20. und beginnenden 21. Jahrhundert, wie unter Punkt 2.3. beschrieben, verstärkt durch Momente der Hybridität, durch multiple bzw. mobile Konstruktionen von ‚Zuhause‘ sowie durch komplexe, multipolare und oft auch

widersprüchliche (nationale und kulturelle) Zugehörigkeiten (vgl. Hedetoft/Hjort 2002, xii; xvi).

Mit ihren Metaphern des spatio-sozialen und epistemologischen Auf/Bruchs, aber auch der von Derrida theoretisierten Auflösung oder *diff-errance* von Bedeutung haben die französischen Poststrukturalisten einen bis heute höchst fruchtbaren Ausgangspunkt für die Beschreibung und Konzeption der sich aktuell formierenden mobilen, transkulturellen und polyzentrischen Kultur- und Identitätswürfe geschaffen. Indem die Autoren die ehemals sinn- und identitätsstiftenden, nicht zuletzt aber auch machtgestützten Paradigmen des Staats und der Wurzel dekonstruieren und durch alternative Konzepte der Heimat- und Wurzellosigkeit, der Dezentrierung und der Diversifizierung ersetzen, erteilen sie den homogenisierenden, fixierenden und totalisierenden Kräften von Nationalität und Hegemonie – oder: dem *Gedankengebäude*, das ich zuvor als *Home* bezeichnet habe – eine fundamentalkritische Absage und liefern so ein konzeptuelles Instrumentarium, um Fragen rund um Diasporizität, Exil, Migration, Marginalität und Ungleichheit bzw. um Identitätsbildung in den sogenannten *border cultures* zu bearbeiten (Angermüller/Bellina 2012, 35; vgl. weiterführend Appadurai 1996; Bignall/Patton 2010; Glissant 1990; Huggan 1989; Young 1995). Mit der poststrukturalistischen Konzeption einer – wie auch immer gearteten – *errance* hat somit eine Art ‚epistemischer Auszug‘ aus dem *Home* stattgefunden, wie er bis heute von größter Relevanz geblieben ist und insbesondere auch die Literaturen der karibischen Diaspora stark geprägt hat (vgl. hierzu auch Kapitel vier).

In Anbetracht aktueller Migrations- und Transkulturationstendenzen wird schnell deutlich, warum sich die poststrukturalistischen Gedankenfiguren der *errance* als hilfreiche Metaphern zur Beschreibung gegenwärtiger Dynamiken von physischer Deterritorialisierung und identitärer Dezentrierung erweisen. Obwohl die oben nur kurz skizzierten Gedankenfiguren keinesfalls im Hinblick auf konkrete Migrationsprozesse theoretisiert und konzipiert wurden, sondern dezidiert als *epistemologische* Kritik an fixen (Denk- und Sinn-)Strukturen sowie Machtapparaten, implizieren sie stets eine Hinterfragung von essentialistischen, fix(iert)en Identitäten und totalitären Wahrheiten, wie sie auch der/die Migrant_In erkennen kann. Ganz im Sinne aktueller theoretischer Positionen befürworten die oben skizzierten poststrukturalistischen Entwürfe mit Vehemenz die Notwendigkeit, die Wirklichkeitswahrnehmung zu diversifizieren und nicht länger *Home*, sondern eher Auf/Bruch, Wandelbarkeit und Polyzentrismus als Grundlage moderner Subjektentwürfe und identitärer Verortungen anzuerkennen. Die

Figur der *errance* ist somit – analog zu *Home* – zu einem epistemologischen Paradigma avanciert, welches den geographischen, nationalstaatlichen, soziokulturellen Grenzgang – die *Erfahrung* oder *Ontologie* der/des Heimatlos_en – mit einem erkenntnistheoretischen Grenzgang verbindet. Indem die *errance* die Prinzipien von Diversifizierung und Pluralität, Polyzentrismus und Unfixierbarkeit repräsentiert, demontiert die Figur die hegemonialen Identitätskonstrukte von *Home* und produziert stattdessen Subjektivitäten, die sich que(e)r zu bzw. im Que(e)ren machtgestützter Grenzen formieren, deformieren, reformieren. „Identitäten in/der *errance*“, wie ich diese Arbeit zunächst nennen wollte, existieren somit tatsächlich nur als oxymoronischer Widerspruch: die *errance* schließt das Fixieren einer Identität *per definitionem* aus; die Identität wäre ihrerseits das erklärte Ende der *errance*.

2.5. Postkolonial-feministische Anschlussmöglichkeiten der *errance*

Abgesehen von Robert Young, der in seiner klassischen Studie zu *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995) die Theorien von Deleuze und Guattari explizit aufgreift, „um Postkolonialität zu durchdenken“ (vgl. Young 1995, 173; Übers. B.K.), haben viele weitere Autor_Innen und Schriftsteller_Innen, darunter bspw. Christopher Miller mit seiner Studie zu *Nationalists and Nomads* (1998), entscheidend dazu beigetragen, die oben skizzierten poststrukturalistischen Gedankenfiguren fest im konzeptuellen Gerüst postkolonialer Literatur- und Kulturkritik zu verankern. Bereits Homi Bhabhas *The Location of Culture* (1994), einer der Gründungstexte der *Postcolonial Studies*, rekurriert mit Kapitelüberschriften wie „DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation“ direkt auf die theoretischen Entwürfe des Poststrukturalisten Jacques Derrida. Ebenso stellen auch viele jüngere Publikationen zu postkolonialen Fragestellungen ihre Thesen implizit oder explizit auf die theoretischen Fundamente des poststrukturalistischen Diskurses und greifen immer wieder dessen tragende Metaphern, etwa den Nomadismus, die Differenz oder die *errance*, auf.⁵⁰ Obwohl die Konzepte der Poststrukturalisten *per se* weder Modelle des

⁵⁰ An dieser Stelle zu versuchen, alle poststrukturalistisch inspirierten Publikationen der vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte im Bereich der *Postcolonial Studies* aufzulisten, wäre ebenso müßig wie aufgrund der schier Quantität unmöglich. Siehe hierzu weiterführend bspw. Bonnet 1997; Wuthno 2002; Leonard 2005, 51-75; Greedharry 2008; Bignall 2010; Bogue 2010; Patton 2010; Aldea 2011; Bewes 2011 oder Burns 2012. Zur Besprechung der scheinbar ‚natürlichen‘ Verwandtschaft zwischen dem Poststrukturalismus und den Postkolonialen Studien, siehe bspw. Angermüller/Bellina 2012. Die

kolonialen Widerstandes darstellen wollten noch überhaupt irgendeine spezifische anti-kolonialistische Kritik formulierten und zudem auch immer wieder selbst dem Vorwurf des Eurozentrismus ausgesetzt waren und sind (vgl. bspw. Kaplan 1996; Spivak 1999), kann man sowohl die Nomadologie als auch die Rhizomatik, die Deterritorialisierung und Dissemination, die *différance* und die *errance* als prägende Paradigmen innerhalb der postkolonialen Theoriebildung bezeichnen (vgl. Burns 2012, 8) – was insbesondere im Kontext der postkolonialen Karibik und ihrer Diaspora zutrifft.⁵¹

Aufgrund einer Art „geistigen Nähe“ (vgl. Mertz-Baumgartner 2004, 42) lassen sich die poststrukturalistischen Gedankenbilder der *errance* – sei es in Form eines wuchernden Rhizoms, sei es in Form eines staatsunterwandernden Nomadentums oder einer im geographischen Chaos der archipelischen Inselwelt versinnbildlichten unabschließbaren Ver(w)irrung von Sinn, Ursprung und Zielsetzung – scheinbar mühelos auf (sozio-)politische Emanzipationsprojekte und epistemologische Fragestellungen der sogenannten kulturellen Rand- und Kontaktzonen (vgl. Pratt 1991; 2008) bzw. *border cultures* anwenden. Die in seiner erkenntnistheoretischen Kritik angelegte Revision der bestehenden Systeme von Sinnstiftung, Macht und Ordnung sowie der naturalisierten Strukturen und Mechanismen von epistemischer und materieller Gewalt (vgl. Angermüller/Bellina 2012, 29) prädestinieren das Konzept der *errance* dazu, als Paradigma des postkolonialen, feministischen und genderque(e)ren Widerstands aktualisiert zu werden und insbesondere auch als Sinnbild und Handlungshorizont der politischen, soziokulturellen, diskursiven und ästhetischen Transgression zu fungieren.

Diese widerständig-transgressive Dimension von *errance* kommt insbesondere im Falle solcher Subjekte zum Tragen, die ich an anderer Stelle als „intersektionale Körper“ (vgl. Kerpen 2014, 172) beschrieben habe, und die – wie auch die in Pérez' Roman porträtierten afrodominikanischen Migrantinnen – von historisch „eng miteinander verzahnten, vielfältigen und gleichzeitig wirkenden“ Formen der Unterdrückung betroffen sind (vgl. Combahee River Collective [1977]2000, 261; Übers. B.K.) und also *am eigenen Leib* das untrennbare Zusammenspiel von

Verbindungen von Poststrukturalismus, Postkolonialen Studien und Feminismus bzw. postkolonialer Gender-Forschung zeichnet Hornscheidt (2012) nach.

⁵¹ Insbesondere die frankokaribischen Theorieproduktionen sind sehr stark durch poststrukturalistisch inspirierte, in den kolonialen Zentren ausgebildete Intellektuell_e und Schriftsteller_Innen wie Édouard Glissant (1928-2011), Antonio Benítez-Rojo (1931-2005), Maryse Condé (geb. 1937), Patrick Chamoiseau (geb. 1953), Sylvia Wynter (geb. 1928) oder Derek Walcott (1930-2017) geprägt worden (vgl. hierzu Punkt 2.7.).

Kolonialismus/Imperialismus/Rassismus und der Konstituierung von Gender zu spüren bekommen.⁵² So rekurren sowohl die postkolonialen wie auch die feministischen, ethnischen oder sexuellen Emanzipationsprojekte des späten 20. Jahrhunderts, aber eben auch der schwarz- und/oder queer-feministische Kampf gegen intersektionale Unterdrückungsmuster, immer wieder auf die Figur des ziellosen, ausschweifenden Grenzgängertums der *errance*, um so eine radikale Systemkritik zu formulieren bzw. alternative Modelle des Denkens/Fühlens/Wissens zu konzipieren (zur Interdependenz von Gender-Forschung und Postkolonialismus, siehe Hornscheidt 2012). Indem die poststrukturalen Denkfiguren der Heimatlosigkeit und Bewegung *per definitionem* eine epistemische Kritik an den fixen Wissensordnungen und eurozentristischen Sinnstrukturen der Moderne⁵³ beinhalten, gelingt es dem kognitiven Ansatz der *errance*, die tradierten, hegemonialen Systeme von Wissen und Machtausübung – wie Patriarchat, Ethno- und Eurozentrismus, Rassismus, Kapitalismus, Imperialismus, Heteronormativismus, etc. – ganz buchstäblich zu *unterwandern* und andere Gesellschaftsformen und Identitätsentwürfe zu imaginieren.⁵⁴

Gerade im Kontext der feministischen Widerstandsbewegung kommt der *errance* als Oppositionsbegriff zu Haus/Zuhause/*Home* eine gleichermaßen zentrale wie auch ambivalente Rolle zu: Während *Home* einerseits als Ort – materiell und symbolisch verstanden – von weiblicher Identifikation und durch die hegemoniale Ordnung sanktionierter Subjektwerdung fungiert, stellt es andererseits auch einen materiellen

⁵² Dies haben schwarzfeministische Denkerinnen unter dem Schlagwort der ‚Intersektionalität‘ theoretisch aufgearbeitet. Kimberlé Crenshaw bezeichnet als Intersektionalität das Zusammenspiel von Rassismus, Sexismus und Patriarchat, bzw. die sich daraus ergebende schwierige „location of women of color within overlapping systems of subordination within the margins of feminism and antiracism“ (Crenshaw 1991, 1265), während Patricia Hill Collins von einer sich aus Machtvektoren wie Rasse, Klasse, Geschlecht, sexueller Orientierung oder Staatsbürgerschaft zusammensetzenden „matrix of domination“ spricht (vgl. Collins 2000a, 18). In *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (1994) betrachten Inderpal Grewal und Caren Kaplan das Zusammenwirken unterschiedlicher hegemonialer Systeme auch über Staatsgrenzen hinweg und weisen auf die Notwendigkeit transnationaler feministischer Praktiken und solidarischer Vernetzungen hin. Siehe weiterführend auch Spivak 1988; Loomba 1998; Dietze 2010; 2013; Hornscheidt 2012, 216; Zur Be-Schreibung des Körpers durch unterschiedliche Machtdiskurse wie Patriarchat, Rassismus und Heteronormativismus, vgl. auch Kerpen 2014.

⁵³ Mit Enrique Dussel ist die westliche Erfahrung von ‚Entdeckung‘ und ‚Eroberung‘ seines kolonialen ‚Anderen‘ in der sogenannten ‚Neuen Welt‘ von prägender Bedeutung für die Konstitution des modernen westlichen Egos, das sich über den Akt der Eroberung nicht nur als Subjekt konstituiert, sondern auch als das Zentrum und Ende der Geschichte imaginiert (vgl. Dussel 1995).

⁵⁴ Édouard Glissant spricht von der *pensée de l'errance* (vgl. Glissant 1990; siehe hierzu auch Punkt 2.7.), etwas abgewandelt theoretisiert Walter Mignolo ein dekoloniales *border thinking* (vgl. Mignolo 2000; 2011; 2013), während die lesbische, transkulturelle, mehrsprachige *chicana* Gloria Anzaldúa (vgl. Anzaldúa 1987) ihre geopolitische Verortung in den *borderlands* zwischen Mexiko und den USA für einen epistemologischen Paradigmenwechsel im Sinne eines „Denkens an/auf/der Grenze“ (vgl. Kerpen 2014, 173) fruchtbar macht.

Ort von Unterdrückung und physischer Gewalt dar bzw. fungiert als symbolisches *pars pro toto* von patriarchalischer Repression (siehe hierzu auch Punkt 3.4.). Diese zwiespältige Bedeutung von *Home* im Gedankengerüst (afro- und indo-)karibischer Migrantinnen, die sich einerseits nach Heimat und Familiarität sehnen und letztere andererseits aber zugleich auch als beklemmende Orte der patriarchalischen Unterdrückung und misogynistischen Gewalt erleben (siehe Kapitel drei), wird in der überragenden Vielzahl der in den vergangenen beiden Jahrzehnten von Frauen in der karibischen Diaspora verfassten Romane thematisiert. Einige ganz besonders markante Beispiele für die grundsätzlich ambivalente Figuration von Heimat/Zuhause/*Home* – sei es das alte oder das neue – und die damit verbundene gleichzeitige Geborgenheit und Gewalterfahrung im Schreiben karibischer Diasporaautorinnen sind Romane wie *The Swinging Bridge* (2003) von der aus Trinidad und Tobago stammenden, in Kanada lebenden Ramabai Espinet oder *Breath, Eyes, Memory* (1994) der aus Haiti stammenden, in den USA lebenden Edwidge Danticat, wobei viele weitere Beispiele an dieser Stelle aufgelistet werden könnten. Auch der im Rahmen dieser Arbeit behandelte Roman *Geographies of Home* von Loida Maritza Pérez setzt sich dezidiert mit der ambivalenten, teils Trost spendenden, teils trostlosen Figuration von Heimat/Zuhause auseinander und hinterfragt, wie weibliche Identitätsbildung einerseits durch *Home* geprägt und umrissen wird, andererseits aber gerade auch behindert und limitiert wird (siehe hierzu die Analysekapitel drei und vier; zur komplexen Rolle von *Home* im weiblichen Schreiben der Karibik und ihrer Diaspora, siehe bspw. Ayuso 2004, 20-21; vgl. Boyce Davies 1994, 15, 21; vgl. Hannan 2000, 596; siehe auch Rodríguez 2005). Vor diesem Hintergrund sind die Motive von *errance* und Auf/Bruch aus dem Heimischen, wie das Beispiel Ilianas verdeutlicht (vgl. 4.3. und 4.4.), sowohl Befreiung als auch „Irrweg“, der zwar durchaus in die Emanzipation, keinesfalls allerdings in eine eindeutige oder einfache Identität führt, sondern letztere ganz im Gegenteil gerade unmöglich macht.

Im Unterschied zur Sesshaftigkeit des Häuslichen, des Familiären, des Altbewährten (*Home*) revidiert das ‚erratische‘ Prinzip symbolisch und konkret die bestehenden Machtverteilungen und fordert die etablierten Grenzen normierter Geschlechterrollen und Identitäten heraus. Es erlaubt somit die Imagination emanzipierter, alter/nativer, transgressiver weiblicher (und/oder postkolonialer) Subjektivität(en), die zudem den Anspruch auf Wandelbarkeit und Unfixiertheit/Unfixierbarkeit erheben. In ihrer Studie über Weiblichkeit und weibliche Sexualität im 18. Jahrhundert geht Catherine Cusset dem Ursprung des Konzepts der

errance im französischen Roman nach und analysiert die genderdifferenzierte Semantik, die diesem Begriff innewohnt. Sie kommt zu dem Schluss, dass die weibliche *errance* nicht *per se* an eine räumliche Bewegung oder das konkrete Verlassen des Hauses gebunden sei, sondern einfach „le fait de ne pas se fixer, de ne pas s’attacher à un être unique“ (Cusset 1992, 89) bezeichne. Im Unterschied zur männlichen *errance* stelle die weibliche *errance* im Schreiben des 18. Jahrhunderts eine durch die Gesellschaft tabuisierte, als Vagabundentum diffamierte geschlechtslogische Transgression der Frau in Form eines illegitimen Auslebens sexueller Tabus – wie der Polygamie oder der Prostitution – dar, durch welche die bestehenden sozialen Regeln und patriarchalischen Normen, die die Frau – buchstäblich – am heimischen Herd zu fixieren versuchten, torpediert würden (vgl. Cusset 1992, 89).

Zu einem ähnlichen Schluss gelangt auch Françoise du Sorbier in ihrer Studie „L’errance et les héroïnes de Defoe“ (1991), in der sie nicht nur das transgressive Moment polygamer Formen von weiblicher Sexualität mithilfe des Paradigmas der *errance* analysiert, sondern zudem auch aufweist, inwiefern diesem – konzeptuell dem Vagabundentum nahestehenden – Terminus im 18. Jahrhundert starke geschlechtsspezifische Konnotationen anhafteten:

La société du 18ème siècle manifeste une profonde méfiance à l’égard de ceux qui errent, et se montre plus sévère pour les femmes que pour les hommes. L’errance est sanctionnée comme vagabondage et, à ce titre, passible d’un châtement qui va de la flagellation publique à la maison de correction. Si la prostitution n’est pas à l’époque un délit en soi, elle est assimilée au vagabondage. C’est dire à quel point l’errance féminine est socialement et moralement suspecte. Car une honnête femme reste à la maison (du père ou du mari). (du Sorbier 1991, 181)

Indem die beiden Studien von Cusset und du Sorbier die Verwendung des Begriffs „errance“ im Diskurs der vergangenen Jahrhunderte untersucht haben und somit eindeutige nach Geschlecht differenzierte und wertende Konnotationen – der positiv besetzte „Freigang“ des Mannes im Unterschied zum normabweichenden, unmoralischen „Fremdgang“ der Frau – dieses vermeintlich neutralen Terminus nachweisen konnten, umreißen sie das transgressive Potential des *errance*-Begriffs für feministische Emanzipationsprojekte.

Einen ersten, später vehement kritisierten theoretischen Versuch in diese Richtung, der die *errance* allerdings dezidiert *nicht* als physisches Umherziehen begreift, sondern im Gegenteil als ein mentaler Grenzgang angesichts einer aufoktroierten

physischen Immobilität, ist die inzwischen klassische Studie *The Madwoman in the Attic* (1979) von Sandra Gilbert und Susan Gubar. Hierin wird die in Charlotte Brontës Roman *Jane Eyre* (1847) auf dem Dachboden eingesperrte „madwoman“ Bertha Mason nicht als Verrückte, sondern als Projektionsfigur feministischen Protests, Subversion und Widerstand gegen die patriarchalische Ordnung umgedeutet. Mit ihrer Studie haben Gilbert und Gubar eine Lesart etabliert, die Figurationen des weiblichen Wahnsinns – die *Verirrung* von der Norm – im weiblichen Schreiben des 19. Jahrhunderts als gezielten Ausdruck von Wut und Protest gegen das inhärent patriarchalische ‚Haus der Fiktion‘, welches die Autorinnen der Zeit zur Selbstlegitimation zwingend beziehen mussten, positiv umwertet (vgl. Gilbert/Gubar 1979; Oppenheimer 1988, 164). Auch innerhalb der feministischen Theorieproduktion Frankreichs hatten sich – etwa infolge der Publikation von *La jeune née* (1975) von Hélène Cixous und Catherine Clément – literarische Aneignungen des Chaos, des Wahnsinns und des Irrationalen – also des Irrenden, Erratischen – als widerständige weibliche Ausdrucksformen im Sinne einer *écriture féminine* durchgesetzt, die es sich zum Ziel gemacht hatte, mithilfe nonkonformer, Text- und Sprechpraktiken die patriarchalischen Zwänge von Sprache außer Kraft zu setzen und den verdrängten weiblichen Teil des kulturellen Gedächtnisses zutage zu befördern (vgl. Cixous/Clément 1975; Jones 1981).

Marta Caminero-Santangelo steht diesen Ansätzen und der affirmativen Interpretation des weiblichen Wahn- oder Irrsinns als Metapher eines feministischen Aufbegehrens allerdings höchst kritisch gegenüber. In *The Madwoman Can't Speak or Why Insanity is Not Subversive* (1998) zeigt sie anhand einer Auswahl von Texten des 20. Jahrhunderts, dass gerade Autorinnen ethnischer Minderheitengruppen in ihren Romanen zwar bis heute häufig auf das Motiv der Wahnsinnigen *errante* zurückgreifen, nichtsdestotrotz aber gelte:

[I]nsanity is the final surrender to [dominant] discourses, precisely because it is characterized by the (dis)ability to produce meaning – that is, to produce representations recognizable as meaningful within society. (Caminero-Santangelo 1998, 11).

Für Caminero-Santangelo bietet der Wahnsinn weiblicher Figuren höchstens „an illusion of power that masks powerlessness“ (Caminero-Santangelo 1998, 12). In ihrer Lesart endet Wahnsinn zwangsläufig in der absoluten Stimmlosigkeit und damit Handlungsunfähigkeit: „madness is thus the final removal of the madwoman from any field of agency.“ (Caminero-Santangelo 1998, 12)

Diesen Befund verdeutlichen ganz eindrücklich die Figuren Marinas, Anabelles und Rebeccas in *Geographies of Home* (siehe hierzu Punkt 3.3.2. und 3.4.3.), aber auch die tragische Heldin Emma in Marie-Célie Agnans *Le livre d'Emma* (2001), deren hellsichtiger Wahnsinn/wahnsinnige Hellsicht trotz Hinzuziehens einer Übersetzerin nicht in eine allgemeingültige Sprache überführt werden kann: Als im ‚Irrenhaus‘ Internierte kann sie ihre Rebellion gegen die hegemonialen Sinnsysteme so zwar verkörpern, aber nicht in eine legitimierte, allgemein intelligible Repräsentationsform bringen, sodass ihr Wahn letztlich weniger Befreiung denn Gefangenschaft in ihrer eigenen Stimmlosigkeit und Abjektivierung ist (vgl. Caminero-Santangelo 1998, 16) und ihr als einziger fataler Ausweg letzten Endes nur noch der Suizid bleibt (siehe hierzu weiterführend bspw. Vété-Congolo 2011; Curtis 2013).

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und insbesondere mit dem *Third-Wave-Feminism* der 1990er Jahre ist das transgressive Potential des Konzepts der *errance* im Sinne einer Verknüpfung von geographischem Grenzgängertum mit einem scharfsinnigen Querdenken ganz explizit auch in den Dienst transnationaler bzw. postkolonialer feministischer Theoriebildung gestellt worden. Bis heute wird die *errance* als Paradigma der Dekonstruktion patriarchalischer Geschlechternormen bzw. als Sinnbild der Konstruktion widerständiger weiblicher Subjektpositionen abseits der hegemonialen Kulturkartographien gehandelt. Eine der dafür verantwortlichen Theoretikerinnen ist die – selbst transnational verortete – Philosophin, Feministin und Kulturwissenschaftlerin Rosi Braidotti⁵⁵, die eine sowohl metaphorisch verstandene wie auch empirisch erlebte Mobilität als Basis grundsätzlich „post-essentialistischer“ (Villa 2012, 143) Subjektivierungsformen im globalen Zeitalter populär gemacht hat. Mit ihrem 1994 erschienenen und 2011 neu aufgelegten Werk *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in contemporary Feminist Theory* konzipiert Braidotti einen hybriden, transnationalen und zentrumsque(e)ren „feminist nomadism“, den sie als „style of thinking“ und „relation to writing“ (vgl. Braidotti 2011, 22) begreift und der dezidiert die dualistischen Identitätskonzepte und Denkweisen eines phallogozentristischen Systems kritisiert und zu überwinden versucht:

nomadic consciousness is an epistemological and political imperative for critical thought at the start of the millennium. [...] Nomadism is an invitation to disidentify

⁵⁵ Im Jahr 1954 in Italien geboren, wuchs Braidotti in Australien auf und lebte später in Paris und in den Niederlanden, sodass ihr Denken und Schreiben zwischen vier Sprachen pendelt und stets einen transnationalen Fokus annimmt.

[...] from the sedentary phallogocentric monologism of philosophical thinking and to start cultivating the art of disloyalty, or rather that form of healthy disrespect for both academic and intellectual conventions that was inaugurated and propagated by the second feminist wave. (Braidotti 2011, 22-24)

Mit ihrem Nomadismus-Begriff möchte Braidotti dezidiert unterschiedliche Formen von Machtkritik, zeitgenössische Entwicklungen von Globalisierung und Hybridisierung sowie das (post)feministische Streben nach dezentrierten Subjektkonzeptionen konzipieren und ein epistemologisches Projekt formulieren, das den unter Kapitel 2.4. skizzierten poststrukturalistischen „male stream“ (vgl. Schor 1987; Modleski 1991) zugleich auf- und angreift. Dabei geht es Braidotti keinesfalls allein um eine feministische Revision des männerdominierten poststrukturalistischen Kanons, sondern auch um eine dezidiert politische Anwendung der poststrukturalistischen Theoriebildungen auf die drängenden Fragen und Konflikte an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert. Mit diesem Ansatz reiht sie sich ein in eine ganze Generation feministischer Denker_Innen wie Judith Butler, Jane Flax, Caren Kaplan, Inderpal Grewal, Chandra Talpade Mohanty oder Gayatri Spivak, „die den transdisziplinären und internationalen Diskurs in den 1990er Jahren maßgeblich geprägt haben“ (Villa 2012, 144), und die insbesondere vor dem Hintergrund des *spatial turn* (vgl. Bachmann-Medick 2006, 284-328) den Grenzgang, die Migration und das Durchque(e)ren von Räumen – seien sie materiell oder metaphorisch – als „eine zentrale Quelle [ihres] kritischen [feministischen] Bewusstseins“ (Villa 2012, 144) verstanden haben.

Braidottis Nomadentum destabilisiert dogmatische, hegemoniale und auf Ausschluss basierende Identitätsentwürfe (vgl. Braidotti 2011, 9) und befürwortet eine „relocation of identities on new grounds that account for multiple belongings, i.e. a nonunitary vision of a subject“ (Braidotti 2011, 10). In einem Interview erläutert sie die inhärent transdisziplinäre Natur und die thematische wie disziplinäre Vielschichtigkeit ihres feministischen Nomadismus wie folgt:

The project on nomadic subjects emerges from feminist philosophies, post-colonial philosophies and anti-racist philosophies, critical theory, social theory [and] develops into an analytical tool to look at three classes of problems. First of all, the cultural mutations, which I call ‚the cultural cartography‘: what is happening to bodies, identities, belongings, in a world that is technologically mediated, ethnically mixed and changing very fast in all sort of ways. Secondly, there is a clearly political project: can we think other ways of being globalized, of becoming

planetary, or are we stuck with this neoliberal model? Is there another way in which we can rethink our interconnections? And then, finally, the ethical issue: what are the values of subjects who are not unitary but are split, complex, nomadic? (Braidotti 2010, o. S.)

Ganz im Sinne der von mir zuvor umrissenen erkenntnistheoretischen Dimension des poststrukturalistisch gefassten *errance*-Konzepts beschreibt Rosi Braidotti mit ihrem Begriff des nomadischen Subjekts einen Paradigmenwechsel zur Überwindung der „historisch etablierten, phallogozentrischen, eurozentristischen, hegemonialen Denkweisen [d.h. jenen *Gedankengebäuden*, die ich im Rahmen dieser Arbeit als *Home* definiere; Einfügung B.K.], die bis heute die standardisierte Sicht auf menschliche [und also auch auf *weibliche*; Einfügung B.K.] Subjektivität geliefert haben“ (Braidotti 1996b, 70; Übersetzung B.K.). Anstelle der fixen, hegemonialen Identitätsentwürfe, die sich auf der Basis von Kategorien (und Kartographien!) wie Nationalität, Ethnizität, Geschlecht, Klasse, Religion etc. formieren und inhärent der Logik der *colonialidad* (vgl. Quijano 1991; 2000; Mignolo 2000; 2010; 2011) verpflichtet sind, entwirft Braidotti eine „dezentrierte und vielschichtige Wahrnehmung des Subjekts als dynamische und sich stets im Wandel befindende Einheit innerhalb eines sich stets verändernden Kontextes“ (Braidotti 1996b, 70; Übersetzung B.K.). Nicht *Home*, Fixiertheit oder *Einheimischkeit* werden so zu Horizontbegriffen von individueller und kollektiver Identitätsbildung erklärt, sondern die radikale Nichtzugehörigkeit („radical nonbelonging“) und die Mobilität bzw. die somit erforderliche Fähigkeit, immer wieder und überall *transitorische Heimaten* (Hervorhebung B.K.) zu beziehen, ohne jemals bestrebt zu sein, diese als Orte einer endgültigen Sesshaftigkeit zu reklamieren (vgl. Braidotti 2011, 44-45).

Wie in dem oben zitierten Interview deutlich wird, ist Braidottis Revision traditioneller Subjektpositionen inhärent mit der kritischen Auseinandersetzung mit den bestehenden Raumkonzepten und Kulturkartographien verwoben. Die Grenz(übertritts)erfahrung – sei diese symbolisch oder geographisch – dekonstruiert und dekolonisiert die räumlichen Episteme der westlichen Moderne. So erlaubt die Figur des Nomadischen (*errance*) es, alter/native und insbesondere auch weibliche, postkoloniale, genderque(e)re und machtkritische *Cartographies of Struggle* (vgl. McKittrick 2006; siehe auch Mohanty 1991; vgl. Bhandar/Fumia/Newman 2008; vgl. auch Rosenthal 2011) abzustecken bzw. die Validität von Grenzverläufen (vgl. Philip

1992; Anzaldúa 1987) und kartographischen Projekten ganz allgemein herauszufordern.

Hier zeichnet sich die Schnittmenge zwischen Braidottis Theorieentwürfen und dem Schreiben mehrfach ‚peripherer‘ und/oder marginalisierter afrokaribischer Diasporaautorinnen wie Loida Maritza Pérez ab, die in ihren Werken transnationale, transkulturelle und fundamental hybride Vorstellungsräume erschaffen. Letztere ermöglichen die Produktion und Aufrechterhaltung von Subjektentwürfen, die auf pluralen Bindungen, ambivalenten und widersprüchlichen Identifikationen sowie auf uneindeutigen, sich stets wandelnden Selbstverortungen und Bezugnahmen beruhen (vgl. Brah 1996; Danticat 2010, 49; Bandau/Zapata 2011; Kerpen 2016b; 2017a; 2017b). Wie ich an anderer Stelle exemplarisch anhand der drei aus Haiti, Kuba und Trinidad und Tobago stammenden Schriftstellerinnen Edwidge Danticat, Dionne Brand und Zoé Valdés gezeigt habe, stellt die Auseinandersetzung mit dem Raum und den sich darin realpolitisch materialisierenden ideologischen Grenzverläufen ein ganz zentrales Anliegen im weiblichen Schreiben der karibischen Diaspora dar, welches oft ganz explizit und mittels unterschiedlicher kreativer und diskursiver Techniken mit dem Problem des Räumlichen befasst ist. Im Zentrum des schriftstellerischen Bemühens steht daher oft die Projektion alternativer, zur nationalstaatlichen Kartographie querlaufender bzw. sogar gänzlich de- und entterritorialisierter Kulturtopographien, welche einerseits der Formierung transnationaler und/oder transkultureller Subjekte und Gemeinschaften Rechnung tragen, andererseits aber auch die traditionellen, durch real existierende Grenzen fixierten Verteilungen von Zugehörigkeit und Fremdheit, Macht und Privileg herausfordern (vgl. Kerpen 2016b).⁵⁶

Mit Rosi Braidotti steht der Nomade bzw. die Nomadin also nicht *per se* für Heimatlosigkeit oder erzwungene Deplatzierung. Vielmehr sei das nomadische Subjekt
a figuration for the kind of subject who has *relinquished all idea, desire, or nostalgia for fixity*. [...] Nomadic consciousness [...] consists in not taking any kind of identity as permanent: the nomad is only passing through. [...] Nomadic cartographies need

⁵⁶ Während Edwidge Danticat gezielt ihre Popularität als Stimme der haitianischen und ‚schwarzen‘ Diaspora einsetzt und innerhalb ihres journalistischen und essayistischen Schreibens transnationale Vorstellungsräume – etwas das „floating homeland“ der haitianischen Diaspora (vgl. Danticat 2010, 49) – imaginiert, stimmt Zoé Valdés einen selbstreflexiven ironisierenden Exildiskurs an, der parodistisch das verlorene Paradies der alten Heimat – Kuba – als ebenso wenig greifbare wie identitätskonstituierende „geografía del sueño“ *ad absurdum* führt. Im Unterschied dazu nimmt Dionne Brand in ihren Gedichten eine ontologische Kritik an nationalen Landkarten und Grenzen vor, indem sie mithilfe dekonstruktivistischer Narration die fundamentale Arbitrarität dieses ‚mit Linien beschriebenen Papiers‘ hervorhebt und postmodern entzaubert. Siehe weiterführend Kerpen 2016b; 2017a; 2017b.

to be redrafted constantly; as such they are *structurally opposed to fixity* [...] The nomad has a sharpened sense of territory, but no possessiveness about it. [...] Nomadism, therefore, is not fluidity without borders, but rather an *acute awareness of the nonfixity of boundaries*. (Braidotti 2011, 57; 64-66; Hervorhebungen B.K.)

Braidottis Konzeption des weiblichen nomadischen Subjekts – ich werde im Folgenden weiter von der *errance* sprechen – verdeutlicht mit Nachdruck, warum sich das Gedankenbild des Grenzgängertums mit seinen vielen buchstäblichen und sinnbildlichen Bedeutungsebenen zur Diskussion genderspezifischer Fragestellungen im (afro)karibischen Kontext als besonders produktiv erweist: Das nomadische Subjekt erlebt zwar die repressiv-marginalisierenden Kräfte machtgestützter und sich intersektional potenzierender Grenzverläufe, doch anstatt sich der binären Logik von Inklusion und Exklusion, wie sie den Diskursen von Nationalität, *Home*, Rasse, Klasse, Geschlecht oder Sexualität *per definitionem* ‚innewohnen‘, zu fügen, impliziert der Akt der *errance* eine Transgression, Subversion und Unterwanderung derselben. Das erratisch operierende nomadische Subjekt *verkörpert* damit einerseits die Epistemologie weiblicher Handlungsmacht, andererseits aber auch die Ontologie der Migration im Netzzeitalter. Indem sich afrokaribische Diasporaautorinnen wie Loida Maritza Pérez nicht nur des Motivs und der Logik, sondern auch einer Ästhetik der *errance* bedienen (vgl. 2.6. und 4.5.), schreiben sie sich einerseits gezielt in widerständige Diskurstraditionen der postkolonialen Karibik und der (schwarz)feministischen Emanzipationsbewegung ein. Andererseits nehmen sie eine fundamentalkritische Haltung gegenüber den sie umgebenden Sinn- und Machtstrukturen ein und reklamieren Handlungsräume für den aktiven (schwarzfeministischen) Widerstand (siehe weiterführend Kapitel 4).

2.6. Transgression erzählen: *errance* als ästhetisches Prinzip

Nicht nur soziopolitisch, geographisch und epistemologisch, sondern auch ästhetisch und diskursiv stellt die *errance* ein Paradigma zur Figuration von Transgression und Widerstand dar. Während das Prinzip der *errance* immer schon eine stark selbstreflexive Komponente besitzt (vgl. Braidotti 2011, 11) und ein Bewusstsein über die fundamentale „Kontingenz und [...] Positionalität von Identität“ (Villa 2012, 147) sowie auch über die grundlegende Arbitrarität von Sprache (vgl. Braidotti 2011, 41)

zum Ausdruck bringt, *performiert* eine Ästhetik der *errance* dieses Wissen auch innerhalb des kreativen Akts selbst. So *beschreibt* und inszeniert das Schreiben der *errance* mithilfe einer Vielzahl formeller, narratologischer und struktureller Mittel die von ihr selbst theoretisierte Dezentrierung, Fragmentarisierung und Prozesshaftigkeit von Wahrheit, Sein und Repräsentation. Die Ästhetik der *errance* bedient sich eines bestimmten Stils, der Rosi Braidotti zufolge keinesfalls nur „dekoratives Detail“ sei, sondern im Gegenteil ein ganz „pragmatisches Mittel“ zur Implementierung von „Widerstand gegen hegemoniale Formationen“ (Braidotti 2011, 43; 44). Dies geschieht insbesondere – wie der von mir untersuchte Roman sehr anschaulich belegt – indem die *einfachen Wahrheiten*, die *monolithischen Wirklichkeits-* und *Geschichtsdarstellungen* sowie die *universellen Wissensbestände* des Westens durch ein *erratisches Moment* in eine fundamentale Heterogenität und Miss- oder Nichtverständlichkeit von kultureller Bedeutung überführt werden (vgl. Pratt 1991 und [1992]2008, 1-12).⁵⁷ Bevor im Rahmen meiner beiden Analysekapitel sowie insbesondere in Punkt 4.5. weitere konkrete Stilelemente und Charakteristika der *errance*-Ästhetik in *Geographies of Home* genauer untersucht werden, sollen an dieser Stelle zunächst einige ganz allgemein geltende fundamentale Merkmale derselben benannt werden.

Zunächst weiß das Schreiben der *errance* um die produktive Kraft von Sprache zur Konstitution von Wirklichkeit und Subjektivität. Die *errance*-Ästhetik setzt keinerlei „ontologisches Vertrauen in [die] Sprache als ‚Abbild‘ einer gegebenen Wirklichkeit“ (Villa 2012, 149). Das Ergebnis dieser semiotischen Entfremdung (oder: Entfernung), welche nicht zuletzt auch aus der post- und dekolonialen Erkenntnis der inhärenten Komplizität von Text, Wissen und Machtausübung geboren wird, ist ein kreativer Akt, der – anstatt Bedeutung und Sinn zu fixieren – gerade das Fixieren von Sinn und Bedeutung problematisieren möchte und gezielt die Widersprüche, Inkongruenzen und Ambivalenzen des vermeintlichen *common sense* aufspüren möchte (vgl. Braidotti 2011, 43ff.). Das ‚erratische‘ Schreiben bewahrt ganz bewusst eine – oft auch auf metaliterarischer Ebene reflektierte – selbstkritische Distanzierung nicht nur zu stabilen

⁵⁷ Gerade im postkolonialen antillanischen Literatur- und Kulturdiskurs ist die Ästhetik des *Erratischen* von fundamentaler Bedeutung und spiegelt sich bereits in der Vielzahl der in dieser Region generierten theoretischen Entwürfe, etwa zur Ästhetik des *déracinement* (vgl. Des Rosiers 1996), der *diversalité* (vgl. Chamoiseau 1997, 296) oder des *Divers* (vgl. Glissant 1995; vgl. auch Febel 2010), des (Neo)Barock (vgl. Glissant 1995, 30; vgl. auch Chancé 2001; vgl. Schulz 2014; vgl. Ueckmann 2014), des Chaos (vgl. Benítez-Rojo [1989] 2006; vgl. auch Ueckmann 2014) bzw. des *Chaos-Monde* (vgl. Glissant 1997), der *créolité* (vgl. Bernabé/Chamoiseau/Confiant [1989]1993), der *relation* (vgl. Glissant 1990; 2009) u.v.w. Zu weiteren Spezifika einer karibischen, karibisch-diasporischen bzw. karibisch-diasporisch-weiblichen *errance*-Ästhetik, siehe Punkt 2.7. sowie 4.5.

Identitätsentwürfen, sondern sogar auch zur *Muttersprache* und der dieser vermeintlich innewohnenden linguistischen Selbstverständlichkeit (vgl. Braidotti 2011, 39).

Sprache, Kommunikation sowie der Begriff der ‚Muttersprache‘ als solcher sind im Kontext der karibischen Diaspora nicht nur im Hinblick auf die Einwanderung in ein fremdes Land und dem damit einhergehenden Verlust der Mutter und/oder der Muttersprache problematisch, wie bspw. die Romane *How the García Girls Lost Their Accents* (1991) von Julia Álvarez, *Breath, Eyes, Memory* (1994) von Edwidge Danticat, *Geographies of Home* (1999) von Loida María Pérez, *Le livre d'Emma* (2001) von Marie-Célie Agnant oder *Call me María* (2004) von Judith Ortiz Cofer explizit thematisieren. Prozesse von sprachlicher ÜberSetzung geben einen Einblick in eine höchst komplexe und gewaltsame Geschichte von – sich bis heute in der Sprache und Kultur spiegelnden – kolonialen Eroberungen und Unterdrückungen, erzwungenen Kulturkontakten und gesellschaftlichen Marginalisierungen, hegemonialen Kommunikations- und Bildungspolitiken und den auf Mündlichkeit und *oraliture* ausweichenden gegenhegemonialen Strategien des (kulturellen) UmGehens (*détour*) und Überlebens.⁵⁸ Der künstlerische Text wird so zu einem Ort der Vielsprachigkeit und der buchstäblichen Polyphonie von Stimmen, Sprachen, Idiomen und Geschichten (vgl. Braidotti 2011, 29). Er verschreibt sich einer nie ganz *aufzuklärenden* – die Anspielung auf die Aufklärung ist gewollt – Opazität⁵⁹, welche die durch die Gedankenfigur der *errance* theoretisierte Pluralität, Uneindeutigkeit und kulturelle Relativität von Bedeutung auch explizit inszeniert und repräsentiert (vgl. hierzu auch Pratt 1991; [1992]2008, 1-12).

⁵⁸ Diese Prozesse und Dynamiken von Macht, Sprache und Kultur kristallisieren sich anschaulich im Kreolischen heraus. Zur Entstehung, Entwicklung und Verbreitung des Kreolischen in der Karibik, siehe Majchrzyk 2006; Zur Rolle des Kreolischen als kulturelle Überlebens- und Identitätsstrategie in der Post-Plantagenliteratur, siehe Bernabé/Chamoiseau/Confiant [1989]1993; vgl. auch Hazaël-Massieux 1999; Müller/Ueckmann 2013. Siehe weiterführend hierzu 2.7.3.

⁵⁹ Die Opazität ist ein zentrales Element in Édouard Glissants philosophischen und theoretischen Überlegungen und stellt auch eines der charakteristischen Stilelemente in dessen literarischem Schreiben dar. Die *opacité* bezeichnet ein hermetisches Sprechen und Schreiben, dessen Sinn sich dem Rezipienten nie offen darlegt. Geboren aus der karibischen Erfahrung, durch – vermeintlich transparente, logisch nachvollziehbare, humanistisch motivierte, objektive – koloniale (Geschichts)Diskurse nicht nur als das ‚Andere‘, das Abjekte darstellbar und ‚wissbar‘ innerhalb des westlichen Imaginariums gemacht worden zu sein, sondern in der Folge auch ‚dominierbar‘ gemacht worden zu sein, widersetzt sich die Opazität der okzidentalischen Annahme eines universell gültigen Wissens oder einer transparenten, absoluten, unverrückbaren Wahrheit. Anstelle des durch progressive Linearität und logische Kausalität gekennzeichneten westlichen Geschichtsverständnisses steht die Opazität für eine Auffassung von Geschichte, die an dem Verdeckten und Unaufgeschriebenen, den Zufälligkeiten und Gleichzeitigkeiten, dem Unerklärlichen und dem Widersprüchlichen festhält und so gerade denjenigen Subjekten und Gesellschaften einen Zugang zur Geschichte zurückgibt, deren kollektives Gedächtnis im Namen der ‚humanistischen‘ Missionen des Okzidents größtenteils „ausradiert“ wurde (Glissant spricht von der *mémoire raturée*; Weiterführend zur *opacité*, vgl. Glissant 1990, 125-134; 203-209).

Dies geschieht, wie in den beiden Analysekapiteln und insbesondere unter Punkt 4.5. noch gezeigt wird, mithilfe von Stilmitteln und erzähltechnischen Strategien der „Brechung“ (vgl. Ueckmann 2014, 22) bzw. der „Verstörung“ (vgl. Febel/Struve/Ueckmann 2007, 13), darunter bspw.

- das Spiel mit der Mehrsprachigkeit und der Übersetzung
- die Simulation von Mündlichkeit in der Schriftlichkeit (vgl. Mertz-Baumgartner 2004, 40)
- das Ver(m/w)ischen und Adaptieren von Plotstrukturen, Genres und Diskurstraditionen – nicht zuletzt auch im Sinne einer „interkulturellen Intertextualität“ (Mertz-Baumgartner 2004, 40)
- die Pluralisierung oder Dialogisierung von Erzählperspektiven
- die Fragmentierung raum-zeitlicher Strukturen
- die Zerstreung und Umkehr von Genealogien
- die Aushöhlung des (allwissenden) Erzählers
- das Parodieren kanonisierter Modelle und Meister, inklusive des *autoritären* Autors
- die Dezentrierung und Multiplizierung kollektiver und individueller Gedächtnisse
- der Rekurs auf Gedanken- und Sprachfiguren des Traumas (vgl. Kerpen 2017) u.v.m.

Als ein Akt der politischen, erkenntnistheoretischen und diskursiven Transgression, Dekonstruktion und Rekombination zielt die Ästhetik der *errance* darauf ab, im Sinne Édouard Glissants das Denken des Einen und der Einheit („*pensée de l’Un et de l’unité*“) durch das Prinzip des Diversen abzulösen (vgl. Glissant 1995 13f.) und also die „ontologische Sicherheit“ (vgl. Braidotti 2011, 43) vertrauert Bild- und Sprachrepertoires zu ver-/zerstören. Das Schreiben der *errance* vollzieht auf ästhetischer Ebene das Verlassen familiärer Gedankengebäude, es performiert und inszeniert den epistemischen Auszug aus *Home*.

Ein weiteres charakteristisches Merkmal der Ästhetik der *errance* ist ihr inhärentes Bewusstsein für geographische Translokalität und daraus resultierende kulturelle Dezentrierung im Sinne einer *inbetweenness* oder eines *Dritten Raums* (vgl. Bhabha 2004; 2006). Über den ‚Dritten Raum‘ (*Third Space*) schreibt Homi Bhabha:

It is that Third Space [...] which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew. [...] it is the ‚inter‘ – the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between*, the space of the *entre* that Derrida has opened up in writing itself – that carries the burden of the meaning of culture. (Bhabha 2006, 157).

Das Schreiben der *errance* verortet sich nicht nur in dem von Bhabha theoretisierten und theoretischen semiotisch-kulturellen *Third Space*, sondern transportiert mittels seiner Themen, Motive und Figurenkonstellationen zudem ein Lebenswissen von Migration, Grenzgängertum, Alterität und Heimatlosigkeit, d.h. es inszeniert *Lebensläufe* und kulturelle Topographien, die sich quer zu oder gerade *zwischen* den bestehenden Kartographien des Nationalstaatlichen und Hegemonialen formieren (vgl. auch Rosenthal 2011, 4). In diesem Aspekt weist die Ästhetik der *errance* eine große Kompatibilität mit der sogenannten *écriture transculturelle* (vgl. Febel/Struve/Ueckmann 2007) auf, die – vor dem Hintergrund der empirischen Erfahrung von kulturellem Transit – darauf abzielt, mithilfe narratologischer und formalästhetischer Verfahren absolute oder als *universell* geltende Sinnzuweisungen und Meistererzählungen, darunter auch die *Geschichte/HisStory*, zugunsten transkultureller, mehrdeutiger, hybrider, heterogener und genderdifferenzierter Narration und Schriftlichkeit (*HerStory*; vgl. Miller/Swift 1976) abzulösen. Während die Ästhetik der *errance* zwar auch eine ganz reale, empirische Dimension von geographischer Deplatzierung und soziokultureller Fremdheit impliziert, überschreitet sie die Ontologie des Transkulturellen allerdings, sondern eignet diese spezifische *conditio* an, um sie für die Entwicklung einer Epistemologie anschlussfähig zu machen.

Im Schreiben der *errance* werden Vorstellungen von Subjektivität als *Einheimischkeit* mit künstlerischen Mitteln reflektiert, herausgefordert und durch nicht-exklusive multiple Zugehörigkeiten und Bindungen in der Welt ersetzt (vgl. Kerpen 2016b; 2017a; 2017b). Indem das Schreiben der *errance* transnationale, polyzentrische, sich stets wandelnde Vorstellungsräume entwirft – wie bspw. das *dizyèm depatman* Haitis, der *Black Atlantic* oder die unter Punkt 2.7.1. näher analysierten „transnationalen barrios“ (vgl. Pérez/Guridy/Burgos 2010) wie *Quisqueya Hights*, *Little Havana* oder *Little Haiti* in den USA –, in denen „unterschiedliche Kulturen, Sprachen und Erinnerungsräume konvergieren, kollidieren und interagieren“, und in denen sich komplex verortete, kulturell mehrdimensionale, widersprüchliche Subjektivitäten

herausbilden, hinterfragt es die Legitimität bestehender Kartographien und Machtverteilungen (vgl. Kerpen 2016b; 2017a; vgl. Braidotti 2011, 12; vgl. auch Rosenthal 2011).

Wie bereits oben kurz angerissen fußt die Ästhetik der *errance* auf einem – keinesfalls nur symbolischen – Bewusstsein für die historischen Verstrickungen von Text, Diskurs und Macht und weiß somit um die in den Zeichen und Bezeichnungen der Dinge liegende epistemische Gewalt. Die Ästhetik der *errance* – insbesondere im Kontext der Karibik (vgl. 2.7.) – entspringt nicht zuletzt der empirischen Erfahrung von Gewalt und Opferisierung derjenigen, die die dunkle Seite der Moderne erlebt haben. Während die zerrüttende, verstörende, fragmentierende Ästhetik der *errance* auf der einen Seite hervorragend dazu geeignet ist, Themen von ansonsten *unsäglicher*, durch die normale Sprache kaum zu narrativierende Gewalt – wie die traumatischen Massenverschleppungen im Kontext des transatlantischen Sklav_Innenhandels oder der indischen Kontraktarbeit (vgl. hierzu Punkt 2.7.2.) – im Romantext zu inszenieren, versteht sie die Erfahrung von Opferisierung zugleich auch als privilegierte Ausgangslage zur Praktizierung eines „epistemischen Ungehorsams“ (vgl. Mignolo 2011). Letzterer ist kein Selbstzweck oder kreativer Kniff des Literarischen, sondern ist zutiefst politisch: Während die *errance*-Ästhetik Bedeutungen ver(m/w)ischt und somit auch die Autorität des Textes selbst zur Disposition stellt, handelt es sich dabei keinesfalls um einen bis zur Sinnlosigkeit gesteigerten Dekonstruktivismus, etwa im Sinne eines Dadaismus oder Surrealismus. Vielmehr ist die *errance*-Ästhetik „strategisch dekonstruktivistisch“, d. h. sie problematisiert und be/entfremdet Sprache und Bedeutungsgebungsprozesse gezielt, ohne dabei allerdings den letzten Kern von semiotischer Essenz – ohne den die Formulierung und Durchsetzung realpolitischer Forderungen unmöglich wäre – aufzugeben. So werden Autorität und Autorschaft, Sinn und Sinnigkeit, Text und Kontext zwar immer wieder destabilisiert und hinterfragt. Nichtsdestotrotz verfolgt die Ästhetik der *errance* dezidiert auch die Inszenierung und breitenwirksame, politisch motivierte Zirkulation alter/nativer, gegenhegemonialer, ansonsten vergessener, verschwiegener oder unsichtbarer Geschichte(n) – ohne diese ihrerseits allerdings als feststehende Wahrheiten zu verabsolutieren. Diese Aspekte werden in der nachfolgenden Romananalyse (vgl. Kapitel 3 und 4) anhand mehrerer konkreter Beispiele weiter veranschaulicht und unter Punkt 4.5. weiter reflektiert.

2.7. Karibische *errances*: Urmotiv und (diskursiver) *Fluchtpunkt*

Wie unter Punkt 2.1. gezeigt, ist das Konzept der *errance* in seinen unterschiedlichen begrifflichen Ausdifferenzierungen ein omnipräsentes Motiv und Schlagwort innerhalb der theoretischen und literarischen Diskurse der postkolonialen Karibik und ihrer Diaspora. Ein Grund hierfür ist nicht zuletzt seine ungebrochene Aktualität und Relevanz, denn bis heute können Migration, Mobilität und Multipolarität als „defining feature[s]“ des modernen Lebens in der Karibik ausgemacht werden (vgl. Shaw 2007, 4). Bis heute, wie insbesondere im vorliegenden Punkt gezeigt werden soll, stellt sich die *Seinserfahrung* der Karibik dar als eine Überlagerung von historischen und zeitgenössischen *errances*.

Anders als in der Vergangenheit sind es nicht länger nur die ehemaligen Kolonialmächte, deren Präsenz im karibischen (Kultur- und Sprach-)Raum bemerkbar ist, sondern auch umgekehrt haben sich die ehemaligen karibischen Kolonien in den nordamerikanischen und europäischen Metropolen New York, Paris, London, Amsterdam oder Toronto reproduziert (vgl. Paris 1990, 82-83): Hatte sich die Geschichte des karibischen Archipels seit der sogenannten ‚Entdeckung der Neuen Welt‘ durch (erzwungene) Einwanderungen und Neubesiedlungen – insbesondere infolge des transatlantischen Sklav_Innenhandels bzw. des sich anschließenden Systems der Kontraktarbeit (siehe hierzu 2.7.2.) – charakterisiert, bewirken diverse politische und wirtschaftliche Entwicklungen seit rund 50 Jahren eine entgegengesetzte Migrationstendenz und haben dafür gesorgt, dass sich die Karibik *grosso modo* von einer Import- zu einer Exportgesellschaft für Arbeitskräft_e gewandelt hat (vgl. Nurse 2004, 3; siehe hierzu weiterführend 2.7.1.). Zwar sollten die jüngeren Migrationen *aus* der Karibik keinesfalls losgelöst von den historischen und kolonialen Migrationen und Deportationen afrikanischer Sklav_Innen und asiatischer Kontraktarbeiter_Innen *in* die Karibik untersucht werden (vgl. Shaw 2007, 5-6; vgl. Scher 2010, 1-3; 245; vgl. auch 2.7.2.). Dennoch hat die Rede von der „karibischen Diaspora“ im 20. und insbesondere im 21. Jahrhundert eine fundamentale Revision erfahren und bezeichnet in der Gegenwart insbesondere diejenigen karibischen Gemeinschaften, die sich als *Nuyoricans*, *Négropolitains*, *Dyasporas*, *Cuban-Americans* oder *Dominicanyorks* inmitten der urbanen Landschaften Nordamerikas und Europas ausgebreitet haben. Infolge der zunehmenden Formierung kulturell und politisch relevanter „transnationaler barrios“ (vgl. Pérez/Guridy/Burgos 2010) sind so die etablierten Vorstellungen von Nation und

ethnischer Identität innerhalb der (neo)kolonialen Gravitationszentren selbst zur Debatte gestellt worden und haben einen irreversiblen Prozess der Destabilisierung, Dezentrierung und Diversifizierung der ehemals feststehenden ‚Geographien des Heimischen‘ in Gang gesetzt (vgl. Murdoch 2012, 4; vgl. auch Rosenthal 2011, 49-72).

2.7.1. *Quisqueya Heights* und andere karibische ‚Inseln‘ in Nordamerika: Karibische Migrationen damals und heute und deren Auswirkungen auf nationale Konstruktionen und literarische Repräsentationen

Die zunehmende Industrialisierung und der damit verbundene wirtschaftliche Aufschwung in Nordamerika und Europa setzten bereits im späten 19. und insbesondere im 20. Jahrhundert große Anreize für Wirtschafts- und Arbeitsmigration aus der Karibik in den globalen Norden, die zudem durch (welt)politische Geschehnisse – wie dem Zweiten Weltkrieg, der sozialistischen Revolution Kubas, dem Kalten Krieg oder auch diverser Terrorherrschaften in Lateinamerika und der Karibik, darunter auch die über 30-jährige Diktatur Trujillos in der Dominikanischen Republik (vgl. hierzu auch 3.5.) – weiter potenziert wurden. Ein anderer Schlüsselfaktor für die Entstehung umgekehrter Migrationsströme aus der Karibik in Richtung Nordamerika und Europa seit dem auslaufenden 19. sowie im Zuge des 20. und 21. Jahrhunderts war die Entkolonialisierung des karibischen Raums. Hierbei handelt es sich um einen enorm komplexen, von sehr unterschiedlichen Verläufen und Dynamiken geprägten Prozess, der erst in den 1960er und 1970er Jahren weitestgehend abgeschlossen war und sich ganz direkt auf Ein- und Auswanderungspraktiken zwischen der Karibik, Nordamerika und Europa (bzw. deren (Il)Legalisierung) auswirkte.

Haiti, ehemals die Kolonie Saint Domingue, hatte bereits 1804 nach erfolgreichem Sklav_Innenaufstand seine Unabhängigkeit von der Kolonialmacht Frankreich gewonnen und als erste freie ‚schwarze‘ Republik nicht nur die Sklaverei endgültig abgeschafft, sondern auch einen Sonderstatus innerhalb des karibischen Raums sowie der westlichen Hemisphäre insgesamt eingenommen: Als erster unabhängiger Staat Lateinamerikas statuierte Haiti in der Frage der Abolition der Sklaverei ein Exempel, dem sowohl nord- wie südamerikanische Emanzipationsbewegungen im Laufe des 19. Jahrhunderts folgen würden (siehe hierzu auch den historischen Exkurs unter Punkt 3.5.; vgl. auch Müller 2012; 2015). Haitis direktem Nachbarn, der späteren Dominikanischen Republik, gelang zwar 40 Jahre später ebenfalls die offizielle

Loslösung von der Kolonialmacht Spanien. Allerdings blieb die neugegründete Republik faktisch noch bis ins 20. Jahrhundert zunächst unter spanischer und später unter U.S.-amerikanischer Einflussnahme (vgl. hierzu auch 3.5.). Ähnlich war auch der Fall Kubas, das sich zwar 1898 von Spanien löste, dennoch aber bis ins 20. Jahrhundert unter U.S.-amerikanischer Vormundschaft stand (sich von dieser allerdings infolge seiner sozialistischen Revolution 1959 vehement lossagte). Im Falle Puerto Ricos, der dritten hispanophonen Nation in der Karibik, ist es dagegen seit der Loslösung von Spanien im Jahr 1898 zu einer expliziten und formaljuristischen Angliederung an die USA gekommen, die mit dem Referendum von 1952 bestätigt wurde: Als *Estado Libre Asociado* gehört Puerto Rico heute zum Staatsgebiet der USA, weshalb Portorikaner_Innen einerseits die U.S.-amerikanische Bürger_Innenschaft sowie andererseits die daran geknüpfte volle Reisefreiheit zwischen beiden Ländern besitzen.

Während die Entkolonialisierung der anglophonen Karibik erst in den 1960er und 1970er Jahren stattfand – Jamaika sowie Trinidad und Tobago erlangten im Jahr 1962 ihre Unabhängigkeit vom Vereinten Königreich, Barbados im Jahr 1966 und die Bahamas im Jahr 1973 –, sind die französischen Inseln der Kleinen Antillen (Martinique und Guadeloupe) sowie Französisch Guayana auf dem südamerikanischen Kontinent in Form ihres Sonderstatus als *Départements d’Outre-Mer* seit 1946 in einer direkten und freigewählten Abhängigkeit des ‚Mutterlandes‘ Frankreich geblieben und gehören heute zum überseeischen Territorium der Europäischen Union. Auch die sogenannten ABC-Inseln Aruba, Bonaire und Curaçao gehören bis in die Gegenwart direkt den Niederlanden an.⁶⁰ Ohne an dieser Stelle intensiver auf die politischen und wirtschaftlichen Dynamiken eingehen zu können, die im Zusammenhang mit karibischer Emigration stehen,⁶¹ bleibt festzuhalten, dass sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein regelrechter *karibischer Exodus* (vgl. Levine 1987) ereignet hat, der einerseits den karibischen Raum von einer Import- zu einer Exportregion von Menschen rekonfiguriert hat, und andererseits für das Entstehen karibischer ‚Inseln‘ inmitten der nordamerikanischen und europäischen Metropolen verantwortlich ist (vgl. auch Gewecke 2004; siehe Murdoch 2012, Einleitung; vgl. Pérez Rosario 2010, 1-22).

⁶⁰ Weiterführend zu den kolonialen Verflechtungen und den Prozessen der Entkolonialisierung in der Karibik, siehe bspw. Gewecke 1988 und 2004.

⁶¹ Zur Erörterung und Diskussion der politischen und wirtschaftlichen *Push-Pull*-Faktoren, die sich seit dem späten 19. Jahrhundert auf die karibische Emigration ausgewirkt haben, möchte ich auf weiterführende Literatur aus der Soziologie, der Wirtschafts- und Politikwissenschaft sowie der Migrationsforschung verweisen, bspw. Waters 1999; Chang 2000; Thomas-Hope 2002; Glenn 2002; Wright 2006; Murdoch 2012.

Wie UN-Erhebungen von 2005 zeigen, hat die Zahl der karibischen Gesamtbevölkerung im Zeitraum von 1953 bis 2003 von 37 Millionen um fünf Millionen abgenommen. Damit ist die Karibik nach Schätzungen der Vereinten Nationen aktuell die Region mit der weltweit höchsten Migrationsrate (Brähler 2013, 12; vgl. Segal 1987, 44-45) und besitzt die im Verhältnis zu ihrer Gesamtbevölkerung größte Diasporagemeinschaft weltweit (vgl. Bandau/Zapata 2011, 11): Allein rund 14 Prozent der Kubaner_Innen und Portorikaner_Innen leben derzeit in den USA (vgl. Bandau/Zapata 2011, 11),⁶² im Falle Haitis gibt es neben den neun Millionen Haitianer_Innen auf der Insel über 1,5 Millionen, die irgendwo anders auf der Welt leben – hauptsächlich in den Metropolen Nordamerikas –, wo sie als *dyasporas* das so genannte „Zehnte Département“ Haitis bilden (vgl. Evans Braziel 2010, 20).⁶³ In einer ähnlichen Größenordnung bewegt sich die dominikanische Präsenz in den USA: Schätzungsweise acht Prozent der dominikanischen Gesamtbevölkerung lebt in den USA (vgl. Nurse 2004, 3), wobei sich die bedeutendste Auswanderungswelle, innerhalb derer sich auch Loida Maritza Pérez' Roman situiert, im Zeitraum von 1970 bis 1990 als direkte Folge des Endes der Trujillo-Diktatur ereignet hat und sich in einer Größenordnung von rund 700.000 Migrant_Innen bewegt (vgl. hierzu den historischen

⁶² Während Portorikaner_Innen aufgrund ihres Status als U.S.-Bürger_Innen ungehindert in die USA einreisen können, haben im Fall Kubas die ideologischen Spannungen des Kalten Kriegs eine enorme Rolle in der kubano-amerikanischen Migrationspolitik und -geschichte gespielt: In mehreren Wellen – vor Allem 1) direkt nach der Kubanischen Revolution von 1959, 2) während der Mariel-Bootskrise in den frühen 1980er Jahren sowie 3) seit Mitte der 1990er Jahre mit dem Beschluss der *Wet foot, dry foot policy*, welche den kubanischen Emigrant_Innen in den USA den Status politischer Flüchtlinge zugestand und somit eine Einbürgerung innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums ermöglichte – sind Kubaner_Innen massiv in die USA ausgewandert und stellen dort in der Aktualität mit über zwei Millionen eine politisch, wirtschaftlich und kulturell äußerst gewichtige Minderheitengemeinschaft dar. Siehe hierzu weiterführend bspw. Pérez Firmat 1994; García 1996; 2007; O'Reilly Herrera 2001; 2007; Duany 2007; Rojas 2007; Pérez Rosario 2010, 1-22. Zur literarischen Figuration des kubanischen Exils in den USA durch Frauen, siehe bspw. Cristina García *Dreaming in Cuban* (1992) oder Achy Obejas *We came all the way from Cuba so you could dress like this?* (1994) und *Memory Mambo* (1996).

⁶³ Wie ich bereits an anderer Stelle geschrieben habe, zählt die haitianische Diaspora aktuell schätzungsweise eineinhalb bis zwei Millionen Menschen unterschiedlichster Nationalitäten und Generationen (vgl. Evans Braziel 2010, 20; De Córdoba/Forelle 2010, o.S.), deren finanzielle Rücksendungen sich jährlich auf ca. zwei Milliarden U.S.-Dollar belaufen und damit etwa 30 Prozent des haitianischen Bruttoinlandsproduktes ausmachen (De Córdoba/Forelle 2010). Angesichts ihres demographischen Ausmaßes und wirtschaftlichen Gewichts besitzt die *dyaspora* einen zentralen Platz im kollektiven Gedächtnis Haitis. Dem verlieh Jean-Bertrand Aristide in seiner Antrittsrede 1991 Ausdruck, als er die Diaspora in Analogie zu den bestehenden neun Bezirken Haitis zum *dizyèm depatman*, dem diasporischen zehnten Bezirk, erklärte und damit eine radikale Abkehr vom politischen Kurs seiner Vorgänger vollzog: Anstatt die haitianischen Auswanderer_Innen als Untreue und Verräter in Opposition zu den ‚wahren‘ Haitianer_Innen innerhalb Haitis zu positionieren, stimmte Aristide erstmals einen transnationalen Identitätsdiskurs an, der Haitianität nicht länger rein territorial definierte, sondern die Möglichkeit lockerer, dynamischer und grenzüberschreitender Zugehörigkeit(en) in einer globalisierten Welt eröffnete (vgl. Glick Schiller 1999, 111; Glick Schiller/Fouron 2010, 272). Vgl. Kerpen 2017, 206.

Exkurs in Kapitel 3.5.; siehe auch Brähler 2013, 68-69; Torres-Saillant 2005; vgl. UNECLAC 2002; Shaw 2007, 7-8).

Nach dem Ende des sogenannten *Trujillato* – der von 1930 bis 1961 währenden Diktatur Rafael Leónidas Trujillos – befand sich die Dominikanische Republik nicht nur in einer tiefen politischen und wirtschaftlichen Krise, welche Unruhen und Armut nach sich zog, sondern zugleich erreichte die Interventionspolitik der USA einen vorläufigen Höhepunkt. Mit der U.S.-amerikanischen Invasion von 1965 kam es zu einer zeitweisen Lockerung der U.S.-amerikanischen Einwanderungsgesetze für Dominikaner_Innen (vgl. Pessar 1995; 1997), welche eine regelrechte Flut von dominikanischer Emigration in die USA – sowohl legaler als auch illegaler – seit den 1960er Jahren auslöste und der U.S.-amerikanischen Gesellschaft nachhaltig ihren Stempel aufgedrückt hat (vgl. Rodríguez 2005, xviii; 61; siehe auch Pessar 1995; Pérez Rosario 2010). Gab es im Jahr 1996 rund 800.000 registrierte dominikanisch stämmige Frauen und Männer in den USA (vgl. Segal 1996, 28-29), so beliefen sich die Zahlen im Jahr 2000 bereits auf rund 1,1 Millionen (vgl. Torres-Saillant 2005, 106-107), wovon allein 65 Prozent auf den Staat New York entfielen und darin insbesondere auf die Stadtteile Washington Heights (alias *Quisqueya Heights*) bzw. auf *Spanish Harlem*, sodass Anthropologen gar von einer „Caribbeanization of New York“ sprechen (vgl. Kearney 1995).⁶⁴

Während Kuba, die Dominikanische Republik, Haiti, Jamaika und Guyana die Hauptexporteure karibischer Migrant_Innen sind, stellt die USA mit großem Abstand das Haupteinwanderungsziel für karibische Migration dar und beheimatet in der Aktualität rund dreiviertel der karibischen Diaspora (vgl. Shaw 2007, 6; Nurse 2004, 3). Diese Diasporagemeinschaft hat in Form von karibischen ‚Inseln‘ wie *Little Havana*, *Dominican Heights* oder *Little Haiti* eine Art diasporischen Archipel reproduziert, der einerseits die Homogenität der U.S.-amerikanischen Nationaltopographie unterbricht, andererseits aber auch der postmodernen Konzeption der Karibik als fluidem, sich unendlich „wiederholenden“ Inselraum bzw. als einem „Meta-Archipel“ ohne Zentrum oder Grenzen (vgl. Benítez-Rojo [1989]2006, 4) eine soziologische Realität entgegengesetzt. Letztere wird nicht nur durch nationale und ethnische Kriterien strukturiert, sondern auch durch geschlechtliche: Die karibische Diaspora besteht in ihrer Mehrheit aus

⁶⁴ Soziologische Untersuchungen zur Migration von der Karibik in die USA liefern bspw. Palmer 1995; Thomas-Hope 1992; 2002; Waters 1999; Hintzen 2001; Murdoch 2012, 1-17. Literarische Inszenierungen des Lebens in *Quisqueya Heights* und anderen dominikanischen *barrios* liefern bspw. Junot Díaz in seinen Kurzgeschichtensammlungen *Drown* (1996) und *This is How You Lose Her* (2012) sowie Angie Cruz in ihrem Roman *Soledad* (2001) oder auch Josefina Báez in ihrem gattungshybriden *Performance-Text Levente no. Yolayorkdominicanyork* (2012).

Frauen (vgl. Pedraza 1991; vgl. INSTRAW 1996) und hat, abgesehen von ganz konkreten Auswirkungen am (globalen) Arbeitsmarkt,⁶⁵ auch einen Einfluss auf die ethnische Zusammensetzung der Empfängerländer (vgl. Gewecke 2004, 99) sowie auf die kulturelle Produktion und Konstruktion von nationaler Identität – nicht nur in Nordamerika und Europa, sondern auch in den verlassenen karibischen Heimatländern (vgl. Murdoch 2012, 4; 19ff.).

An den Beispielen USA, Kanada, Großbritannien oder Frankreich ist klar nachzuvollziehen, wie die karibischen Diasporagemeinschaften – wie natürlich auch andere Minderheitengruppen innerhalb dieser Länder – einen entscheidenden Einfluss auf nationale Diskurstraditionen genommen haben (vgl. Paris 1990) und Gattungskonventionen (zumindest teilweise) außer Kraft gesetzt haben bzw. die Kulturproduktionen ihrer neuen Heimatländer transkulturell geöffnet oder dezentriert haben (vgl. Brähler 2013, 20; 58ff.; vgl. Murdoch 2012, Kapitel 2 und 3; vgl. Page 2011, Kapitel 1; siehe hierzu auch die nachfolgenden Analysekapitel 3 und 4 sowie Punkt 4.5.). Die ehemals einseitigen kolonialen Einflussnahmen und Kulturtransfers haben sich so an der Jahrtausendwende größtenteils umgekehrt bzw. transkulturell entgrenzt und multipliziert, wie Susann Brähler feststellt, und funktionieren fortan in beide Richtungen:

Die karibischen Emigranten und Kulturen wirken nun – im Zeitalter einer Globalisierung im engeren Sinne – auf die ehemaligen Kolonialmächte, jedoch auch auf Einwanderungsländer wie Kanada und die USA, zurück. Sie haben die ethnische Zusammensetzung westeuropäischer wie nordamerikanischer Gesellschaften nachhaltig diversifiziert und tragen mittlerweile in der zweiten und dritten Generation zu Rekonzeptualisierungen nationaler Kultur und Identität bei. (Brähler 2013, 12)

In der karibisch-diasporischen Literatur und Kunst der ehemaligen kolonialen Metropolen entstehen mit Adlai Murdoch „plurilokale Konstruktionen migrationsgetriebener Nationalität“ (Murdoch, 2012, 16; Übers. B.K.), welche einerseits die Performativität von Subjektivität bzw. die „contingency and constructedness of all

⁶⁵ Eine Betrachtung der unterschiedlichen Migrationswellen sowie der spezifischen *push-pull*-Faktoren, die diese auslösten, bzw. eine (geschlechter)differenziertere Analyse dieser Migrationen kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Barbara Shaw (2007) gibt in ihrem ersten Kapitel einen einführenden Überblick und verweist auf vertiefende Studien aus den Bereichen Soziologie und Politikwissenschaften, die insbesondere auch das Zusammenspiel von Gender, globaler Arbeitsteilung und Migration fokussieren. Siehe dazu außerdem Nash/Fernandez-Kelly 1983; Paris 1990; Mathei 1996; Chang 2000; Glenn 2002; Foner 2005; Wright 2006.

identity“ (Boehmer 1995, 234; vgl. hierzu auch Punkt 2.5.) betonen und andererseits einer unbequemen, *unheimlichen* „diasporischen Perspektive“ verpflichtet bleiben (Murdoch 2012, 17; Übers. B.K.; vgl. auch Clifford 1994, 308; Kerpen 2015; 2017a; 2017b). Diese aus sich überlagernden Erfahrungen von Kolonialität und Diasporizität sowie dem mehrfachen Verlust von kulturellen Ursprüngen speisende, inhärent dezentrierte und befremdete Perspektive des karibischen Subjekts in der Diaspora, insbesondere des *weiblichen* Subjekts, „subverts central principles of national unity in favour of transnational and transcultural inscription of identity“ (Murdoch 2012, 17; siehe hierzu auch die Punkte 1.5. bis 1.7.) und ist dazu in der Lage, die traditionellen Macht- und Kulturtopographien – wie sie nicht zuletzt auch in der, und durch die, Literatur des *mainstream* festgeschrieben sind – kraftvoll herauszufordern (vgl. auch Rosenthal 2011). Wie die nachfolgenden Analysekapitel drei und vier belegen werden, kann diesen Befunden im Hinblick auf Loida Maritza Pérez' Roman *Geographies of Home* vollkommen zugestimmt werden.

Mit Lyn Di Iorio Sandín und Richard Perez hinterlässt die seit den 1960er Jahren immer präsentere „Latino/a Literature“ in den USA – wozu die beiden Wissenschaftler_Innen auch dezidiert die hispanophonen karibischen Schriftsteller_Innen Kubas, Puerto Ricos und der Dominikanischen Republik zählen – tiefe Spuren in der U.S.-amerikanischen und westlichen Literaturkritik und hat zu einer nachhaltigen Revision des hegemonialen Kanons geführt. Die Literatur von Latino/as hätte die USA ästhetisch und ontologisch verändert und eine ganz neue kritische Bandbreite im Bereich der Literaturtheorie ins Feld geführt (vgl. Di Iorio Sandín/Pérez 2007, 2-3). Auch dieser Befund kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar prinzipiell affirmiert werden. Dennoch verpasst eine derartige Verortung der afrodominikanischen Literatur im Feld der Latino/a Literature, der seit 1990 erwachten und insbesondere durch anglokaribische Schriftsteller_Innen und Wissenschaftler_Innen stark inspirierten Tradition der karibisch-diasporischen Literatur- und Kulturkritik an der Schnittstelle zur schwarzfeministischen Kritik, genügend Rechnung zu tragen.

Letztgenannte Tradition, die im Rahmen der vorliegenden Doktorarbeit Beachtung finden soll, wurde mit dem Erscheinen des von Carole Boyce Davies und Elaine Savory Fido herausgegebenen kritischen Sammelbands *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature* (1990) sowie dem von Selwyn R. Cudjoe herausgegebenen Band *Caribbean Women Writers: Essays From the First International Conference* (1990)

geboren und hat sich erstmals explizit zum Ziel gesetzt, eine „in-depth analys[i]s of women’s resistance and survival, cultural identity, and cultural meanings of memory, exile, migration, nation, and ‘home’” (Shaw 2004, 20) zu betreiben. Vor dem Hintergrund der systematischen Stummmachung und Verdrängung afrokaribischer weiblicher (Diaspora-)Erfahrungen aus den hegemonialen Geschichts- und Gesellschaftsdiskursen ihrer Herkunfts- und Einwanderungsländer haben Schriftstellerinnen und Theoretikerinnen wie Boyce Davies/Savory Fido (1990), Boyce Davies (1994), Chancy (1997), Rodríguez (2005), Donnell (2005), Suárez (2005) u.v.m. seither ein beachtliches Korpus an kritischer Literatur (bzw. an Literaturkritik) produziert, welches eben jene besondere Dezentrierung, aber auch das damit einhergehende kreative wie fundamentalkritische Potential des Nexus Weiblichkeit, Diasporizität und (ethnisch-sexueller) Alterität in den Fokus genommen hat.⁶⁶

Während die Karibik mit theoretischen Schriften wie zur *Isla que se repite* (1989) von Antonio Benítez-Rojo, dem *Black Atlantic* (1993) von Paul Gilroy, der „Cultural Identity and Diaspora“ (1990) von Stuart Hall oder dem ambitionierten philosophischen Lebenswerk Édouard Glissants (vgl. bspw. Glissant 1990; 1995; 1996) seit jeher einen – hauptsächlich maskulinistisch geprägten – Diskurs des Diasporischen und der erratischen Heimatlosigkeit gepflegt hat, in dessen Kern Vorstellungen zu Fluidität, Transit und identitärer Neuverhandlung gediehen sind (vgl. Page 2011, 2), haben die kritischen und kreativen Beiträge weiblicher Autorinnen in der karibischen Diaspora sich ihrerseits sowohl mit den hegemonialen Konstruktionen von nationaler Identität und Zugehörigkeitsmodellen in ihren Einwanderungs- und Herkunftsländern befasst als auch mit den maskulistischen oder mindestens „geschlechtsvergessenen“ karibischen Diskurstraditionen. Somit leisten sie ihren ganz eigenen, gendersensiblen und innovativen Beitrag zur inzwischen ‚gehypten‘ Debatte um Entgrenzung, Globalisierung und transnationale Identitätsverhandlung (vgl. Page 2011, 2).

⁶⁶ Für eine ausführliche Liste kritischer Publikationen seit den 1990er Jahren, siehe Shaw 2004, 20f. Zum Zusammenspiel von schwarzfeministischer Literaturkritik, karibischer Kulturkritik, Migration und Ethnizität, siehe bspw. Donnell 2005, 130-180.

2.7.2. Traumata der *migrants nus*: Die *Middle Passage* als Urerfahrung und *Leidmotiv*

Während die Rede von karibischer Diaspora und *errance* im aktuellen Diskurs häufig auf die unter 2.7.1. beschriebenen transnationalen Gemeinschaften abzielt, die sich als Produkte der veränderten sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Begebenheiten einer globalisierten Welt außerhalb der Karibik formiert haben, bergen die Motive von Diasporizität und *errance* zugleich aber immer auch eine folgenschwere historische Dimension, die sich auf die karibische Gesellschafts- und Identitätskonstitution auswirkt und sich als koloniales *Leidmotiv* implizit oder explizit in den karibischen Literaturproduktionen der Gegenwart wiederfindet. Mit Robert Aldrich ist die *errance* nicht nur eines der wichtigsten Themen innerhalb des antillanischen Schreibens – man denke beispielsweise an die poetischen Umschriften der Odyssee durch den Guyaner David Dabydeen mit *Coolie Odyssey* (1988) bzw. an Derek Walcotts *Omeros* (1990) –, sondern vielmehr auch eine symptomatische Gedankenfigur, die die – sich keinesfalls homogen, linear oder unproblematisch entwickelnde – Geschichte der antillanischen Literatur und Kultur selbst aufgreift und repräsentiert (vgl. Aldrich 1995, 121-122; zum Motiv von „Place and Displacement“ im karibischen Schreiben, siehe auch Gallagher 2003; zu den literarischen und diskursiven „Transferprozessen“ im karibischen Raum, siehe Müller 2012; Ette et. al. 2012).

Um einen Roman wie *Geographies of Home* zu durchdringen bedarf es daher einer Perspektivierung der karibischen Diaspora an der Jahrtausendwende, die die zeitgenössischen Erfahrungen karibischer Migration konsequent auch in Bezug setzt zu den historischen Verschleppungen und Überfahrten, die sich im Rahmen von Kolonialismus und Imperialismus seit der Entdeckung der sogenannten ‚Neuen Welt‘ ereignet haben, und denen implizit oder explizit immer das Urtrauma der Sklaverei zugrunde liegt: die vollständige Enteignung des (schwarzen) Selbst und die absolute Ausbeutung von und Gewalt am schwarzen Körper innerhalb der kolonialen (Wirtschafts)Ordnung des Westens (im Falle der schwarzen *Frau* sogar die doppelte Ausbeutung als re/produktiver Körper). Während Sabine Broeck argumentiert, dass die koloniale Ordnung der Sklav_Innenhaltergesellschaft schwarzes Fleisch zum „embodiment of white abjection“ (Broeck 2014, 110) machte und den/die Schwarze_n so im rassistischen Imaginarium der ‚Neuen Welt‘ immer nur als Verkörperung des radikal Anderen von Humanität intelligibel werden ließ, betont Coco Fusco die

Erfahrung der ganz buchstäblichen körperlichen Enteignung schwarzer Menschen als Gründungsmoment und *Leid*motiv schwarzer Subjektivität: „Black people’s entry into the symbolic order of Western culture hinged on the theft of their bodies“ (Fusco 2001, 5).

Die in der (afro- und indo-)karibischen Literatur bzw. Theorieproduktion so häufig zitierten (Bewegungs)Figuren wie Nomadentum, *errance*, *drive* (kreolisch für *dérive*), *mouvance*, *migrancy*, *cimarronaje/marronage*, *Middle Passage* oder *Kala Pani/Second Middle Passage* bzw. auch die Prävalenz von Motiven der Entwurzelung, Überfahrt, Verflüssigung von Geschichte, Heimat- oder Ursprungslosigkeit usw. sind somit im Kontext der ‚schwarzen Karibik‘ (vgl. Zeuske 2004) bzw. der indischen *coolie* Diaspora⁶⁷ keinesfalls bloße Metaphern. Vielmehr verweisen diese Begriffe und Konzepte auf die buchstäbliche *Erfahrung* von geographischer Deplatzierung, Heimatlosigkeit und gewaltsamer Verschleppung, also auf jene traumatischen Urerfahrungen von Entwurzelung, Sklaverei und Entmenschlichung, die der Seinserfahrung der von Édouard Glissant sogenannten „migrants nus“ (vgl. Glissant 1996, 14; 2002, 111) *per definitionem* eingeschrieben sind. Gleichsam haben sich zahllose kulturtheoretische Studien und literarische Werke mit der Bedeutung des Meeres als Ursprungs- und Geburtsort der karibischen Kulturen auseinandergesetzt bzw. konzipieren letzteres als Erinnerungsort diasporischer Geschichte(n): So fungiert das Meer im kollektiven Imaginarium der Karibik nicht nur als Symbol für das Urtrauma der erzwungenen Überfahrt, als symbolischer Ort der ersten Vergewaltigung bzw. des Widerstands gegen die Verschleppung, sondern gilt insbesondere auch aufgrund seiner Unfixierbarkeit als passender Erinnerungsort für die andernfalls verlorenen, nicht mehr lokalisier- oder rekonstruierbaren Genealogien und Wurzeln (vgl. hierzu bspw. Derek Walcotts Gedicht „The Sea is History“). Diese allegorische Verdichtung des Meeres als Ort und Wiege der ‚schwarzen‘ Kultur in der ‚Neuen Welt‘ ist am explizitesten von Paul Gilroy in seiner paradigmengbildenden Studie zum *Black Atlantic* (vgl. Gilroy 1993) vorgenommen worden und konstituiert seither ein Topos in der kultur- und literaturwissenschaftlichen Diskussion um die afrikanische Diaspora, wobei sich auch

⁶⁷ Zum Begriff und Bedeutung der sogenannten *coolie* Diaspora und der *coolitude*, siehe bspw. die soziologische Studie von Kumar (1999) oder die literaturkritischen Schriften von Khal Torabully (1996) und Carter/Torabully (2002). Wie Véronique Bragard zeigt, wurde das Wort *coolie* zunächst höchst pejorativ verwendet und ist erst im Zuge indokaribischer Emanzipationsbestrebungen – nicht zuletzt in der Literatur – zu einem identitätsstiftenden Kulturmarker geworden (vgl. Bragard 2008, 38-42). Studien zur weiblichen Literatur der *Kala Pani* – der indischen Arbeiter_Innendiaspora – liefern Mehta 2004 und 2009; Bragard 2008 sowie Mahabir/Pirbhai 2013.

die indokaribische Diaspora mit Verweis auf die ‚schwarzen Gewässer‘ (*kala pani*) als eine transatlantische und in fundamentaler Weise durch das Meer charakterisierte Gemeinschaft konzipiert (vgl. Torabully 1996; Mehta 2004; 2009; Bragard 2008; siehe auch Punkt 4.2.6.).

Unter den *migrants nus* versteht Édouard Glissant in erster Linie die im Zuge des transatlantischen Sklav_Innenhandels vom 16. bis 19. Jahrhundert aus Afrika verschleppten Männer und Frauen, die nicht nur ganz buchstäblich nackt in die ‚Neue Welt‘ verschifft und dort auf Auktionen weiterverkauft wurden, sondern die auch symbolisch ‚nackt‘ und als ihres Rechts, ihrer Kultur und Identität beraubte Handelswaren ihren Platz in der globalen Welt(handels)ordnung zugewiesen bekamen. Zwar stellt die Sklaverei sicherlich die extremste Former ‚nackter Migration‘ dar, dennoch kann der Begriff ohne Weiteres auch auf andere Zustände unprivilegierter Migration sowohl innerhalb wie außerhalb der Karibik angewandt werden – denkt man bspw. an das sich der Sklaverei anschließende System der indischen Kontraktarbeit bzw. an die heutigen papier- und rechtlosen Flüchtlinge in Europa oder Nordamerika (vgl. Alaric 2005).

Der indokaribischen *coolie* Diaspora kann an dieser Stelle nicht ausführlich nachgegangen werden, obwohl sie neben dem transatlantischen Sklav_Innenhandel ein zentrales Kapitel in der Geschichte und kulturellen Identität des karibischen Raums und seiner Einbindung in eine globale Wirtschaftsordnung darstellt. In aller Kürze bleibt festzuhalten, dass mit Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert auf den karibischen Plantagen der Briten und Franzosen eine neue Form Sklav_Innenartiger Arbeit begann, nämlich das System der Kontraktarbeit, welches eine neue Welle systematischer Verschiffungen indischer und asiatischer (Zwangs)Arbeiter_Innen in die Karibik in Gang setzte. Bis zum Verbot der Kontraktarbeit im Jahr 1917 hatten so innerhalb rund eines Jahrhunderts schätzungsweise 500.000 Inder und Inderinnen – der Anteil der Männer lag deutlich höher als der Frauen – die Karibik erreicht und deren bis dato weitgehend bikulturelle Gesellschaftsstruktur „kreolisiert“ und um eine ethnische ‚dritte‘ Position erweitert (vgl. Bragard 2008, 32 ff.). Anders als in der Dominikanischen Republik, wo die Gesellschaftsstruktur nicht signifikant durch das indische Kontraktarbeitssystem verändert wurde (was sich auch in *Geographies of Home* widerspiegelt), haben die – pejorativ als *coolies* verunglimpften – indischen KontraktArbeiter_Innen insbesondere die ‚anglophonen‘ Karibikstaaten Trinidad und Tobago sowie Guyana, aber auch, obgleich in geringerem Maße, die ‚frankophonen‘ Inseln Martinique und Guadeloupe

kulturell und gesellschaftlich geprägt (vgl. Bragard 2008, 32; 35). Und auch jenseits der Karibik, insbesondere in Mauritius, der Réunion und Südafrika, schreiben indodiasporische Frauen wie Ramabai Espinet, Shani Mootoo, Lakshmi Persaud, Niala Maharaj, Rajkumari Singh, Narmala Shewcharan, Janice Shinebourne, Marina Budhos, Lelawattee Manoo-Rahming, Ananda Devi, Shenaz Patel, Nathacha Appanah-Mouriquand, Mahadai Das, Laure Moutoussamy oder Agnes San über ihre Diasporaerfahrung als Erbinnen der verlorenen Geschichte der *Kala Pani*.⁶⁸

Während Édouard Glissant von der antillanischen „non-histoire“ oder ausradierten Erinnerung (*mémoire raturée*) infolge der massenhaften Deportation afrikanischer Sklav_Innen in die ‚Neue Welt‘ spricht (dieser Punkt wird unter 2.7.3. weitergeführt), macht Véronique Bragard in ihrer Studie zur *Coolitude* darauf aufmerksam, dass die oft vernachlässigte „Second Middle Passage“ der rund 500.000 indischen Kontraktarbeiter_Innen nach Abschaffung der Sklaverei ebenfalls traumatisch war und gleichsam eine „wounded memory“ (Bragard 2008, 53) bei den indokaribischen Teilen der antillanischen Bevölkerung zur Folge hatte. Dies thematisiert auch Brinda Mehta, die in Bezug auf die *coolie* Diaspora von einem „historical void“ (Mehta 2009, 21) im kollektiven Gedächtnis der antillanischen Gesellschaft spricht, während Romane wie Ramabai Espinets *The Swinging Bridge* ganz gezielt die Rekonstruktion verlorener/vergessener/verdrängter (Familien)Geschichten – insbesondere der weiblichen – thematisieren. Siehe hierzu weiterführend Torabully 1996; Carter/Torabully 2002; Mehta 2004 und 2009; Bragard 2008; Mahabir/Pirbhai 2013.

Bevor im folgenden näher auf die – aus der Ersten und Zweiten *Middle Passage* resultierende – besondere Epistemologie der postkolonialen Karibik und deren Anwendungsmöglichkeiten in aktuellen Globalisierungsdebatten eingegangen wird (vgl. 2.7.3.; siehe auch Puri 2004), sollen zunächst noch einige Fakten zur Geschichte der afrikanischen Diaspora innerhalb der Karibik zusammengestellt werden: Mit der Entdeckung der sogenannten ‚Neuen Welt‘ und der anschließenden systematischen Etablierung von Plantagenwirtschaften in der Karibik und Amerika wurde der transatlantische Sklav_Innenhandel zu einer „zentrale[n] Institution“ in der westlichen Geschichte, der zudem als konstitutives Moment der westlichen Moderne gelten kann (Eltis 2000; 2006; Zeuske 2004, 11; 29). Genaue Zahlen über das Ausmaß dieser größten

⁶⁸ Weiterführende Daten und Fakten zur indokaribischen Kontraktarbeit, deren Deutung als Quasi-Sklaverei sowie deren Auswirkungen auf die gesellschaftliche Zusammensetzung und kulturelle Entwicklung der Karibik liefert Véronique Bragard (2008).

erzwungenen Massenmigration der Geschichte liegen keine vor, und Schätzungen diesbezüglich haben sich im Laufe der Zeit sehr verändert angesichts sich wandelnder Diskurstraditionen und Ideologiewechsel, welche in bisweilen stark divergierenden Berechnungsmethoden zur Quantifizierung der Opferzahlen resultierten (vgl. Pétré-Grenoulleau 2004, 9-17).⁶⁹ Michael Zeuske zufolge gilt es inzwischen als gesichert, dass in den rund 400 Jahren zwischen 1520 und 1900 circa elf Millionen afrikanische Menschen die sogenannte ‚Middle Passage‘ überlebten – die Zahl der Verschleppten liegt um schätzungsweise 12 bis 15 % höher (vgl. Eltis 2007, o.S.) – und als Sklav_Innen und koloniale Handelswaren der europäischen Großmächte Portugal, Spanien, Großbritannien, Frankreich, Holland und Dänemark die westliche Hemisphäre erreichten (vgl. Zeuske 2004, 36; vgl. Pétré-Grenoulleau 2004, 200-201; 236).⁷⁰

Die im Zusammenhang mit dem ersten Globalisierungsschub entstehende moderne Massensklaverei setzte einen „riesigen atlantischen Akkumulationsmotor“ in Gang, der „Hafenwirtschaften, Festungsbau, Kriegszüge, Verbesserungen der Militärtechnologie, Schiffbau, Handel, Steuern und immer neue Kapitalien zur Anlage von Plantagen hervorbrachte“ (Zeuske 2004, 55). Andererseits zeichnete sich die Institution der Sklaverei auch insbesondere dadurch aus, dass sie erstmals das Paradigma Rasse bzw. den ‚Schwarze_n‘ erfand. Erst mit dieser „Afrikanisierung der Sklaverei“ (Menard 2001, 33; Übers. B.K.) wurde eine ideologische Grundlage dafür geschaffen, die Ausbeutung von – visuell gut als solche zu erkennenden – fremden, vermeintlich fundamental ‚andersartigen‘ Völkern zu rationalisieren und legitimieren (vgl. Zeuske 2004, 55). Seit 1502 und aber insbesondere nachdem 1543 die Indiosklaverei verboten worden war (siehe hierzu das Unterkapitel zu „Conquista und Sklaverei“ in Zeuske 2004, 52-68; vgl. auch Pétré-Grenoulleau 2004, 70-78) sowie im

⁶⁹ Wissenschaftliche Schätzungen bewegen sich zwischen 9,5 Millionen und 15 Millionen. Vgl. hierzu Eltis 2006; 2007; Thomas 1997, 805; Zeuske 2004, 36.

⁷⁰ Hugh Thomas schätzt die Verteilung dieser Gesamtzahl unter den kolonialen Akteuren der Zeit wie folgt ein: Mit etwa 30.000 Sklav_Innenfahrten verschifften Portugal und Brasilien die meisten Menschen aus Afrika in die ‚Neue Welt‘, nämlich rund 4.650.000; Großbritannien und die USA unternahmen zusammen etwa 13.500 Sklav_Innenfahrten und verschleppten dabei insgesamt rund 2.900.000 Menschen; Frankreich und die französischen Kolonialgebiete in der Karibik verschifften auf etwa 4.200 Sklav_Innenfahrten rund 1.250.000 Schwarzafrikaner_Innen nach Amerika und in die Karibik; Spanien und Kuba unternahmen rund 4.000 Überfahrten mit insgesamt etwa 1.600.000 Afrikaner_Innen an Bord; die Niederlande segelten etwa 2.000 mal von Afrika über den Atlantik nach Amerika und hatten dabei insgesamt rund 500.000 Verschleppt_e an Bord; weitere Fahrten entfallen auf Dänemark, Brandenburg und Schweden, wobei diese – makabrer Weise – im Verhältnis zu den gerade genannten Zahlen statistisch weniger ins Gewicht fallen (Thomas 1997, 805 f., vgl. auch Zeuske 2004, 36; Für Statistiken und Fakten rund um den transatlantischen Sklav_Innenhandel, siehe Eltis/Behrend/Richardson/Klein 2000; Manning 1990; Pétré-Grenoulleau 2004; siehe auch www.slavevoyages.org; Weitere historische Aspekte zum Einfluss der Schwarzafrikaner_Innen auf die Kultur, Identität und (Rassen)Politik der Dominikanischen Republik werden auch im historischen Exkurs unter 3.5. thematisiert).

Zuge der erfolgreichen Naturalisierung des Zuckerrohrs in der Karibik wurden vermehrt Arbeitskräfte benötigt und durch Plantagenbesitzer nachgefragt (vgl. Zeuske 2004, 74-75). Dabei fiel nicht zuletzt die – diskursiv weit übersteigerte – gute Immunität de_s Schwarzafrikaner_s gegen die Krankheiten und Strapazen der Tropen ins Gewicht (vgl. Manning 1990, 31). Letztere öffnete einer rassenlogischen Effizienzrechnung die Tore, welche im Laufe der Zeit durch religiöse und „humanistische“ Argumentationsstrategien der Aufklärung weiter unterfüttert wurde und die Sklaverei als quasi *natürliche* Institution erschuf (vgl. Pétré-Grenouilleau 2004, 22 ff., 79-110).

Im 16. Jahrhundert begannen die Europäer so einen systematischen Handel mit „Negersklaven“ aus dem Kongo, Guinea und dem Sudan (vgl. Lucena Salmoral 2002), der im 18. und 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte und maßgeblich „für die Entwicklung der atlantischen Welt“ und der globalen Märkte, Institutionen und Handelswege verantwortlich war (vgl. Zeuske 2004, 193; 197). Die Institution der Sklaverei drückte der demographischen Entwicklung der Karibik und weiten Teilen Amerikas nachhaltig ihren Stempel auf: Von den rund 11 bis 15 Millionen aus Afrika verschifften Sklav_Innen landete der mit Abstand größte Teil – rund 5 Millionen – auf den Plantagen Brasiliens, dicht gefolgt von der Karibik und – deutlich abgeschlagen – den Südstaaten Nordamerikas und den Ländern Südamerikas (vgl. Zeuske 2004, 193; 197). Im Hinblick auf den karibischen Raum kann festgehalten werden, dass rund 80 bis 90% der karibischen Bevölkerung direkt aus der Sklaverei hervorgegangen sind, d.h. afrikanische Wurzeln besitzen (vgl. bspw. Andrews 2004; siehe auch Punkt 3.5.).⁷¹

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle: Während die *errance* – wie unter den Punkten 2.4. bis 2.6. ausführlich diskutiert – im Rahmen eurozentristischer Theoriebildung unter dem Poststrukturalismus eine Epistemologie beschrieben hat, die sich kritisch zu den modernen Hegemonialnarrativen äußerte bzw. diese aus einer machtkritischen Position heraus hinterfragte, impliziert das Konzept der *errance* im Kontext der (post)kolonialen Karibik immer auch eine sehr starke empirische Dimension, welche das ontologische und epistemologische Grundgerüst karibischer und karibisch-diasporischer Subjektwerdung geprägt hat und auch an der Jahrtausendwende die Seinserfahrung der neuen karibischen Diasporas weiter stark prägt. Wie diese kurzen Ausführungen zur

⁷¹ An dieser Stelle kann keine ausführliche Darstellung dieses komplexen Themas geleistet werden. Für weitere historische und demographische Details rund um den transatlantischen Sklav_Innenhandel, siehe die Studien von Andrews 2004; Armitage/Braddick 2002; Bales 2001; Bartens 1996; Binder 1993; Gewecke 1986, 1988; Pétré-Grenouilleau 2004; Thomas 1997; Zeuske 2004. Im historischen Exkurs zur Dominikanischen Republik unter Punkt 3.5. werden weitere für das Verständnis des Romans *Geographies of Home* relevante Aspekte zur Geschichte von Kolonialismus und Sklaverei in der Karibik thematisiert.

Geschichte der Karibik zeigen sollten, muss insbesondere im Hinblick auf die afrokaribische Identität und Kultur das Konzept der *errance* zwangsläufig immer auch als eine historische *conditio* und traumatische Urerfahrung gedacht werden, die sich bis in die Aktualität im kollektiven Imaginarium der Karibik und ihrer Diasporas hält. Während dieser Befund auch für die Literatur der indokaribischen *coolie* Diaspora zutreffend ist, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings nicht weiter untersucht werden kann, soll die Analyse von *Geographies of Home* exemplarisch unter Beweis stellen, inwiefern auch ganz aktuelle Themen und Probleme afrokaribischer Migration an der Jahrtausendwende immer inhärent durchdrungen sind vom Urtrauma und *Leid*motiv der ‚schwarzen Diaspora‘ bzw. dem Grundmotiv der *errance* als einer empirischen *Erfahrung* des afrokaribischen Subjekts.

2.7.3. Wurzellosigkeit und *errance* als epistemologischer Ausgangspunkt afrokaribischer Identität

Die unter 2.7.1. und 2.7.2. resümierten empirischen Erfahrungen von Ein- und Auswanderung bzw. von Verschleppung im Kontext der (post)kolonialen Karibik haben als ontologisches Fundament einen starken Einfluss auf die Herausbildung der (afro)karibischen und afrokaribisch-diasporischen Identität, Kultur und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert gehabt. Dabei verfolgt der Rekurs auf die kollektiven Erfahrungen und Urtraumata von Deportation, Gewalt, Enteignung, Wurzellosigkeit und Identitätsverlust – Édouard Glissant spricht von der „ausradierten Erinnerung“ bzw. der „Nicht-Geschichte“ des Antillaners (Glissant [1981]2002, 126; 130-133; 226-227), Dionne Brand spricht von einem Durchschreiten der „Tür ohne Wiederkehr“ (Brand 2001) – keinesfalls eine diskursive Opferisierung des *Afrocaribe*, sondern vielmehr wird die besondere Urerfahrung des karibischen Subjekts zunehmend auch als Kernelement einer emanzipatorischen, fundamental ‚anderen‘ und inhärent polyzentrischen postkolonialen Epistemologie betrachtet und für die Neukonzeption einer modernen menschlichen Identität im globalen Maßstab herangezogen: Das auf der „dunklen Seite der Modernität“ (vgl. Quijano 1991; Mignolo und Escobar 2010) gewonnene Lebenswissen wird im Sinne eines „ZusammenLebensWissens“ (Gilroy [2004]2010; Ette 2010) für die humanistische Weiterentwicklung der Menschheit produktiv gemacht. Der karibische Raum wird zum Paradigma der globalisierten Welt erklärt, in der Kulturmischung und Mobilität längst zur Norm geworden sind (vgl. Ette et. al. 2012),

erklärt wird: Während die durch den Martinikaner Aimé Césaire mitinitiierte *Négritude*-Bewegung in den 1930er und 1940er Jahren noch einen antillanischen Identitätsdiskurs angestimmt hatte, der Afrika als kulturelle und spirituelle Heimat der/des – pejorativ als solche_n bezeichnete_n – *nègre* reklamiert und gefeiert hatte,⁷² haben sich spätere Identitäts- und Kulturentwürfe der Karibik zunehmend von solch essentialisierenden, nationalistischen Diskursstrategien distanziert. Anstelle des Exilgedankens, d. h. die Verschleppung der/des Schwarzen aus Afrika, der erlittene Heimatverlust, zur *Leidfigur* der afrokaribischen Geschichte zu machen, wird das Moment der *errance* als zwar schmerzhaft Erfahrung und *conditio*, aber letztlich auch als fruchtbare Denkhaltung einer emanzipierten, sich global projizierenden postkolonialen karibischen Identität angenommen (vgl. Bonnet 1997). Somit beschreibt die *errance* im (afro)karibischen Diskurs der Gegenwart zugleich eine Ontologie und Epistemologie, ein Lebenswissen und eine Lebenswissenschaft, einen Opferstatus und eine humanistische Emanzipation.

Die Entwicklung postkolonialer afrokaribischer Identitätsdiskurse und Emanzipationsbestrebungen ist in der wissenschaftlichen Literatur bereits ausführlich diskutiert worden (vgl. bspw. Müller/Ueckmann 2013; Ueckmann 2014; Schulz 2014). Festzuhalten bleibt, dass sich die afrokaribischen Kulturentwürfe seit der zweiten Hälfte des 20. und insbesondere im 21. Jahrhundert durch eine Epistemologie der *errance* und also einer erkenntnistheoretischen Heimat- und Wurzellosigkeit charakterisiert haben, die weit über den Empirismus vergangener und gegenwärtiger Migrationen hinausgeht. An die Stelle einfacher Selbstverortungen sind im karibischen Kulturdiskurs die Verneinung von Eindeutigkeit und die Affirmation von Pluralität, Wandelbarkeit und Hybridität getreten, die sich spätestens mit der Proklamation der *créolité* auch erstmals in einem humanistischen Programm kanalisiert haben: „Weder Europäer, noch Afrikaner noch Asiaten, wir nennen uns selbst Kreolen.“ (Bernabé/Chamoiseau/Confiant [1989]1993, 13; Übersetzung B.K.). Anders als die auf Geschlossenheit und Ausgrenzung beruhenden Nationaldiskurse des Heimat- oder ‚Vaterlandes‘ gibt sich die postkoloniale Karibik des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine bewusst hybride, fragmenthafte und polyzentrische Identität, die sich selbstbewusst von den kolonialen Gravitationszentren abwendet und dezidiert die Begegnungen und Vermischungen unterschiedlichster Völker, Kulturen, Sprachen und Religionen in der karibischen Lebenswelt „lobt“ (vgl. „Éloge“) und in den Fokus rückt (vgl. Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, 22). Ausgehend von der Plantage als

⁷² Zur *Négritude*, siehe weiterführend bspw. Kesteloot 1991.

Kreuzungspunkt von Kulturen und Epistemologien erschafft sich die Karibik neu als ein Generator einer „konvivialen Kultur“ (vgl. Gilroy 2010), die sich durch Mehrsprachigkeit, ethnische Unreinheit, religiösen Synkretismus und ein Denken der Deterritorialisierung (im epistemologischen Sinn) charakterisiert und sich nicht zuletzt im Inselarchipel selbst als polyzentrische ‚Einheit in Vielfalt‘ geographisch veranschaulicht und materialisiert.⁷³

Die Bewegung der *créolité* deutet so bereits auf eine neue Konzeption der Menschheit und Gesellschaftsstruktur im Zeitalter der Globalisierung voraus, wo einstige Einheit, Eindeutigkeit und Reinheit abgelöst werden durch Pluralität, Komplexität und Ambivalenz, und wo die nationalstaatlichen Kulturtopographien in sich immer weiter fragmentierende Kulturmosaiken zerfallen (siehe hierzu Einleitung 1.3. und 1.4.). Während die *créolité* alles andere sei als ein harmonischer oder gar vollendeter Prozess, so liefere sie nach Meinung der Autoren dennoch ein vielversprechendes und global übertragbares Modell für das friedliche Zusammenleben in Differenz (vgl. Bernabé/Chamoiseau/Confiant 1993, 30-31). Mit Édouard Glissants Schriften in den 1990er und 2000er Jahren, etwa zur *créolisation* oder dem *Tout-Monde*, wird der deessentialisierende Kulturdiskurs der *créolité* schließlich noch weiter entgrenzt, dynamisiert und noch konsequenter auf globale Gesamtzusammenhänge angewandt (vgl. bspw. Müller/Ueckmann 2013).

Mit seinen Gedankenfiguren der Archipelisierung und Kreolisierung der Welt (vgl. Glissant 1997, 194) konzipiert Glissant die karibische Geschichte und Kultur erstmals konsequent als geglücktes Laborexperiment, das die Utopie einer globalen Weltgesellschaft denkbar werden lässt. Ausgangspunkt der glissant'schen Entwürfe einer gemischtkulturellen, vernetzten Welt, in der nicht länger Ursprung, Heimat und Einheit von ausschlaggebender Relevanz sind, sondern Bewegung, Begegnung und Vielheit, ist eine Poetik, die sich explizit auf das Prinzip der *errance* stützt: Glissant entwickelt in seinem großen Korpus an theoretischen, philosophischen und literarischen Werken das Konzept der „pensée de l'errance“ (Glissant 1990, 30), das erstmals explizit die poststrukturalistische Gedankenfigur der *errance* zum epistemologischen und ästhetischen Prinzip der Karibik weiterentwickelt und die karibischen Bewegungen und Verschleppungen konsequent weiterdenkt als

⁷³ Zur identitätsrelevanten Symbolkraft geophysischer Realitäten – wie dem Archipel – und deren Rückkopplung auf nationale Identitätsbildungsprozesse, siehe Winichakuls Ausführungen über den Geo-Körper (1994).

Gründungsmomente afrokaribischer Identität im globalen Kontext: „le déracinement peut concourir à l'identité, l'exil se révéler profitable, quand ils sont vécus [...] comme une recherche de l'Autre“ (Glissant 1990, 30). Glissants Schriften lehnen den Heimatbegriff ebenso wie die damit verbundenen Prinzipien von Sesshaftigkeit, Ursprünglichkeit, Eindeutigkeit, Definition (dem Wort wohnt der Begriff der 'Grenze' inne), Nationalstaatlichkeit, Essentialismus usw. radikal ab. Sein Identitätsbegriff beruht nicht länger auf territorialer Selbstverortung und Verwurzelung (hierfür verwendet er den Begriff der *identité-racine*), sondern auf der Begegnung mit dem Anderen und der Bewegung durch den Raum (*identité-relation*). Wie ich an anderer Stelle (vgl. Kerpen 2015) weiter ausgeführt habe, nimmt Glissant in seiner *Poétique de la Relation* (1990) einen Paradigmenwechsel vor, der auch für die Ästhetik der Repräsentation und des darstellenden Schreibens wichtige Implikationen hat. Denn mit seinen Konzepten der Multirelationalität und des Archipels wird das menschliche Zusammenleben wie folgt imaginiert:

no desde los principios sedentarios y unificadores de 'Home', sino desde la lógica movediza, diversificadora y fronteriza de la *errance* – un eterno *détour* (tanto real como epistemológico) que invalida la teleología unidireccional del *retour* o la fuerza fijante de la reterritorialización a favor de una multi-relacionalidad vivida. (Kerpen 2015, 305)

Das Denken der *errance* setzt nach Glissant keine tatsächliche Bewegung durch den Raum voraus, aber widersetzt sich dennoch *per definitionem* den Prinzipien von (nationaler, territorialer, kultureller, religiöser, etc.) Einheit oder Fixierung, Einsprachigkeit oder epistemologischer Eindeutigkeit (vgl. Glissant 1990, 30-31). Mit seinem *archipelischen* oder *erratischen Denken* hat der Martinikaner die eurozentristischen Paradigmen des Rhizoms und der Nomadologie aufgegriffen (siehe hierzu Punkt 2.4.) und auf die (post)koloniale *conditio* der Karibik angewandt, wo – ausgehend von den historischen Realitäten von Menschenhandel, Massenmigrationen und kulturellen Mischungsprozessen, aber auch im Hinblick auf zeitgenössische Phänomene von globaler Transkulturation und chaotischer Entgrenzung (vgl. Glissant 1990, 46; 108ff.) – „toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre.“ (Glissant 1990, 23). Es handelt sich bei der *pensée de l'errance* um eine mobile Geisteshaltung, um einen epistemischen Paradigmenwechsel, der Vielheit und Differenz anerkennt und als identitätskonstitutive Momente aufwertet. Zudem werden Zustände der Fragmentierung, Heterogenität und Unfixierbarkeit, wie sie seit jeher so

charakteristisch für die karibische *Seinserfahrung* sind, zur produktiven Voraussetzung neuer globaler Identitäten, wobei diese relationalen Identitäten und mobilen ‚Heimatgeographien‘ in einer fundamental chaotischen Welt keinesfalls *einfach* seien: Im Gegenteil betont Glissant, dass die *errance* auch ein hochgradig konfliktiver, „schwieriger und unsicherer“ (Glissant 1990, 30; Übers. B. K.) Zustand sei. Dies veranschaulicht das Beispiel der Figur Ilianas paradigmatisch für viele weitere Figuren im Schreiben afrokaribischer Migrantinnen (siehe weiterführend dazu die Punkte 4.3. und 4.4.).

Glissants Ansatz der *errance* haben auch viele weitere antillanische Denker_Innen – nicht zuletzt auch Autorinnen in der Diaspora – aufgegriffen und weiterentwickelt. Ganz explizit geschieht dies bspw. in Dereck Walcotts *Omeros* (1990), einer antillanischen Adaptation der homer’schen *Odyssee* – dem abendländischen Urtext und Archetyp der *errance* – die maßgeblich dazu beigetragen hat, die (afro)karibische *Lebenserfahrung* als eine Art „postkoloniale Odyssee“ (vgl. Tynan 2011) neu zu konzipieren, in der das ziellose „Driften“ (vgl. Walcott 1990, 283) zwischen Kontinenten zum Grundmotiv der *Seinserfahrung* des afrokaribischen Protagonisten wird. Wie Ramazani feststellt, positioniert sich Walcott in seinem Schreiben weder als euro- noch afrozentristischer Dichter, sondern als ein „multicentric poet of the contemporary world“ (Ramazani 2001, 64), der die – von Glissant in der geographischen Metaphorik des Archipels theoretisierten – Prinzipien von Bewegung, Polyzentrismus, Multirelationalität und *errance* thematisch und ästhetisch in seinem dichterischen Schaffen umsetzt, ohne dabei die Begrifflichkeit der *errance* selbst zu verwenden. Mithilfe seiner komplexen Bezugnahmen sowohl auf lokale wie internationale Bedeutungsrahmen und Sinnhorizonte gelänge es Walcott nach Auffassung Mukherjees somit einerseits, kolonial-imperialistische Zentrumsbildungen aufzuweichen, während er andererseits eine Identitätspolitik der „nonidentification as multiple identification“ betriebe (Mukherjee 2014, 86).

Eine andere prominente Vertreterin *errance*-naher Konzepte zur Beschreibung der karibischen und karibisch-diasporischen *Seinserfahrung* im globalen Zeitalter ist die aus Guadeloupe stammende Maryse Condé. Mithilfe einer Vielzahl von Termini und literarischen Bildern, die eng mit der Idee der *errance* verwandt sind – etwa dem Nomadismus, der Wanderung, der Deplatzierung, der Transgression, der Itiné(r)rance, der *mouvance*, der Pilgerreise, des Grenzgängertums, der Reise, der Passage, der Diasporizität –, versucht Condé einerseits, die historisch bedingte Ontologie der

karibischen Existenz – die Antillaner als ein „peuple mouvant“, die Karibik als ein „lieu de dispersion, de fécondation“ (Condé in Pfaff 1993, 101) – zu beschreiben. Andererseits bemüht sie sich aber auch darum, aus dieser karibischen *conditio* eine Epistemologie für das menschliche Zusammenleben in der globalisierten Welt herzuleiten: Condé zufolge sei die Existenz und Identität des Menschen am Ende des 20. und im 21. Jahrhundert nicht länger anhand traditioneller Verwurzelungen oder Fixierungen innerhalb territorialer, nationaler, ethnischer, kultureller oder sprachlicher Räume oder Kategorien zu begreifen (vgl. Condé 1995, 305), sondern charakterisiere sich vielmehr durch dynamisierende Bewegungs-, Kreuzungs- und Mischungsprozesse. In ihren literarischen und theoretischen Werken positioniert sich Maryse Condé somit als eine ausgesprochene „apôtre de la mouvance, du nomadisme et de la transhumance“ (Angrey 2006, 237), die einerseits die Bereicherungen der aktuell ablaufenden Migrations- und Mestizierungsprozesse in der globalisierten Welt auf dem Weg zu einer nachkolonialen, enthierarchisierten, planetarischen Gesellschaft fokussiert (vgl. Angrey 2006, 237; vgl. Condé 1995, 306) und sich andererseits aber auch kritisch mit bereits bestehenden Konzepten und Kulturentwürfen – etwa der aus ihrer Sicht in patriarchalischen und kolonialen Strukturen verhaftet gebliebenen *Créolité* – auseinandersetzt und diese weiterentwickelt (zur „Transgression des *Créolité*-Konzeptes“ im Werk Maryse Condés, siehe bspw. Schulz 2013).

So ist im karibischen und karibisch-diasporischen Kulturraum ein entgrenzter, auf Heterogenität, Unordnung, Mischung, Wandel und Prozesshaftigkeit basierender Kulturdiskurs gereift, der im 21. Jahrhundert seinen radikalen ‚Auszug‘ aus *Home* vollzogen hat. Im globalen Zeitalter⁷⁴, wie Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau 2009 schreiben,

nous n'appartenons pas en exclusivité à des 'patries', à des 'nations', et pas du tout à des 'territoires', mais désormais à des 'lieux', des intempéries linguistiques, des dieux libres qui ne réclament peut-être pas d'être adorés, des terres natales que nous aurons décidées, des langues que nous aurons désirées, ces géographies tissées de matières et de visions que nous aurons forgées. *Et ces 'lieux', devenant incontournables [...] entrent en relation avec tous les lieux du monde.* (Glissant/Chamoiseau 2009, 16-17; Hervorhebungen B.K.)

⁷⁴ Die Autoren Glissant und Chamoiseau sprechen hier von „mondialité“, einer Art utopischem globalen Zustand, der keinesfalls mit der ungleich und ungerecht verlaufenden wirtschaftlichen Globalisierung gleichzusetzen ist.

Im *Chaos-Monde* (vgl. Glissant 1990, 108ff.) tritt Alles mit Allem und Jeder mit Jedem in eine Relation, was die radikale Dekonstruktion verlässlicher Raum- und Kulturcontainer – oder *Homes* – besiegelt: es entsteht “la possibilité pour chacun de s’y trouver, à tout moment, solidaire et solitaire” (Glissant 1990, 145). Spätestens seit *Tout-Monde* (vgl. Glissant 1993; 1997) ist ein vorläufiger Höhepunkt der theoretischen und epistemologischen Dekonstruktion und Entmythisierung der Paradigmen Heimat, Wurzel und Identität erreicht. An der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert und insbesondere im soziokulturellen Horizont von (mehrfacher) Diasporizität, Migration und Weiblichkeit sind erratische Motive – wie Archipelisierung, Nomadentum oder Grenzgängertum – zu identitären (Überlebens)Strategien in einer fundamental chaotischen Welt in Bewegung geworden, deren paradigmatischer Präzedenzfall in der kolonialen Geschichte der Karibik liegt.

2.8. Zusammenfassung

Ob im Hinblick auf die konkrete historische *conditio* von Verschleppung, erzwungener Überfahrt und körperlicher wie ontologischer Objektivierung und Abjektivierung des ‚Schwarzen‘ in der ‚Neuen Welt‘; ob im Hinblick auf aktuelle Migrationen im globalen Zeitalter; ob im Hinblick auf (afro-/indo-)karibische Flucht- und Widerstandspraktiken damals und heute (*marronnage; boat people*), konkret und symbolisch; ob im Hinblick auf jene fundamental post- und dekoloniale Epistemologie der Unfixiertheit (oder: *Heimatlosigkeit*), die das karibische Subjekt in der Diaspora charakterisiert, und welche Édouard Glissant im Kontext der sich zunehmend vernetzenden Welt unter dem Begriff der „pensée de l’errance“ theoretisiert hat (vgl. Glissant 1990): die karibische und karibisch-diasporische Lebenswirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung, und insbesondere die weibliche, hat seit jeher eine ganz besondere Prägung durch „erratische“ Momente und Motive, wie Deplatzierung, *détour*, Dispersion, Deterritorialisierung und Destabilisierung, erlebt, die auch ihren Niederschlag in der Literatur- und Theorieproduktion gefunden hat:

D'exil ou d'errance, la littérature antillaise se construit sur la perte des lieux de l'origine, elle s'arrime à une mémoire fragile et fragmentaire. Elle quête un double lieu : lieu pour vivre et lieu pour se dire. Elle questionne, inlassablement, une appartenance toujours conflictuelle, jamais offerte, sans cesse à (re)conquérir. Comment l'écriture se constitue-t-elle en lieu d'expression d'une mémoire

hétérogène, brisée par les départs ? Comment s'expriment les détours de l'histoire collective et individuelle des Antillais, en quoi les traces s'inscrivent-elle dans l'écriture ? Comment se construit une cartographie à géométrie variable apte à intégrer et à définir une identité multiple ? (Bonnet 1997, o.S.)

Das Motiv der *errance* – in oppositioneller Analogie zu *Home* – erscheint im Kontext des durch die vorliegende Arbeit behandelten Themenkomplexes *Afrocaribe/Migration/Weiblichkeit/Literatur* und im Hinblick auf die zentrale Frage der Heimat- und Identitätsbildung an der Jahrtausendwende als ein höchst produktives und vielschichtiges Paradigma, mithilfe dessen Aspekte des Geopolitischen, Geschichtlichen, Soziokulturellen, Memorialen, Diskursiven, Psychologischen, Moralischen, Ontologischen, Epistemologischen und Ästhetischen behandelt werden können.

Das Motiv der Reise ist seit jeher ein beliebter Topos im Schreiben von Autorinnen der Karibik und ihrer Diaspora. Mit Elizabeth Wilson handelt es sich bei literarischen Darstellungen der Reise und des Auf/Bruchs um ein „archetypisches Symbol“ (Wilson 1990, 45; Übersetzung B.K.) der Auflehnung gegen patriarchalische Gefangenschaft und koloniale Fixierung. Wilson zufolge werden der weibliche Auszug und die Reise in die Fremde allerdings meist nicht als Initiationsmomente erlebt, so wie es bei männlichen *errance*-Narrativen der Fall sei, sondern eher als eine Reise in die Entfremdung, wo Selbstwissen letztendlich zur Selbstzerstörung führte (Wilson 1990, 45). Diesem 1990 von Wilson theoretisierten düsteren Szenario kann in dieser Rigorosität für jüngere Publikationen an oder nach der Jahrtausendwende allerdings nur bedingt zugestimmt werden: Zwar sind auch hier die Reise, der Auszug, der Auf/Bruch und die *errance* meist⁷⁵ nicht eindeutig als positive Zustände figuriert und gehen oft auch mit Zuständen der Entfremdung, Heimatlosigkeit und Desorientierung einher (wie auch der im Rahmen dieser Arbeit behandelte Roman, aber auch Figuren wie Emma im *Livre d'Emma* von Marie-Célie Agnant beispielhaft belegen). Dennoch eröffnet die konkrete und symbolische Mobilisierung und *errance* – der 'epistemische Auszug aus *Home*', wie insbesondere Kapitel vier dieser Arbeit eingehend analysiert – immer auch „nouvelles façons de penser son existence ou de construire son identité“ (Schwerdtner 2005, 159). Hieraus entsteht inhärent auch das Potential zur Hinterfragung bestehender (geschlechtlicher, ethnischer, kolonialer und soziokultureller) Rollen und Machtverteilungen. Im Kontext des weiblichen Schreibens (in) der karibischen Diaspora

⁷⁵ Eine Ausnahme wäre die durchweg positiv dargestellte Reise in *La viajera* von Karla Suárez (2005). Siehe hierzu auch Kerpen 2018 [im Erscheinen].

an der Jahrtausendwende ist die *errance* weder als eindeutig positiv, noch als negativ zu bewerten. Vielmehr handelt es sich um einen Paradigmenwechsel, der im Sinne Schwerdtners ambivalente Folgen hat und zugleich Chancen und Risiken für das weibliche Subjekt birgt: „[L]’errance qui signifie la *déchirure* et la *douleur* peut également mener vers la *prise de conscience* et la *croissance personnelle*.“ (Schwerdtner 2005, 159; Hervorhebungen B.K.)

Kapitel 3

Kartierungen von Heimat in der afrodominikanischen Diaspora: Loida Maritza Pérez' *Geographies of Home* (1999)

Home is where you need to be no matter where you are taken, the place that calls to you.
(Judith Ortiz Cofer, 2004)

[M]y home in the traditional sense is not just a concrete place but many, many places.
(Edwidge Danticat, 2004)

buscando [...]
una isla-pueblo-barrio-mundo-edificio
(Josefina Báez, 2012)

At times, home is nowhere. At times, one knows only extreme estrangement and alienation.
Then home is no longer just one place. It is locations.
(bell hooks, 1990)

I had to leave home so I could find myself.
(Gloria Anzaldúa, 1987)

This house is strange. [...]
Say, tell me, why does its lock fit my key?
(Toni Morrison, 2013)

3.1. Allgemeine Einleitung

Wie bereits sein Titel andeutet, problematisiert der 1999 erschienene Roman *Geographies of Home* von Loida Maritza Pérez die schwierige (Neu)Verortung – sowohl in geographischer und nationalstaatlicher als auch in ethnischer, soziokultureller, linguistischer und geschlechtlich-sexueller Hinsicht – von Heim, Heimat und Heimatland in der afrodominikanischen Diaspora in den USA am Ende des 20. Jahrhunderts. Dieser Kernthematik wird die ansonsten weitgehend gelungene deutsche Übersetzung des Romans als *Heimkehr bei Nacht* (vgl. Pérez 2004) leider überhaupt nicht gerecht,

affirmiert doch gerade die im deutschen Titel implizierte Teleologie der Rückkehr die Existenz und Territorialisierbarkeit von Heimat, während die destabilisierende Pluralisierung der *Geographies of Home* im Original mit Nachdruck die Schwierigkeit der Verortung, die Unmöglichkeit der Fixierung sowie die Kontingenz der Bedeutung von Heimat im diasporischen Kontext unterstreicht. Entgegen der Suggestion eines geographischen Problems thematisiert *Geographies of Home* im Sinne Suzanne Obolers die diffizile Vermessung von persönlicher, kultureller, ethnischer und nationaler Identität der jüngeren, in den USA geborenen und aufgewachsenen Generationen von Latino/as (vgl. Oboler 2002, 159), die in ihrem Schreiben das Konzept ‚Heimat‘ einer radikalen Revision unterziehen und dessen ontologische Substanz zur Disposition stellen (siehe hierzu auch Punkt 2.3.). Während diese Suche nach Heimat oft paradigmatisch einsteht für die Suche nach Identität im migratorischen und transkulturellen Kontext – insbesondere auch von *weiblicher* Identität (Morais 2010, 111; Fraser 2013, 5; Hampton 2005, 35) –, besteht ein weiteres zentrales Anliegen des Romans *Geographies of Home* darin, die ansonsten unsichtbaren „Kartographien von Sexismus und Gewalt“ (Suárez 2006, 153) gegen Frauen, die den Konzepten ‚home‘ und ‚homeland‘ inhärent eingeschrieben sind, aufzudecken und zu dekonstruieren.

Mit vielen Parallelen zur Lebens- und Migrationsgeschichte der Autorin Loida Maritza Pérez selbst (siehe hierzu auch Punkt 1.6.) handelt der Roman von einer dominikanischen Auswande_Innenfamilie: Aurelia, Papito und ihre 14 Kinder sind im Kontext des „großen Exodus“ (vgl. Torres-Saillant 2005, 102) in den Folgejahren der 31-jährigen Diktatur Rafael Leónidas Trujillos (1930-1961) Mitte der 1960er Jahre in die USA emigriert, um dem sozialen, wirtschaftlichen und politischen Chaos in der Dominikanischen Republik zu entkommen und in den USA ihren *Amerikanischen Traum* vom Aufstieg aus Armut und Prekariat zu verwirklichen.⁷⁶ Doch das Leben im vermeintlichen ‚Land der unbegrenzten Möglichkeiten‘ entpuppt sich als äußerst schwierig und stellt die Familie vor eine Reihe von Schwierigkeiten, die sie bis an den Rand ihrer Belastbarkeit treiben: Nicht nur die ständige Bedrohung durch Zwangsräumungen, finanzielle Not, Rassismus, (sexuelle) Gewalt und Ausbeutung am Arbeitsplatz, sondern auch die zunehmenden innerfamiliären Konflikte angesichts der auseinanderklaffenden Sozialisationen und Kulturationen der Eltern und ihrer Kinder,

⁷⁶ Frank Moya Pons (2001b, 227-251) liefert einen Überblick über die politischen und wirtschaftlichen Ereignisse in der Dominikanischen Republik in den Folgejahren der Trujillo-Diktatur. Zur Entwicklung der dominikanischen Einwanderung in die USA während dieses Zeitraums, siehe Ramona Hernández (2002, 22-23).

insbesondere ihrer Töchter, lassen tiefe Risse im familiären Gefüge entstehen, welche sich symbolisch im baufälligen, stets von Zerfall und mutwilliger Zerstörung bedrohten Haus der Familie verdichten.

Mit dem topischen ‚Home‘ im Titel ihres Romans rekurriert Pérez auf eine lange Tradition kanonisierter Familiensagas, die sich der grundlegenden Analogie zwischen Haus und Staat, Familie und Bürgertum bedienen, um entweder als „foundational fictions“ (vgl. Sommer 1989) nationale Identität im Paradigma des Häuslichen und des Familiären zu konstruieren⁷⁷ oder als deren Umschrift zu problematisieren.⁷⁸ Ganz im Sinne der seit den 1980er Jahren bestehenden Linie postkolonial-weiblicher Revisionen des Hauses als Schauplatz komplizierter weiblicher Identitätsfindungsprozesse bzw. als Ort von geschlechtlicher Gewalt/Vergewaltigung, Entfremdung, Deplatzierung und Stimmlosigkeit im Schreiben von Autorinnen der Karibik und ihrer Diaspora (vgl. Ayuso 2004, 20-21; vgl. Boyce Davies 1994, 15, 21; vgl. Hannan 2000, 596), liest sich Pérez' dominikanisch-amerikanische Familiengeschichte als ein transkulturelles Gegen-narrativ zu den identitätsbildenden Meistererzählungen des Nationalen – sowohl der USA als auch der Dominikanischen Republik –, das einerseits die traditionell un(ter)repräsentierten Erfahrungen der gesellschaftlichen Randgruppen (insbesondere dunkelhäutigen Frauen) sichtbar macht (vgl. Suárez 2006, 25-26; Alcaide Ramírez 2011, 6), andererseits aber auch die durch hegemoniale Machtstrukturen modellierte Territorialität des Staatlichen im Sinne schwarzfeministischer *Cartographies of Struggle* (vgl. McKittrick 2006; vgl. auch Rosenthal 2011) neu einschreibt. Dabei geht es Pérez, wie im Folgenden gezeigt werden soll, nicht nur um eine ‚andere‘ Darstellung des Nationalen – sei es durch die Entzauberung des *American Dream* oder durch die Kritik am Eurozentrismus der *dominicanidad* – aus der Perspektive des mehrschichtigen Grenzgängertums der *Sister Outsider* (vgl. Lorde [1984]2007), sondern vielmehr um eine grundsätzliche Absage an einen (geographisch oder kulturell) fixierbaren, stabilen und in sich homogenen Heimat- und Wirklichkeitsbegriff zugunsten einer

⁷⁷Doris Sommer analysiert den Zusammenhang zwischen der Gründung moderner Nationen in Lateinamerika und der Rolle des Romans als Ort der Projektion „idealer“ nationaler Geschichten, jenen „foundational fictions“, welche mit Vorliebe auf die Familie als vermeintlich ‚natürliche‘ Gesellschaft rekurrieren, um nationale Wertvorstellungen im kleinen Maßstab zu inszenieren und gesellschaftlich zu legitimieren. (vgl. Sommer 1989, 111-112)

⁷⁸Einige von zahlreichen Beispielen für weibliche Aneignungen und Umschriften der Familiensaga zur Erprobung alternativer Individual- oder Kollektividentitäten bzw. zur Thematisierung spezifisch weiblicher Erfahrungen im Kontext der Karibik und ihrer Diaspora sind die Romane *Breath, Eyes, Memory* (1994) von Edwidge Danticat, *The House on the Lagoon* (1995) von Rosario Ferré, *L'Exil selon Julia* (1996) von Gisèle Pineau, *Dans la maison du père* (2000) von Yannick Lahens, *Le livre d'Emma* (2001) von Marie-Célie Agnant oder *The Swinging Bridge* (2003) von Ramabai Espinet.

vielschichtigen, polyzentrischen und „erratischen“ Konzeptualisierung von Realität, Sein und Subjektivität. Der Roman dekonstruiert bereits vom Titel her die „dominant visions of the subject, identity, and knowledge“ (Braidotti [1994] 2011, 7-8) und wirkt so effektiv der Monologisierung und Dogmatisierung von Wissen und Gewissen entgegen.

Indem Pérez beide Lesarten – die geographisch-kulturelle Deterritorialisierung bzw. die (versuchte) Reterritorialisierung von Heimat und Identität im migrantischen Kontext auf der einen Seite, und den epistemologischen ‚Auszug‘ aus den traditionellen Heimat- und Subjektentwürfen zur Konzeption alter/nativer weiblicher Identitäten auf der anderen Seite – inhärent miteinander verschränkt, stellt sie einen Zusammenhang her zwischen a) der Diasporaerfahrung karibischer Migrant(inn)en am Ende des 20. Jahrhunderts, b) der historischen Erfahrung von Auf/Bruch, Heimatlosigkeit und *errance* schwarzer Menschen infolge von kolonialer Gewalt sowie c) der Lebenserfahrung in den Gesellschaften des hochmodernisierten und globalisierten ‚Westens‘. Damit leistet die Autorin nicht nur einen wichtigen Beitrag zur aktuellen (literatur)wissenschaftlichen Debatte um die Subjektwerdung im globalen Zeitalter, sondern schaltet sich auch als warnende Stimme in den gemeinhin weit um sich greifenden, oft allzu simplifizierenden „Hype um Heimatlosigkeit“ ein (siehe 1.5., 2.1., 2.3.; vgl. auch Kerpen 2015; vgl. auch Kapitel 4).

Die Suche der Romanfiguren nach Heimat und Identität im Einwanderungsland verläuft gemäß generationeller, geschlechtlicher und migrationsbiographischer Aspekte höchst unterschiedlich für die einzelnen Charaktere und lässt – wie schon der Titel andeutet – äußerst divergierende, sich im Zuge der Geschichte stetig verändernde Perspektiven auf *Home* entstehen und miteinander kollidieren (vgl. Morais 2010, vii; Hampton 2005, 35; Richardson 2011, 3). Loida Maritza Pérez erarbeitet anhand der Großfamilie eine Art Kontinuum der Transkulturalität, wobei die beiden Elternfiguren Papito und Aurelia sowie deren älteste Töchter den höchsten Grad an kultureller Fremdheit im Einwanderungsland erleben und ihr altes Zuhause und Identität zu reterritorialisieren versuchen, während der entgegengesetzte Pol durch die jüngste Tochter Iliana verkörpert wird, die als mobile Figur jegliche Heimat – sowohl in der Dominikanischen Republik als auch in den USA – ablehnt. Diese chiastische Gegenüberstellung von Heimat- und Identitätskonzeptionen soll in den folgenden beiden Analysekapiteln herausgearbeitet werden. Dabei soll im vorliegenden Kapitel drei gezeigt werden, inwiefern Pérez gezielt traditionelle Heimat- und Identitätskonzepte inszeniert, um dann deren Unzulänglichkeiten – insbesondere für

das afrodominikanische weibliche Subjekt in der Diaspora – zutage treten zu lassen und alternative Konzepte – nicht ohne diese ebenfalls zu problematisieren – zu präsentieren. Letzteren wendet sich Kapitel vier dieser Arbeit zu.

3.2. Reterritorialisierungen der familiären Existenz: Heimatentwürfe zwischen Nostalgie, Heterotopie, Utopie und Dystopie

Nach ihrer Ankunft in den USA, dem Land, von dem sie geglaubt hatten, die Straßen seien mit Gold gepflastert,⁷⁹ stellen Papito und Aurelia bald fest, dass die dominikanischen Einwander_Innen in den USA „lived as miserably as most in [their] own country“ (59). Diese Darstellung entspricht der soziologischen Realität: Studien zufolge haben dominikanische Einwander_Innen in den USA eines der niedrigsten Einkommensniveaus im ganzen Land (vgl. Hernández/Rivera-Batiz 2005, 79) und beziehen durchschnittlich Löhne, die unterhalb des etablierten Existenzminimums für Familien liegen (vgl. Grasmuck/Pessar 1991, 150). Damit gelten Dominikaner_Innen als sozial noch benachteiligter als andere Minderheitengruppen in den USA, etwa Afroamerikaner_Innen oder andere *Latino-communities* (vgl. Shaw 2007, 124).

Anstelle des in den Erzählungen dominikanischer Rückkehrer_Innen so idealisierten *land of plenty* findet sich die Migrant_Innenfamilie in *Geographies of Home* in einer Welt wieder, die ihnen fremd und feindselig erscheint und im schroffen Gegensatz zum optimistischen Narrativ des *American Dream* steht (vgl. Richardson 2011, 1):

Everything had seemed grim and violent: the faces [they] encountered on New York streets; the dirty snow hardened into ice and stained with blood where someone had been wounded; the news [they] read in *El Diario* and heard on Channel 47; the abrasive sound of tires screeching, horns honking, feet trampling above [their] head. (23-24; Einfügungen: B.K.)

Während die dominikanische Literatur insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Stadt als Verräumlichung von Zivilisation und Modernisierung im Gegensatz zum vermeintlich barbarischen, rückständigen Hinterland projiziert hatte,⁸⁰

⁷⁹ Vgl. Loida Maritza Pérez, *Geographies of Home*, London: Penguin, [1999]2000, 319; 49; 149. Alle weiteren Verweise auf diese Ausgabe werden ab sofort unter Angabe der Seitenzahl in einfachen runden Klammern direkt im Fließtext vorgenommen.

⁸⁰ Diese Unterscheidung von Stadt/Kultur vs. Land/Natur spielt im gesamten Roman eine ganz zentrale Rolle, und es ist gerade im vormodernen *Naturraum*, wo sich letzten Endes gegenhegemoniale

zeichnet Pérez' Roman die U.S.-amerikanische Großstadt in bisweilen naturalistischer Schärfe als einen „barbarischen“, durch Gewalt und Inhumanität charakterisierten Raum (vgl. Maillo Pozo 2012, 2), in dem die Migrant_Innenfamilie um ihr buchstäbliches Überleben kämpfen muss (vgl. de Maeseneer 2006, 122). Diese „barbarización de lo urbano“ (Maillo Pozo 2012, 2) findet sich in zahlreichen Passagen des Romans wieder, etwa als Marina beim Anblick der Fabrikhallen über die dort existierende Kinderarbeit und Ausbeutung von Migrant_Innen nachdenkt (vgl. 96), oder als Iliana sich bewusst von den Obdachlosen abwendet, um nicht an ihre eigenen hungerdurchwachten Nächte in den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in New York erinnert zu werden (vgl. 69). In ähnlicher Deutlichkeit beschreibt auch Ilianas Bruder Tico das New Yorker Elendsviertel, in dem die Migrant_Innenfamilie wohnt: „[...] upturned garbage cans spilling rotten food, threadbare rags, bloody napkins, condoms, crack vials and hypodermic needles [on] the sidewalk“ (175-176).

Abgesehen von den Bedrohungen durch Armut, Zwangsräumung und Obdachlosigkeit wird die Familie auch durch die Erfahrung von allgegenwärtiger rassistischer Diskriminierung und Ausgrenzung in ihrer Existenz und (Selbst)Sicherheit erschüttert. Bereits der allererste Satz des ersten Kapitels – „The ghostly trace of ‚Nigger‘ on a message board hanging from Iliana’s door failed to assault her as it had the first time she returned to her dorm room to find it.“ (1; Hervorhebungen B.K.) – platziert den Rassismus und die rassistische Gewaltbereitschaft der weißen U.S.-amerikanischen Mehrheitsgesellschaft als omnipräsentes *Leid*motiv im Leben der dunkelhäutigen Migrantin. Es gibt unzählige weitere Szenen im Roman, die die von der Migrant_Innenfamilie erlebte Rassifizierung und rassistisch begründete Benachteiligung und auch Ausgrenzung sowie Gewalt zeigen: So wird Iliana bspw. davon abgeraten, an die weiße Eliteuniversität zu wechseln, weil man sie dort aufgrund ihrer Hautfarbe nicht haben wolle (vgl. 66), während ihre Schwägerin Laurie, eine weiße U.S.-Amerikanerin, in Ilianas Anwesenheit eine schwarze Frau zunächst provoziert und schließlich abschätzig als „[d]amned kinky-headed bitch“ (108) beschimpft. Auch Marina, die als Sekretärin in einem Anwaltsbüro arbeitet, erlebt das dort herrschende Machtgefälle nach Rasse und

widerständige Kulturformen und alter/native (weibliche) Identitäten formieren werden. Diesen Aspekt werde ich in Kapitel vier ausführlich bearbeiten.

Geschlecht, welches sie nicht nur zum Spielball der weißen, männlichen Anwälte degradiert, sondern auch der anderen hellhäutigen Sekretärinnen (vgl. 97-98).⁸¹

Angetrieben von der Sehnsucht, sich endlich wieder „sicher zu fühlen“ (vgl. 21) und ihren Kindern ein Zuhause im neuen Land zu geben und sie zu „verankern“ (vgl. 22), wird die Anschaffung eines eigenen Hauses zur obersten Priorität für Aurelia und Papito. Unter größten Entbehungen sparen sie sich ein paar hundert Dollar buchstäblich vom Munde ab, um davon ein „dilapidated, condemned building“ (21) in einer heruntergekommenen Straße Brooklyns zu kaufen. Obwohl sie das Haus in das neue Zuhause der Familie verwandeln wollen (vgl. 22) und das neue Haus die Familie auch tatsächlich vor der wenig metaphorischen Heimatlosigkeit der drohenden Obdachlosigkeit bewahrt (vgl. 69-70) – wie Iliana viele Jahre später beim Anblick einer in der Öffentlichkeit defäkierenden Frau realisiert –, stellt sich bei der Migrant_Innenfamilie nicht das ersehnte Gefühl von Heimat, Verankerung und Sicherheit ein. Ganz im Gegenteil wird das neue Haus zum Schauplatz *unheimlicher* Szenen (vgl. Punkt 3.4.; siehe auch Kerpen 2017) des familiären Zerfalls und der Identitätskrisen seiner Bewohner_Innen: Während Aurelia fast buchstäblich an ihrem Gefühl der Entfremdung zugrunde geht⁸² und Marina mehrfach versucht, sich das Leben zu nehmen (vgl. Punkt 3.4.), verlassen Iliana, Rebecca und Beatriz das Elternhaus, um sich selbst auf die Suche nach *Home* und Identität zu begeben (hierzu weiterführend unter 3.4., 4.3. und 4.4.).

Papito und Aurelia versuchen dagegen, der harten, von „poverty“, „pain“ und „disappointment“ (149) geprägten Realität in den USA zu entfliehen, indem sie sich nostalgischen Rückkehrfantasien hingeben:

His [Papito's] current fantasy was to quit his job, rent his house and have the checks forwarded to the Dominican Republic where he could conceivably buy a piece of land and live comfortably off what he farmed. He had mentioned this as a possibility to his wife who had admitted to fancying the same thing. [...] Papito had also expressed interest in designing the house himself. Aurelia had agreed on the

⁸¹ Die doppelte Diskriminierung schwarzer Frauen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit ('Rasse') und ihres Geschlechts kondensiert sich vehement in der Vergewaltigung Marinas durch einen dunkelhäutigen Mann. Vgl. Hierzu Punkt 3.4.2.

⁸² „Terrified to step outside and claustrophobic in the three-room apartment shared with Papito and their children, she had deteriorated to a skeletal eighty-one pounds. Only the realization that her children would be left motherless in a country whose language and customs she still barely understood had inched her toward health in defiance of the doctors' prediction that she would die. But although she had recovered, she had emerged from a nine-month hospital stay profoundly changed. Gone were her confidence and self-respect.“ (24)

condition that he build it on a coast and with windows looking out over the sea.
(233)

Entgegen Aurelias Aussage, sie würde die Vergangenheit gar nicht „romantisieren“ (vgl. 23), verdeutlichen etliche Textpassagen, dass das Migrant_Innenehepaar dies sehr wohl tut, aber dass die verlassene Insel keinesfalls der rückblickend projizierte *locus amoenus* war. Ganz im Gegenteil war das Leben in der alten Heimat äußerst beschwerlich und existentiell bedrohlich, denn die Familie war nicht nur bettelarm und litt oft unter Hunger (vgl. 32), sondern war auch dem politischen Terror des *trujillato* ausgeliefert, der regelmäßig in die eigenen vier Wände einbrach und für das Verschwinden und den Tod von Freunden und Familienangehörigen verantwortlich war (vgl. 146-147; vgl. 213). Auch Papitos Aussage, die frühere Knochenarbeit auf den Zuckerrohrfeldern sei seiner derzeitigen Beschäftigung als Näher in einer New Yorker Textilfabrik vorzuziehen gewesen (vgl. 237), wird mittels gegenläufiger Perspektiven und Erinnerungen als eine retrospektive Schönung der Vergangenheit relativiert und als *de facto* falsch erwiesen (49-50; dieser Aspekt wird unter Punkt 4.5. wieder aufgegriffen und ästhetisch ausgewertet).

Auch wenn Aurelia ihre alte Heimat vermisst und nostalgisch von einer Rückkehr auf die Insel träumt – „I dream about it all the time, about walking on *soil I know is mine*, swimming in the warm waters of the Caribbean, visiting my parents' grave [...]“ (235; Hervorhebung B.K.) – distanziert sie sich ausdrücklich von den Rückkehrplänen ihres Mannes und formuliert stattdessen den Wunsch, das Zuhause der Familie im Einwanderungsland zu verorten: „I can't go on wishing or looking ahead to some other time and place [...]. I want to focus on how we're going to live right here and now. This is home, Papito.“ (234) Dennoch wird ihr vor dem Hintergrund der Erinnerung an die alte Heimat zunehmend bewusst, dass der Familie in New York – trotz des eigenen Hauses – etwas Essentielles fehlt, um sich in der Welt heimisch zu fühlen:

As she delved into the past she was conscious of something missing in the present [...]. [S]omething had flourished from within which had enabled her to greet each day rather than cringe from it in dread. *With bare feet planted on familiar ground*, she had trusted her perceptions. Yet assaulted by the unfamiliar and surrounded by hard concrete and looming buildings, she had become as vulnerable as even the Trujillo regime had failed to make her feel. (23; Hervorhebung B.K.)

Obwohl Aurelia nicht präzisieren kann, was genau ihr und ihrer Familie in den USA fehlt, um das einst besessene Gefühl einer klaren Zugehörigkeit und gefestigten Identität

wiederzuerlangen, bringt sie dieses vage „something“, welches sie erst im Verlauf des Romans näher bestimmen können wird (siehe hierzu Punkt 4.2.), explizit mit dem bekannten Grund und Boden der Karibikinsel in Verbindung. Vor dem Hintergrund der von ihr angestrebten Reterritorialisierung ihrer Familie – Aurelia möchte ihre Kinder auf dem U.S.-amerikanischen Boden „verankern“ (vgl. Pérez 2004, 37) – suggeriert die Selbstprojektion als eine Art Pflanze, die mit ihren nackten Füßen auf dem ihr von Geburt an vertrauten karibischen Boden steht und sich sozusagen aus diesem nährt, eine im Sinne Deleuze/Guattaris „sesshafte“ (vgl. Deleuze/Guattari [1980]2009, 434-527) Auffassung von Heimat und Identität.

Eine solche *identité-racine* (vgl. Glissant 1990, 23-30) bezeichnet eine ebenso statische wie staatliche, inhärent abendländische Identitätslogik, die sich metaphorisch in der Wurzel oder im Baum veranschaulicht, und die Zugehörigkeit und Subjektivität immer nur territorial, d.h. als geopolitische Inbesitznahme eines Heimatlandes denkbar werden lässt (vgl. hierzu Deleuze/Guattari [1980]2002, 11-42). In diesem Sinn ist das Streben Aurelias und Papitos nach einem „eigenen“ (vgl. 21) Haus im Einwanderungsland also keinesfalls allein dem Wunsch nach Schutz vor Heimatlosigkeit (im Sinne von: Obdachlosigkeit) geschuldet, sondern ist vielmehr Ausdruck eines identitären Projekts, das – gemäß des abendländischen Wurzeldenkens – darauf abzielt, die familiäre Existenz vom alten in den neuen nationalstaatlichen und kulturellen Kontext zu verpflanzen bzw. zu reterritorialisieren, und damit die pluralen und inhärent mobilen „Heimatgeographien“ des Diasporischen möglichst schnell wieder in einen ‚sesshaften‘ Zustand von *Einheit, Eindeutigkeit* und *Universalität* zu überführen.⁸³

So verwandeln Aurelia und Papito das neue Haus/Zuhause in Brooklyn in eine Art dominikanischen Mikrokosmos, wo die Regeln, Bräuche und Sitten der verlassenen Heimat inmitten des nordamerikanischen Kontinents reterritorialisieren werden: Es wird ausschließlich Spanisch gesprochen und karibisches Essen gekocht, es gelten dominikanische Benimm- und Verhaltensregeln, es herrscht eine streng geschlechtliche

⁸³ Dennoch impliziert Aurelias Selbstbild als endemische Pflanze der Karibikinsel auch eine völlig andere Lesart, die sich aber erst im Verlauf des Romans durchsetzen wird, um das von Aurelia anfänglich propagierte abendländische Wurzeldenken zugunsten einer dekolonialen Neukonzeption von Heimat und Identität zu dekonstruieren. So liefern Aurelias „nackte Füße“ auf der ebenso nackten, ursprünglichen, naturbelassenen Erde der Karibikinsel einen subtilen Hinweis auf das lange von ihr verdrängte, in der Person ihrer Mutter verkörperte afrokaribische Kulturerbe, welches mehrfach explizit im „entlegenen“ (vgl. 132), „heidnischen“ (vgl. 148) Hinterland, also im Bereich der präzivilisatorischen Natur der Dominikanischen Republik, verortet wird. Aurelia wird die matrilinearen, nicht-westlichen Denk- und Wissensstrukturen ihrer schwarzen Mutter erst im Zuge des Romans wiederentdecken und zur Herleitung gegenhegemonialer, antipatriarchalischer und widerständiger weiblicher Identitäts- und Handlungsmodelle heranziehen. Diesem Prozess widmet sich in gebührendem Detail Kapitel 4.2.

Arbeits- und Rollenverteilung, und den Töchtern werden die Grundsätze dominikanischer Weiblichkeit anezogen, nämlich erstens bis zur Ehe jungfräulich zu bleiben, und zweitens in der Rolle der Hausfrau und Mutter die weibliche Erfüllung zu suchen (vgl. Richardson 2011, 5). Mit Michel Foucault fungiert das Einwander_Innenhaus als ein „anderer Ort“, eine Heterotopie,⁸⁴ die die vermeintliche Homogenität der nationalstaatlichen Territorialität Nordamerikas unterbricht und auf die grundsätzliche Konstruiertheit des sozialen Raumes hinweist. Wie bereits die Dekonstruktion der zur Bedeutungslosigkeit vervielfältigten „Geographien“ im Titel des Romans erkennen lässt, entwickelt Pérez die Suche nach Heimat und Identität im migrantischen Kontext auf der Folie eines im Zuge des *spatial turn* grundlegend revidierten Raumverständnisses, welches auf der Annahme der kulturellen Konstruiertheit, Heterogenität und Wandelbarkeit des Raumes beruht (vgl. hierzu auch Henri Lefebvres (1974) klassische Abhandlung über die *Production de l'Espace*).

Zugleich stellt das neue Haus/Zuhause, welches Aurelia und Papito voller Eifer renovieren und modernisieren, aber auch die Projektionsfläche ihrer Hoffnungen auf materiellen Aufstieg und individuelle Selbsterfüllung gemäß der Utopie des *American Dream* dar. So gleichen Aurelia und Papito das Haus im Zuge der Renovierungsarbeiten zunehmend an die Standards U.S.-amerikanischer (Wohn)Kultur an, wie Iliana mit Befremden nach ihrer eineinhalbjährigen Abwesenheit von daheim feststellt: „Gone were the hand-carved statuettes and worn but sturdy wooden rocking chairs and tables brought from the Dominican Republic. In their place sat tables with gold-tinted latticed bases and red and gold fringed lamps.“ (30) An der Auswechslung der vorindustriellen, noch „liebervoll von Hand gefertigten“ (30) Möbel aus der alten Heimat durch die massenproduzierten, vermeintlich modernen und einen gewissen materiellen Wohlstand suggerierenden Einrichtungs- und Dekorationsgegenstände der U.S.-amerikanischen Gesellschaft wird der Wunsch der Migrant_Innen nach kultureller Assimilation lesbar, wobei letztere allerdings durch den eklektizistischen Einrichtungsstil des Einwander_Innenhauses ironisierend untergraben wird: Wie Iliana belustigt feststellt, ist das Migrant_Innenhaus nur eine schlechte Nachahmung dessen,

⁸⁴ In seinem 1967 veröffentlichten Aufsatz „Des espaces autres. Hétérotopies“ argumentiert Michel Foucault gegen einen einfachen, homogenen bzw. leeren Raumbegriff. Stattdessen konzipiert er den Raum als inhärent heterogen, als eine, wie er schreibt, „Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren“ (Foucault [1967]1992, 38). Mit seinem Heterotopie-Begriff bezeichnet Foucault „wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind.“ (Foucault [1967]1992, 39)

was Aurelia und Papito für „a rich person’s house, or at least an American’s“ (30) halten. Es stellt damit also weniger eine Kopie denn eine – ungewollt die eigene Differenz betonende – Karikatur der amerikanischen „homes“ bzw. eine transkulturelle Verzerrung der darin *beheimateten* Utopie von „Amerika“ und dem „Amerikanischen Traum“ dar. Ungewollt veranschaulicht das Haus der Migrant_Innenfamilie den von Fernando Ortiz theoretisierten Prozess der Transkulturalisierung als kulturelle Verselbstständigung im Kontext von Kulturkontakt (vgl. hierzu Punkt 1.4.2.).

Auch die Kinder Aurelias und Papitos, insbesondere die jüngste Tochter Iliana, verkörpern die transkulturelle Pluralisierung und Destabilisierung der diasporischen ‚Heimatgeographien‘ (siehe hierzu auch weiterführend Kapitel vier, insbesondere die Punkte 4.3. und 4.4.). Als „Third Culture Kids“ wachsen Iliana und ihre Geschwister in einer Art ‚zwischenkulturellem‘ Raum auf, der weder der dominikanischen Herkunftskultur ihrer Eltern noch der U.S.-amerikanischen Kultur ihrer Wahlheimat entspricht, sondern im Sinne der Transkulturationstheorie Elemente beider Kulturen enthält und diese in ein kreatives (und oft auch konfliktives) Spannungsverhältnis bringt. So entstehen bei Iliana und ihren Geschwistern ganz eigene, keinem der beiden Kulturkreise zuzuordnende Handlungsweisen und kulturelle Identifikationsmuster (vgl. Pollock/Van Reken 1999; siehe hierzu auch Kapitel 4.3. und 4.4.). Die Forschungsliteratur zu „Third Culture Individuals“ beschreibt ausführlich das von Iliana und ihren Geschwistern empfundene Gefühl von Heimat- und Wurzellosigkeit bzw. die mehrfache kulturelle Desidentifikation und Entfremdung, wobei jüngere Studien auch verstärkt die persönlichen und gesellschaftlichen Bereicherungen solcher komplexen Subjektivitäten und gemischtkulturellen Zugehörigkeiten in den Fokus gerückt haben (vgl. Moore/Barker 2011).⁸⁵

Während *Home* in seinen unterschiedlichen, bisweilen widersprüchlichen Konfigurationen und Materialisierungen – sei es als nostalgisch-erinnernde Rückkehr in die alte Heimat, sei es als heterotopische Rekonstruktion der alten Heimat im neuen Land oder als utopische Projektion einer künftigen ‚Beheimatung‘ im *American Dream* – für die Eltern einen wesentlichen Bezugspunkt in ihren identitären Selbstprojektionen darstellt, finden ihre Kinder – insbesondere die jüngsten – innerhalb dieser traditionellen, auf Territorialität und Sesshaftigkeit basierenden *Gedankengebäude* keinen identitätskonstituierenden ‚Ort‘ mehr (Ort ist hier sowohl geographisch wie auch metaphorisch gemeint): Während Iliana bewusst ein College fünf Stunden von New York

⁸⁵ Diese Aspekte werden am Beispiel Ilianas in Kapitel vier weiter beleuchtet.

entfernt aussucht, „to escape her parents' watchful eyes“ (1), zündet die depressive, suizidäre Marina in einem ihrer schizophrenen Anfälle das Elternhaus an und demonstriert eindrücklich, „that the house, like the life she had previously attempted to destroy [...], meant little.“ (21)

Über die Perspektive der transkulturell sozialisierten Kinder wird die Bedeutung des Hauses/Zuhauses an sich radikal entzaubert und in sein dystopisches Negativbild verkehrt, wobei die Entzauberung – wie die Analyse in Kapitel vier belegen wird – keinesfalls konkret nur auf das baufällige, prekäre Migrant_Innenhaus abzielt, sondern tatsächlich zugleich auch eine generische Kritik an *Home* als epistemologischer Bezugsgröße für (insbesondere weibliche) Subjektwerdung vorbereitet wird:

Garbage, all of it, Marina concluded. Not a single item had been worth saving. [...] What, she wondered, could her parents possibly bequeath to their children? Their garish furniture? Their house in a slum she had hoped to escape? Old photographs of family and friends who had lived equally dismal lives? It was unimaginable that anyone would want these things. It was more unimaginable still that, during their lifetime, either of her parents would acquire anything worth the value of ink or paper for a will. (117)

Auch Marinas Bruder Tico teilt die Einschätzung, das Haus sei – materiell wie ideell – wertlos, keinesfalls ein erster Schritt in Richtung der ersehnten „Verankerung“ oder des wirtschaftlichen Aufstiegs gemäß des *American Dream*, sondern dessen dystopische Aberration. Sein Traum ist es, bei erster Gelegenheit die miserable Existenz seiner Eltern hinter sich zu lassen und seine eigene, durch die U.S.-amerikanische Konsumgesellschaft modellierte Definition von individueller (d.h. *maskuliner*) Selbsterfüllung als *self-made man* zu verfolgen:

His fantasy was to one day climb into a brand-new car and speed away from the house whose refurbished aluminum siding failed to disguise its ramshackle condition or to detract from its location on a neglected street [...]. Not once would he look back at the two-story house his father was so grateful to have purchased. [...]. He would not even bid farewell to the people whom he considered a sorry excuse for a family. (175-176)

Wie die bisher besprochenen Textbeispiele sowie auch der Romantitel selbst andeuten, führt Pérez keinen *einfachen* Heimat- oder Identitätsbegriff ins Feld. Stattdessen juxtaponiert die Autorin höchst divergierende, sich gegenseitig widersprechende und sich prozesshaft verändernde Perspektiven auf das Haus/Zuhause/*Home*, die dieses –

insbesondere für die weiblichen Figuren des Romans – in einer unabschließbaren Dialektik von Konstruktion und Destruktion (siehe hierzu auch 4.5.) positionieren und zugleich als ambivalenten Ort der Zuflucht/Identität bzw. der Gefangenschaft/Nicht-Identität präsentieren (vgl. 3.3. und 3.4.).

Diese Dialektik, die in den nachfolgenden Analyseteilen noch näher beleuchtet wird, deutet sich bereits auf der allerersten Seite des ersten Kapitels an, als Iliana über ihre bevorstehende Rückkehr nach Hause vom College, wo sie eineinhalb Jahre lang rassistischer Diskriminierung ausgesetzt war, nachdenkt und erleichtert feststellt: „Just a few more hours and she'd be home. Already she breathed easier.“ (1). Während die Aussicht, bald wieder zu Hause zu sein, sie zunächst tröstet, heißt es nur wenige Seiten später:

it was a year and a half since she'd left home and still certain words triggered *self-doubt* and left her *mute*, still she *feared* the consequences of asserting herself. [...] Only now did she realize the implications of her decision to go home. [...] [B]y returning she would be *relinquishing her independence*. Not only would she have to live according to her father's dictates, she would also have to join him in Bible study, attend church on Saturdays, and listen to his sermons [...]. (8; Hervorhebungen B.K.)

Ilianas ambivalentes Verhältnis zum Elternhaus, zu ihrem Vater und zur Familie nimmt bei ihrer Rückkehr weiter Kontur an, als sie zunächst affirmiert: „This is home: safe and familiar“ (27), nur um ihre Aussage im gleichen Satz wieder zu relativieren: „despite its appearance“ (27). Ebenso irritierend verläuft der erste Kontakt an der Haustür: Ihre Schwester Marina, die Iliana zum „stranger“ geworden ist (27), schlägt ihr die Tür wieder vor der Nase zu (vgl. 28), während Iliana sich verunsichert selbst einredet: „Of course she was welcome home.“ (28)

Abgesehen von der betont ambivalenten und uneindeutigen Figuration des Zu/Hauses im Roman verschreibt sich die Autorin zudem auch nicht einem einfachen Dualismus von *Home* und *errance*. Vielmehr zeichnet sie anhand der dominikanischen Großfamilie ein breites Kontinuum von Sozialisationen und (Trans)Kulturationen auf, die – gemäß der jeweiligen Migrationszeitpunkte bzw. der individuellen Umstände der Migration – ganz eigene, irgendwo zwischen den beiden Polen von *Home* und *errance* angesiedelte Identifikationsmodelle und Subjektwerdungsstrategien hervorbringen: Während Papito, Aurelia und die ältesten ihrer 14 Kinder erst als Erwachsene in die USA einwandern und somit versuchen, das ihnen bekannte *Gedankengebäude* aus

dominikanischen Traditionen, Wertvorstellungen und identitären Schablonen in den neuen Kontext zu reterritorialisieren, können sich die jüngsten Kinder kaum mehr an ihr Geburtsland in der Karibik erinnern und betrachten dieses bezugslos und aus einer kapitalistisch begründeten Überlegenheitshaltung Nordamerikas gegenüber seinem karibischen „Hinterhof“⁸⁶ als ein „backward, poverty-ridden place“ (21-22), dessen identitäre Leitbilder sie nicht verstehen oder ablehnen, und das in ihren Projektionen von Heimat und Zugehörigkeit in der Welt keine Rolle mehr spielt.

Obwohl die Eltern an ihren bekannten *Gedankengebäuden* und epistemologischen Fundamenten festzuhalten versuchen, beschleicht auch sie im Zuge der Geschichte immer stärker das Gefühl, dass ihre Versuche, ein sicheres, territorial ‚verankertes‘ *Home* als Container und Projektionsraum für stabile Zugehörigkeiten und gefestigte Identitäten zu schaffen, kläglich gescheitert sind. Nicht nur die Familie droht auseinanderzufallen (vgl. 67), sondern auch das Haus selbst erscheint brüchig und vom Kollaps bedroht. Immer wieder überkommt Aurelia das Gefühl, „that the house was gradually disintegrating around her head“ (22), bis ihr eines Tages beim Anblick einer gebrochenen Fußbodenkachel schlagartig das ganze Ausmaß der existentiellen Unsicherheit (vgl. Fraser 2013) und Fragilität ihres migratorischen Daseins in der Welt bewusst wird:

She noticed that one of the floor's marble tiles had cracked. She then imagined that the slightest disturbance might topple furniture, collapse shelves, detach the chandelier. That she and her husband had managed to purchase all these things as well as their own home had often been offered as proof to their children of the stability in their lives. Only now did she concede that *nothing was stable – nothing*. The earth itself might give out under their feet, their house burn down, madness take root, evil unfold into their lives. (293; Hervorhebung B.K.)

Über das Bild der brüchigen, vom Zusammenfall bedrohten Architektur des Einwander_Innenhauses sowie der semantischen Neuverknüpfung der Wurzel mit dem Chaos („madness take root“) führt Pérez einerseits die radikale Infragestellung und ontologische Aushöhlung traditioneller, territorial umrissener Konzepte von Heimat und (Wurzel)Identität im migrantischen Kontext vor (siehe hierzu weiterführend Punkt 3.4. und 4.2.1.). Andererseits verortet sie diese migrationsbedingte Erschütterung

⁸⁶ Der Begriff des „American backyard“ wurde infolge der Monroe-Doktrin populär und beschreibt die politische Einflussnahme der USA in Mittel- und Südamerika seit dem 19. Jahrhundert. Zur Geschichte des Begriffs und den politischen Beziehungen zwischen den Amerikas, siehe bspw. Livingstone 2009.

jeglicher statischer, monolithischer, *eindimensionaler Gedankengebäude* im Horizont einer *per se* durch Instabilität und Unplanbarkeit charakterisierten Realität an der Jahrtausendwende, die allerdings im postsklavistischen Kontext des Afro-Caribe besonders virulent wird: Das architektonisch wie menschlich und familiär vom Zerfall bedrohte Haus/Zuhause der Einwander_Innen symbolisiert die „existentielle Unsicherheit“ (vgl. Fraser 2013) schwarzer Menschen (und insbesondere schwarzer Frauen) im Kontext der ‚Neuen Welt‘ angesichts langer Genealogien sich überlagernder Gewalt- und Marginalitätserfahrungen (vgl. 2.7.2. und 2.7.3.). Aurelias Gefühl, dass gar nichts auf der Welt sicher sei, bringt jenen „acute sense of unpredictability“ (Fraser 2013, 127) zum Ausdruck, der karibische Individuen infolge ihrer langen, im Unterbewussten fortwirkenden Geschichte(n) von Rassismus, Sexismus und Diaspora bis in die Gegenwart plagt und heimsucht.

Diese fiktionale Verschränkung von Migration, Globalisierung und historischer Verschleppung bzw. die Auswirkungen dieser sich überlagernden *Erfahrungen* auf die Konstruktion und Konzeption von Heimat, Heimischkeit und Identität weiblicher Subjekte konstituiert das schwierige Anliegen des Romans *Geographies of Home* und deutet voraus auf die fundamentale Komplexität dieser – im westlichen Diskurs so zentralen und weitgehend verlässlichen – Referenten für Sein und Subjektwerdung. Im Imaginarium von Loida Maritza Pérez sind Heimat und Identität *per se* schwierige Konzepte, wie die Autorin auch in Interviews immer wieder ganz explizit thematisiert:

Western societies believe that everything is logical and practical but coming from the Caribbean, we know that anything can happen, anything can occur. That is why I chose the title *Geographies of Home* [...] Is home a physical space, an emotional space, a psychological place? (Pérez, zit. in Pinkerton 1999, 52).

3.3. *Home* als Containerraum und Projektionsfläche maskuliner Subjektwerdung

Die Auseinandersetzung mit den traditionellen dominikanischen Männlichkeitscodes spielt eine zentrale Rolle im Schreiben dominikanischer und dominikanisch stämmiger Autor_Innen an der Jahrtausendwende. So unterminiert beispielsweise der Pulitzer-Preisträger Junot Díaz mit seinen Figuren Yúnior und Oscar Wao dezidiert die hegemonialen Modelle dominikanischer Männlichkeit, indem er deren Unzulänglichkeiten aufweist (vgl. Díaz [1996]2008 und [2007]2008), während Rita Indiana mit ihrem 2005 erschienenen Roman *Papí* ganz explizit die Figur des

dominikanischen Mannes/Vaters/Machos in den Fokus rückt und qua Übertreibung karikiert (vgl. Indiana [2005]2011). Auch andere karibische Diasporaliteraturen der vergangenen Jahrzehnte, wie bspw. die haitianische, befassen sich dezidiert mit der Rolle von Männlichkeit und Machotum, wie etwa das Beispiel der Figur „Boss Antoinés“ in Micheline Dussecks *Ecos del Caribe* ([1996]2011) verdeutlicht, der Vergewaltigung und erpressten Sex gezielt zur Demütigung und Unterwerfung von Frauen einsetzt und so seine geschlechtlich begründete Rolle als „Boss“ geltend macht (vgl. Kerpen 2013). Andererseits setzt sich Dany Laferrière in seinem inzwischen bereits klassischen *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985) mit dem Bild ‚schwarzer‘ Männlichkeit im majoritär weißen Québec auseinander, indem er satirisch übersteigert die rassistisch-sexualisierten Klischees rund um den „schwarzen Penis“ – wie eines der Romankapitel lautet – performiert und in intertextueller Anspielung auf Simone de Beauvoirs Deessentialisierung von weiblicher Geschlechtlichkeit zu dem Schluss kommt, dass der schwarze Mann nicht als ‚Schwarzer‘ geboren werde, sondern zum ‚Schwarzen‘ gemacht würde (vgl. Laferrière 1985, 169).

Auch in *Geographies of Home* spielen Männlichkeit und Herrschaft eine wichtige Rolle. Der vorliegende Analysepunkt beleuchtet anhand der Figuren Papitos, Pasións, des namenlosen Vaters Anabelles sowie des schwulen Mexikaners Ed, inwiefern nicht nur die eigenen vier Wände des (elterlichen, ehelichen) Hauses/Zuhauses, sondern auch andere ‚heimische‘ *Gedankengebäude* – insbesondere das Vaterland und das Haus Gottes – zu Containern phallogentrischer Projektionen von maskuliner Identität und geschlechtlich begründeter Superiorität werden. Die nachfolgende Analyse zeigt nicht nur, wie die Prinzipien von Patriarchat und Paternalismus dem Paradigma *Home* inhärent ‚innewohnen‘ und systematisch maskuline Vormacht produzieren, sondern auch, inwiefern traditionelle, auf *Home* basierende Konstruktionen patriarchalisch-paternalistischer Maskulinität und Herrschaft zwangsläufig ‚auf dem Rücken‘ von Frauen (vgl. Moraga/Anzaldúa 1984) oder sogar ganz buchstäblich ‚über ihre Leiche‘ (vgl. Bronfen 1992) produziert und ausgetragen werden. Dieser Aspekt wird unter Punkt 3.4. weiter vertieft.

3.3.1. Papito und die Selbst(er)findung als Papa-Gott

Bereits als junger Mann in der Dominikanischen Republik (vgl. 3.3.2.) hatte Papito eine Reihe persönlicher Träume – insbesondere vom sozialen Aufstieg und dem damit verbundenen Erlangen von männlichem Agens, dem Phallus – auf das konkrete Ziel projiziert, irgendwann ein eigenes Haus in den USA zu erwerben und so der Rolle des „Papa-Gott“ (Pérez 2004, 410) gerecht zu werden, die ihm seine Frau und seine Kinder zuschreiben. Seine jüngste Tochter Iliana überlegt rückblickend:

[A]s a child whose father had flown away to a New York as distant and reputedly glorious as the heaven he had taught her to believe in, she [Iliana] had prayed not to a white-bearded God but to a Papa God [...]. This father, she'd been told, had gone on to prepare a better way. This father [...] would someday make all of their dreams come true by sending for them to join him in that distant land to which most people longed to go. [...] Iliana had endowed him with powers no human could possibly possess. The longer he'd stayed away, the more magnificent she had made him out to be. (319)

Gemäß traditioneller dominikanischer Geschlechtercodes bekleidet Papito – der bezeichnender Weise als einzige Figur des Romans keinen Eigennamen besitzt, sondern stets nur den generischen Vater und Patriarchen verkörpert – die maskulinistische Rolle des mutigen Pioniers und des unangefochtenen Familienoberhaupts, auch wenn es tatsächlich seine älteste Tochter Rebecca war, die als Wegbereiterin in die USA gegangen war und von dort aus die Emigration der Familie organisiert und finanziert hatte. Wie schon zuvor, wird Papitos Version der Vergangenheit durch eine weibliche Gegenerinnerung – dieses Mal seiner ältesten Tochter Rebeccas – herausgefordert und korrigiert:

But her own memory was longer. Had it not been for her, they would have still been picking mangoes to keep from starving. She was the one who had moved to the United States to work and had saved enough money to send for her parents and eventually her brothers and sisters; she was the one who, though not eligible for residency, had paid for an attorney who had succeeded in obtaining green cards for everyone else; she was the one who, until her marriage, had contributed half of her earnings toward her parents' expenses [...]. And where had it gotten her? What thanks had she received? (62)

Obwohl Papito innerhalb der kapitalistischen und rassistischen Gesellschaftsordnung Nordamerikas täglich Ausbeutung, Fremdbestimmung und Diskriminierung ausgesetzt ist und in Wahrheit das gänzlich entmachtete/entmännlichte Dasein eines „Maulwurfs“ (233) fristet – als Erwachsene korrigiert Iliana ihre Kindheitswahrnehmung und sieht ihren Vater nicht länger als Papa-Gott, sondern als einen „old and very tired man“ (320), der mehr Angst vor der Welt habe als sie selbst (vgl. 320) –, werden das Haus/Zuhause und die Sphäre des Familiären zu Orten der (Re)Konstruktion von Papitos (Geschlechts)Identität als ultimativer Hegemon.

Ausgestattet mit einer quasi *gottgegebenen* Autorität soll und muss Papito die volle Verantwortung für seine Familie tragen:

[W]hen ever misfortune had crept into their lives, she [Aurelia] had leaned on him [Papito] for support. [...] Should one of their children have required discipline, she had waited for him to administer it when he came home from work. When it became obvious that their children needed *a rock to stand on* in this world, she had left it to him to *introduce them to his God*. Had they been about to be evicted, had a daughter chosen an inappropriate spouse or a son gotten himself into trouble, *she had depended on him for solutions*. It was he who had sought employment in the New York they both feared. He who had guarded their family against the city's violence [...]. (146; Hervorhebungen B.K.)

Während Aurelia gemäß der traditionellen geschlechtlichen Arbeitsteilung größtenteils passiv ihrem Mann das Lösen von Problemen überlässt (wie allerdings der weitere Romanverlauf zeigen wird, kehrt sich diese Rollenverteilung letzten Endes um; vgl. 4.2.), versteht dieser sich als rechte Hand und Sprachrohr Gottes. Dies wird auch mithilfe mehrerer christlicher Motive suggeriert: Wie der Apostel Petrus fungiert Papito als „Fels“ und Fundament für die Familie, während er zugleich auch wie Paulus eine missionarische Funktion ausübt und die Familie an „seinen“ Gott heranzuführt. Als eine Art Repräsentant von und Wächter über die Gesetze Gottes projiziert sich Papito innerhalb seines Hauses als im Namen Gottes agierender *Herrscher*: „[A]s long as you live under this roof you will abide by my rules and by God's!“ (313).

Papitos übertrieben strenge patriarchalisch-religiöse Haushaltsführung und die Instrumentalisierung von Religion zur Konstitution seiner eigenen maskulinistischen *Herrschaft* wird von Pérez anhand seines Umgangs mit der Familienkatze Missy parodistisch auf die Spitze getrieben. Genau wie seine Töchter, versucht Papito das (weibliche) Tier unter seine religiösen Moralvorstellungen von Monogamie und

vorehelicher Enthaltensamkeit zu unterwerfen. Doch die Katze „widersetzt“ sich seinem Sittenkodex, wird – gemäß ihrer Natur – läufig und kommt trüchtig nach Hause zurück, woraufhin Papito sie als „Hure“ beschimpft und aus dem Haus und dem Kreis der Familie verbannt (vgl. 266-267). Seine Töchter leiten von diesem Beispiel ab, wie ihr Vater mit ihnen selbst verfahren würde, ginge eine von ihnen eine sexuelle Beziehung außerhalb der Ehe ein oder wäre gar vor der Hochzeit schwanger: „Papi would’ve kicked her out for bringing shame into the house. [...] He probably would’ve whipped off his belt and tried to kill her first.“ (266)

Die Szene mit Missy verdeutlicht mit bitterem Humor nicht nur die Arbitrarität und Absurdität, sondern auch die Übertriebenheit, mit der Papito die Einhaltung des väterlich-göttlichen Gesetzes durchsetzt und überwacht. Außerdem macht sie ersichtlich, wie Papitos religiöser Dogmatismus dazu dient, seine eigene Ausübung von patriarchalischer Macht und misogynistischer Gewalt zu naturalisieren und sozusagen *im Namen des Vaters* gesellschaftlich akzeptabel zu machen: In seiner doppelten Funktion als Prophet Gottes und als Familienoberhaupt, dessen Berufung es ist, seine Töchter vor Unheil zu bewahren, verübt er despotische Bestrafungsrituale an seinen Töchtern – etwa als er der kleinen Nereida zur Züchtigung für ihren Ungehorsam heißen Brei über die Hände kippt (vgl. 122) oder als er Iliana als Hure beschimpft und ohrfeigt, weil sie nach Sonnenuntergang noch allein unterwegs war (vgl. 312-313) – und verteidigt dies nicht nur als legitime Akte, sondern geradezu als seine *Pflicht*.

Papitos paternalistisch-patriarchalische Selbstfiguration als Papa-Gott (Papa=Gott), der seine Familie mit eiserner Hand leitet und (gemäß seiner eigenen Vorstellungen) beschützt, wird auch erkennbar, als er versucht, im kleinen Garten des New Yorker Hauses Mais anzubauen:

When Papito had turned the soil of the garden with bare hands, had watched *his seeds* take root, had pulled weeds from around their base, he had been able to forget the problems which, despite his care, had cropped up to choke his own life and his children’s. (20; Hervorhebung B.K.)

Während seine agrikultorischen Bemühungen einerseits symbolisch die ersehnte Rückkehr in die alte Heimat ausagieren⁸⁷ und der kleine Garten inmitten der zementierten Landschaft Brooklyns andererseits auch als eine Art Experimentierfeld von verpflanzter nationaler Identität fungiert (wie die keimenden Mais-Sprösslinge

⁸⁷Auch sein Schwiegersohn Pasión versucht, an die alte, in den Erzählungen seines Vaters idealisierte Identität als Selbstversorger anzuknüpfen, indem er in seinem New Yorker Haus Hühner züchtet. (vgl. 53)

versuchen die Migrant_Innen, sich in der fremden Erde Nordamerikas neu zu verwurzeln), performiert Papito am Setzkasten den phallischen Agens des göttlich-väterlichen Schöpfers („his seeds“) und Beschützers. Auch wenn die „Verpflanzung“ seiner Familie – wie bereits unter 3.2.. dargestellt – keinesfalls unproblematisch verlaufen ist oder überhaupt als geglückt betrachtet werden kann – Papito gesteht sich schlussendlich auch selbst ein, dass sein *American Dream* gescheitert sei und es der Familie weder wirtschaftlich noch emotional gut gehe (vgl. 235) –, projiziert er sich über die Aufzucht seiner botanischen „Zöglinge“ in die Rolle des erfolgreichen Initiators und Dirigenten der Reterritorialisierung seiner Familie. Während – wie zuvor schon erwähnt – seine Tochter Rebecca den Umzug in die USA initiiert und organisiert hatte, ist es im alltäglichen Leben tatsächlich oft seine Frau Aurelia, die aus dem Hintergrund die Geschicke der Familie lenkt und dabei auch immer wieder, wenn auch heimlich, von ihrer karibisch-synkretistischen, feminozentrischen Spiritualität Gebrauch macht (vgl. Punkt 4.2.).⁸⁸ Obwohl Papito in all diesen Situationen ziemlich hilflos und überfordert ist, versucht er dennoch – quasi buchstäblich *mit aller Gewalt* –, seine Autorität als christlicher Papa-Gott (Papa=Gott) zu manifestieren und somit nicht nur die Superiorität des Vaters/des Gottes, sondern auch die Legitimität einer patriarchalischen, auf der Annahme eines *natürlichen* Privilegs des Mannes gegenüber der Frau basierenden Organisation von Gesellschaft und Welt durchzusetzen.

Papito war aus einer expliziten Protesthaltung gegenüber der despotischen Willkürherrschaft Trujillos und dessen enger Verstrickung mit der katholischen Kirche zum Protestantismus konvertiert. Dennoch verfällt er in seinem eigenen Haushalt immer wieder selbst in jene Muster von Tyrannei, Sexismus und Gewalt, die der geächtete Diktator im Karibikstaat vorgelebt und bis ins Perverse übersteigert hatte (vgl. Suárez 2006, 161; 175): Unter dem Motto „Dios y Trujillo“ hatte *El Capitán* das Prinzip des Papa-Gott quasi buchstäblich verkörpert und dabei die katholischen Lehren zur Sanktionierung seines politischen Terrors instrumentalisiert. Um nicht auch im moralischen Sumpf des *trujillato* zu versinken, hatte sich Papito von der katholischen

⁸⁸ Einige von vielen Beispielen für Aurelias Agens sind die Szenen, als sie das von Marina gelegte Feuer löscht (vgl. 14) oder mithilfe eines Voudou-Zaubers den gewalttätigen Pasi3n t3tet (vgl. 255-256; vgl. hierzu Punkt 4.2.7.) bzw. als sie Marina nach ihrem Suizidversuch mit ihrer Stimme zur3ck ins Leben holt, indem sie „die losen Enden ihres Lebens wieder zusammenf3hrt und Geschichten daraus webt“ (143; 3bersetzung B.K.). Im Unterschied zu Papito, der mit seinem christlichen Dogmatismus und despotischem Verhalten gegen3ber seinen T3chtern den famili3ren Zerfall bef3rdert, wirkt Aurelia mit ihrer m3tterlichen Spiritualit3t und Wirkmacht auch meist als eine einende und vers3hnliche Kraft innerhalb der Familie (vgl. bspw. 16; 92). Zu Aurelias Spiritualit3t und deren gegenhegemonialem, antipatriarchalischem, transgressiven Potential, siehe Kapitel 4.2.

Kirche abgewandt und stattdessen Zuflucht in der Glaubensgemeinde der Siebenten-Tags Adventisten gesucht, einer streng protestantischen, während der U.S.-amerikanischen Besatzung der Dominikanischen Republik von nordamerikanischen Missionaren in die Karibik gebrachte Freikirche, die ihm eine verlässliche Struktur und moralische Instanz in Zeiten des um sich greifenden Chaos bot: Während die Soldaten Trujillos sogar die privaten Haushalte regelmäßig inspizierten und damit auch die eigenen vier Wände in Orte der Unsicherheit und des Schreckens verwandelten,⁸⁹ fand Papito in der Kirche der Siebenten-Tags Adventisten nicht nur ein sicheres Refugium, eine Art Ersatz-*Home*, sondern auch eine Ordnung mit einer klaren moralischen Leitlinie:

What had appealed to him about Adventist doctrine was its specificity in distinguishing right from wrong. In a country where both had shifted according to a tyrant's whims and little had offered relief or hope, religion had granted him salvation, unmediated access to the divine, and steadfast rules by which to live. These he had offered to his children as buffer against poverty and pain. He had hoped, with the promise of heaven, to shield them from disappointment in this world. (149)

Seiner guten Intentionen zum Trotz, seinen Kindern mithilfe von Religion und Kirche ebenfalls ein *Home* in der Welt zu geben, erreicht Papito letztlich das genaue Gegenteil: Mit seinem religiösen Dogmatismus und despotischen Verhalten imitiert er faktisch die Repressivität des dominikanischen Staates unter Trujillo und verwandelt das Haus/Zuhause in eine Art Replik des diktatorischen *Herrschaftssystems* (vgl. Suárez 2006, 166; vgl. Richardson 2011, 5).

Wie Trujillo, der seinen willkürlichen politischen Terror mit dem paternalistischen Argument rechtfertigte, dies geschehe zum Schutz des Staats, seines Landes und seiner Schutzbefohlenen, unterzieht auch Papito seine Töchter (und Katze) zahllosen „lessons of subjugation“ (vgl. Suárez 2006, 167), um sie vor vermeintlichen Gefahren zu schützen, wobei doch immer wieder deutlich wird, dass es vielmehr um maskulinistische Machtdemonstration geht. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür ist die Szene, in der Papito die dreijährige Iliana „zu ihrem Schutz“ prügelt, weil sie alleine zum Fluss

⁸⁹ „In defiance of the dictatorship responsible for the death of family and friends, he refused to hang a portrait of Trujillo in his home. When news spread of soldiers inspecting homes and executing or carting off to jail those daring to disregard the law, he had dropped to his knees to pray that his house be overlooked. [...] Even as he knelt, soldiers had pounded on his door. [...] The soldiers had stormed past him to halt before a portrait of him and his wife on their wedding day.“ (147)

gelaufen war und sich aus seiner Sicht in Gefahr begeben hatte: „I was so relieved to find you and so angry that I pulled your dress up right then and there and whacked your butt. [...] I mean-- you--you didn't even know half of what I knew. You didn't know about all the things that could hurt you bad.“ (317-318) Aber Iliana, die die seherischen Fähigkeiten ihrer Mutter geerbt hat (siehe hierzu auch Kapitel 4.2. und 4.3.), insistiert, dass sie selbst im Alter von drei Jahren bereits „somehow knew instinctively what was dangerous and [what was] not“ (318), sodass sie rückblickend ihren Vater für sein herrisches Verhalten anklagt: „You beat me, and I hadn't set foot into the river.“ (318) Papitos Antwort offenbart den im paternalistischen Beschützerargument versteckten patriarchalischen Machtanspruch: „You were headstrong even then. I had to teach you a lesson so that you'd learn to be afraid“ (318), wobei seine Tochter wohl nicht nur Angst erlernen soll vor den Gefahren der Umwelt, sondern insbesondere auch vor dem *Macht*wort des Vaters, dessen Diktum sie zu befolgen hat.

Die Stummmachung der Frau im (post)kolonialen und (post)sklavistischen Kontext ist eines der wiederkehrenden Themen in der weiblichen Literatur der Karibik und ihrer Diaspora und ergibt sich aus dem Zusammenspiel patriarchalischer und rassenlogischer Machtausübung. In *Geographies of Home* gibt es unzählige Szenen, in denen Frauen durch physische, sexuelle oder diskursive Gewalt gesellschaftlich stillgemacht werden (sollen). So prügelt Pasi3n Rebecca „as if to silence her once and for all“ (168), um sie anschließend buchst3blich zu knebeln (vgl. 169; siehe auch Punkt 3.4.), w3hrend die Karibiksch3nheit Anabelle – wie nachfolgend noch diskutiert wird – durch die sexuellen 3bergriffe ihres Vaters sowie die anschließenden patriarchalischen Bevormundungen ihres Verehrers Papito zu einer stimmlosen Marionette degradiert wird (vgl. 158). Auch Aurelia, die zur Exekutiven der patriarchalischen Erziehung Papitos wird, bringt ihre T3chter zum Verstummen: „Shut your mouth. [...] I told you to hold your tongue.“ (29)

Wie schon die Szene am Fluss Iliana gewaltsam in Papitos patriarchalische Weltordnung und *Herrschaft* initiiert hatte und ihr – unter Erstickung ihrer eigenen Stimme – die Unhinterfragbarkeit des Wortes und Willens des Vaters im Sinne Foucaults auf den K3rper eingeschrieben bzw. buchst3blich eingepr3gelt hatte, gibt es viele weitere 3hnliche Unterwerfungsszenen, die Ilianas Kindheit pr3gen.⁹⁰ So erinnert sie

⁹⁰ An anderer Stelle behandle ich ausf3hrlicher die foucault'sche Theoretisierung des K3rpers „als Brennpunkt machtpolitischer Verhandlungen“ (Kerpen 2014, 169) sowie auch die Weiterentwicklung seiner Ans3tze durch feministische Denker_Innen. In P3rez' Roman gibt es viele Beispiele f3r korporeale Einschreibungsprozesse, die den weiblichen K3rper zur Signifikationsfl3che patriarchalischer

eine andere Episode, in der Papito sie dafür bestrafte, ihre eigene, der seinen zuwiderlaufende Meinung über den Geruch einer Seife geäußert zu haben: Papito hatte parfümierte Seife für Aurelia mit nach Hause gebracht und stolz seiner kleinen Tochter zur Begutachtung präsentiert. Iliana fand, dass die Seife nach Zimt roch, während Papito insistierte, dass sie nach Erdbeere röche. Was zunächst eine Diskussion über den Geruch der Seife ist, schlägt schnell um in eine *handfeste* Auseinandersetzung über die Prävalenz des männlichen Wortes über das weibliche und die Bedeutung von *Herrschaft*, aber auch die Möglichkeit weiblichen Widerstands:

‘Mira, muchacha! Don’t you see the strawberries on the wrapper?’ [...]

‘I know, Papi, but it smells like cinnamon.’ [...]

‘Strawberries,’ he insisted. ‘Strawberries.’ [...]

‘But to me it smells like cinnamon.’

Before she knew what was happening, her father’s calloused hand had slapped her face.

‘Muchacha de la porra! Admit it! It smells like strawberries!’

‘Cinnamon’, Iliana mumbled. [...]

The back of Papito’s hand again flew toward her face. Determined not to cry or cringe, *Iliana held her ground.*

‘It smells like cinnamon! Why ask if you don’t want to know?’

Her father unhooked his belt and drew it from the loops around his pants.

‘Sinvergüenza! I’ll teach you to disrespect me!’ (7-8; Hervorhebung B.K.)

Papito schlägt Iliana so lange, bis er sie zum Verstummen gebracht hat. Dabei komplettiert er den physischen Akt der Unterwerfung mit einer diskursiven Herabwürdigung seiner Tochter (*Mira, muchacha* [...] *muchacha de la porra*). Indem er gezielt ihre Weiblichkeit appelliert und diffamiert, versieht er die anschließende Bestrafung mit einem sexistischen Subtext, der Papitos offene Hose und die *Prügel* mit dem Gürtel suggestiv in die Nähe eines phallischen Gewaltaktes – einer Vergewaltigung – rückt, durch welche der Körper des Mädchens gefügig gemacht und mit den Gesetzen des Patriarchats beschrieben wird. Wie auch die Gewaltakte *Pasións* an Rebecca beweist diese Szene, dass die patriarchalische Stummmachung der *Hausfrau* keinesfalls nur ein symbolischer Gewaltakt ist, sondern die ganz konkrete physische Gefahr für die Frau immer warnend impliziert. Selbst Ilianas schwuler Freund Ed, der als effeminiertes

Bedeutungskonstruktionen machen, etwa die Vergewaltigung Marinas, der inzestuöse Missbrauch Anabelles oder die physische Gewalt *Pasións* an Rebecca (siehe Punkte 3.3. und 3.4.).

Homosexueller und mexikanischer Einwander_Innen eine marginale Position in der heteronormativen, weißen Mehrheitsgesellschaft der USA besitzt, reklamiert dieses geschlechterlogische Machtprinzip der patriarchalischen *Herrschaft* für sich, indem er seiner Freundin Iliana gegenüber an sein Machtprivileg als *Mann* erinnert: Indem er Iliana mit den Worten „Ay mujer! Ya!“ (7) als *Frau* appelliert (mujer) und zum Verstummen bringt (ya!), rekurriert er auf die patriarchalischen Machtdynamiken zwischen den Geschlechtern und positioniert sich als Iliana auf natürliche Weise überlegen und weisungsbefugt.

Auch wenn sich die junge Iliana in der physischen Auseinandersetzung mit ihrem Vater letztlich dessen Willen fügen muss, begreift sie dennoch bereits früh, dass „authorities, as personified by her parents, the doctors and the pastor, were not as knowledgeable as she'd believed“ (10). Sie entwickelt schon als Kind eine Strategie des bewussten Schweigens als Widerstandspraxis: „[B]ecause throughout the years her father had silenced any questions that challenged life as he perceived it, she had learned to agree with everything he said while secretly composing answers of her own.“ (10)⁹¹ Zum Wiedererlangen der weiblichen Stimme, Handlungsmacht und Körperlichkeit, siehe das nachfolgende Kapitel zu Transgression und Widerstand, insbesondere die Punkte 4.2. bis 4.4.

Wie bereits der Diminutiv seines Namens seine Maskulinität zugleich appelliert und „beschneidet“, ist Papitos privilegierte Machtstellung als Papa=Gott im Roman äußerst bedroht und wird zunehmend – ebenso wie die patriarchalischen Autoritätsansprüche der Kirche, die er repräsentiert – durch die feministischen Gegenstimmen seiner, sich unter ihrer mehrfachen Kulturation emanzipierenden Töchter und Frau, herausgefordert (vgl. Kapitel vier). Am Beispiel Rebeccas wird gut sichtbar, wie die Migration zu einer Dynamisierung der traditionellen familiären Rollen und geschlechtlichen Machtverteilungen führt: Als Initiatorin der Emigration ihrer Familie fügt Rebecca sich nicht länger in die ihr zugewiesene Rolle als unterwürfige Tochter und fordert ihren Vater und dessen Macht offen heraus (begibt sich allerdings in die desaströse Ehe mit Pasi6n): „In the Dominican Republic she had felt honored when

⁹¹ Das Schweigen als Widerstandspraxis in einem Kontext von ethnisch, geschlechtlich und/oder sexuell begründeter Machtlosigkeit/Unterwerfung ist ein Topos in der postsklavistischen Literatur von Frauen und spielt in einer Vielzahl von Romanen, bspw. im *Livre d'Emma* (2001) von Marie-C6elie Agnant oder in *The Swinging Bridge* (2003) von Ramabai Espinet eine gro6e Rolle. Siehe hierzu auch Audre Lordes theoretische Ausf6hrungen zum strategischen Schweigen in *Sister Outsider* ([1984]2007).

chosen to eat the last spoonful from her father's plate. She had even competed for the privilege. But she was an adult now and would not be satisfied by small gestures." (79)⁹²

Besonders eklatant tritt Papitos maskulinistischer Mangel in der Gegenüberstellung mit Pasi3n zutage, dessen unvergoltene Gewaltakte an Rebecca Papitos v3terlich-m3nnliche Insuffizienz auf der Folie der phallischen Macht seines Schwiegersohns sch3rfer konturieren. P3rez treibt die Juxtaposition der beiden – auf den ersten Blick bereits vom Namen her analogen – M3nnerfiguren in einer Szene auf die Spitze, in der sich Papito und Pasi3n auf der Stra3e begegnen und sich wegen Rebecca handgreiflich auseinandersetzen. Obwohl von vorneherein klar ist, dass der gro3e, athletische und skrupellose Pasi3n seinem gebrechlichen, kurzgewachsenen und eingesch3chtertten Schwiegervater physisch weit 3berlegen ist, gewinnt Papito wider Erwarten die Oberhand im Kampf mit Pasi3n – allerdings nicht, weil er, wie David gegen Goliath, mit List und mentaler St3rke agiert h3tte, sondern ganz einfach aus Gl3ck: V3llig unverhofft wird Papito zum Nutznie3er eines Irrtums Pasi3ns, der glaubt, sein Schwiegervater h3tte eine Waffe in seiner Jackentasche versteckt und zielte durch den Stoff damit auf ihn, wobei Papito tats3chlich nur in seiner hilflosen Wut seine Faust in der Tasche geballt und dabei einen sich dort befindenden Schokoriegel gegriffen hatte:

An exhilaration like none he'd ever known possessed Papito as it dawned on him that his son-in-law believed he'd been about to draw a gun. He thrust the Snickers bar farther against his coat pocket. The mere gesture *made him feel taller, stronger, fiercer*. [...] He leaned forward to smash his fist into Pasi3n's mouth. Not satisfied, he kicked him until his own legs ached. [...] Spurred on by a *memory of the many times he had failed* to stop the abuse his eldest daughter and grandchildren had endured, Papito kicked him again and then again. (239-240; Hervorhebungen B.K.)

In seiner pl3tzlich gewonnenen 3berlegenheit und mit der angeblichen Waffe in der Hand genie3t Papito jene maskulinistische St3rke („taller, stronger, fiercer“), die Pasi3n nat3rlicher Weise besitzt und um die Papito sonst so verzweifelt ringt. Indem er seinen Schwiegersohn – der inzwischen auch noch aufgrund eines Asthmaanfalls v3llig wehrlos ist und kampflos zu Boden gegangen ist – so lange tritt und schl3gt, bis dieser beinahe erstickt, r3cht Papito sich nicht nur f3r die von Pasi3n ver3bten Misshandlungen an Rebecca, sondern insbesondere auch daf3r, dass der Schwiegersohn ihm sein eigenes

⁹² Die durch die Migration bef3rderte Emanzipation vom Vater und der durch ihn verk3rpernten patriarchalischen Gesellschaftsordnung ist eines der rekurrierenden Themen im weiblichen Schreiben der Karibik und ihrer Diaspora. Siehe weiterf3hrend zur *Rebeli3n de las ni3as* im Schreiben karibischer Autorinnen, Celis Salgado 2015.

Scheitern als ‚richtiger Mann‘ und ‚beschützender Vater‘ in aller Deutlichkeit vor Augen geführt hat.

Obwohl Papito in der Kampfszene mit *Pasión* ein Gefühl der Stärke erlebt und sein ersehntes Selbstbild als Papa-Gott für einen kurzen Moment ausagieren kann, entläßt sich in seiner rohen Gewalt am wehrlosen Peiniger seiner Tochter das ganze Ausmaß seiner Frustration angesichts dessen maskulinistischer Stärke und seiner eigenen männlichen *Impotenz*.⁹³ In diesem Sinn illustriert auch Papitos ‚Waffe‘ – ein harmloser Schokoriegel, dessen Süße den ‚bitteren Ernst‘ echter Waffen parodiert – einen Mangel an Maskulinität: Während der Schokoriegel bereits *per se* ein Symbol für Papitos Kapitulation unter der erdrückenden Last seiner Probleme ist (vgl. 236-237), und die Süßigkeit ohnehin höchstens für ihn selbst, und nicht für *Pasión*, gefährlich werden könnte (Papito leidet an Bluthochdruck und soll seinen Zuckerkonsum einschränken (vgl. 237)), wird das Essen von Süßem im Roman mehrfach auch explizit als weibliche Eigenschaft präsentiert, die auch immer mit einem Verlust von (Selbst)Kontrolle assoziiert wird:

Papito took pleasure in reminding her [Aurelia] that her own desire [for sweets] had been so strong that she had habitually woken him in the middle of the night to demand that he go out and buy her whatever it was she'd craved. If stores were closed, she had clambered out of bed to search for the ingredients to whip up a quick dessert. She had then carried a bowl of it into bed to slurp at as he tried to sleep. (237; Einfügungen B.K.)

Wie auch seine Tochter Marina (siehe 3.4.) beginnt Papito angesichts der vielen unlösbaren Probleme in New York damit, als somatischen Ersatz für das ansonsten ausbleibende Gefühl von Sättigung und Zufriedenheit, wahllos Süßigkeiten in sich hineinzustopfen.⁹⁴ Während er in der Vergangenheit Zucker gehasst hatte, weil er diesen mit der schweren Arbeit auf den Zuckerrohrfeldern in der Dominikanischen Republik in Verbindung brachte, konsumiert Papito in der Gegenwart Süßes, um sich von der noch viel verhassteren Arbeit als Näher in einer New Yorker Fabrik abzulenken

⁹³ Auch infolge von Marinas Selbstmordversuch realisiert Papito sein väterliches Scheitern: „[O]ne by one, his children had fallen so far beyond his reach that he had come to doubt his ability to protect them.“ (162)

⁹⁴ „He had recently developed an insatiable sweet tooth. His desire for sugar was so compulsive that if he purchased a pack of gum he immediately popped all five sticks into his mouth. At work he'd hide and surreptitiously rip open packs of cupcakes, cookies, rock candy and licorice [...].“ (236-237)

und in nostalgische Rückkehrfantasien zu flüchten.⁹⁵ Papitos körperliche *Verweichlichung* infolge seines exzessiven Süßigkeitenkonsums lässt somit also auch auf seine charakterliche *Verweiblichung* schließen, die durch den Snickers-Riegel in seiner Tasche metonymisch repräsentiert wird: keinesfalls eine Waffe, sondern ein lächerlicher und gänzlich wirkungsloser Phallusersatz, der Papitos symbolische Kastration weniger kaschiert denn besonders eindrücklich konturiert.

3.3.2. „The fulfillment of (t)his dream“, oder: Karibische Urszenen der Konstruktion und Destruktion von patriarchalischer Herrschaft ,über ihre Leiche‘

Papitos phallischer Mangel liegt in einer verdrängten Urszene seines männlichen Scheiterns verborgen, die ihn seit seiner Jugend heimsucht und sich in endlosen Zirkeln zu wiederholen scheint. Unter dem verstörenden Eindruck von Marinas Selbstmordversuch und seiner Erkenntnis, dass er Schuld an dem dramatischen Vorfall trage – Aurelia klagt ihn an, Marinas Blut klebe an seinen Händen (124) –, erinnert sich Papito in einer langen Retrospektive an eine traumatische Episode seiner Jugend, als ein Tropensturm apokalyptischen Ausmaßes binnen einer Nacht sein Haus, seine Jugendliebe und seine Zukunftspläne zerstörte und nachhaltig seinen Glauben an seine Fähigkeiten erschütterte, sein eigenes Leben gestalten oder das Leben seiner Familie beschützen zu können.

Als 19-Jähriger hatte Papito das Haus seines Vaters geerbt, eine ärmliche Holzhütte mit drei Morgen Land am Strand von Barahona, die er – wie auch später das Haus in den USA – zur Projektionsfläche seiner maskulinen Selbst(er)findung als Hausherr, Ehemann und Familienvater machte (vgl. Hampton 2005, 36). Vom Um- und Ausbau der Hütte versprach sich der junge Papito nicht nur die Erfüllung seines ersehnten Liebesglücks (vgl. 151), sondern auch den notwendigen sozialen Aufstieg, um die schöne Anabelle zur Frau nehmen zu können:

Once he had replaced the leaky roof, he intended to ask Anabelle’s father for permission to visit her at home. To prove his intentions were honorable, he would

⁹⁵ „[H]e used to abhor sweets. He assumed his repugnance had been the result of his years of hauling sacks of sugar onto trucks. Yet he now considered that job preferable to the one he had sitting on his behind and would have given almost anything to uproot a stalk of sugarcane and to sink his teeth into its sweet and stringy flesh.” (237)

assure them that he was employed and owned a home able to accommodate her and the many children he hoped they'd have. (154)

Indem er den Besitz und die Renovierung des Hauses zur notwendigen, aber ausreichenden Kondition für das Gelingen seiner Pläne begreift, begibt sich der junge Papito voller Optimismus und im Wissen, seine Zukunft selbst in der Hand zu haben, an die Arbeit und baut ein „home for his intended bride“ (153). Obwohl er Anabelle noch nie aus der Nähe gesehen oder sich mit ihr unterhalten hat, zweifelt Papito nicht daran, dass sie ihn auch heiraten möchte, insofern er ihr ein Haus und Zuhause anbieten kann. Er konzentriert sich daher einzig darauf, die notwendigen wirtschaftlichen und materiellen Rahmenbedingungen zu schaffen, um irgendwann Annabelles Vater, über den es heißt, „that he controlled [his daughters] with an iron will and was especially possessive of his eldest [Anabelle]“ (152), von seiner Eignung als Schwiegersohn zu überzeugen.

Am „besitzergreifenden“ Verhalten des Vaters, der Anabelle dazu zwingt, „to take on the role of her deceased mother“ (157) – ein Euphemismus für den inzestuösen Missbrauch seiner Tochter, wie sich später herausstellt –, wird die Perversion der systematischen patriarchalischen Vereinnahmung von Weiblichkeit und weiblicher Körperlichkeit sichtbar, die sich wie ein Leitmotiv durch den Roman zieht – sei es in Form von physischer Gewalt und Vergewaltigung, sei es in Form von diskursiver Regulierung und panoptischer Kontrolle. So bezeichnend die namentliche Charakterisierung Papitos als generischer Vater ist, so auffällig mutet die Namenlosigkeit des Vaters Anabelles an, dessen Anonymität ihn – wie auch Papito – zum austauschbaren Stellvertreter für alle patriarchalischen Vaterfiguren macht. An diesen – vom Individuellen zum Allgemeinen überleitenden – Namensgebungen sowie anhand der sich stets wiederholenden, eine Allgemeingültigkeit suggerierenden Muster von väterlicher/männlicher Gewalt an Frauen im Roman hebt Pérez kontrapunktisch zum von ihr selbst immer wieder betonten Individualitätsanspruch ihrer Geschichte den systematischen Charakter von patriarchalischer Gewalt hervor und macht diese zum zentralen Thema ihres Romans.

Auch Papito macht sich – seiner vermeintlich romantischen Intentionen zum Trotz – dieser patriarchalischen Gewalt an Anabelle schuldig, indem er ihre eigenen Wünsche und ihr Recht auf Selbstbestimmung gänzlich ausblendet und sie stattdessen zur passiven Signifikationsfläche seiner eigenen Fantasien und phallogozentrischen Selbstprojektionen degradiert (vgl. hierzu auch Bronfen 1992, 184). Dies kommt nicht

nur in seinen erotischen Träumen zum Ausdruck, in denen ihm Anabelle wie eine reife Mango erscheint, deren saftiges Fleisch er genüsslich konsumiert (vgl. 153), sondern auch darin, dass er sorgsam alle Details (vgl. 154) der intendierten Hochzeit durchdenkt und dabei „in anticipation of the fulfillment of this dream“ (153) – eigentlich: *his dream* – Anabelle überhaupt nicht zu Wort kommen lässt.

So wie Anabelle für Papito keine eigene Persönlichkeit und Mitspracherecht besitzt, ist sie auch im ganzen Roman – bis auf ein einziges Geräusch, das kurz vor ihrem Tod ihren Lippen entweicht, „a sound which held no words, a sound like that of a rabbit caught in the claws of its prey and swooped into the air“ (158) – buchstäblich stumm. Anabelle ist damit die Personifizierung der systematischen und umfassenden Stillmachung von Frauen durch die ineinandergreifenden Strukturen patriarchalisch-paternalistischer *Homes* in Form des väterlichen Hauses, des ehelichen Haushalts, des Gotteshauses oder des Heimatlands. Pérez macht deutlich, dass Anabelle nicht nur das Opfer des ins Perverse (d. h. konkret ins Inzestuöse) übersteigerten Paternalismus ihres Vaters ist, sondern insbesondere auch das Opfer der patriarchalischen Gesellschafts- und Werteordnung der Dominikanischen Republik im Allgemeinen, wonach die Individualität der jungen Frau stets auf eine enge Auswahl identitärer Geschlechts- und Rassenschablonen reduziert wird. Für diese patriarchalische Präfiguration ihrer W/Leiblichkeit spricht auch, dass Anabelle im ganzen Roman nur in ganz wenigen und bestimmten Kontexten in der Öffentlichkeit sichtbar wird: entweder im Geleit ihrer Schwestern, die als Anstandsdamen die Exekutiven der panoptischen Kontrolle von weiblicher Sexualität in patriarchalischen Gesellschaften darstellen, oder als fromme Jungfrau bzw. als gefügte Hausfrau, „sitting in church with her head bent low [...] or washing clothes at the river’s edge“ (152). Ihrer eigenen Stimme und Handlungskraft beraubt, fungiert Anabelle im Sinne Foucaults als ein be-schriebener und „gelehriger“ Körper, der einerseits die Produktivität und Repräsentationskraft der hegemonialen Ordnung steigert, andererseits aber auch als buchstäbliche *Verkörperung* dieser Ordnung deren fundamentale Arbitrarität und Legitimationslosigkeit verschleiert und einer bewussten Hinterfragung unzugänglich macht (vgl. Kerpen 2014, 169): Der „gelehrige“ Körper naturalisiert eben diejenige kulturelle Ordnung, die ihn erst hervorgebracht hat (vgl. Butler 2008, 526; Bourdieu 2002, 39-52).

Die Figur Anabelles verkörpert nicht nur patriarchalisch-religiöse „Werte“ des Weiblichen, wie Gehorsam, Dienlichkeit und voreheliche Abstinenz, sondern bildet zugleich auch eine Projektionsfläche für rassenlogische Imaginationen der

dominicanidad: Obwohl Anabelle die phänotypischen Merkmale einer Mulattin besitzt – insbesondere ihr „woolly hair“ (151) deutet direkt auf einen afrikanischen Einfluss in ihrer Deszendenz hin –, wird sie gemäß des dominikanischen Nationaldiskurses (siehe hierzu weiterführend den historischen Exkurs unter 3.5.) gesellschaftlich nur als weiß und hispanisch sichtbar. Abgesehen von ihrer weißen Kleidung (vgl. 151; 156) werden ihre ethnisch ambivalenten Züge „entnegrifiziert“ und im Paradigma eurozentristischer Schönheitscodes uminterpretiert: Insbesondere ihre dunkle Hautfarbe wird als „bronzed“ (151) ethnisch aufgehellt, sodass *Anabelle* als exotische, aber implizit *weiße* Tropenschönheit die eurozentristischen Ideale der dominikanischen Nationali(denti)tät verkörpert. Darüber hinaus spiegelt sich Anabelles ethnische „Reinheit“ auch in ihrer moralischen Tugendhaftigkeit und (vermeintlichen) sexuellen Unbeflecktheit wider, sodass sie im Roman immer wieder als Personifizierung des Himmlischen und als Engelsgestalt figuriert wird (vgl. 151; 156), die in Personalunion die Ideale der christlichen Kirche und des dominikanischen Staates repräsentiert: So verdeutlicht Pérez anhand der *Figur* Anabelles die unter Trujillo herrschende enge Verwobenheit und natürliche Affinität der Machtapparate des Staats und der Kirche sowie deren Zusammenwirken in der Etablierung und Aufrechterhaltung eines patriarchalischen *Gedankengebäudes*, eines *Homes*, das sich auf der Mikroebene in den eigenen vier Wänden („home“) des Vaters, Ehemanns, Pastors oder Trujillos materialisiert, und innerhalb dessen die Frau *qua* ihres Geschlechtes einen klar definierten, den Interessen des Mannes untergeordneten Platz zugewiesen bekommt (dieser Aspekt wird im nachfolgenden Punkt 3.4. weiter ausgearbeitet).

In der schicksalhaften Nacht des Hurrikans, der so gewaltig ist, dass es Papito scheint, „the devil himself had taken possession of the world“ (155), findet Anabelle den Tod, wobei die Schilderung der Todesumstände höchst ambivalent ist und es bis zuletzt unklar bleibt, ob es sich um einen Unfall, Mord oder Suizid handelt: „On bad days Papito believed that Anabelle had willed herself to die. On worse days he knew it was he who'd killed her, he who had seized her against her will to place her directly in death's path. On good days he did not think of her at all.“ (162) Obwohl Papito noch unter Lebensgefahr versucht, zuerst sein Haus gegen den Sturm abzusichern und dann Anabelle – gegen ihren eigenen Willen – vor dem sicheren Tod aus dem Sturm zu retten, wird seine mühsam errichtete Hütte binnen Minuten vom Sturm weggefegt, während seine intendierte Braut trotz seiner Versuche, sie zu retten, zu Tode kommt. Wie in einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung entgleitet Papito in der sich bereits seit langem in

wiederkehrenden Alpträumen ankündigenden Nacht sein ganzer Lebensplan und er erkennt, dass

everything he had worked for during the previous weeks would on that very night be undone. It would not matter that he had exerted himself trying to safeguard his home against the storm [...]. Nothing he had planned for himself and Annabelle would ever come to pass. (155)

Der schicksalhafte Sturm, der wie eine Urgewalt seine maskulinistischen Pläne und Subjektentwürfe als Ehemann und Hausherr zunichte macht, symbolisiert nicht nur Papitos Ohn/Macht und Scheitern als Papa-Gott, sondern erschüttert auch seinen Glauben an die epistemische Verlässlichkeit und Ordnung der Dinge. Als Anabelle ihm inmitten des Sturms wie ein verwundeter, suizidärer Engel erscheint (vgl. 156) – ihre erste und einzige tatsächliche Begegnung (!) – realisiert Papito, dass seine intendierte Braut hochschwanger ist. Augenblicklich begreift er, dass der Erzeuger des Kindes Anabelles eigener Vater ist, jener paternalistische Beschützer, in dessen Nachfolge Papito sich selbst projiziert hatte.

Bis ins Mark erschüttert über den moralischen Abgrund, in den er geblickt hat (vgl. 158), und tief verunsichert über die fundamentale Unzuverlässigkeit von Schein und Sein (welche sich in der verstörenden Geschichte der sprechenden Tiere kanalisiert, die Papito in diesem Moment wieder einfällt (vgl. 159)),⁹⁶ versucht er noch, den drohenden Zerfall der etablierten Ordnung der Dinge abzuwenden und – wenn schon nicht sein gerade erbautes Haus – zumindest doch sein bestehendes *Gedankengebäude* vor dem um sich greifenden Chaos zu retten:

Despite proof to the contrary, he needed to believe in a world where man and beast [and also: man and woman; Einfügung B.K.] both had their specific roles and where wrongs were redressed and good deeds repaid in kind. He could not accept that what he perceived as reality might shift. (159)

Mit aller Gewalt versucht Papito, Anabelles (Frei)Tod im Sturm abzuwenden und sie trotzdem zu seiner Frau zu machen. Doch was er als altruistischen Gönnerakt und Kavaliersdelikt versteht – „He would remove her from her home. He would marry her

⁹⁶ „For some inexplicable reason he also recalled a story his father had loved to tell. In it an old man walked home with his donkey and his dog. He led them across a field and beat the donkey beginning to trail behind. After this had gone on for some time, the donkey squatted on its hind legs and refused to budge. When the old man raised his cane, the beast of burden opened its jaws to speak. „I am tired and will lay myself down to die. Your beating me has no power to change my mind.“ The old man was so taken aback that he dropped his cane and ran from the donkey as fast as his legs could carry him. His faithful dog followed close behind. When they collapsed at the edge of another field, the dog cocked its head toward its master. „Imagine that!“ it exclaimed. „A donkey speaking!“ (159)

and help her raise her child so that she'd never again have to hang her head in shame. He would deliver her from the unnamable misery she had endured until that day.“ (vgl. 159) – ist in Wahrheit vielmehr die egoistische Rettung seines eigenen Lebenstraums und seiner eigenen ersehnten Identität als *Hausherr*: „To release her would mean that he too had relinquished hope and believed that life was not worth the trouble of drawing breath.“ (158)

In einer Art Kampfszene, die die Gewalt/Vergewaltigung des Vaters ein weiteres Mal an Anabelles Körper ausagiert,⁹⁷ überwältigt Papito die schwangere Frau und zwingt sie, mit ihm in die Kirche zu gehen, um dort Zuflucht zu suchen – nicht nur vor der konkreten Bedrohung des Sturms, sondern auch vor dem um sich greifenden moralischen Chaos. Der Gang zur Kirche ist äußerst symbolträchtig und lässt auf tragische Weise Papitos ersehnte Heiratsfantasien mit Anabelle zwar wahr werden, offenbart dabei aber auch in aller Deutlichkeit die auf die Frau ausgeübte Repression und Gewalt innerhalb dieses vermeintlich romantischen Szenarios. In diesem Sinne ist es auch bezeichnend, dass Anabelle in der Kirche keine Rettung vor dem Sturm/Chaos findet, sondern gerade den Tod: Sie stirbt ausgerechnet in Papitos Armen und lässt damit nicht nur sein Scheitern als ihr selbsternannter Retter für alle Anwesenden sichtbar werden, sondern auch seine symbolische und konkrete Mittäterschaft an ihrem Erlöschen: Nicht nur als individueller Mann, der auf ihre Kosten seine Identität und männliches Selbstbild als *Hausherr* konstruieren wollte, sondern auch als generischer Stellvertreter eines patriarchalischen Systems, innerhalb dessen die Frau *per se* dem Willen des Vaters/Mannes unterworfen ist (was in letzter Konsequenz zu solch paternalistischen/patriarchalischen Exzessen führt wie der inzestuösen Inbesitznahme Anabelles durch ihren Vater oder der machistischen Gewalt Pasións an Rebecca (vgl. Punkt 3.4.)) sind Papitos Hände im Falle Anabelles ganz buchstäblich in Blut gebadet (vgl. 160) und werden Jahre später im Falle des versuchten Suizids seiner Tochter Marina ein weiteres Mal sinnbildlich in Blut gebadet sein (vgl. 124; zu Marinas Selbstmordversuch, siehe Punkt 3.4.).

Mit ihrem Tod tritt Anabelle buchstäblich „über ihre Leiche“ (vgl. Bronfen 1992) aus der patriarchalischen Gesellschafts- und Werteordnung aus, die ihr Leben bestimmt hatte, wobei ambivalent bleibt, ob es sich um eine totale Kapitulation der Frau in einer

⁹⁷ „[...] the hand she held up in self-defense. Her lips emitted a sound which held no words, a sound like that of a rabbit caught in the claws of its prey and swooped into the air. [...] [H]e seized Anabelle by her thickened waist. Her body stiffened against his; her fists struck him anywhere they could reach. Yet he did not loosen his grip.“ (158)

misogynistischen Gesellschaft handelt oder um einen ultimativen, aber fatalen Akt der weiblichen Rebellion⁹⁸ bzw. um ein „soziales Opfer“ zur Säuberung und letztlich bereinigten Wiederherstellung der bestehenden Ordnung (vgl. Bronfen 1992, 181). Während bereits der symbolisch überhöhte, apokalyptische Sturm als eine Art biblische Strafe – nicht nur für das Sakrileg des Inzests durch Anabelles Vater, sondern auch für Papitos fehlgeleitete Männlichkeitsvorstellungen, die ihn zum Komplizen und Mittäter gemacht haben – lesbar wird, der zunächst alles vernichten muss, um einen Neuanfang zu ermöglichen, kann der Tod Anabelles mit Elisabeth Bronfen auch als jenes Moment der gesellschaftlichen Katharsis verstanden werden, mithilfe derer die existierenden kulturellen Normen und Werte – die patriarchalische/paternalistische Vorherrschaft des Mannes über die Frau – von ihren Aberrationen bereinigt und so wieder gesellschaftlich akzeptabel gemacht werden (vgl. Bronfen 1992, 181): Indem Anabelle und ihr ungeborenes Kind – die Frucht des Sündenfalls – buchstäblich aus dem Leben verbannt werden, erfährt das patriarchalische/paternalistische *Gedankengebäude* von Kirche, Staat, Ehe und Vaterschaft eine Läuterung, die es in seiner grundsätzlichen Richtigkeit bestätigt und bestärkt.

Obwohl das Ableben Anabelles auf religiöser und gesellschaftlicher Ebene ein Moment der phallogozentrischen Stabilisation und Selbstvergewisserung darstellt, symbolisiert ihr toter Körper in Papitos Armen zugleich aber auch dessen ganz persönliches Drama und Männlichkeitskrise, das unabwendbare Ende seiner Zukunftsvisionen und das Scheitern seiner maskulinistischen Selbstwerdung als beschützender Hausherr, Familienvater und Ehemann. Dabei wird Papitos männliche Identitätskrise auch in den breiteren Horizont der von Denia Fraser (2013) theoretisierten existentiellen Unsicherheit gerückt, welche aber – anders als bei Junot Díaz' kolonial begründetem *fukú americanus*⁹⁹ – nicht nur eine spezifisch karibische

⁹⁸ Die Ambivalenz von Suizid als ultimative weibliche Widerstandshandlung, die sich in einem Grenzraum zwischen Kapitulation und Rebellion verortet und höchst divergierende Interpretationen zulässt, spielt auch in anderen weiblichen Romanen der karibischen Diaspora – wie in der weiblichen Literatur überhaupt – eine große Rolle. Vgl. bspw. den Suizid der – auf Gustave Flauberts Emma Bovary anspielenden – Figur Emmas in Marie-Célie Agnans *Le livre d'Emma*, der ebenso Transgression und Widerstand wie auch Kapitulation und „soziales Opfer“ ist. Siehe auch Marinas versuchter ‚Gang nach Hause‘ in Punkt 3.4.3.

⁹⁹ Mit „*Fukú americanus*, or more colloquially, *fukú* -- generally a curse or doom of some kind; specifically the Curse and the Doom of the New World“ (Díaz 2008b, 1) schafft Junot Díaz in *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (2007) einen paradigmatischen Rahmen zur Deutung der (Miss)Geschicke und Verfehlungen seiner afrodominikanischen Figuren. Während die parodistische Überhöhung des karibisch-kolonialen Fluchs – „They say it came first from Africa, carried in the screams of the enslaved; that it was the death bane of the Tainos, uttered just as one world perished and another began; that it was a demon drawn into Creation through the nightmare door that was cracked open in the Antilles.“ (Díaz 2008b, 1) – bereits in

bzw. afrodominikanische *conditio* beschreibt, sondern bei Loida Maritza Pérez vielmehr einer sehr viel abstrakteren postmodernen Problematik Rechnung trägt: Während der Tropensturm zwar einerseits ganz direkt der Lebenswirklichkeit der Karibik entspricht und damit die existentiellen Unsicherheiten karibischer Gesellschaften keinesfalls nur metaphorisch veranschaulicht – nicht nur im Hinblick auf die geologisch-meteorologischen Begebenheiten, sondern auch mit Blick auf die sozialen, politischen und historischen ‚Turbulenzen‘, die die Ontologie und Epistemologie der kreolischen Gesellschaften in der Karibik umreißen (siehe hierzu auch Punkt 2.7. und 3.5.)¹⁰⁰ –, symbolisiert der Sturm zudem aber auch ganz allgemein jene metaphysische Unsicherheit, wonach die Dinge immer und grundsätzlich unplanbar, chaotisch und kontingent sind. In dieser fundamental postmodernen Lesart ist der Mensch *per se* kaum dazu in der Lage, Ordnung zu schaffen oder sein Schicksal selbst zu bestimmen, sondern ist in einer unabschließbaren *errance* inbegriffen. In diesem Sinn gesteht auch Papito rückblickend das Scheitern seiner männlichen Versuche ein, sein Leben oder das seiner Familie zu lenken bzw. dem allgemeinen Chaos der Dinge einen geordneten Sinnüberbau, ein *Home*, entgegenzusetzen: „There had been too many circumstances [he] had been unable to control, too much [he] had been unable to provide.“ (22)¹⁰¹

dessen phonischer Nähe zu „Fuck you“ angedeutet wird, präsentiert Díaz *fukú* wie eine unüberwindbare Logik, eine höhere Macht, die seine dunkelhäutigen, dominikanischstämmigen Protagonist_Innen der U.S.-amerikanischen Unterschicht zwangsläufig heimsuchen wird: *fukú, fuck you*. Mit „fukú“ beschreibt Díaz im Register von Satire und Parodie eine dekoloniale Kritik an der westlichen Moderne, welche ihren Ursprung in der kolonialen Ausbeutung und Versklavung afrikanischer Menschen nahm und deren Nachfahren bis heute systematisch, wenn auch subtiler als früher, zu (welt)gesellschaftlichen Verlierern macht: „No matter what its name or provenance, it is believed that the arrival of Europeans on Hispaniola unleashed the fukú on the world, and we’ve all been in the shit ever since. Santo Domingo might be fukú’s Kilometer Zero, its port of entry, but we are all of us its children, whether we know it or not.“ (Díaz 2008b, 1-2).

¹⁰⁰ Der (Tropen)Sturm spielt daher auch in (afro)karibischen Theoriebildungen eine wichtige Rolle und ist – neben den unter 2.7. dargestellten *errances* – ein weiteres wiederkehrendes Bild und Paradigma karibischer Diskursbildung. Vgl. bspw. Glissant 1993; 1997; Zu Rhizom, Wirbelwind und Archipel als Denkbilder des karibischen Raumes, siehe Kuhn 2009.

¹⁰¹ In Kapitel vier, insbesondere in Punkt 4.3., wird anhand der Figur Ilianas untersucht, welche anderen Strategien Pérez präsentiert, mit dieser „erratischen“ Seinserfahrung sinn- und identitätsstiftend umzugehen.

3.4. *Home* als Ort fataler weiblicher Selbstprojektionen

3.4.1. „Because he fucks me like this“: Performanzen von männlichem Phallizismus und weiblicher Passivität in den vier Wänden des ehelichen Haushalts

Der Bereich des Häuslichen/Heimischen stellt nicht nur im Falle der männlichen, sondern auch der weiblichen Figuren eine Projektionsfläche für identitäre Entwürfe dar. Am deutlichsten wird dies am Beispiel Rebeccas, der ältesten Tochter Aurelias und Papitos, die bis zu ihrem 30. Lebensjahr eine unverheiratete Jungfrau war und verzweifelt nach einem Mann suchte (vgl. 198), um einerseits den traditionellen Weiblichkeitscodes ihrer Familie zu entsprechen und eine sozial legitimierte Identität als Haus- und Ehefrau bzw. als Mutter zu erlangen (vgl. 203), und um andererseits aus dem restriktiven Haushaltregime ihres Vaters auszubrechen (vgl. 198) – allerdings nicht in Schande, wie die Katze Missy, sondern „with her head held high“ (203). Dabei ist sie außerstande zu erkennen, dass der Schritt in die Ehe das patriarchalische Paradigma, aus welchem sie sich befreien möchte, keinesfalls ablöst, sondern dieses im Gegenteil noch weiter verschärft, insofern sie die autoritäre Figur des Vaters durch einen noch autoritäreren, despotischen Ehemann ersetzt (vgl. hierzu Alonso Gallo 2000, 236). Rebecca lässt sich mit dem 19 Jahre älteren, gutaussehenden und hünenhaften Pasi3n ein, der ihr nicht nur aufgrund der Tatsache, dass er ein Hausbesitzer und U.S.-Bürger ist (vgl. 55), der ideale (Ehe)Mann zu sein scheint, an dessen Seite sie ihren sozialen Aufstieg und Selbsterfüllung als Frau imaginiert, sondern der ihr mit seiner überlegenen und selbstbewussten Ausstrahlung auch das Gefühl gibt, „that a relationship with him would be a haven into which she could retreat“ (54).

Bereits an der naiven Vorstellung der Ehe als sicherer Hafen äußert sich das verinnerlichte patriarchalische Verständnis von Weiblichkeit als grundsätzlich passiv, schutzbedürftig und unselbstständig (vgl. 304), welches Rebecca wie keine andere weibliche Figur des Romans verkörpert. So charakterisiert sich Rebecca auch durch ihr Nicht-Handeln und Abwarten:

Here she was forty years old and she had spent most of those years *waiting* to be wed. She had wasted others *waiting* for Samuel to change and then for Pasi3n as well. [...] [S]he had wasted still other years *waiting* for kinder days and, when none arrived, *waiting* for night to lull her into a forgetful sleep. So many years of *waiting*

and all she had to show for them was her battered face, her bruised body [...]. (171; Hervorhebungen B.K.)

Rebeccas „totale Paralyse“ (Ochoa Fernández 2002, 123; Übersetzung B.K) und Unfähigkeit, ihr Leben in eigene Hände zu nehmen – insbesondere auch angesichts der Gewaltexzesse, die Pasi3n regelm3sig an ihr und an den gemeinsamen Kindern ver3bt – sind das Ergebnis der streng christlichen, 3berm3sig protektionistischen Erziehung ihrer Eltern, die die junge Rebecca bereits fr3h daran gehindert hatten, ihren wahren Neigungen zu folgen und so ihre eigene Identit3t zu finden (vgl. Ochoa Fernández 2002, 122).

Mithilfe einer erinnernden R3ckschau, die den/die Leser_In in die Dominikanische Republik zur3ckversetzt, juxtaponiert Loida Maritza P3rez die Passivit3t Rebeccas in der Gegenwart mit ihrer einstigen Freiheitsliebe und Abenteuerlust. Als Heranwachsende hatte Rebecca allein stundenlange Streifz3ge ins unerschlossene Hinterland des Karibikstaats unternommen, wo sie – buchst3blich – ‚ihrer Natur‘ nahekam, indem sie sich nackt auf die Erde legte und sich selbst befriedigte (vgl. 212). Als sie 3lter wurde, unterbanden ihre Eltern diese (sexuellen) ‚Eskapaden‘ ihrer Tochter, indem sie sie einer Art panoptischem Kontrollregime unterstellten, das ihr Ausscheren aus dem Verhaltenskodex normativer Weiblichkeit erfolgreich unterband: „[Aurelia] watch[ed] her like a hawk [...]. If Rebecca wanted to go out, she was given time-consuming tasks to keep her in. If she insisted, she was made to take along a sister.“ (213) Unter Verweis auf die „dangers existing for a girl her age“ (212) innerhalb einer machistischen, diktatorialen Gesellschaft „in which people daily disappeared and the horrors of nightmares appeared full-blown in life“ (213), nicht zuletzt aber auch einfach angesichts der „Gefahr“ ihrer vorehelichen Entjungferung, sperrten Papito und Aurelia ihre heranwachsende Tochter innerhalb der vier W3nde des Elternhauses ein und zwangen sie so in die patriarchalische Rolle der gehorsamen und passiven Frau/Tochter (vgl. Ochoa Fernández 2002, 120).

F3r Rebecca und ihre Schwestern – nicht aber f3r die S3hne der Familie – werden das Elternhaus und das autorit3re Regime des Vaters zu einem gelebten Gef3ngnis, aus dem sie fliehen m3chten. W3hrend die j3ngste Tochter Iliana bewusst an ein weit entferntes College geht, „to escape her parents’ watchful eyes“ (1; die Figur Ilianas wird in Kapitel vier n3her betrachtet), bleibt Marina in der Rolle der Unverheirateten gefangen, die bis zu ihrer Eheschlie3ung im Elternhaus wohnen bleiben muss. Dort f3hlt sie sich allerdings genauso „cooped up“ (116) wie der Hund ihres Bruders. Die

Unmöglichkeit, selbstbestimmt und frei leben zu können – „I'm stuck at home and can't even fart without asking for permission!“ (39) – überträgt sich für Marina schließlich sogar auf die Architektur des Hauses, das sie als „increasingly claustrophobic“ (83) empfindet und wo sie das beklemmende Gefühl nicht loswird, die Hauswände rücken auf sie zu und drohen, sie zu zermalmen (vgl. 83; in den nachfolgenden Punkten 3.4.2. und 3.4.3. wird auf Marina noch näher eingegangen).

Auch Rebecca leidet unter der erdrückenden Enge des väterlichen Zuhauses. In der Hoffnung auf ein befreites, emanzipiertes, sozial sanktioniertes Lebensmodell flüchtet sie sich in die Ehe mit Pasi3n, die ihr allerdings nicht die erträumte Selbsterfüllung und -bestimmung beschert, sondern ganz im Gegenteil die vollkommene Gefangenschaft, Abhängigkeit, Erniedrigung und (physische wie psychische) Unterwerfung. Diese unheilvolle Entwicklung kündigt sich bereits am Tag der Hochzeit selbst an, als Rebecca erstmals das im Vorfeld so gepriesene Haus ihres Gatten betritt und einzieht: Ein buchstäblicher „coop“, in dem Pasi3n Hühner züchtet, die das Haus in eine kotbefleckte Müllhalde verwandelt haben (vgl. 52-54). In den vier Wänden dieses „Schweinestalls“ (62) behandelt Pasi3n Rebecca bald auch „like an animal“ (60) und initiiert sie auf brutale Weise in ihre neue Rolle als seine Ehefrau (vgl. 56):

Pasi3n seized her by her hair. He hauled her across the room and slammed her face against a wall. Blood spurted from her nose, splattering the wall and trickling onto the floor. He twisted her arm behind her back [...] and systematically bent [her] fingers until their bones were heard to snap. Rebecca shrieked. [...] A malicious smile settled on his lips as he jammed a fist into her mouth. “I didn't hear you,” he taunted, yanking her tongue out as far as it would go. “What did you say?” Rebecca choked on her tongue and on her husband's hand. (167-168)

In mehreren Szenen wie dieser schildert P3rez in erbarmungsloser Detailhaftigkeit die Misshandlungen, die Rebecca durch ihren Ehemann erfährt. Dabei verortet sie die eheliche Gewalt Pasi3ns über die thematische Rückkopplung zu den zuvor besprochenen Motiven von gewaltsamer Unterwerfung und Stummmachung von Töchtern durch deren Väter (vgl. Punkt 3.3.1. und 3.3.2.) innerhalb desselben patriarchalisch-sexistischen *Gedankengebäudes*, welches schon die väterlichen Gewalt- und Unterwerfungsakte ‚beheimatet‘, d. h. sozial sanktioniert, hatte. Diese Kompatibilität und Analogie zwischen unterschiedlichen Akteuren und Formen von patriarchalischer Gewalt gründet auf einem gemeinsamen Streben nach Kontrolle über das ‚andere‘ Geschlecht: „[P]hysical violence is a recurrent way for fathers and husbands to maintain

women under their control to the extent that, in many cases, the relation between men and women is based on terror [...].“ (Ochoa Fernández 2002, 119)

Passend zu diesem Befund sind auch Pasións Aggressionen gegen Rebecca offen misogynistisch und greifen direkt ihre *Weiblichkeit* an: So schlägt er ihr nicht nur gezielt mit der Faust in den Unterleib (vgl. 202), sondern attackiert auch verbal ihre Femininität: „‘You’ll never leave,’ he yelled [...]. ‘Who’s going to be interested in your stinking, flaking cunt?’“ (168) Diese mündlichen Angriffe auf Rebeccas weibliche Anatomie und Sexualität „violated her peace of mind more than the blows [he] had dealt“ (169) und finden ihren Höhepunkt in einer für sie höchst demütigenden Szene, in der Pasión ihr Selbstbild als Ehefrau endgültig aushöhlt und auf schmerzhaft Weise *ad absurdum* führt, während er zugleich seine eigene phallische Macht ausagiert und reaffirmiert: Nachdem er Rebecca gefesselt hat, zeigt er ihr sein sexuelles Desinteresse an ihrer „stinking, flaking cunt“, indem er vor ihren Augen Geschlechtsverkehr mit einer jungen Prostituierten – ein namenloses „girl“, deren Existenz für Pasión genauso „crude and meaningless“ (169) ist, wie Rebeccas – vollzieht. Dieser doppelte, d. h. psychische und physische Gewaltakt kündigt nicht nur unverhohlen den ehelichen Treueschwur sowie auch die Integrität/Intimität des ehelichen Zuhauses auf, sondern zerstört auch nachhaltig Rebeccas Selbstwertgefühl: „By the time her husband undid the ropes that bound her, she had sunk into a mire of depravity and vowed to indulge his every whim.“ (170)

Obwohl Pasión sie wiederholt krankenhausreif prügelt und Rebecca schließlich sogar befürchtet, dass er sie eines Tages umbringen werde (vgl. 61), verlässt sie ihren Mann nicht. Mit einem masochistischen Stoizismus lässt sie alle „indignities“ über sich ergehen (vgl. 169) und hofft passiv darauf, dass „in time he would transform into the husband she had hoped for“ (169). Völlig außerstande, ihre Identität jenseits der patriarchalischen Geschlechterschablonen und *Home* zu projizieren, hält Rebecca verzweifelt an ihrer Rolle als Ehe- und Hausfrau fest und versucht bis zuletzt, den Ehemann und Hausherrn Pasión an ihrer Seite zu halten (vgl. 169). Wie auch der junge Papito (vgl. hierzu 3.3.2.) möchte Rebecca ihr *Home* – das ersehnte eheliche Zuhause und das *Gedankengebäude* vom familiären Glück – vor dem Zusammensturz bewahren: „[I]t’s my home. [...] Pasión and the children are all I have.“ (60) Doch Pasión *verletzt* sie so tief in ihrer Würde, dass sie sich „even less desirable than the trash her husband hauled into the house“ fühlt (171) und beim Blick in den Spiegel letztlich nur noch ein entmenschlichtes, identitätsloses ‚Etwas‘ („it“; 170) sieht, einen geschundenen Körper

ohne Identität, der die phallische *Herrschaft* des Ehemanns und ihre eigene *Ohnmacht* als Ehefrau *verkörpert*:

[...] her lids bruised purple, her dry skin flaking off, the dirt embedded deep in the furrow of her prematurely wrinkled face [...] the nose bent beyond recognition [...] her swollen tongue [...] split lips and cavity-rotted teeth. [...] Eight years of living with Pasi3n had whitened her pubic hairs. [...] An acrid odor confirmed his claim about her stinking cunt. (170-171)

Das Spiegelbild ihres geschundenen, „nach Verzweiflung riechenden“ Körpers (vgl. 212; Übersetzung B.K.) veranschaulicht die Radikalisierung und Perversion von patriarchalischer Macht, während die sezierenden Detailaufnahmen der einzelnen K3rperteile Rebeccas zugleich auch einen Reflex ihrer identitären Desintegration und Fragmentierung bilden. In einem Moment der Selbstreflexion ihrer eigenen Degradation durch Pasi3n 3berkommt sie pl3tzlich eine derartige Wut (vgl. 171), dass sie entscheidet, ihren Mann doch zu verlassen (vgl. 172) und mit ihren Kindern wieder zu ihren Eltern zu ziehen. Doch kaum sind Papito und Aurelia bei ihr eingetroffen, um sie abzuholen, hat Rebecca es sich wieder anders 3berlegt (wie schon etliche Male zuvor (vgl. 79)) und erklärt die ehelichen Misshandlungen als das kleinere 3bel *vis-à-vis* der elterlichen Bevormundung: „It was my choice to move into this house, and it is now my choice to stay. Take a good look at it because, as bad as it is, I’d rather live here any day than put up with your shit!“ (199)

Aus der Scheinunabhangigkeit ihres eigenen – tatsächlich jedoch hochgradig prekären – Zuhauses kann Rebecca erstmals offen Kritik am Haushalt ihres Vaters 3ben: In einer lauten Auseinandersetzung mit ihrem Vater mitten auf der Straße, die das vermeintlich Private des Hauses/Zuhauses in den 3ffentlichen Raum verlagert (vgl. 195), macht sie ihrer 3ber viele Jahre angestauten Wut 3ber die ihr aufoktroyierten Geschlechterschablonen – nicht nur durch Pasi3n, sondern auch durch ihren Vater – Luft. Zwar ist sie bis zuletzt nicht dazu in der Lage, sich selbst jenseits dieser auf Passivität und Häuslichkeit basierenden Weiblichkeitsrollen als Hausfrau, Mutter oder Tochter zu projizieren. Dennoch ficht Rebecca erstmals *lauthals* das Werte- und Ordnungssystem ihres Vaters an und d3piert den moralischen Unfehlbarkeitsanspruch seiner christlichen Lehren, indem sie ihre Eltern darauf hinweist, dass auch ihr gewalttätiger Ehemann aus dem Kreis der von ihnen sanktionierten heiratsfahigen Kirchgänger stammt:

„[Y]ou are such pendejos! [...] You think people are perfect just because they go to church? All anyone there knows how to do is be self-righteous! They talk about charity and kindness, but what have they ever done for me? What has God ever done for me?“ (79)

Mit ihrer offenen Infragestellung von Gott kritisiert Rebecca in aller Schärfe nicht nur dessen Personifizierung auf Erden – Papito alias Papa-Gott –, sondern auch die patriarchalischen Herrschaftssysteme von Kirche, Religion und Ehe ganz allgemein, ohne aus dieser feministischen Fundamentalkritik allerdings auch eine weibliche Widerstands- oder Befreiungsstrategie herleiten zu können. Bis zuletzt verharret Rebecca in ihrer passiven Rolle der gefügigen Haus-/Ehefrau und Mutter, entwickelt aber ein zynisches Bewusstsein für das klägliche Scheitern dieser Selbstprojektionen. Die offene Eskalation mit ihrem Vater provozierend, fordert sie dessen patriarchalisches/phallogozentrisches Geschlechterdenken heraus, indem sie die von ihm legitimierte Geschlechterrolle der treu-liebenden Ehefrau und des phallich-autoritären Machos ironisierend affirmiert. So erklärt sie den ins Perverse übersteigerten Phallizismus ihres Mannes, der sie so schlimm zugerichtet hat, gleichzeitig auch zum Grund dafür, warum sie ihn nicht verlassen möchte: „'Because he fucks me like this,' she shouted to the amusement of passersby. 'And he licks me where I like!' She stuck out her tongue and flicked it. 'Like this!'" (79).

3.4.2. Identitätsdestruktive Projektionen von Weiblichkeit als *Weißheit* im ‚Haus der Nation‘

Wie Rebecca macht auch Marina den Bereich des Häuslichen zur Projektionsfläche ihrer weiblichen Subjektwerdung. Sie träumt nicht nur davon, „of one day attracting an attorney who would support her“ (96), sondern sucht während ihrer nächtlichen Streifzüge durch Brooklyn auch immer wieder ein ganz bestimmtes U.S.-amerikanisches Haus auf, welches sie sehnsüchtig zum Sinnbild einer gelungenen nationalen, ethnischen und insbesondere geschlechtlichen Identität stilisiert. Anders als das fragile, kulturell ambivalente Haus ihrer Eltern (vgl. 3.2.), besitzt das U.S.-amerikanische Haus

the *luxury* of possessing windows on all sides. In front of it, an iron *fence* teased passersby with a glimpse of a densely foliated area. A wooden *fence* guarded its backyard. Behind this *fence* and extending gnarled, icy limbs toward heaven stood

a *weathered oak*. So wide was its girth that only upon seeing it had Marina finally believed Brooklyn had *once* been mostly farmland. (84; Hervorhebungen B. K.)

Als ein „Relikt“ der mittelständischen weißen Familien, „who’d fled the neighborhood shortly after black and Hispanic families moved in“ (84), steht das von Marina bewunderte Haus für jene „reine“ (im Sinne von: „weiße“) U.S.-amerikanische Identität, die für die afrodominikanische Migrantin selbst unerreichbar ist, egal wie lange sie ihren Körper mit *Brillo*-Reinigungspads malträtiert oder ihre afrikanischen Gesichtszüge im Spiegel zu ignorieren versucht (vgl. 18).

Während Marina vor dem Haus steht, stellt sie sich sehnsüchtig vor, sie selbst schaue aus einem der Fenster hinaus, anstatt zu versuchen, ins Innere des Hauses hineinzublicken (85). Die visuelle Logik des Heraus- bzw. des Hineinschauens greift voraus auf den mit Gaston Bachelard (vgl. [1957]2006, 170) nicht nur geometrischen, sondern auch ideologischen und moralischen Dualismus von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, welcher sich in den – dreimal aufeinanderfolgend benannten – Zäunen, die das Grundstück rahmen und Marina ganz buchstäblich aussperren (vgl. 84), auch in einer konkreten materiellen Barriere veranschaulicht. Anders als das architektonisch und kulturell poröse, fragile Zuhause der Einwanderer_Innenfamilie, charakterisiert sich das von Marina ersehnte U.S.-amerikanische Haus, ebenso wie die nationale und kulturelle Identität, die es repräsentiert, durch seine Kohärenz, Stabilität und Geschlossenheit gegenüber dem Außen/dem Anderen. Es repräsentiert die Prinzipien von *Home* (vgl. 2.3.). Obwohl sich Marina in der Folge imaginär verdoppelt und sich selbst in die Rolle der weißen *Hausherrin* in das Haus hineinprojiziert – was narrativ über den (scheinbaren) Wechsel von der personalisierten Erzählung in einen auktorialen Modus getragen wird¹⁰²–, bricht diese wunschgeleitete Selbstprojektion bald in sich zusammen und es wird deutlich, dass die afrodominikanische Einwanderin zu keinem Zeitpunkt tatsächlich innerhalb des Hauses war, sondern in Wirklichkeit die ganze Zeit als buchstäbliche Außenseiterin nicht nur vor den Zäunen des Hauses,

¹⁰² Die ansonsten personalisierte Erzählung schaltet kurzzeitig in einen quasi auktorialen Modus um, der den Anschein von objektiver Berichterstattung durch eine außenstehende Instanz erweckt: „A loving husband approached her from behind. He wrapped his arms around her and sprinkled her with kisses on her neck. Turning to face him, she returned his kisses with her own. [...] Beneath a slanted ceiling, she browsed through leather trunks and cedar chests.“ (85) Doch einige situierende Verweise – „she paused [...] to imagine herself [...] She then saw herself [...] Her mind evoked [...]“ (85) – decken schließlich die narrative Selbstverdopplung auf und bringen diese zum Kollaps: Marina ist die Beobachterin, nicht die Bewohnerin, des Hauses. Vgl. auch die Ausführungen zur Ästhetik der *errance* unter 4.5.

sondern auch außerhalb der nationalen Erzählung, die diese Zäune symbolisch schützen, positioniert war.¹⁰³

Diese Analogie wird durch mehrere Hinweise gestützt, die die Geschichte des Hauses in die Besiedlungs- und Gründungsgeschichte der nordamerikanischen Nation einschreiben, beispielsweise indem darauf verwiesen wird, dass die uralte, tief im Boden verwurzelte Eiche, die im Zentrum des Grundstücks steht, aus den Zeiten stammt, als Brooklyn noch unerschlossenes „farmland“ war (84). Mit seinen tiefen Wurzeln versinnbildlicht der Baum einerseits ein – der migrantischen *conditio* Marinas direkt zuwiderlaufendes – Heimat- und Identitätskonzept, welches auf territorialer „Sesshaftigkeit“, einer sich linear und teleologisch, nicht erratisch, entfaltenden Geschichte sowie dem Prinzip der Nationalstaatlichkeit als kleinster konstitutiver Einheit einer *Weltordnung*, beruht. (vgl. Deleuze/Guattari 1980, 34; vgl. Schulz 2014, 57) Die Äste der Eiche strecken sich nicht nur „nach dem Himmel“ (vgl. 84; Übersetzung B.K.) und allegorisieren die wichtigsten Prinzipien von *Home* bzw. die in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 festgeschriebenen ‚Naturrechte‘ weißer U.S.-Amerikaner (und in beschränkterem Maße weißer U.S.-Amerikanerinnen), nach *Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness* zu streben. Sondern vielmehr evoziert die alte Eiche auch die Geschichte der westlichen Inbesitznahme und Besiedlung ‚Amerikas‘, jener bewaldeten/wilden Landschaft, die die europäischen Entdecker vorfanden und – im Auftrag des Himmels – kultivierten/zivilisierten und als ‚Neue Welt‘ in die Kulturkartographie der ‚Alten‘ integrierten (vgl. Gewecke 1986).

Der uralte Baum fungiert somit nicht nur als ein Aushängeschild der langen familiären Tradition und scheinbar *natürlich gewachsenen* Präsenz und Zugehörigkeit der weißen Familie auf U.S.-amerikanischem Boden (*to belong* im Sinne von *to be long*). Vielmehr verrät er auch – qua seiner Einzäunung und bewussten Integration in das Anwesen – den grundsätzlichen Konstruktcharakter der nationalen Erzählung: Denn letztere verschleiert bzw. verzerrt ganz bewusst die Tatsache der eigenen Immigration, um so das Ältestenrecht der „Einheimisch_en“ für sich zu reklamieren und eurozentristische Besitz- und Führungsansprüche herzuleiten – einerseits gegenüber später eintreffenden fremden *immigrants*, wie Marina und ihrer Familie, andererseits aber auch gegenüber den ethnisch „Fremde_nn“ der indigenen Bevölkerung

¹⁰³ Zum Außenseitertum afrokaribischer Migrantinnen sowie dem besonderen epistemischen Potenzial solcher marginaler Positionierungen zur Hinterfragung bestehender Macht- und Sinnsysteme, siehe Einleitung, insbesondere Punkt 1.5.

Nordamerikas bzw. der nach Amerika verschleppten Schwarzafrikaner_Innen, die als Sklaven_Innen maßgeblich am Aufbau der U.S.-amerikanischen Nation beteiligt waren, ohne allerdings deren Bürger_Innen- und Naturrechte zuerkannt zu bekommen.

Hier spielt Loida Maritza Pérez auf eines der grundsätzlichen Paradoxien der U.S.-amerikanischen Nationali(denti)tät an, nämlich dass letztere einerseits explizit auf der Vorstellung beruht, das Land sei eine *immigrant nation*, ein Schmelztiegel unterschiedlichster Menschen und Kulturen, die sich als *pluribus unum* zu einer Nation vereint hätten. Andererseits geht diese scheinbar *per definitionem* transkulturelle, flexible nationale Idee aber auch mit einem streng essentialisierenden, homogenisierenden Nationaldiskurs einher, der die Diversität und Einflüsse der *First Nation People*, der *Blacks* oder der „ethnic immigrants“ weitgehend aberkennt und stattdessen die U.S.-amerikanische Nation als inhärent weiß und westlich imaginiert:

The supremacy of the white race determined the evolution of the country, since newcomers from Europe were welcomed as new participants of this great venture. Whereas white immigrants coming from Europe were encouraged and invited to take part in the development of this promising nation, the natives, the African slaves and those of a different skin color were denied the privilege. (Alonso Gallo/Domínguez Miguela 2002, 15)

So repräsentiert die alte Eiche nicht nur das hegemoniale Identitäts- und Geschichtsbewusstsein der USA, sondern macht zugleich auch auf dessen grundsätzlichen Konstruktcharakter und Legitimationslosigkeit aufmerksam: Während der Baum einerseits die nationalstaatliche Ordnung symbolisiert und dessen Bedeutungskonstruktion quasi buchstäblich „naturalisiert“, macht er zugleich den Prozess der Sinnbildung (*significance*) sichtbar und destabilisiert bzw. entnaturalisiert diesen Sinnstiftungsprozess.

Indem Marina sich selbst als Bewohnerin in das Haus hineinprojiziert und sich als legitime Nachfahrin und Erbin der U.S.-amerikanischen Nationalgeschichte imaginiert, wirft sie die Frage nach der Deutungshoheit über die nationale Identität bzw. nach möglichen Alternativen zur hegemonialen Geschichtsschreibung und Genealogie auf. Anstatt ihren eigenen Außenseiterstatus im Imaginarium der USA anzunehmen, überschreitet Marina symbolisch die ethnischen und kulturellen Grenzen des Nationalen und invadiert das *Gedankengebäude* des Westens: Ihrer tatsächlichen Hautfarbe und Muttersprache zum Trotz erkennt sich die afrodominikanische Migrantin wieder in „[t]he faces and words of those who'd built the house and bequeathed it to their

descendants“ (85). Entgegen ihrer tatsächlichen Entwurzelung reklamiert Marina das Gefühl einer sicheren Abstammung und Zugehörigkeit für sich, welche einmal mehr mithilfe von Pflanzen- und Wurzelmetaphern abgebildet wird:

their [gemeint sind die von Marina imaginierten weißen Bewohner des Hauses; Anmerkung B.K.] collective past reach[ed] like tendrils through the walls and floors. Her own history twined with theirs, forming an extensive web of roots that assured her she too belonged as surely as did the oak outside. (85)

Der Vergleich mit der uralten Eiche suggeriert, dass Marinas Wurzellosigkeit keinesfalls nur synchron als Folge der Emigration aus der Dominikanischen Republik zu verstehen ist, sondern vielmehr auch diachron auf die lange Geschichte von Auf/Bruch, Heimatlosigkeit und *errance* schwarzer Menschen infolge des Durchschreitens der ‚Tür ohne Wiederkehr‘ (vgl. Brand 2001) – dem transatlantischen Sklav_Innenhandel – verweist, jener dunklen Kehrseite der westlichen Moderne und kolonialen Wissensordnung, die der Baum als historische und epistemische Metapher auch impliziert (vgl. Quijano 1991; Mignolo und Escobar 2010; siehe auch Einleitung, insbesondere Punkt 1.4. sowie die Punkte 2.7.2. und 2.7.3. des Theoriekapitels; vgl. auch den historischen Exkurs in Punkt 3.5.). In diesem Sinn veranschaulicht auch Marinas nackter, dunkelhäutiger und vergewaltigter Körper¹⁰⁴ vor den Toren des U.S.-amerikanischen Grundstücks ihren besonderen Außenseiterstatus innerhalb der eurozentristischen Ordnung des „weißen Amerikas“ bzw. des Westens allgemein, wo sie als ‚Schwarze‘ und als ‚Frau‘ mit unausweichlicher Bestimmtheit immer nur als das radikal ‚Andere‘ bzw. als das ‚ontologisch Abwesende‘ (vgl. Wynter 1990) im U.S.-amerikanischen ‚Haus der Nation‘ positioniert ist.

Mit Carole Boyce Davies ist der verwundete schwarze Frauenkörper ein historisch stark befrachteter Ort, der „the site of a series of visible markings, mutilations, distortions and violations“ kolonialer Seinserfahrung darstellt (Boyce Davies 1994, 138). Auch Marinas nackter (vgl. 84; 86) Körper bringt die Wunden der kolonialen Geschichte zur Anschauung und erinnert – in einer Art Narbenschrift (vgl. Öhlschläger/Wiens 1997) – an die vom hegemonialen Kollektivgedächtnis

¹⁰⁴ Während die Attribute „dunkelhäutig“ und „vergewaltigt“ bereits auf die ineinandergreifenden Systeme von Sexismus und Rassismus hindeuten, wirft ihre Nacktheit (vgl. 84; 86) nicht nur die im ganzen Roman problematisierte, auf kolonialen Ausbeutungsstrukturen basierende Stereotypisierung afrokaribischer Frauen als „sexualized vessels“ (Chancy 2012, 233) auf, sondern unterstreicht zudem auch ihre besondere Verwundbarkeit und fundamentale Stimmlosigkeit (vgl. Sandlin 2013, 94). Zur kolonisierenden Sexualisierung des schwarzen W/Leibes sowie der Transgression derselben mittels genderque(e)rer Performanzen und anderer dekolonialer Praktiken, siehe Kapitel vier.

ausgeschlossenen bzw. marginalisierten Erfahrungen von Gewalt und Vergewaltigung der schwarzen Vorfahrinnen Marinas (vgl. Paul 1997, 26), die als Sklavinnen und re/produktive Körper eine entscheidende Rolle in der Entstehung und Begründung der modernen westlichen Nationen spielten, aber keinesfalls als ‚Mütter der Nation‘ einen Platz in dessen Gründungsnarrativen erhalten hätten. Im *Gedankengebäude* des U.S.-amerikanischen ‚Homeland‘ kann Marina immer nur als Außenseiterin und ‚Andere‘ intelligibel werden.

Die Erkenntnis ihrer eigenen Alterität erfolgt prompt, als Marina – noch identifiziert mit ihrer Fantasie, sie sei die (weiße) Bewohnerin des Hauses – mit der Hand durch ihr vermeintlich glattes, strähniges Haar fahren möchte und stattdessen nur widerspenstige „knots of kinky hair“ (85) zu fassen bekommt. Der haptische Eindruck ihres afrikanischen Haars holt sie schlagartig in die Realität zurück und konfrontiert sie mit ihrer ethnischen Devianz, die den Grad ihrer kulturellen Fremdheit und sozialen Verwahrlosung bemisst:

Her body was sweating profusely [...] She glanced down at her ashy thighs, at her feet filthy from her habit of walking barefoot, at her coat gaping open at her crotch. [...] Now she became conscious of her uncombed hair and unbrushed teeth. She also felt the itch and prick of hair growing back in the areas she had shaved and smelled the stench oozing from her pores. (86)

Das Motiv der identitären Spaltung des kolonialen Subjekts als Ergebnis seiner fehlgeleiteten Identifikation mit dem kolonialen Ideal des Weißen ist spätestens mit den Publikationen *The Souls of Black Folk* (1903) von W.E.B. Du Bois und *Peau noire, masques blancs* (1952) von Frantz Fanon zum Topos in der postkolonialen Literatur geworden.¹⁰⁵ In einer Art weiblichen *réécriture* der fanon’schen Spiegelszene wird Marina sich unter den verächtlichen Blicken der U-Bahn-Fahrgäste ihrer eigenen normabweichenden Körperlichkeit und W/Leiblichkeit bewusst. Während ihr falsches Körperschema zerbricht, wird sie – zum zweiten Mal – gewaltsam in ihre eigene *conditio* als schwarze Frau initiiert:

Disgust. That’s what she had glimpsed in the eyes of each [passenger]. Sheer, unadulterated disgust. [...] Her humiliation was complete. The knowledge gathered from the eyes of others had carved a path into her brain to become a part of her

¹⁰⁵ Weiterführend zur Konstruktion schwarzer Körperlichkeit bzw. schwarzer W/Leiblichkeit, siehe Kerpen 2014 und 2016a.

very being, unreconcilable as the color of her skin and the texture of her hair. (86-87)

Indem sie ihre eigene, von den Blicken der anderen Passanten abgelesene Alterität begreift, spaltet Marina sich von ihrem Körper ab – „[H]er body was merely dust. It did not consist of who she was.“ (18) – und tritt so in eine identitäre Krise, die sich dem logozentrischen Zugriff bzw. der rationalen Bearbeitung versperrt und sich nur noch im Wahnsinn *äußern* kann – allerdings ohne eine gesellschaftlich intelligente Repräsentationsform finden zu können (vgl. Santangelo 1998; vgl. 2.5. und 3.4.3.).

Marinas nächtliche Exkursionen zum U.S.-amerikanischen Haus ihrer Träume veranschaulichen das verzweifelte Verlangen der Migrantin nach *Home* – nicht nur im Sinne einer territorial verstandenen, nationalstaatlich definierten Wurzelidentität, sondern insbesondere auch im Sinne einer ethnischen, geschlechtlichen und soziokulturellen Zugehörigkeit. So stilisiert Marina das Haus zum vielschichtigen Symbol einer stabilen nationalen Zugehörigkeit, einer nachweisbaren ethnischen Abstammung, einer gesicherten familiären Genealogie sowie einer erfüllten Identität als Ehe- und Hausfrau. Allerdings im Unterschied zu den hierarchischen, dysfunktionalen und misogynistischen Modellen von Ehe, die Marina aus ihrem dominikanischen Umfeld kennt,¹⁰⁶ stellt sie sich vor, als Bewohnerin des U.S.-amerikanischen Hauses einen „loving husband“ (85) zur Seite zu haben, der sie mit Liebe und Respekt behandle (ohne dabei die patriarchalische Arbeits- oder Rollenverteilung als solche in Frage zu stellen).¹⁰⁷ Aus der Tatsache, dass sich Marina als imaginäre Hausbewohnerin mit den ihr aus den Familienfotos entgegenblickenden „elegantly dressed women wielding parasols against the sun“ (85) identifiziert, sich also explizit als Nachfahrin der weißen Amerikanerinnen projiziert, wird erkennbar, dass in ihrer Vorstellung die Erfüllung von weiblichem (Liebes)Glück an ein Frauenbild geknüpft ist, dessen *conditio sine qua non* die ethnische Unmarkiertheit von weißer Hautfarbe ist. So stellt sich die Migrantin in ihrer imaginären Verdopplung als Hausbewohnerin vor, wie sie selbst in einem der antiken, von Generation zu Generation vererbten Kleidern aus den alten Truhen auf dem Dachboden des Hauses aussehen würde: nämlich gemäß eurozentristischer Weiblichkeitsideale schön, schlank und weiß: „Gone were the ninety-two pounds which

¹⁰⁶ Das eklatanteste Beispiel ist ihr gewalttätiger Schwager Pasi6n, der Rebecca regelm6a6ig krankenhausreif pr6ugelt (vgl. 3.4.1.). Auch in anderen dominikanischen Romanen, etwa von Junot D6az, Nelly Rosario oder Rita Indiana, ist dieses Thema von zentraler Bedeutung.

¹⁰⁷ Gem6a66 des patriarchalischen Paradigmas projiziert sich Marina in die Rolle der passiven, von ihrem Ehemann finanzierten Frau: „[She] daydreamed of one day attracting an attorney who would support her [...]“ (96)

had bloated her body to its massive two hundred and seventeen. Not only had her weight decreased: her hair had grown straight enough to billow with the slightest breeze.“ (85)

Die Szene markiert den vorläufigen Höhepunkt einer ganzen Reihe entfremdeter Selbstwahrnehmungen Marinas, die, ihrer unverkennbar afrikanischen Züge zum Trotz,¹⁰⁸ ihre Weiblichkeit als Weißheit projiziert. So widerspricht sie nicht nur dem Urteil ihrer Schwester Iliana und insistiert, dass sie „Hispanic, not black“ (38) sei, sondern weist auch die Prophezeiung des schwarzen Wahrsagers als lächerlich von der Hand, dass „a dark stranger like himself [...] would come into her life“ (17), woraufhin dieser wütend seine eigene Vorhersage wahr macht und Marinas „schlimmste Ängste“ (16) Realität werden lässt: In einer Vergewaltigungsszene, von der bis zum Schluss nicht klar wird, ob sie tatsächlich geschehen ist oder Marina sie ‚nur‘ in ihren Wahnfantasien durchlebt,¹⁰⁹ initiiert der Wahrsager – den Marina gemäß rassistischer Stereotype als „flat-nosed, wide-lipped nigger“, als „savage with beads dangling from his neck“ (17) beschreibt – sie nicht nur in ihre Sexualität und W/Leiblichkeit, sondern insbesondere auch in ihre historische *conditio* als Schwarze und Frau. Im (imaginierten oder tatsächlich vollzogenen) Akt der gewaltsamen Penetration, der Marinas Körper buchstäblich markiert, schreibt er ihr einerseits das Gesetz des Phallus auf den Leib ein. Andererseits zerstört er auch unwiederbringlich das von ihr bis dahin aufrecht erhaltene falsche Selbstbild als Nicht-Schwarze:

Before, she had been able to manipulate her reflection so as to see only her pale skin shades lighter than any of her sisters' and only slightly darker than Gabriel's wife. That skin color had blinded her to her kinky, dirt-red hair, her sprawling nose, her wide, long lips. Now those features appeared magnified, conveying to her eyes that she was not who she'd believed. (18)

Zwar versucht Marina noch, die (ethnischen) Spuren ihrer geschichtsträchtigen Vergewaltigung zu beseitigen, indem sie ihre Haut mit *Brillo*-Reinigungspads scheuert (vgl. 18-19), allerdings schlägt der Versuch der phänotypischen Säuberung fehl, und auch der ihr hartnäckig anhaftende stinkende Geruch des Vergewaltigers macht ihr

¹⁰⁸ Marinas phänotypische Merkmale werden an mehreren Stellen explizit thematisiert: Zwar ist sie im Vergleich zu ihren dunkelhäutigeren Geschwistern eher hellhäutig, jedoch besitzt sie „a wide nose and long, full lips“ (41) sowie „kinky hair“ (190), die sie ethnisch eindeutig als Afrodominikanerin identifizieren.

¹⁰⁹ Diese Ungewissheit wird auch narrativ und ästhetisch ganz bewusst befördert. Zur Inszenierung einer unheimlichen, erratischen Wirklichkeit, siehe Punkt 4.5.

bewusst, dass „something putrid had been implanted deep inside her“ (18).¹¹⁰ Während Marinas (imaginierte oder reale) Vergewaltigung auf die besondere Verletzbarkeit schwarzer Frauen unter den „interlocking [...] manifold and simultaneous oppressions“ von Rassismus und Sexismus (Combahee River Collective 2000, 261) innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesellschaft hinweist (vgl. 2.5.), führt die schemenhafte, fast schon geisterhaft anmutende und der konkreten Zeit entrückte Wiederkehr des Vergewaltigers an ihr Bett im Elternhaus weg von der Materialität einer konkreten Vergewaltigung, sondern erhält eine allegorische Qualität, durch welche subtil auf jene „verdorbene“ und sich durch die Generationen wiederholende Geschichte („something putrid“) hingewiesen wird, die schwarze Frauen bis in die Gegenwart „tief in ihrem Inneren“ tragen („implanted deep inside her“), und die die Schriftstellerinnen postsklavistischer Gesellschaften auch im 21. Jahrhundert noch regelmäßig heimsucht („daily haunted her in dreams“; 244) und in ihren Werken beschäftigt: das Trauma der Sklaverei, die totale Enteignung des (schwarzen weiblichen) Selbst und Körpers sowie die doppelte Ausbeutung von und Gewalt an schwarzen Frauen als re/produktive Körper innerhalb der kolonialen Ordnung des Westens.¹¹¹

Wie die imaginäre Verdopplung Marinas vor dem U.S.-amerikanischen Haus schon verdeutlicht hatte, lässt ihr selbstentfremdetes, ihre eigene Ethnizität verdrängendes Körper- und Selbstbild auf die von Frantz Fanon (vgl. 1952) beschriebene koloniale Verinnerlichung rassistischer Vorurteile schließen, welche die Konstruktion von Identität unmöglich macht und dafür verantwortlich ist, dass Marina an einer schizophrenen Störung – der diagnostizierten psychischen Spaltung des Selbst – erkrankt und mehrere Suizidversuche unternimmt. Ihr Selbsthass und Hysterie (vgl. 243) sind dabei keinesfalls allein das Ergebnis des ihr im majoritär weißen Einwanderungsland entgegenschlagenden Rassismus, sondern insbesondere auch des wesentlich komplexeren Rassismus und Sexismus innerhalb ihrer eigenen Familie und

¹¹⁰ Mit dem im Laufe des Romans immer wieder von Marina monierten üblen Geruch, der ihr seit der Vergewaltigung anhaftet, rekurriert Pérez einerseits auf das rassistische Stereotyp, dass schwarze Menschen stinken (vgl. Alcaide Ramírez 2011, 22), andererseits spielt sie auf die ‚verdorbene Geschichte‘ sklavistischer Ausbeutung an, die Marina als Schwarze und als Frau in sich trägt. In ihrer Kurzgeschichte „Marina y su olor“ greift bspw. auch die Afro-Portorikanerin Mayra Santos-Febres (1996) diese historische *conditio* und das rassistische Klischee auf, indem sie den ‚spezifischen‘ Geruch der Schwarzen subversiv als Waffe gegen ihre weißen Unterdrückern einsetzt.

¹¹¹ In meinem Aufsatz „I feel like I sleep with ghosts‘ – Unheimliche Erinnerungsräume in Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory*“ (Kerpen 2017) habe ich am Beispiel des 1994 erschienenen Debutromans der aus Haiti stammenden, in den USA lebenden Danticat analysiert, inwiefern dieses zeitgenössische Migrantinnennarrativ über das Leitmotiv der wiederkehrenden Geister und der heimsuchenden Alpträume von Vergewaltigung aus der raum-zeitlichen Distanz der Diaspora an die (sexuelle) Gewalt an schwarzen Frauen erinnert und in historischer Perspektive kontextualisiert und aufarbeitet.

der majoritär nicht-weißen dominikanischen Kultur, in der auch die (imaginierte oder reale) Vergewaltigung als koloniales Urmotiv ‚beheimatet‘ ist und ihren Körper als seit jeher be-schriebenen Erinnerungsort ihrer eigenen Degradation und Vergewaltigung figurieren (vgl. 243-244). Ebenso war Marina schon von früher Jugend an eingeredet worden, dass „[n]o one [...] would ever consider her attractive [...] with her baboon nose and nigger lips“ (42), während ihr Bruder Gabriel wie zum Beweis dieser Einschätzung prinzipiell nur mit weißen Frauen ausging (vgl. 107) und über schwarze Frauen abschätzig sagte, sie seien

the ugliest, loudest and most demanding—like in the joke he loved to tell of a Latina cooing in the midst of sex, “Ay Papito! Ay Papito!”; a black woman shouting, „Give it to me, motherfucker! Give it to me now!” and a white woman whispering some nonsense. (107)

Marinas Wunsch, sich von ihrem eigenen schwarzen Erbe zu distanzieren und stattdessen eine weiße Geschichte und Identität, ein weißes home/land zu besitzen, ist damit nicht nur Ausdruck ihrer Heimatlosigkeit innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesellschaft, sondern zugleich auch ihrer fundamentalen und historisch begründeten Alterität und *errance* innerhalb des dominikanischen Nationaldiskurses, der hochgradig eurozentristischen *dominicanidad*. Hier kommt ein koloniales Weltbild zur Anschauung, welches Marina als Schwarze, als Frau und als Kranke gleich mehrfach außerhalb des hegemonialen Paradigmas – sowohl der USA als auch der Dominikanischen Republik – platziert. Die historischen und soziologischen Hintergründe hierzu werden im Exkurs unter Punkt 3.5. näher beleuchtet.

3.4.3. „I’m going home where I belong“: Wahn/Sinn und Suizid als nicht intelligible Verkörperungen weiblicher Rebellion gegen das ‚Haus Gottes‘ und die ‚Ordnung der Dinge‘

Im Roman werden unzählige Situationen beschrieben, in denen Marina halluziniert und Stimmen hört, wobei diese – nur für ihre Augen sichtbaren (vgl. 31) – Visionen teilweise in äußerster Schärfe kollektiv verdrängte oder im Rahmen der Familie bewusst verschwiegene Wahrheiten zutage befördern: Nach ihrer Vergewaltigung (von der man nicht weiß, ob sie tatsächlich passiert ist oder ein Produkt ihrer Halluzinationen ist) zieht Marina beispielsweise „something wriggling“ (31) aus ihrer Vagina. Dieser für die anderen unsichtbare Wurm erinnert einerseits an die erfahrene Verunglimpfung ihres

Körpers durch den Vergewaltiger und also an die daran geknüpften historischen Implikationen von systematischer Vergewaltigung schwarzer Frauen in der ‚Neuen Welt‘, welche als traumatisches Ur- und *Leid*motiv täglich in die Imagination schwarzer W/Leiblichkeit ‚einbricht‘ und die Subjektwerdung schwarzer Frauen begroht (vgl. 243-244; siehe auch Kerpen 2017a). Andererseits ruft der unsichtbare Wurm aber auch Marinas bitterarme, aus dem Gedächtnis der Familie verdrängte Kindheit in der Dominikanischen Republik auf den Plan, als sie und ihre Geschwister aufgrund ihrer schlimmen Unter- und Fehlernährung regelmäßig lange, lebendige Bandwürmer ausschieden, „parasites which had grown snake-size in their intestines to later *wriggle* free as each child strained to defecate“ (32; Hervorhebung B.K.).

In ihren luzid-schizophrenen Anfällen hinterfragt Marina ganz fundamentale Sinn- und Ordnungsstrukturen (*Home*), sei es das konstruierte Bild des intakten Zuhauses oder das angeblich heilbringende Haus Gottes, und verleiht ihrer angestauten Wut über die erlebten Ungleichbehandlungen und Misshandlungen mit (Wort)Gewalt Ausdruck. Im Register des Wahns kann sie den ihr zugewiesenen Platz als stumme Tochter und unterwürfige Frau zwar kurzzeitig verlassen und sich lautstark Gehör und Aufmerksamkeit verschaffen, allerdings bekräftigen diese Momente der Rebellion letzten Endes immer wieder ihre soziale Diskreditierung als nicht ernst zu nehmende Verrückte (siehe hierzu die theoretischen Ausführungen in Punkt 2.5.). So prangert sie beispielsweise die Seitensprünge ihres Bruders Gabriels an und stellt damit das Ausmaß ihrer moralischen Urteilsfähigkeit voll unter Beweis: „You think I don’t know the shit all of you have done? I can recount your sins one by one and tell them to your face. [...] I know what I’m saying.“ (15)). Dennoch wird sie durch Gabriel in Imitation der sogenannten „Erziehungs“methoden Papitos (vgl. 3.3.1.) zum Verstummen gebracht, indem er ihr im Namen des *common sense* eine Tracht Prügel androht: „What she needs is a belting. She’d *learn some sense* real quick.“ (15; Hervorhebungen B.K.)¹¹² Letztlich verzichtet Gabriel aber auf eine physische Züchtigung, durch die er ja die Zurechnungsfähigkeit seiner Schwester eingestehen würde, und diskreditiert stattdessen den Inhalt ihrer Aussagen, indem er sie als krank und verrückt ins Abseits diskursiver Intelligibilität rückt.

Im Register des Wahn/Sinns reflektiert Marina auch die von ihr erlebte rassistische und sexistische Ausbeutung auf ihrer Arbeit als Sekretärin (vgl. 96-99) und

¹¹² Wie schon unter Punkt 3.3.1. am Beispiel Papitos gezeigt, verdeutlicht die Szene einmal mehr die männliche Reklamation des Gewaltmonopols sowie auch der Deutungshoheit über die Realität.

rebelliert gegen die sie unterdrückende Ordnung, indem sie sich als freie und wilde *Colora* imaginiert (vgl. 99) und Feuer im Kopierraum des Anwaltsbüros legt:

The flames leapt into the air and spoke to her with their forked and incandescent tongues. She was free, they murmured, free of the conventions which had kept her wobbling on a tightrope for fear of plummeting into the abyss she now reached in the quickest blink of an eye. [...] She had been sure that her life would change dramatically because her hand had wielded fire. She had taken for granted that her future would rise from ashes to reward her with new possibilities of existence even as her boss fired her on the spot. (98)

Während sie sich kurzzeitig befreit und ermächtigt fühlt, erweisen sich ihr pyromanischer Akt und der daraus resultierende „newfound freedom“ (98) dennoch schnell als ein „free fall“ (98) in den totalen gesellschaftlichen und psychischen Abgrund – wobei dieser Weg rückblickend scheinbar seit jeher schicksalhaft für sie vorbestimmt gewesen zu sein schien:

As teenagers, she, Beatriz and Iliana had often stood outdoors waiting for their parents to emerge from church. On one memorable afternoon a flock of pigeons flew over their heads and let fall a stream of feces which landed on Marina. This, she now concluded, had been the true indicator of what her life would be. It had not mattered that she and her sisters were gathered in a tight circle [...]. Nor had it mattered that their heads were pressed so close that the shit should have splattered onto all three. No. Like a sign from God Himself, the shit had dropped from the sky to land steaming on her head alone. (98-99)

Marina versucht auch die Rebellion gegen die patriarchalischen Machtdynamiken innerhalb der Kirche, allerdings versperrt ihr der Wahn/Sinn letzten Endes erneut den Zugang zum gesellschaftlichen Diskurssystem. Infolge ihres lautstarken Anfalls in der Messe, der die patriarchalische Glaubensdoktrin ihres Vaters sowie die frauenfeindliche Predigt des Pastors Rivera über die „Virtues of marriage“ (vgl. 105-107) kurzzeitig erfolgreich stört, indem er letztere auf ironische Weise affirmiert – „Hallelujah, hallelujah, hallelujah. [...] hallelujahhallelujahamenhallelujahhallelujahhallelujahamen! [...] Hallelujah, hallelujah, haaaaaleeluuuujaah! Marina *screamed.*“ (109; Hervorhebung B.K.) – prangert sie auf provokante Weise den patriarchalischen Ausschluss der Frau aus den Machträngen der Kirchengemeinde und des Hauses Gottes an. Indem sie sich im Wahn selbst als Prophetin und Überbringerin des Wortes Gottes projiziert – „I have seen God’s face,’ she proclaimed. ‚He has revealed Himself to me!’“

(109) –, fordert sie den Phallozentrismus der christlichen Bibelexegese heraus und offeriert eine weibliche Relektüre des christlichen Gründungstextes.

Am Explizitesten geschieht dies in zwei späteren Szenen, in denen sie sich selbst als Moses visualisiert, der gerade vom Ölberg herabgestiegen ist, um der Welt die zehn Gebote zu verkünden (vgl. 275), bzw. als sie ihren Suizidversuch wie die Kreuzigung des Messias erlebt: In ihrem Wahn deutet Marina das biblische Narrativ um und projiziert sich als weibliche Märtyrerin, die nicht nur der fehlgeleiteten Kirchengemeinde, sondern insbesondere auch dem patriarchalischen Gott selbst die Weisheit und Erleuchtung bringt, um so das religiöse System nicht nur im Hinblick auf *gender* zu modernisieren, sondern letzteres auch für die aktuellen Fragestellungen an der Jahrtausendwende anschlussfähig zu machen:

The longer she [Marina] considered how God had introduced violence into the world [...], the more *she questioned His wisdom* in other things. God, she realized, had more than once been wrong. He had been wrong to conceive of evil when He might instead have created a perfect world [...] Her thoughts went further along their newfound path. Loving God, she would instead offer Him her soul. She would whisper in His ear. *She would be His personal adviser*, revealing to Him the error of His ways and providing Him with *solutions to the problems of a modern world*. (113-114; Hervorhebung B. K.).

Im Rahmen ihrer wahn/sinnigen Phantasien und Visionen kann sich Marina als machtvolle Agentin imaginieren und auch kurzzeitig ganz buchstäblich die etablierte Ordnung innerhalb des Gotteshauses unterbrechen und stören. Ihr lautstarker Anfall inmitten der Predigt animiert auch ihre Schwester Iliana zur Reflexion über die Absurdität von Religiosität *per se*: „And then it struck her, the absurdity of it all – how in a Baptist or Pentecostal church Marina’s behavior might’ve been attributed not to the devil but to the Holy Ghost.“ (109). Letzten Endes bleibt Marinas Aufbegehren für die Reevaluierung der christlichen Rolle der Frau bzw. für die feminozentrische Revision von Religion zur Lösung der „Probleme der modernen Welt“ allerdings gänzlich erfolglos und ungehört: Die Kirchengemeinde, der Pastor und auch ihr Vater diffamieren sie als vom Teufel Besessene – „’Blasphemy! Blasphemer!’ ,The devil has possessed her soul!’ [...] ,Get her out! Someone get her out of here,’ the pastor commanded [...] as he struggled to regain control.“ (109) Indem sie Marina gewaltsam aus dem Gotteshaus hinauswerfen, macht die Kirchengemeinde die rebellierende Frau effektiv *mundtot* und schließt sie aus den Rängen der symbolischen Repräsentierbarkeit aus (vgl. Morais

2010, 141; vgl. Almeida 1999, 102-103; vgl. Alcaide Ramírez 2011, 18; siehe hierzu auch die theoretischen Ausführungen unter Punkt 2.5.).

Obwohl Marinas während ihrer Anfälle die ‚Ordnung der Dinge‘ im Haus des Vaters, auf der Arbeit und im Haus Gottes kurzzeitig *unterbrechen* und hinterfragen kann und sie so auch einige Momente der Rebellion und Rache erlebt, veranschaulicht die Figur Marinas letzten Endes dennoch die symbolische und konkrete Stummmachung der rebellierenden Frau mithilfe des Hysteriediskurses, wonach normabweichende weibliche Äußerungen als wahnsinnig diskreditiert und ins Abseits des gesellschaftlichen Diskurs gestellt werden (vgl. Morais 2010, 140; siehe Punkt 2.5.). Während Marinas liminale Verortung im Keller des Elternhauses bereits ihren Außenseiterstatus – nicht nur innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesellschaft, sondern auch innerhalb ihres eigenen Kulturkreises und ihrer Familie – veranschaulicht, fungiert sie im Roman als buchstäbliche „Madwoman in the basement“, für die Wahnsinn und Hysterie im Sinne Caminero-Santangelos nicht wie eine Befreiung von den patriarchalischen und rassistischen Zwängen wirken, sondern ganz im Gegenteil als die endgültige Kapitulation vor letzteren (vgl. Caminero-Santangelo 1998, 16). Als Verrückte kann Marina ihre eigene Nonkonformität mit den hegemonialen Ordnungsstrukturen und Sinnsystemen zwar *verkörpern*, allerdings gelingt es ihr nicht, diese Kritik in eine gesellschaftlich verständliche Sprache bzw. eine legitimierte Repräsentationsform innerhalb der symbolischen Ordnung zu überführen, sodass ihr Wahn letztlich weniger Rebellion denn Niedergang bedeutet, weniger Befreiung denn Gefangenschaft in ihrer eigenen Stimmlosigkeit: „Madness [...] marks the woman’s capitulation to the narratives of others.“ (Caminero-Santangelo 1998, 16; siehe hierzu auch Punkt 2.5.)

Angesichts ihrer Macht- und Stimmlosigkeit verschärft sich Marinas identitäre Krise immer weiter und kanalisiert sich – wie auch im Falle Anabelles (vgl. 3.3.2.) oder Emmas bei Agnant – zunehmend in autodestruktiven, gegen ihren eigenen Körper gerichteten Verhaltensweisen, die ihr im Sinne Susan Bordos vielleicht ein zutiefst makabres Gefühl von Kontrolle über ihr Leben suggerieren, letztlich aber einzig ihre absolute Machtlosigkeit, dieses sinnvoll zu steuern, *verkörpern* (vgl. Bordo 1988, 100; 105). Während Marina zunächst wahllos Essen in sich hineinstopft, „to stuff full the emptiness inside and to numb her awareness of all that was missing from her life [...] Yet still her life had remained as empty as before.“ (100-101), fügt sie sich schließlich selbst Wunden zu (vgl. 117) und versucht letzten Endes sogar mehrfach, sich das Leben zu

nehmen (vgl. 118 ff.). Marinas Assoziation des versuchten Suizids mit einem Gang nach Hause – „I’m going home where I belong. [...] I’m going home [...] I am going home.“ (110) – offenbart dabei ihre radikale ontologische und epistemische Heimatlosigkeit als Quelle ihrer identitären Dekomposition und entlarvt die sie umgebenden *Homes* des elterlichen Zuhauses, des Gotteshauses, des Hauses der Nation sowie des Amerikanischen Traums vom selbsterarbeiteten Aufstieg aus der Armut in ein gutes Leben als für dunkelhäutige postkoloniale Migrantinnen zutiefst identitäts- und handlungsdestruktive *Gedankengebäude*.

3.5. Exkurs(ion) ins ‚Heimatland‘: Die Konstruktion der *dominicanidad* in historischer Perspektive

Die *dominicanidad* ist hervorgegangen aus einem „sistema de opresión que durante siglos ha estado trasmitiendo a una sociedad colonizada el mensaje de que lo negro es inferior, salvaje y primitivo“ (Alcaide Ramírez 2011, 23; vgl. Torres-Saillant 1999, 41; 49ff.). In seiner Studie *Introduction to Dominican Blackness* (1999) analysiert Silvio Torres-Saillant die schwierige Rassenidentität der Dominikanischen Republik zwischen ihrem spanischen und haitianischen Erbe und beleuchtet das paradoxe Spannungsverhältnis zwischen der Ethnographie des Landes – fast 90 % der Dominikaner_Innen sind ‚Schwarz_e‘ oder Mulatt_Innen – und der Prävalenz eines streng eurozentristischen, negrophoben Nationaldiskurses (vgl. Torres-Saillant 1999, 4; 23).

In historischer Perspektive hatten folgende Momente und Phasen einen entscheidenden Einfluss auf die heutige Demografie und ethnische Zusammensetzung der Dominikanischen Republik bzw. Hispaniolas: Zunächst fand eine Dezimierung der indigenen Taino im Zuge der spanischen Kolonisierung Hispaniolas statt, infolge derer die Zahl der karibischen Ureinwohner_Innen Hispaniolas von rund 400.000 im Jahr 1492 auf etwa 60.000 im Jahr 1508 und schließlich auf nur noch rund 3000 im Jahr 1519 rapide sank (Moya Pons 1992, 26; 293). Mit Errichtung der Zuckerindustrie veränderte sich die demographische und ethnische Zusammensetzung Hispaniolas in der zweiten Dekade des 16. Jahrhunderts ein weiteres Mal radikal, als systematisch schwarzafrikanische Sklav_Innen zur Sättigung der Nachfrage an Arbeitskräften eingeführt wurden (vgl. Saco 1974, 166-167). Zugleich emigrierten die europäischen Siedler_Innen massenhaft nach Mexiko und Peru, sodass die Anzahl afrikanisch-

stämmiger Menschen auf Hispaniola nicht nur absolut, sondern auch prozentual im Vergleich zu den verbleibenden weißen Siedler_Innen auf der Insel immer weiter wuchs: Im Jahr 1606 sahen sich so 1.157 Weiß_e einer Zahl von 9.648 Sklav_Innen gegenüber – was sich in den darauffolgenden Dekaden noch weiter verschärfte (vgl. Torres-Saillant 1999, 9).

Auch nach der Abolition der Sklaverei stieg die Anzahl dunkelhäutiger Menschen in der heutigen Dominikanischen Republik kontinuierlich weiter an und erlebte weitere Phasen des intensivierten Zustroms, etwa als die haitianische Regierung (die von 1822-1844 auf der ganzen Insel Hispaniola herrschte) im Jahr 1824/1825 mehr als 6.000 freie Schwarz_e aus den USA (wo es nach dortigem Gesetz noch keine Bürger_Innenrechte für Schwarz_e gab) einlud, sich auf Hispaniola niederzulassen. Zudem ist auch seit der Unabhängigkeit der Dominikanischen Republik die Anzahl afrikanisch-stämmiger Menschen weiter gewachsen, insbesondere weil schwarze Arbeitskräfte, die als *cocolos* eine eigene ethnische Untergruppe in der dominikanischen Gesellschaft bilden, von den englischen Leeward-Inseln (den sogenannten „Inseln über dem Winde“) bis etwa 1940 zur Bewirtschaftung der Zuckerrohrplantagen gezielt angeworben wurden. Nach diesem Prinzip wurden auch während der U.S.-amerikanischen Besatzung ab 1916 haitianische Arbeitskräfte (die sogenannten *negros*) aus dem benachbarten, seit 1915 ebenfalls von den USA besetzten Haiti gezielt zur Bewirtschaftung der Zuckerrohrplantagen in die Dominikanische Republik geholt (vgl. Torres-Saillant 1999).

Obwohl die heutige Dominikanische Republik das buchstäbliche Eingangstor zur *Schwarzen Karibik* (vgl. Zeuske 2004) bildete,¹¹³ dominiert bis heute ein Rassen- und Kulturverständnis, welches das Afrikanische aus dem nationalen Paradigma ausschließt und stattdessen das spanische und amerindische Erbe Hispaniolas (oder Kiskeyas) betont (vgl. Olliz Boyd 2010, 159-160; 180; vgl. Valerio-Holguín 2000). Insbesondere die Trujillo-Regierung institutionalisierte Mitte des 20. Jahrhunderts die Bezeichnung „indio“ als ethnisch nicht-weiße, zugleich aber auch nicht-schwarze, ein breites phänotypisches Kontinuum abdeckende Rassenkategorie im dominikanischen Ausweis (*cédula*), um so eine negrophobe Definition von Dominikanität aufrecht zu erhalten (vgl. Torres-Saillant 1999, 45). Nach Olliz Boyd wird so die Mehrheit der gemischtrassigen

¹¹³ Die ersten afrikanischen Sklav_Innen in der ‚Neuen Welt‘ kamen 1503 auf Hispaniola an und markierten nicht nur den Beginn der „schwarzen Erfahrung in der westlichen Hemisphäre“ (Torres-Saillant 1998, 126; Übers. B.K.), sondern auch die Geburtsstunde der Zwillingseinrichtung der kolonialen Plantage und des transatlantischen Sklav_Innenhandels, welche schwarzer Hautfarbe erst ihre moderne Bedeutung geben würde (Torres-Saillant 1999, 2).

Dominikaner_Innen (Mulatt_Innen) administrativ als „indio“ eingestuft, wohingegen nur sehr dunkelhäutige Bürger_Innen das euphemistische Label „moreno“ (braun) tragen (Ollid Boyd 2010, 160). Die Kategorisierung als „schwarz“ geschehe nur selten (Ollid Boyd 2010, 160), da der Begriff äußerst negativ konnotiert sei: „In the racial climate of the Dominican Republic of today, it is both pejorative and offensive to openly classify someone as ‚negro‘ [‚black‘]“ (Ollid Boyd 2010,180). Wie Dawn Stinchcomb zeigt, geht diese Negrophobie auf das dominikanische Imaginarium des 19. Jahrhunderts zurück, als dunkel- und hellhäutige Mulatt_Innen als *blancos* einen Platz im dominikanischen Diskurs besaßen, wohingegen die Bezeichnung *negro* nur Sklav_Innen bzw. deren Nachkomm_en galt (vgl. Stinchcomb 2004, 3).

Während sich rund 90-95% der Haitianer_Innen als afrikanisch stämmig identifizieren und sich nur ein sehr geringer Prozentsatz als ethnisch gemischt oder weiß bezeichnet (vgl. Shaw 2007, 108), herrscht in der benachbarten Dominikanischen Republik ein verzerrender *mestizaje*-Diskurs vor, der die offensichtlichen Einflüsse Schwarzafrikas aus der dominikanischen Nationalerzählung weitgehend verwischt. Diese politische „Aufhellung“ der dominikanischen Nationalidentität findet ihren Niederschlag auch in Gründungstexten wie dem dominikanischen Nationalepos Manuel de Jesús Galváns *Enriquillo* (1882), eine historische Legende, die unter Ausklammerung der ‚schwarzen Geschichte‘ des Landes die dominikanische Geschichte imaginiert als „the union of noble savages and noble Spaniards“ (Sommer 1989, 124). Wie Doris Sommer zeigt, wird dabei die gewalttätige Eroberung und Kolonisierung Hispaniolas als Plot der romantischen Liebe und kirchlich legitimierten Eheschließung zwischen dem zum Katholizismus konvertierten *indio* Enriquillo und der tugendhaften *mestiza* Mencía umgeschrieben. Indem Mencía im Roman entgegen historischer Belege nicht als *india*, sondern als *mestiza* dargestellt wird, wird einerseits die Existenz und den Beitrag schwarzer Menschen zur nationalen Geschichte auf ein Minimum heruntergespielt, andererseits verkörpert die Figur der Mestizin einen Mythos von geglückter ethnischer Verschmelzung, humangeschichtlichem Fortschritt und nationaler Einheit (vgl. Sommer 1989, 124-125). Das ‚Schwarze‘ wird dagegen zum nationalen ‚Anderen‘ erklärt, welches sich im Nachbarland Haiti materialisiert und buchstäblich ausgegrenzt ist: „[B]lacks are considered foreigners, Haitians; and dark Dominicans are sure they are Indians.“ (Sommer 1989, 128).

Die Rede vom *mestizaje* ist im Kontext der Dominikanischen Republik somit traditionell immer latent rassistisch und macht zwar ein Lippenbekenntnis zur

ethnischen Diversität der Nation, bleibt tatsächlich aber einer streng eurozentristischen Rassenlogik verpflichtet (vgl. Torres-Saillant 1999, 3). So wird die Mestizisierung im dominikanischen Imaginarium weniger als tatsächliche Vermischung verstanden, denn als eine Art eugenische Aufhellung oder ‚Bereinigung‘ des schwarzen Blutes (Alcaide Ramírez 2011, 4-5; 25) – eine Art ethnische Säuberung, so wie sie später von Trujillo im Rahmen seiner umfassenden *blanqueamiento*-Kampagne (Chancy 2012, 66), deren schrecklicher Höhepunkt das Massaker an Zehntausenden haitianischen *braceros* am 4. Oktober 1937 im dominikanisch-haitianischen Grenzgebiet war,¹¹⁴ auch ganz explizit durchgeführt worden ist (vgl. Moya Pons 2001b, 220; vgl. Valerio-Holguín 2000, 83).

Der scheinbare Widerspruch einer *de facto* Mehrheit afrikanisch stämmiger Menschen und der gleichzeitigen Negrophobie im offiziellen Staatsdiskurs geht auf die „komplizierte nationale Geschichte“ (Suárez 2006, 188) der Dominikanischen Republik zurück, deren Bemühungen um Unabhängigkeit nicht nur als Loslösung von Spanien, sondern insbesondere auch vom ‚schwarzen‘ Nachbarland Haiti stattfanden.¹¹⁵ Haiti, welches nach erfolgreichem Sklav_Innenaufstand als erste schwarze Republik Amerikas bereits 1804 unabhängig geworden und aus der kolonialen Ordnung des Westens ausgeschert war, hatte mehrfach, und insbesondere von 1822 bis 1844, Besitzansprüche auf den spanischen Teil Hispaniolas erhoben: So invadierte der haitianische Freiheitskämpfer und ehemalige Sklave Toussaint Louverture 1801 erstmals – zu diesem Zeitpunkt noch unter französischer Flagge – den spanischen Osten der Insel, schaffte dort die Sklaverei ab und gliederte ihn an das künftige Haiti an. Ein Jahr später sandte Napoleon zwar seine Truppen, um Santo Domingo zurückzuerobern und wieder in die französische Kolonialordnung zu überführen (was auch die postwendende Wiedereinführung der Sklaverei bedeutete) (vgl. Torres-Saillant 1999, 11). Dennoch drängte Haiti nach seiner Unabhängigkeit von Frankreich weiter um Einfluss im Rest Hispaniolas: 1822 eroberte der haitianische Präsident Jean Pierre Boyer mit einer 12.000 Mann starken Truppe Santo Domingo zurück (das seit 1809 unter spanischer Herrschaft stand), vereinte die beiden Teile Hispaniolas unter seiner Führung und

¹¹⁴ Schätzungen zur Anzahl der Opfer gehen weit auseinander und reichen von 14.000 bis 40.000. Weiterführend dazu, siehe: Turits 2002; Vega 1988; 1995. Zur literarischen Aufarbeitung des Massakers von 1937, siehe bspw. die Romane Freddy Prestol Castillos *El masacre se pasa a pie* (1973) oder *The Farming of Bones* (1998) von Edwidge Danticat.

¹¹⁵ Die Beziehungen zwischen den beiden Teilen Hispaniolas, ihre unterschiedlichen Nationengründungsgeschichten sowie ihre jeweiligen transatlantischen Verflechtungen mit den ehemaligen Kolonialmächten bzw. den USA sind äußerst komplex und können im Rahmen dieser Arbeit nicht näher behandelt werden. Einen Einstieg in die Thematik sowie weiterführende Literaturangaben liefert Silvio Torres-Saillant (1999). Siehe auch das Kapitel zu „La independencia de Haití y Santo Domingo“ von Frank Moya Pons (2001a, 9-38).

schaffte die Sklaverei erneut – und dieses Mal endgültig – ab (vgl. Torres-Saillant 1999, 3 ff., 11-13).¹¹⁶

Entgegen der Tatsache, dass der Haitianer Boyer, und nicht die dominikanisch-kreolische Regierung von Núñez de Cáceres, die Sklaverei abgeschafft und die allgemeinen Menschenrechte als human(n)istischen¹¹⁷ Standard durchgesetzt hatte, begann ausgerechnet während der 22-jährigen haitianischen Periode in der Geschichte Santo Domingos (1822-1844) die systematische Verunglimpfung der Haitianer_Innen als „ferocious beasts“ (Torres-Saillant 1999, 13; Deive 1980, 228), die im 20. Jahrhundert unter der Regierung Trujillos ihren Höhepunkt und maximale Institutionalisierung erreichen würde (vgl. Moreno 2011, 172). Befeuert wurde der dominikanische *antihaitianismo* im 19. Jahrhundert auch dadurch, dass es zwischen 1844 und 1855 immer wieder zu sporadischen Angriffen Haitis auf das dominikanische Staatsgebiet kam, was zur Folge hatte, dass die noch junge Dominikanische Republik ihre Nationenbildung auf eine Ideologie der Selbstdifferenzierung von Haiti gründete (vgl. Torres-Saillant 1999, 28; vgl. Valerio-Holguín 2000, 76).

Infolge dieser Selbstdifferenzierung vom Nachbarland Haiti suchte die Dominikanische Republik seit ihrer Gründung 1844 die formale Anerkennung durch die westliche Staatengemeinde, insbesondere Spaniens, Frankreichs und der USA (vgl. Torres-Saillant 1999, 5). Im Kontext des im 19. Jahrhundert noch vorherrschenden Rassedenkens und der bis dato größtenteils noch unangetasteten kolonialen Ordnung, inklusive der Sklaverei,¹¹⁸ wurde so die Rassenfrage schnell zum wichtigen Thema und zum primären Differenzmerkmal zwischen der westlich orientierten Dominikanischen Republik und ihres „schwarzen“ Nachbarn Haiti (Torres-Saillant 1999, 5; vgl. Torres-Saillant 1993, 33-37): Während die Dominikaner_Innen über die Annahme des

¹¹⁶ Die Sklaverei blieb auch verboten, nachdem Santo Domingo am 27. Februar 1844 seine endgültige Unabhängigkeit von Haiti erlangt hatte.

¹¹⁷ In einer Zeit, in der Frauen – egal welcher Hautfarbe – aufgrund ihres Geschlechts vom Wahlrecht und vielen weiteren Privilegien ausgeschlossen waren, muss man das Konzept Humanismus tatsächlich eher als Human(n)ismus denken, sind Menschenrechte eigentlich in vielerlei Hinsicht implizite *Männerrechte*. Das Frauenwahlrecht gilt in der Dominikanischen Republik seit 1942. Zum Vergleich: In Deutschland dürfen Frauen seit 1918 wählen, in den USA seit 1920, in Frankreich seit 1944 und in Portugal seit 1974.

¹¹⁸ Während die Sklaverei in der Dominikanischen Republik seit 1844 ‚schon‘ abgeschafft war, existierte sie in den benachbarten spanischen Kolonien noch Jahrzehnte weiter – in Puerto Rico bis 1878 und in Kuba bis 1886. Das veranlasste viele Sklav_Innen dazu, nach Santo Domingo zu fliehen, wo sie automatisch ihre Freiheit erlangten, und wo der Sklav_Innenhandel durch ein Gesetz vom 17. Juli 1844 unter Todesstrafe verboten war (vgl. Torres-Saillant 1999, 3-4; Alfau Durán 1994, 373; 379). Abgesehen von den spanischen Kolonien bestand die Sklaverei im 19. Jahrhundert auch noch in den meisten anderen Kolonialgebieten – in den britischen Kolonien bis zum „Slavery Abolition Act“ im Jahr 1834, in den französischen Kolonien bis 1848, in den USA bis zum Bürgerkrieg 1863, im ehemaligen Kaiserreich Brasilien bis zur „Lei Áurea“ im Jahr 1888 –, wobei in allen ehemaligen Kolonien das Ende der *de jure* Sklaverei eine neue Ära der *de facto* Ausbeutung einläutete.

indigenen Paradigmas ihre ‚Schwarzheit‘ bzw. afrikanischen Wurzeln selbst aktiv negierten und Haiti als „the exclusive container of blackness“ darstellten, waren es andererseits auch die westlichen Staaten, die der noch jungen Republik ein Bild ihrer selbst zurückspiegelten, welches die dominikanische Gesellschaft als hauptsächlich spanisch, spanisch-kreolisch bzw. als kaum afrikanisch oder afrikanisch stämmig projizierte (vgl. Torres-Saillant 1999, 5-8; 28). Im Unterschied zu Haiti, das sein afrikanisches Erbe als Basis nationaler Identität und Kultur zelebrierte, geschah und geschieht in der Dominikanischen Republik seit Mitte des 19. Jahrhunderts weitgehend das genaue Gegenteil: „The Dominican Republic has always defined itself as a nation in Hispanic terms: White, Catholic, European, Hispanic, Western“ (Wiarda 2001, 209; vgl. Duany 1998, 150). So hat sich eine dominikanische National(ident)ität formiert, die sich als (weißes) Negativbild auf der Folie des schwarzen Haitis begründet hat und imaginiert (vgl. Suárez 2006, 188).

Der inhärente Eurozentrismus der *dominicanidad* hat sich insbesondere im 20. Jhd. weiter zugespitzt, als Trujillo und sein Nachfolger Joaquín Balaguer eine regelrechte Staatsideologie des *antihaitianismo* kultivierten. Die Politik Trujillos affirmierte die dominikanische Nation ethnisch als Spanisch und indigen und verneinte explizit das offensichtliche afrikanische Vermächtnis des Landes (Suárez 2006, 188). Mit dem Putsch und der Machtübernahme Trujillos im Jahr 1930 begann eine über 30 jährige umfassende Kulturkampagne in der Dominikanischen Republik, die die Negrophobie früherer Zeiten auf ein bis dato unbekanntes Maß intensivierte und alles Haitianische und Afrikanische als das Andere von *dominicanidad* positionierte (Torres-Saillant 1999, 27; vgl. Valerio-Holguín 2000, 76). Die dramatischen ‚Höhepunkte‘ dieser negrophoben Hetzkampagne waren das Massaker an Zehntausenden haitianischen *braceros* am 4. Oktober 1937 im dominikanisch-haitianischen Grenzgebiet (vgl. Moya Pons 2001b, 220; vgl. Valerio-Holguín 2000, 83) sowie das 1943 erlassene Gesetz zur Ausrottung afrikanischer spiritueller Formen in der dominikanischen Gesellschaft, welches die Teilnahme an Voodoo-Zeremonien tabuisierte und unter Androhung hoher Geld- und sogar Gefängnisstrafen verbot (vgl. Torres-Saillant 1999, 21; vgl. Valerio-Holguín 2000, 83).¹¹⁹ Das Ausmaß der Negrophobie der Trujillo-Jahre drückt sich paradigmatisch auch in einer Definition des Funktionärs Luis Julián Pérez aus, die dominikanische

¹¹⁹ Das daraus resultierende schwierige Verhältnis der dominikanischen Migrantenfamilie zu ihrer afrodominikanischen Spiritualität ist auch im Roman *Geographies of Home* eines der zentralen Themen und kanalisiert sich insbesondere in der Figur Aurelias. Diesen Aspekt behandle ich eingehend unter Punkt 4.2.

Gesellschaft sei „a community of Hispanic origins, by virtue of customs and traditions, religion, language, and, in general, millenary culture in constant interaction with European civilization“, wohingegen die Haitianer_Innen noch nicht einmal die „most elementary attributes of civilized man“ besäßen (Julián Pérez 1990, 29; 135; zit. in Torres-Saillant 1999, 27). Die seit dem 19. Jahrhundert etablierte und im 20. Jahrhundert weiter institutionalisierte Negrophobie ist auch nach Ende des Trujillo-Regimes 1961 durch die *neotrujillistische* Regierung Joaquín Balaguers fortgesetzt worden (vgl. Moreno 2011, 173; vgl. Stinchcomb 2004, 86).

Natürlich ist es wichtig, den dominikanischen Identitäts- und Kulturdiskurs nicht zu pauschal oder homogenisierend darzustellen, sondern darauf hinzuweisen, dass es sehr wohl auch einen gegenläufigen, auf die Negrophobie der dominikanischen Staatsideologie hinweisenden Aktionismus (afro)dominikanischer Intellektuelle_r und Schriftsteller_Innen gegeben hat und gibt. Die prominentesten Beispiele sind der Dichter Blas Jiménez (1949-2009), „que constantemente en su obra critica la negación de la herencia africana en la identidad dominicana“ (Alcaide Ramírez 2011, 181), sowie auch die Schriftstellerin und Intellektuelle Aída Cartagena Portalatín (1918-1994), die neben der Ablehnung des afrikanischen Kulturerbes innerhalb des dominikanischen Staatsdiskurses und Imaginariums insbesondere auch „la doble subordinación de la mujer afrodominicana, marginada tanto a causa de su género como de su raza“ (Moreno 2011, 171) denunziert hat.

Der selbsternannte „Wahlafrodominikaner“ Blas Jiménez bringt in seinem bekannten Essayband *Afrodominicano por elección, negro por nacimiento* (2008) das Problem der afrodominikanischen Identitätsbildung bzw. -missbildung, wie sie auch im Falle der Migrant_Innenfamilie in *Geographies of Home* zum Tragen kommt, so auf den Punkt:

Los afrodominicanos hemos sido relegados al papel de ‘los otros’ y nuestro gentilicio es el haitiano, lo cual nos convierte en parte de la *negación de la nación* ‘española, católica y blanca’ del neotrujillismo que desaparece. De ahí la obligación de luchar por la definición de un ser nacional incluyente que nos permita recoger los frutos del sudor y la sangre derramada por nuestros antepasados en la creación de lo que hoy es la nación dominicana. (Jiménez 2008, 36; Hervorhebung B.K.)

Jiménez ruft zu einer Kulturpolitik auf, deren Ziel es ist, das vergessene und verdrängte – wie er sagt: das „verneinte“ – afrikanische Erbe der dominikanischen Gesellschaft wiederzubeleben und als Grundlage für eine kollektive dominikanische Identität zu

rehabilitieren, die sich als inklusiv und multiethnisch versteht. Seine Forderung ist damit nichts weniger als die grundlegende Rekonzeptualisierung des nationalen Paradigmas.

Mit Juan Flores entstehen „the most penetrating vision[s] of the national culture“ gerade ‚außerhalb‘, also im Exil oder in der Diaspora (vgl. Flores 2009, 71). In diesem Sinn verdeutlicht Marisel Moreno in ihrer Studie über die dominikanisch stämmigen Dichterinnen Marianela Medrano und Sussy Santana, wie beide aus ihrer ex-zentrischen Verortung in den USA heraus die traditionellen eurozentristischen und negrophoben Definitionen von Dominikanität herausfordern und alternative Figurationen der schwarzen Frau/Mulattin „como agente libre“ imaginieren (vgl. Moreno 2011, 172). Selbiges gilt auch für Loida Maritza Pérez' Roman *Geographies of Home*.

Wie die bisherige Analyse und insbesondere die nachfolgenden Punkte unter Kapitel vier verdeutlichen, erweist sich *Geographies of Home* als eine solche – aus ‚schwarzer Perspektive‘ – dezentrierte und neu eingeschriebene Konzeption von Dominikanität, welche letztere nicht nur im Horizont von Migration im globalen Zeitalter beleuchtet, sondern auch noch konsequent um die Dimension *gender* erweitert. Andererseits arbeitet der Roman auch aus seiner ex-zentrischen Positionierung in der Diaspora die kolonialen Imprägnierungen dominikanischer Rassenidentität und Heimatdiskurse auf und revidiert diese aus der Ferne/Fremde der ‚neuen‘ Heimat. Obwohl Loida Maritza Pérez in ihrem Roman hauptsächlich das Leben afrodominikanischer Migrant_Innen im Einwanderungsland beleuchtet, schreibt sie zugleich auch gegen die negrophoben Mythen des Herkunftslandes an und imaginiert somit implizit auch eine Dominikanische Republik jenseits rassistischer Grenzziehungen (vgl. Pérez in Candelario 2004, 76).

3.6. Überleitendes Zwischenfazit: Von der (schwarz)feministischen Kritik zur epistemologischen Dezentrierung von *Home*

Rückblickend auf die bisherige Analyse ist festzuhalten, dass *Geographies of Home* gemäß des Plurals in seinem Titel äußerst divergierende und vielfältige „Geographien“ des Heimischen – sowohl im buchstäblichen wie auch im übertragenen Sinn, sowohl in den USA wie auch in der Dominikanischen Republik – präsentiert und im Hinblick auf Migration, Rasse und Geschlecht problematisiert. Obwohl das (Eltern)Haus, der (eheliche) Haushalt Pasións, das Haus Gottes oder das Haus der Nation (sowohl das

verlassene als auch das neu bezogene) aufgrund der migrantischen Situation *per se* kulturell mehrdeutig sind und – sinnbildlich gesprochen – irgendwo ‚zwischen‘ der USA und der Dominikanischen Republik, dem Westen und der (Afro)Karibik, Englisch und Spanisch, dem Katholizismus und dem Protestantismus ‚verortet‘ sind, handelt es sich letztlich doch bei all diesen ‚homes‘ um versuchte Reterritorialisierungen bzw. Rekonstruktionen traditioneller *Gedankengebäude*. Diese werden von den Figuren als Projektionsfläche und Containerraum von Identität – sowohl männlicher wie auch weiblicher – herangezogen, erweisen sich aber insbesondere für die weiblichen Figuren als hochgradig dysfunktional und sogar buchstäblich lebensbedrohlich.¹²⁰

Die detaillierten Textanalysen unter 3.3. und 3.4. haben gezeigt, dass die vermeintlich schützenden vier Wände des elterlichen, ehelichen, kirchlichen oder nationalen Hauses/Zuhauses wiederholt zum Schauplatz brutalster Szenen von Gewalt, Vergewaltigung und Unterwerfung werden, die als Initiationsmomente und ‚Fundament‘ patriarchalischer Rollen- und Machtverteilungen fungieren und koloniale Motive der Ausbeutung und Unterdrückung aktualisieren. Mithilfe der leitmotivischen Reiteration kontextuell zwar höchst unterschiedlicher, generisch aber sehr ähnlicher (sexueller) Gewalt- und Unterwerfungsszenen in den diversen ‚homes‘ des Romans, *beschreibt* Loida Maritza Pérez eine Konstante der Gewalt an Frauen, welche die Individualität und Kontingenz einzelner weiblicher Schicksale zu einer paradigmatischen und historisch umrissenen *Erfahrung* des schwarzen weiblichen Subjekts in der ‚Neuen Welt‘ verdichten. Insbesondere mithilfe der Einbindung der Geschichte Anabelles wird der Horizont des Romans über die dominikanische Diasporaerfahrung in den USA hinaus bis in die Karibik ausgeweitet, sodass die Schwierigkeiten weiblicher Heimat- und Identitätssuche also keinesfalls als rein migrantische *conditio* erklärbar werden. Vielmehr porträtiert Loida Maritza Pérez das Problem von weiblicher Identität und Heimat/Heimlichkeit in der Welt als ein Ur- und *Leid*motiv der schwarzen weiblichen *Erfahrung* innerhalb des kolonialen *Gedankengebäudes* der westlichen Moderne. Mithilfe einer – von vielen anderen Autorinnen der karibischen Diaspora verwendeten¹²¹ –

¹²⁰ Die destruktiven Auswirkungen von Paternalismus und Patriarchat, die sich in den Aberrationen des inzestuösen Vaters Anabelles und des misogynistischen Ehemanns Pasi3n besonders eindr3cklich kanalisieren, gehen so weit, dass Marina mehrere Suizidversuche unternimmt, Anabelle auf mysteri3se Weise in der Nacht des Sturms unter den doppelten Gewalteinwirkungen ihres Vaters und Papitos zu Tode kommt und Rebecca von Pasi3n fast tot gepr3gelt wird. Vgl. 3.3. und 3.4.

¹²¹ Diese Technik ist beispielsweise ein wichtiges Stilmittel bei Edwidge Danticat, die in *Breath, Eyes, Memory* eine Gegenwart zeichnet, die sich als ein sich durch die Generationen wiederholender Albtraum von Vergewaltigung entfaltet und so auf *unheimliche* Weise an vergangene (Ur)Verbrechen am schwarzen Frauenk3rper erinnert. Vgl. hierzu Kerpen 2017.

Technik der Kollektivisierung des (scheinbar) Individuellen illustriert Pérez die Präsenz und das Wirken systemimmanenter Unterdrückungsmuster und kolonialer Gewaltstrukturen und hebt das Problem von Heimat und weiblicher Identitätsbildung so auf ein sehr viel abstrakteres Reflexionsniveau, das den Fokus vom individuellen, konkret erfahrbaren ‚home‘ auf das erkenntnistheoretische Paradigma und Gedankengebäude *Home* verschiebt.

Am Beispiel der patriarchalischen ‚homes‘ Papitos, Pasións, des Pastors, des Vaters Anabelles und Trujillos macht die Autorin deutlich, dass Frauen im Eigen(en)/Heim, in der Ehe, in der Kirche oder im Vaterland *systematisch* und *seit jeher* zu Opfern von Unterdrückung, Gefangenschaft, Ausbeutung und (sexueller) Gewalt werden. Entgegen des paternalistischen Fürsorgeversprechens produziert das Paradigma und Gedankengebäude *Home* in Pérez' Roman gar keine weibliche Identität und Heimischkeit in der Welt (sehr wohl aber männliche!), sondern (zer)stört die weibliche Subjektwerdung und unterbindet weiblichen Agens. Die von Pérez dargestellten Szenen der häuslichen/heimatlichen Gewalt und Vergewaltigung performieren und (re)produzieren in ihrer Bandbreite und Diversität kolonial gewachsene, ethnisch und geschlechtlich begründete Macht- und Rollenverteilungen zwischen schwarzen Frauen und (schwarzen) Männern, die unweigerlich der Formel folgen: Männlichkeit ist Macht, Weiblichkeit ist Ohn/Macht.

Im *Gedankengebäude* von *Home* werden männliche Subjektivität somit immer nur als phallogozentrische *Herrschaft*, und Weiblichkeit als stumme/zum Verstummen gebrachte Unterwürfigkeit bzw. als unerreichbare ‚Weißheit‘ *denkbar*. Im Kontext der materiellen ‚homes‘ von Ehe, Kirche, Staat oder Haushalt werden diese hierarchischen Rollen- und Machtverteilungen wiederum konkretisiert und ausagiert bzw. buchstäblich *mit aller Gewalt* durchgesetzt. Diesen Befund verdeutlicht die Zusammenschau der tragischen Schicksale Anabelles, Rebeccas, Marinas, Ilianas und sogar der Katze Missys, deren panoptisch überwachte, diskursiv herabgewürdigte, geprügelte, misshandelte, vergewaltigte, oder sogar buchstäblich getötete Körper in den diversen ‚heimatlichen‘ Geographien des Romans als passive Einschreibeflächen von männlicher Macht und weiblicher Ohn/Macht fungieren und die eigene weibliche Desintegration und Unmöglichkeit einer selbstbestimmten Identität stumm *bezeugen*.

Vor dem Hintergrund, dass der traditionell „private, feminisierte Raum“ (Collins 2000b, 161; Übers. B.K.) des Häuslichen/des Haushalts in den patriarchalischen Gesellschaften Lateinamerikas und der Karibik als „sakrosankte“ Institution und

relevanter Schauplatz für die Produktion und Performanz von weiblicher Geschlechtsidentität gilt (vgl. Trujillo 2013, 60), kann der von Pérez afrodominikanisch, weiblich, migrantisch, transkulturell umgeschriebene ‚Heimatroman‘ somit als eine dezidiert genderkritische Hinterfragung nicht nur von Heimat in seiner konkreten Ausgestaltung gelesen werden, sondern insbesondere des patriarchalisch-kolonialen *Gedankengebäudes*, innerhalb dessen alle traditionellen (Geschlechts)Identitäten, Werteordnungen, Weltbilder und Machtverteilungen ‚beheimatet‘ sind. Pérez bereitet in ihrem Roman den Grund für eine schwarzfeministische Fundamentalkritik, welche – wie im nachfolgenden Kapitel gezeigt wird – weniger auf der ontologisch-konzeptuellen Ebene konkreter Ausgestaltungen von Haus/Zuhause/Heimat (home) ansetzt, sondern vielmehr eine radikale Transgression des Paradigmas *Home* als solchem verfolgt. Wie im anschließenden Kapitel anhand der Figuren Aurelias und Ilianas und unter Einbeziehung textimmanenter und metaliterarischer Aspekte gezeigt wird, vollzieht Pérez in *Geographies of Home* eine Art ‚epistemischen Auszug‘ aus den traditionellen *Gedankengebäuden* von Patriarchat, Eurozentrismus, Nationalismus, Kolonialismus und Universalität. Stattdessen imaginiert und inszeniert die Autorin alter/native, handlungsorientierte weibliche Heimat- und Identitätskonstruktionen, die sich im Paradigma der *errance* konstituieren und die traditionellen *Gedankengebäude* (*Home*) der westlichen Moderne mitsamt der darin ‚beheimateten‘ hegemonialen Konstruktionen von Heimat, Welt, Macht, Körper und Geschlecht effektiv transgredieren, dezentrieren und dekolonial be/entfremden.

Kapitel 4

Der epistemische ‚Auszug‘ aus *Home* und die Konzeption transgressiver femininer Identitäten

Over there in America, I'm a Caribbean-American, but that hyphen always bothers me.
It's a bridge, but somehow I think there is a gap on either end of the hyphen.
Sometimes I think if I am not careful, I can fall between those spaces and drown.
(Elizabeth Nuñez, 2009)

Poets, writers, artists, intellectuals, teachers – we feed off contradiction, the space in between.
It stimulates us. It engages the heart, even while it tears us apart. [...] Buds of longing, belonging, and dislocation.
A necklace of distinct inscriptions: not equivalences, not blending one into another,
but echoing each other across chasms of place and time.
In their echoes lie hope.
(Susan Stanford Friedman, 2004)

This is who I am. I am not what you allow me to be. Whatever you decide me to be.
(Michelle Cliff, 2008)

I would like to think that in the course of writing fiction
I may be able to make a contribution, however small,
toward dismantling the mutedness and invisibility of women.
(Sybil Seaforth, 1990)

The nomad carries her/his essential belongings with her/him
wherever she/he goes and can recreate a home base anywhere.
(Rosi Braidotti, 1994)

Impatient legends speak through my flesh
changing this earth's formation
spreading
I will become myself....
(Audre Lorde, 1970)

4.1. Einleitung: Von der Rebellion zur Transgression

Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, problematisiert der Roman *Geographies of Home* nicht nur – aus der Perspektive seiner afrodominikanischen Migrant_Innen – die

hegemonialen Konstrukte von Heimat, Heimatland, National(ident)ität und Geschlecht, sondern nimmt vielmehr auch eine *epistemische Dekonstruktion* des patriarchalisch-eurozentristischen Gedankengerüsts von *Home* vor. Im Folgenden wird herausgearbeitet, inwiefern der Roman nicht nur eine schwarzfeministische Rebellion gegen die bestehenden *Gedankengebäude* der U.S.-amerikanischen bzw. dominikanischen Mehrheitsgesellschaften¹²² inszeniert, wie bereits in Kapitel drei herausgearbeitet, sondern insbesondere auch eine epistemische Transgression derselben vollzieht, welche die Autorin auf mehreren Diskurs- und Handlungsebenen ansiedelt.

Im Verlauf der Romanhandlung zeichnet sich in zunehmender Deutlichkeit ein Übergang von der Beschreibung von Akten der Repression zur Inszenierung von Momenten der Rebellion bis hin zur epistemischen Transgression fixierender Heimat- und Subjektentwürfe ab und wird auch auf der Figurenebene immer hör- und sichtbarer: Einmal ganz abgesehen von den bereits unter den Punkten 3.3. und 3.4. beleuchteten Szenen des (erfolglosen) Aufbegehrens Anabelles, Rebeccas und Marinas ist es insbesondere auch Pérez' *alter ego* Iliana, die ihre (schwarz)feministische Kritik an den patriarchalischen ‚homes‘ ihres Vaters und dessen Kirche *expressis verbis* zum Ausdruck bringt. Im Unterschied zu den anderen Frauenfiguren, die entweder „über ihre Leiche“ (vgl. Bronfen 1992) oder als gesellschaftlich diskreditierte, diskursiv disqualifizierte „madwomen“ (vgl. Caminero-Santagelo 1998) die patriarchalischen Herrschaftsdiskurse des Vaters, des Pastors, des Staats oder Gottes zwar drastisch und bisweilen auch lautstark kritisieren, letztlich aber immer *mund/tot* bleiben, weil es ihnen nicht gelingt, ihre Rebellionen in eine hegemonial intelligible Repräsentationsform zu überführen (vgl. hierzu 3.4.),¹²³ beherrscht Iliana aufgrund

¹²² Wie insbesondere der historische Exkurs in Punkt 3.5 gezeigt hat, ist der Begriff ‚Mehrheits‘gesellschaft im Hinblick auf die Dominikanische Republik keinesfalls zahlenmäßig zu verstehen, sondern bezieht sich auf die machtgestützten Diskurse und Wissensbestände derjenigen Gesellschaftsgruppen, die sich als hegemonial etabliert haben.

¹²³ Dieses Dilemma des weiblichen Aufbegehrens und dessen Intelligibilität kommt paradigmatisch anhand der Figur Emmas in Marie-Célie Agnans *Le livre d'Emma* (2001) zur *Sprache* und wirft in fiktionalisierter Form das bereits 1988 von Gayatri Spivak formulierte Problem subalternen Frauen auf, die keinen Zugang zum hegemonialen Diskurssystem besitzen und so niemals wirklich „für sich selbst sprechen“ können (vgl. Spivak 1988). Bei Agnant und vielen anderen Autorinnen der postkolonialen Karibik und ihrer Diaspora besteht das spivak'sche Dilemma darin, eine schwarzfeministische Kritik formulieren zu müssen, deren Kern eben darin besteht, das etablierte Diskurssystem mitsamt seiner epistemischen Eckpfeiler grundlegend zu *befremden*, zu erschüttern und zu dekonstruieren, ohne dabei allerdings Gefahr zu laufen, als *absolute Alterität* in der Inintelligibilität des sozial nicht Repräsentierbaren zu enden und somit letztlich weiterhin ungehört/unhörbar zu bleiben. Auch der von mir an anderer Stelle untersuchte Roman *Breath, Eyes, Memory* der haitianisch stämmigen Edwidge Danticat, der die erlebten Schrecken haitianischer W/Leiblichkeit im Paradigma von Trauma, Alptraum und Wahnsinn bearbeitet,

ihrer Ausbildung an der U.S.-amerikanischen Universität die Regeln des westlichen Logozentrismus und hegemonialen Diskurssystems. In der Messe lauscht sie wütend der frauenfeindlichen, sexistischen Predigt des Pastors Rivera, in der dieser Frauen als Sünderinnen und Betrügerinnen kritisiert, die Männer mithilfe von Schminke und Push-Up-BHs hinter das Licht führten. Indem Iliana diese zeitgenössische Darstellung der Frau als Betrügerin an die biblische Urszene der Verführung Adams durch Eva zurückkoppelt, bringt sie messerscharf die Essenz des kirchlichen Geschlechterdiskurses auf den Punkt – nämlich die Etablierung, Legitimierung und Naturalisierung einer kategorischen moralischen Überlegenheit des Mannes über die Frau auf der Grundlage ihrer Geschlechter:

“The Virtues of Marriage,” *my ass*, she [Iliana] thought. [...] Why *the hell* doesn’t he [Pastor Rivera] talk about why women feel the need to do this [sich schminken und aufreizend zu kleiden; Einfügung B.K.]? Iliana wondered. Why *the fuck* doesn’t he criticize men for falling in love with hair, lips and perky tits? [...] What had any of it have to do with God? [...] *Same old shit* about how Eve had ushered sin into the world and was responsible for everything that had ever gone wrong since. [...] [A]s if she [Iliana] had not heard that sermon a million times [...] *that as a woman she was inferior to all men*. (106; Hervorhebungen B.K.)

Während Ilianas viele Fragen zwar einerseits ihre buchstäbliche *Hinterfragung* der vermeintlich ‚gottgegebenen‘ Wahrheiten des kirchlichen *Gender*diskurses andeuten, lassen sie andererseits auch die Sicherheit einer starken Gegenrede vermissen, die zudem dadurch weiter ausgehöhlt wird, dass Iliana ihre Kritik nur *denkt*. Auch die vielen – ebenfalls gedanklich verwendeten – Vulgarismen, die zum Teil explizit gotteslästernd sind, belegen zwar das ganze Ausmaß ihrer inneren Wut und feministischen Auf- bzw. Ablehnung, allerdings offenbaren sie zugleich auch – wie im Falle der mund/toten Frauen Rebecca und Anabelle bzw. der „madwoman“ Marina – eine hilflose Verzweiflung angesichts der umfassenden und von der Gemeinde unhinterfragten patriarchalischen Lehren des christlichen Gotteshauses.

Wie schon Rebeccas, Marinas und Anabelles Rebellionen bleibt auch Ilianas stille Kritik letztlich ungehört und ohne tatsächliche Durchschlagskraft. Als Marina inmitten der Predigt einen ihrer wahnhaft-luziden Anfälle hat und aus der Kirche hinausgeworfen

setzt sich – bisweilen explizit – mit dieser problematischen Grenze zwischen der Notwendigkeit von radikaler Systemkritik und der damit einhergehenden Gefahr von absoluter Unverständlichkeit der *Wahn-Sinnigen* auseinander. Vgl. hierzu weiterführend Kerpen 2017.

werden soll, versucht Iliana zwar, sich – buchstäblich und im übertragenen Sinn – gegen den Pastor und die Kirchengemeinde zu erheben („What? You’re going to throw her out?“ Iliana demanded, astounded to find herself *on her feet* shouting down at the congregation. “I thought anyone was welcome in this church!” (110; Hervorhebung B.K.)). Doch sie lässt sich schnell wieder von ihrem Vater *zur Ordnung* rufen („Papito too leapt to his feet. ‘Don’t you dare,’ he warned. ‘Don’t you dare make a fool of yourself too!’“ (110)). Letztlich fügt sie sich in das patriarchalische Regime des *Gotteshauses*, indem sie mit einem „frustrierten Seufzer auf den Lippen“ (vgl. 114; Übers. B.K.) wieder auf der Kirchenbank Platz nimmt und verstummt.

Während diese Szene zwar einen deutlichen Wandel von der bis dahin stoisch ertragenen Repression zu Versuchen der weiblichen Rebellion erkennen lässt, belegt sie zugleich aber auch die inhärente Erfolglosigkeit von weiblichem Aufbegehren gegen ein tief im kollektiven Imaginarium verankertes System, solange letzteres nicht in seinen Grundannahmen zur Disposition gestellt wird. Anders gesagt: Die traditionellen Heimat- und Identitätskonstrukte, die die afrodominikanischen Migrantinnen in Loida Maritza Pérez’ Roman auf so tragische Weise einengen, „erdrücken“ und „ersticken“ (vgl. 83), können nur erfolgreich geöffnet, dezentriert und ‚renoviert‘ werden, wenn die hegemonialen *Gedankengebäude*, innerhalb derer sie sich formieren, insgesamt *befremdet*, verlassen und in ihren epistemologischen Grundfesten erschüttert werden. Ein solcher abstrakt verstandener ‚Auszug‘ aus *Home* wird im Roman auf mehrere Arten und auf mehreren Ebenen vollzogen, wie in den folgenden Unterkapiteln beleuchtet werden soll.

Ein ganz wesentlicher Aspekt, der sehr ausführlich in Punkt 4.2. behandelt wird, ist die Dekolonisierung der westlichen Episteme, darunter auch des *Gender-*, *Menschheits-* und *Kulturbegriffs*. Dies geschieht konkret, indem Loida Maritza Pérez die indigene bzw. afrokaribische Frau Lateinamerikas als legitime Vorfahrin und ‚Mutter‘ eines inhärent ‚anderen‘, nicht-westlichen, alter/nativen Lebenswissens und *Menschheits-* bzw. *Weiblichkeitsbegriffs* rehabilitiert und so zugleich auch die Debatte über den – traditionell eurozentristischen – dominikanischen Heimat- und Nationaldiskurs *dezentriert*. Wie in Punkt 4.3. weiter beleuchtet wird, vollzieht Pérez den ‚epistemischen Auszug‘ aus *Home*, indem sie an den Prinzipien von Fixierung und *Einheit*, die traditionellen Heimat- und Identitätskonstruktionen bzw. *Gedankengebäuden* immer inhärent innewohnen, rüttelt und letzteren stattdessen eine umfassende Mobilisierung und Multiplizierung als Logik und Lebensentwurf entgegensetzt. Diese gelebte *errance*

wird durch die Figur Ilianas, dem *alter ego* der Autorin selbst, *verkörpert* und betrifft letzten Endes nicht nur die Frage nach der Verortung von Heimat und Selbst in der Welt, sondern reicht bis an die Grenzen des körperlichen Geschlechts und der weiblichen Sexualität. Wie Punkt 4.4. weiterführend verdeutlicht, präsentiert die Autorin Ilianas Körper als einen Ort, an dem die fundamentale Skepsis an der Validität und Belastbarkeit westlicher Identitäts- und Bedeutungskonstruktionen – insbesondere im Hinblick auf Rasse, Geschlecht und sexuelle Orientierung – verhandelt wird. Ilianas ambivalent gezeichneter Körper spiegelt so nicht nur das geographische und soziokulturelle Grenzgängertum (*errance*) der Protagonistin, sondern wird zudem auch infolge transgressiver Geschlechterperformanzen und *border crossings* als Bedeutungsträger westlicher Sinn- und Machtkonstruktionen radikal deessentialisiert. Zuletzt wird unter Analysepunkt 4.5. untersucht, wie Pérez die Epistemologie von *Home* auf textlich-narrativer Ebene aushöhlt. Es wird der Frage nachgegangen, inwiefern der Romantext selbst die okzidentale Idee des Romans und von Autor-ität unterminiert bzw. mit welchen stilistischen und narrativen Mitteln Pérez eine Darstellung der Realität vornimmt, die sich von ihrer ganzen Ästhetik und Logik her der Idee eines geschlossenen, rational verständlichen, fixen Ganzen widersetzt und stattdessen den/die Leser_In in seiner/ihrer Lese- und Rezeptionshaltung zur Welt verunsichert, befremdet und ‚heimatlos‘ macht.

4.2. Alter/Native Weiblichkeiten: Die Indianerin und Hexe als Projektionsfiguren femininen Widerstands und dekolonial-weiblicher Ordnungssysteme

4.2.1. Die *pachamama* und die Entkolonisierung des Wurzelbegriffs

Die einzige Figur, der es von Anfang an gelingt, sich gegen die *herrschende* Ordnung aufzulehnen und ihre Kritik (fast) ungehindert zu artikulieren, ist Rosita, „a woman with hawkish eyes and the broad features of a Peruvian Indian“ (120). Aufgrund der Tatsache, dass sie ungetauft ist, kann Rosita die Autorität des Pastors, der Kirchengemeinde und Papitos unverblümt herausfordern: „Rosita pointed to the pastor [...]. “He’s a fool. [...] Most people in this church are such hypocrites that they would’ve watched Christ Himself be crucified. [...] As for Papito–” Her voice broke off when Aurelia silenced her with a look.” (120-121) Obwohl Rosita scheinbar ebenfalls zum Verstummen gebracht wird, bevor sie ihre Kritik an Papito zu Ende äußern kann,

besteht dennoch ein großer qualitativer Unterschied zwischen diesem „silencing“ durch den Blick der Freundin Aurelia und den in Kapitel drei und in Punkt 4.1. beschriebenen, bisweilen hochgradig gewaltsamen, Stummmachungen und Einschüchterungen Anabelles, Ilianas, Rebeccas und Marinas durch die diversen Männerfiguren des Romans. Zwar imitiert der – implizit warnende, drohende – Blick Aurelias mit Pierre Bourdieu die – ebenfalls von Frauen verinnerlichten – Mechanismen der *domination masculine* (vgl. Bourdieu 2012) und reproduziert so die patriarchalische Machtausübung zur Erstickung nonkonformer weiblicher Stimmen und Subjekte. Dennoch liest sich das Verstummen der unerschrockenen, unregulierten Rosita eher als ein freiwilliger Verzicht auf die Artikulation ihrer Kritik an Papito aus Rücksichtnahme auf die Freundin Aurelia, denn als ein Schweigen aus Furcht oder Einschüchterung.

Mit ihren schwarzen, unzählbaren Haaren und dem Raubtierblick steht Rosita schon rein physisch im Kontrast zu Aurelia, deren weißes Haar in einer akkuraten, fest um ihren Kopf sitzenden Krone aus geflochtenen Zöpfen streng „unterworfen“ ist (vgl. 3; 120; zur Rolle des Körpers bzw. von körperlichen Performanzen zur Dekonstruktion von Geschlechtszuschreibungen, siehe auch Punkt 4.4.). Anders als die devote Christin Aurelia *verkörpert* die Peruanerin mit ihren deutlich präkolumbinischen ethnischen Zügen eine nicht-westliche, dekoloniale Weiblichkeit und Weltanschauung, die ihr einerseits die notwendige Rede- und Denkfreiheit verleiht, um die vermeintlich universellen Gedankengerüste und Machtstrukturen westlicher Gesellschaften – insbesondere die patriarchalische Geschlechterordnung oder das patriarchalische Weltbild der christlichen Kirche – zu hinterfragen. Andererseits besitzt sie – ihres faktischen Migrant_Innenstatus zum Trotz – jenes Gefühl von Identität und ‚Heimlichkeit‘ in der Welt (vgl. Blumenberg [1979]2003, 127), das Aurelia seit ihrer Emigration aus der Dominikanischen Republik abhandengekommen ist: „[Rosita] appeared *rooted* to whatever *ground* she stood on“ (120; Hervorhebungen B.K.).

Bereits die oxymoronische Gegenüberstellung von Rositas identitärer „Verwurzelung“ und ihrem nationalstaatlichen Grenzgängertum verdeutlicht, dass Pérez mit ihrer metaphorischen Verwendung der Wurzel keinesfalls eine einfache *identité-racine* (vgl. Glissant 1990), also eine auf nationalstaatlicher Sesshaftigkeit und territorialer Inbesitznahme beruhende Identität und also Heimatkonzept bemüht (siehe hierzu die Punkte 2.4. sowie 2.7.3.). Ebenso wenig schreibt sie sich in die im Zuge der westlichen Globalisierungsdebatten so hochgejubelten, oft wenig differenziert diskutieren Konzepte (vgl. hierzu Punkt 2.1.) von Mobilität, Relationalität und

Grenzgängertum im Sinne von (postkolonialen) „Wanderidentitäten“ oder *identités-relation* (vgl. Glissant 1990; siehe weiterführend hierzu die Punkte 2.4. und 2.7.3.) ein, schließlich leitet sich Rositas Identität explizit von einem Gefühl der Verwurzelung im Grund und Boden ab, selbst wenn letzterer offensichtlich nicht an nationalstaatliche Grenzen und Territorien gebunden ist („whatever ground she stood on“). Vielmehr wird anhand der peruanischen Indianerin die im westlichen Imaginarium so zentrale Idee der Wurzel und Verwurzelung dekonstruiert und jenseits kolonialer, imperialer oder eurozentristischer Bezugsraster resemantisiert: Der „Grund“, in/auf dem Rositas (weibliche) Identität wurzelt, bezeichnet keine nationalstaatlichen Territorien oder Interessensgebiete wirtschaftlicher (oder: westlicher) Expansion und politischer Machtausübung. Stattdessen bezieht er sich gemäß der präkolumbinischen Epistemologie auf die Erde selbst, die in ihrer weiblichen Figuration als „Mutter Erde“ – als *pachamama* – ein dekoloniales, feminozentrisches Lebensprinzip und Lebenswissen der indigenen Völker Lateinamerikas bereitstellt. Dieses entspringt einer Kosmogonie, in der die Existenz des Menschen grundsätzlich global – aber nicht im Sinne von globalisiert, sondern im Sinne von planetarisch – verstanden wird und somit als Teil eines kosmischen Gefüges und Gleichgewichts zwischen Mensch(en) – egal welcher Rasse, Herkunft, Nationalität oder Geschlechts – und der Natur begriffen wird.

Während, wie Deleuze und Guattari gezeigt haben (vgl. Deleuze/Guattari 1980, 11-42), im okzidentalen Diskurs die Wurzel und die Erde implizit stets auf nationalstaatliche Inbesitz- und Inanspruchnahmen von Territorien abzielen und somit geozentrierte, territorialisierte Identitätsmodelle produzieren, die sich zudem einem inhärent maskulinistischen und eurozentristischen Menschheitsbegriff (*manhood*) verschreiben, entkolonisiert Pérez anhand der Figur Rositas diese modernen, westlichen Bedeutungsebenen von Wurzel, Erde, ‚Heimat‘ und Subjekt. Indem sie die *anders* verwurzelte, auf der Erde beheimatete Indianerin Rosita als weiblichen Gegenentwurf zu den *traditionell* verwurzelten, in einem patriarchalischen ‚home‘ (bzw. *Home*) verorteten Frauenfiguren Marina, Rebecca, Anabelle und Aurelia bereitstellt, konzipiert Pérez nicht nur einen grundlegend *anderen* Weiblichkeitstypus, der zudem hochgradig handlungsfähig ist, sondern eröffnet auch eine supranationale Perspektive der menschlichen Existenz auf der Erde, die das indigene Lebenswissen in einem modernen Kontext fruchtbar macht. Mit der Figur Rositas, die das verlorene Lebenswissen vorkolonialer Völker und das marginalisierte Lebenswissen postkolonialer Migrant_Innen in sich vereint, deutet Pérez die Möglichkeit einer alter/nativen

Konzeption und Kartographie des menschlichen Zusammenlebens an der Jahrtausendwende an, welches sich gemäß vorkolonialer, feminozentrischer Kosmogonien nicht national oder im westlichen Sinne global (also als kapitalgeleitete, inhärent rassistische und patriarchalische Globalisierung) konstituiert, sondern planetarisch (im Sinne eines kosmischen Gleichgewichts zwischen Mensch(en) und Natur auf der *Mutter Erde*).¹²⁴ Auch das von Aurelia eingangs durch das vage „something“ zum Ausdruck gebrachte Gefühl einer Identität und Heimischkeit in der Welt aufgrund der Tatsache, dass sie in der verlassenen Heimat mit ihren „nackten“ Füßen auf der implizit ebenso „nackten“, naturbelassenen Erde der Karibikinsel gestanden hatte (vgl. 23), erweist sich im Nachhinein nicht als – einer westlichen Wurzellogik folgenden – territorial oder national gedachten Identität und Heimat, sondern als ein ebenso dekoloniales, planetarisches Gefühl von Heimischkeit in der *Welt*. Hieraus ergibt sich auch die Folgerung, dass Aurelias Identitätskrise und weitgehende Handlungsunfähigkeit nach der Emigration in die USA gar nicht vom Verlassen des dominikanischen Territoriums als solchem herrührt, sondern vielmehr das Ergebnis ihrer spirituellen Entfernung und Entfremdung vom – im karibischen Naturraum verorteten – ‚schwarzen‘ Kulturerbe ihrer Mutter *Bienvenida* ist (siehe hierzu die nachfolgenden Analysepunkte).

4.2.2. Revidierte Genealogien: Von der Negation zur Rehabilitation der ‚schwarzen Eva‘

Anders als Rosita, deren Aussehen bereits den Widerstand nicht nur gegen die regulativen Körperdiskurse einer patriarchalisch-christlichen Konstruktion von anständiger W/Leiblichkeit¹²⁵, sondern auch gegen die Epistemologie und den

¹²⁴ Diese planetarische ‚Welt‘-sicht Rositas unterscheidet sich radikal von theoretischen Entwürfen zur ‚globalisierten‘ Existenz des Menschen in der Welt am Beginn des 21. Jahrhunderts. Ulrich Beck definiert beispielsweise eine „kopernikanische Wende 2.0“, worunter er eine Art „Weltbild-Metamorphose“ des 21. Jahrhunderts (vgl. Beck 2017, 32) versteht, wonach sich im globalen Zeitalter die Horizonte unserer Bedeutungsstiftung und Handlungen nachhaltig verändert hätten: Beck zufolge hat im Zuge der *Metamorphose der Welt* eine paradigmatische Verschiebung stattgefunden, die die Nation als Fixstern individueller und kollektiver Handlungs- und Sinnzusammenhänge abgelöst und durch die neuen Fixsterne ‚Welt‘ und ‚Menschheit‘ ersetzt habe. (Vgl. Beck 2017, 32) Während diese interessante These angesichts vehementer Renationalisierungstendenzen zumindest in Facetten hinterfragt werden muss (siehe hierzu auch die Einleitung), besteht zudem ein fundamentaler (kolonialer) Unterschied zur ‚planetarischen‘ Epistemologie, die die Afrodominikanerin Pérez mittels ihrer Figur Rosita abbildet.

¹²⁵ Der bereits an anderer Stelle (vgl. Kerpen 2014) von mir theoretisierte Begriff ‚W/Leiblichkeit‘ verweist auf die inhärente Verbindung zwischen Geschlechter- und Körperdiskursen sowie auch deren inhärente Verwobenheit mit gesellschaftlichen und politischen Machtprojekten. So basiert die

Menschheitsbegriff der westlichen Moderne ganz allgemein manifestiert, verkörpert Aurelia lange Zeit die koloniale Scham und den Eurozentrismus der *dominicanidad* (siehe hierzu Punkt 3.5.). Obwohl sie bereits vom Prolog her innerhalb einer alter/nativen femininen Abstammungslinie verortet wird (vgl. 4.2.3.), verdrängt sie über weite Strecken des Romans ihre nicht-westlichen, afrokaribischen Wurzeln und löscht ihre schwarze Mutter Bienvenida weitgehend aus ihrer Biographie. Stattdessen projiziert sie sich in die Nachfolge ihres – implizit weißen, hispanischen – Vaters, eine Entscheidung, die sie über die Wahl ihres Ehemanns vehement bekräftigt. In der Begegnung mit „Papito“, dem generischen Ersatz-Vater, vergewissert sie sich ihrer patrilinearen Abstammung und radiert ihre afrokaribische Mutter aus der Familiengeschichte aus: „Upon first meeting Papito, Aurelia had told him all she remembered of [her] father from whom she had inherited that hair¹²⁶. In contrast, she barely mentioned Bienvenida.“ (164) Die Tatsache, dass sie ihr Haar – frei fallende Locken, die, im Unterschied etwa zu Anabelles ‚wolligen‘ Haaren (vgl. 3.4.), eine europäische Deszendenz nahelegen – als väterliches Erbgut hervorhebt, suggeriert, dass Aurelias dezidierte Abkehr von der Mutter ebenfalls einer ethnischen Motivation folgt.

Obwohl die verdrängte Mutter Bienvenida phänotypisch nicht näher beschrieben wird, verkörpert sie dennoch eindeutig die kulturelle und spirituelle Tradition der *Schwarzen Karibik* (vgl. Zeuske 2004; siehe auch 4.2.3.), also jenen aus Jahrhunderten von Sklaverei und Plantagenwirtschaft hervorgegangenen afrikanischen Anteil der karibischen Gesellschaft, der in der Dominikanischen Republik – wie bereits im historischen Exkurs unter Punkt 3.5. dargestellt – größtenteils aus dem offiziellen Nationaldiskurs und kollektiven Gedächtnis verdrängt wurde und bis heute wird (vgl. Torres-Saillant 1999).¹²⁷ Anhand der Figur Aurelias macht Loida Maritza Pérez

patriarchalische Konstruktion von W/Leiblichkeit auf einem im Sinne Michel Foucaults durch und durch von regulierenden Diskursen beschriebenen, disziplinierten und panoptisch überwachten Körper, der so zum primären Ort der Fixierung bzw. des Ausagierens hegemonialer Geschlechternormen und Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern wird.

¹²⁶ Wie schon zuvor im Falle Marinas gezeigt (vgl. 3.4.), fungiert das Haar im dominikanischen Imaginarium neben der Hautfarbe als primärer ethnischer Marker und Referenzpunkt für die Konstruktion von soziokultureller Differenz. Anders als bspw. im Falle Anabelles oder Marinas ist Aurelias Haar nicht „wollig“ oder „afrikanisch“, sondern glatt gelockt und also potentiell europäischen Ursprungs.

¹²⁷ Die ungebrochene Aktualität und Brisanz des dominikanischen Eurozentrismus/Rassismus belegt die jüngste ‚Entdominikanisierung‘ von in der Dominikanischen Republik geborenen Nachfahren haitianischer Immigranten (*negros*) durch den *Plan de Regularización de Extranjeros de la República Dominicana*. Ihm zufolge wird Kindern illegal eingewanderter Haitianer_Innen sowie auch deren Kindern ungeachtet des *Ius Soli*, des Geburtsortsprinzips, die dominikanische Staatsbürger_Innenschaft rückwirkend bis 1929 wieder aberkannt. Schätzungsweise bis zu einer viertel Million Dominikaner_Innen haitianischer Abstammung droht die Staatenlosigkeit und Deportation. Siehe hierzu bspw. Pfaff 2013 und Reina Pérez 2015 sowie Peter Sonnenbergs Bericht „Dominikanische Republik: Haitianer not Welcome“

exemplarisch die von Silvio Torres-Saillant (1999) so eindrücklich beschriebene Verdrängung der *Dominican Blackness* und die daraus resultierenden identitätsdestruktiven Folgen für das afrodominikanische Subjekt sichtbar. Torres-Saillant argumentiert, dass die bis heute weitreichende Verdrängung der ‚schwarzen Eva‘ aus den Gründungstexten dominikanischer Kultur- und Identitätsbildung zu einer kolonialen Entfremdung des afrodominikanischen Individuums von sich selbst geführt habe und bis in die Gegenwart führe (vgl. hierzu auch Fanon 1952). Mit Torres-Saillant werde bis in die Gegenwart ein essentieller Teil der dominikanischen Geschichte, Herkunft und Identität verdrängt und marginalisiert, während sich der nationale Diskurs und die Identität der *dominicanidad* hauptsächlich auf der Tradition des ‚weißen Adams‘ und dessen kolonialen Wertehierarchien und eurozentristischen Weltbildern konstituierten (vgl. Torres-Saillant 1999, 35ff.; vgl. Punkt 3.5.). Wie in den nachfolgenden Punkten gezeigt wird, inszeniert Loida Maritza Pérez die durch Torres-Saillant geforderte Rehabilitation der ‚schwarzen Eva‘ zur Überwindung dieser kolonialen Entfremdung und zur Konstruktion funktionaler afrodominikanischer Identitäten (vgl. Torres-Saillant 1999, 35ff.).

4.2.3. Die anwesende Abwesenheit der afrokaribischen Mutter: Der Prolog und die Inszenierung der Rand-Stellung, oder: Die Einführung einer *alter/nativen* Epistemologie *ab origine*

Die kulturelle und spirituelle Alterität der schwarzen Mutter Bienvenida wird bereits in dem kurzen, sich in Bezug auf Handlungsort, Handlungszeit und Erzählmodus stark vom restlichen Roman unterscheidenden Prolog etabliert (vgl. auch 4.5.). Dieser *spielt* nicht nur in der Karibik in den Jahren vor der Emigration und liefert damit eine Art Hintergrund und Rahmen für die ansonsten im New York der 1990er Jahre situierte Handlung,¹²⁸ sondern öffnet bezeichnender Weise auch mit der ansonsten über weite

im ARD Weltspiegel vom 27.04.2014 (online unter: <<http://www.daserste.de/information/politik-weltgeschehen/weltspiegel/sendung/swr/2014/dominikanische-republik-haitianer-100.html>>.

¹²⁸ Zwar gibt es einige andere Episoden, die in die Vergangenheit im Karibikstaat zurückreichen, allerdings werden diese vermittelt erzählt, indem sie aus dem New York der 1990er Jahre *erinnert* werden. Ein Beispiel hierfür ist die lange Rückblende in die Sturmnacht, in der Papito sein Haus und Anabelle verliert (vgl. 3.3.): Die Passage wird einerseits eindeutig als Erinnerung gekennzeichnet, indem sie mit „He recalled [...]. He remembered [...] [H]e attempted to push back the flood of memories [...] [H]is thoughts returned him to the few hours he had tried hardest to forget.“ (149) eingeführt wird. Andererseits kommt es in der Sturm-Szene auch zu einem Wechsel der Erzählperspektive, durch welche die ansonsten personalisierte Erzählung, die eine Art direktes Erleben suggeriert, einer offen vermittelnden Außenfokalisierung weicht („Papito was nineteen. As the favorite son born to his father in

Strecken des Romans abwesenden, im Narrativ marginalisierten und aus dem familiären Kollektivgedächtnis verdrängten Mutter Bienvenida. Mithilfe des Prologs – selbst ein offensichtlich ausgeklammerter, vorgelagerter, der ‚eigentlichen‘ Geschichte nicht zugehöriger Textbaustein – erinnert der Roman(text) selbst an die Auslöschung Bienvidas aus dem Kollektivgedächtnis der Migrant_Innenfamilie und inszeniert damit einerseits die von Sylvia Wynter theoretisierte „ontologische Abwesenheit“ (vgl. Wynter 1990, 360ff.; vgl. hierzu 1.5.) der afrokaribischen Frau im westlichen Imaginarium. Andererseits revidiert er diese Abwesenheit zugleich aber auch vehement: Gerade die exponierte Rand-Stellung Bienvidas im allerersten Satz des Prologs ruft die fundamentale Bedeutung, aber auch die offensichtliche Abwesenheit der schwarzen Mutter im restlichen Romantext und also im Kollektivgedächtnis der Familie, der Kirche und des Staats mit Nachdruck ins Gedächtnis. Wie die afroamerikanische Nobelpreisträgerin Toni Morrison in einem ihrer klassischen Aufsätze zur postsklavistischen Memoria schreibt: einige Lücken und Abwesenheiten seien so *offensichtlich*, dass sie die Aufmerksamkeit geradezu auf sich zögen: „invisible things are not necessarily ‚not-there‘; [...] a void may be empty but not be a vacuum [...] certain absences are so stressed, so ornate, so planned, they call attention to themselves“ (Morrison 1988, 136). In diesem Sinn ‚geistert‘ auch die verdrängte, abjekte Mutter Bienvenida vom Prolog her, quasi *ab origine*, als abwesende Präsenz durch den Roman und gibt diesem einen dekolonialen Subtext, welcher gegen Ende des Romans zunehmend auch explizit in die Romanhandlung einmündet (siehe hierzu weiterführend Punkt 4.2.4.).

In dem kurzen Prolog, der in der Vergangenheit in der Dominikanischen Republik spielt, liegt Bienvenida umringt von ihren Kindern im Sterben. Als sie das Fehlen ihrer jüngsten Tochter Aurelia bemerkt, wendet sie sich den „chipped saints atop her bedside table“ (vii) zu – ein erster Verweis auf den für die karibischen Gesellschaften so charakteristischen religiösen Synkretismus als eine besondere Spielart kultureller Hybridität in postkolonialen Gesellschaften im globalen Zeitalter (vgl. hierzu Ackermann 2012, 18-19) – und beginnt mit konzentriertem Gesicht ihre Lippen stumm zu bewegen,

old age he had inherited three acres and a shack [...]“ (150)), sodass die raum-zeitliche Distanz zum Erzählten („on that afternoon“ (149)) sich auch in einer narrativen ‚Entrücktheit‘ widerspiegelt. Im Unterschied dazu beginnt der Prolog *in medias res* und wird scheinbar innenfokalisiert und unvermittelt erzählt (insbesondere die Aufzählung der Kinder suggeriert bzw. imitiert die direkte Anrede derselben durch Bienvenida): „Bienvenida’s eyes flicked open during the last stanza of the song she had requested to be sung to her on her deathbed. Tongue darting out to lick dry lips, she summoned her children nearer: Isidrio, Digna, Benite, Arelis, Eliazer, Obidia, Altagracia, Quintino, Rojelio, and – searching the room – Aurelia.“ (vii)

wobei unklar bleibt, ob sie ein Gebet oder einen Zauberspruch formuliert (vii). Dann schließt sie die Augen und die Erzählung springt unvermittelt in die ländliche Provinz Azua, wo die hochschwangere Aurelia und Papito mitten in der Nacht von einer, wie aus dem Nichts auftauchenden schwarzen Katze aus dem Schlaf gerissen werden. Sofort erscheint Aurelia das Bild ihrer Mutter (vgl. vii) und sie erinnert sich an das letzte Gespräch mit dieser: Darin hatte Bienvenida von ihrem bevorstehenden Tod gesprochen und ihrer Tochter prophezeit, dass sie einen Weg finden würde, diese über ihr Versterben zu informieren. Ohne, dass der Prolog es explizit sagt, begreifen Aurelia und der/die Leser_In, dass Bienvenida in diesem Moment verstorben ist und dass sie die schwarze Katze als Botin des Todes gesandt hat (es hatte sich also um einen Zauberspruch gehandelt). Im gleichen Augenblick dieser Erkenntnis setzen bei Aurelia die Wehen ein und sie bringt ihrerseits – wie der/die Leser_In aber erst im späteren Verlauf der Lektüre erfährt – ihre jüngste Tochter, Iliana, zur Welt, die so die besondere Erbfolge von Müttern und ihren jüngsten Töchtern in der nächsten Generation fortsetzt und das symbolische Weiterleben der Großmutter und der magischen, matrilinearen Genealogie – über den tatsächlichen Tod hinaus – sicherstellt.¹²⁹

Nicht nur erzähltechnisch und ästhetisch (die besonderen ästhetischen Merkmale des Prologs werden weiterführend in Punkt 4.5. behandelt), sondern auch thematisch und konzeptuell bildet der Prolog einen deutlichen Kontrapunkt zum ansonsten ausschließlich in der nordamerikanischen Metropole stattfindenden und (größtenteils) einem strengen Realismus folgenden Romannarrativ. Indem der Prolog mit den Frauenfiguren Bienvenida, Aurelia und Iliana eine matrilineare, auf Magie basierende Erbfolge etabliert, setzt er den im Roman vorherrschenden, scheinbar omnipräsenten patriarchalischen und eurozentristischen Macht-, Wissens- und Sinnstrukturen eine

¹²⁹ Dass Iliana als Erbin dieser magischen, matrilinearen Genealogie ihrer schwarzen Großmutter Bienvenida eine ganz besondere Stellung im Roman innehat, wird – abgesehen vom Prolog – auch direkt im ersten Kapitel deutlich, wo die jüngste Tochter der Familie dadurch charakterisiert wird, dass sie – wie schon Bienvenida mit ihrer Tochter Aurelia im Prolog – ebenfalls zur telepathischen Kommunikation mit ihrer Mutter fähig ist: „Though *unable to explain the phenomenon*, she [Iliana] became convinced that the voice was in fact her mother’s. When she called home, Aurelia began conversations where the voice had left off the previous night. [...] Everything Iliana had been brought up to believe denounced the voice as evil. Yet her *instincts* persuaded her it wasn’t so.“ (4; Hervorhebungen B.K.) Die magische Stimme erzählt Iliana, die sich an ihr Geburtsland nicht mehr erinnern kann, auch von ihren kulturellen Ursprüngen in der Dominikanischen Republik (vgl. 4) und hält Iliana so entgegen der erlebten rassistischen Anfeindungen in der New Yorker Eliteuniversität „verwurzelt“ (4; Übersetzung B.K.). Dabei ist dieses benannte Gefühl von „Verwurzelung“ – wie schon im Falle Rositas – in einer vorkolonialen, feminozentrischen Kulturtradition ‚beheimatet‘, welche durch die verstorbene schwarze Großmutter Bienvenida repräsentiert wird (vgl. 4.2.4.), in deren direkter Erbfolge Ilianas Geburt steht (vgl. 4). Weiterführend zur besonderen Rolle Ilianas im Roman, siehe Punkte 4.3. und 4.4.

fundamental ‚andere‘, inhärent dekoloniale und feminozentrische Ordnung entgegen, die nicht nur den Logos des Vaters untergräbt (vgl. Zimra 1990, 146; 152; 156), sondern im weitesten Sinne auch die Paradigmen und den Wirklichkeitsbegriff der westlichen Moderne an sich zur Disposition stellt: Bienvenida, Aurelia und Iliana besitzen nicht nur seherische Fähigkeiten, telepathische Kräfte und beherrschen Magie (siehe hierzu auch 4.2.7. und 4.3.), sodass ihr Handeln immer wieder die Grenzen des Rationalen dezidiert aufsprengt. Sondern vielmehr wird durch die schicksalhafte Verkettung des Todes Bienvenidas und der Geburt Ilianas auch eine matrilineare *Erbfolge* etabliert, die nicht nur die patriarchalischen Stammbäume des Okzidents im Sinne einer feminozentrischen Gegen-Genealogie uminterpretiert, sondern das Konzept des *Stammbaums* als solches *ad absurdum* führt: Durch die im Prolog explizit dargestellte Gleichzeitigkeit von Tod und Geburt inszeniert Pérez eine Kreisförmigkeit und Reversibilität der Ereignisse, welche die Sukzessivität okzidentalen Fortschrittsdenkens bzw. die Teleologie westlicher Zivilisations- und Geschichtskonzepte radikal außer Kraft setzt. Ähnlich wie die Figur Rositas das etablierte Verständnis von Verwurzelung dekolonisiert (vgl. 4.2.1.), suggeriert die weibliche Nachkommenschaft Bienvenidas keinesfalls nur die schwarzfeministische Revision bestehender Stammbäume und Genealogien, sondern ersetzt vielmehr die – implizit darin ‚beheimateten‘ – Vorstellungen von Linearität, Teleologie und Fortschritt durch eine inhärent *andere* Logik. An die Stelle hierarchischer Ordnungssysteme rückt eine dekoloniale und dem Kreislauf der Natur nachempfundenen Ontologie des Seins, welche die Existenz des Menschen als Teil eines kosmischen Gefüges und eines ewigen Zyklus von Geburt und Tod, Leben und Sterben betrachtet. Ebenso wie Rosita kann die Figur Bienvenidas damit im Sinne Walter Mignolos als Verkörperung einer „dekolonialen Option“ (vgl. Mignolo/Escobar 2010) gelesen werden,¹³⁰ die den epistemologischen Grund für die Konzeption radikal *anderer*, gegenhegemonialer Modelle von (weiblicher) Subjektivität, Handlungsmacht und Wissensproduktion bildet.

Dieses Potential zur epistemologischen Erneuerung wird Bienvenida aber über weite Strecken des Romans aberkannt – was sich in ihrer buchstäblichen Rand-Stellung auch ganz konkret im Romantext selbst spiegelt: Abgesehen vom Prolog, in dem Bienvenida kurz selbst erscheint, beschränkt sich ihre Präsenz im Handlungsverlauf

¹³⁰ Unter der „dekolonialen Option“ versteht Walter Mignolo „a different way of thinking [...] a non-linear and chronological (but spatial) epistemological break [...] from the perspective of the spaces that have been silenced, repressed, demonized, devaluated by the triumphant chant of self-promoting modern epistemology, politics and economy [...]“ (Mignolo 2010, 2)

zunächst auf Papitos Erinnerungen. Dieser ‚sieht‘ seine Schwiegermutter durch das verzerrende Prisma der eurozentristisch-patriarchalischen, christlichen *dominicanidad*. In diesem Sinn erscheint Bienvenida durch seine Brille und Schilderung nur als kolonial stereotypisierte, durch okzidentale Überlegenheitsfantasien überzeichnete Hexe (siehe hierzu weiterführend Punkt 4.2.4.), die im hegemonialen Diskurs ebenso marginalisiert und mundtot ist, wie die Wahnsinnige.

Während die karibische Hexe traditionell mit schwarzen Frauen und Mulattinnen in Verbindung gebracht worden ist und mit Attributen wie ‚exotisch‘, ‚erotisch‘ oder ‚primitiv‘ charakterisiert wird, versuchen karibische Schriftstellerinnen in ihren Werken, die Schamanin bzw. die Hexe als Projektionsfiguren weiblich-alter/nativen Wissens und Widerstands bzw. als spirituelle Führerinnen einer *anderen* Weltordnung und Ontologie zu rehabilitieren (vgl. Palmer 2006, o.S.; vgl. Mehta 1997, 233-234). Dies ist auch der Ansatz in *Geographies of Home*, wie die nachfolgenden Punkte verdeutlichen werden, wobei Loida Maritza Pérez die Wirkmacht differenzbasierter Identitäts- und Handlungsmodelle letztlich ebenfalls einer kritischen Betrachtung unterzieht und diese keinesfalls als Allheilmittel gegen patriarchalische Unterdrückungsstrukturen präsentiert (vgl. 4.2.8.).

4.2.4. Die afrokaribische Hexe als Paradigma dekolonial-weiblicher Handlungsmacht

Anders als die passiven, durch patriarchalische Gewalt zum Verstummen oder zu Tode gebrachten Frauenfiguren Marina, Rebecca oder Anabelle, erscheint Bienvenida – entgegen der geringschätzenden Darstellungen Papitos und Aurelias – als eine machtvolle und gesellschaftlich äußerst respektierte (vgl. 132) Frauenfigur, die als eine Art spirituelle Heilerin und Priestin im dominikanischen Hinterland praktiziert. Mit ihren übernatürlichen Fähigkeiten und magischen Ritualen fordert sie nicht nur die rationale Wirklichkeitsauffassung und die eurozentristische Wissens- und Weltordnung der westlichen Moderne heraus (vgl. 4.2.3.; siehe auch weiterführend Punkt 4.5. zur ästhetisch-narrativen Be-Schreibung dieser *anderen* Wirklichkeitserfahrung mittels Schreibtechniken des *realismo mágico*), sondern auch den spirituellen Führungsanspruch und den patriarchalischen Führungsstil der christlichen Kirche und des Staats (zur inhärenten Verstrickung von Katholizismus, Patriarchat und Staatsmacht, vgl. Punkt 3.5.). Obwohl der reisende Pastor einmal im Monat aus Santo

Domingo in die Provinz kommt, um dort die Lehren der katholischen Kirche zu etablieren (vgl. 132) und so die spirituelle Autorität und das Lebenswissen der schwarzen Schamanin Bienvenida zu diskreditieren, fungiert letztere in diesem noch weitgehend *naturbelassenen*, staats- und kulturfernen Raum am symbolischen Rand der dominikanischen Nation und Kirche tatsächlich als eine Art weiblicher, alter/nativer Gegenentwurf zum Pastor und dessen Schüler Papito: In ihrer doppelten Rolle als Hebamme und Priesterin einer nicht-westlichen, animistisch-synkretistischen und eindeutig feminozentrischen Spiritualität¹³¹ agiert Bienvenida erfolgreich eben jene Rolle der Schöpferin und Herrscherin über Leben und Tod aus, die Papito als Papa-Gott so vehement (und erfolglos) für sich reklamiert hatte (vgl. 3.3.1.). Mit der Figur Bienvidas setzt Loida Maritza Pérez dem biblischen Maskulinitätsnarrativ des göttlichen Vaters und väterlichen Gotts eine gleichermaßen dekoloniale wie feminine/feministische *réécriture* entgegen:

[A]s midwife, [Bienvenida; Einfügung B.K.] presided over births and deaths. She was also the one who initiated rituals to appease the prematurely dead and give hope to their survivors. On most days her house creaked with the traffic of those seeking her advice. At night, it heaved with the forlorn sigh of spirits. (132)

Indem sich Bienvidas Spiritualität eindeutig im Kontext der afrokaribischen Kultur(geschichte) verortet, wird sie inhärent auch mit der kolonialen Widerstandsbewegung assoziiert, die mit der Haitianischen Revolution von 1804 gerade auf Hispaniola ihre weitreichendste Manifestation erreichte und eine zentrale Rolle in der Gründungsgeschichte der dominikanischen Nation sowie auch der afrodominikanischen Imagination gespielt hat (vgl. hierzu den historischen Exkurs unter Punkt 3.5.).

Diese Assoziation mit der schwarzen Widerstandsgeschichte Haitis und Hispaniolas wird insbesondere durch den wiederholten Hinweis bekräftigt, dass Bienvenida im entlegenen ‚Hinterland‘ der Dominikanischen Republik lebt (vgl. 132) und agiert. Dieser vermeintlich präzivilisatorische, prämoderne Raum liegt nicht nur bis in die erzählte Gegenwart größtenteils außerhalb der eurozentristisch-patriarchalischen Einflussnahme der christlichen Kirche und des Nationalstaats Trujillos (vgl. 132),

¹³¹ Bienvidas Spiritualität wird im Roman nicht näher bestimmt (etwa als *Voodoo* oder *Santería*, die bekanntesten karibischen Glaubensformen). Stattdessen verweisen Bienvidas spirituelle Rituale auf eine synkretistische Mischung unterschiedlicher afrikanischer, christlicher und indigener Glaubenselemente und -praktiken. Weiterführend zu afrikanisch-synkretistischen Religionsformen in der Karibik, siehe bspw. Boyd 2010, 187; Torres-Saillant 1999, 20ff.; Zur Einbettung des karibischen Synkretismus ins Paradigma der Hybridität, siehe Stockhammer 2012.

sondern stellt zudem auch im Sinne Pierre Noras einen symbolträchtigen *lieu de mémoire* (vgl. Nora 1989) im kollektiven Gedächtnis Hispaniolas bzw. der ‚schwarzen Karibik‘ allgemein dar: Wie insbesondere in der afrokaribischen Literatur und Kulturtheorie immer wieder beschrieben, formierte sich der Widerstand der entlaufenen Sklav_Innen – den sogenannten *marrons* – gegen ihre weißen Unterdrücker (und damit im Sinne Mignolos auch gegen die westliche Weltordnung und Globalisierung insgesamt) im unerschlossenen Hinterland der Karibikinseln, wohin sich die entflohenen Sklav_Innen zurückzogen, Gemeinschaften bildeten und von dort aus ihre Angriffe auf die Kolonialherren organisierten.¹³²

Vor dem Hintergrund dieser tief im karibischen Kollektivgedächtnis verankerten Geschichte der ‚Schwarzen Revolution‘ lauscht der junge Papito während seiner missionarischen Reisen in die entlegenen Berge und Täler (vgl. 164) auch mit regelrechtem Entsetzen den afrikanischen Trommeln, „drums bewitching enough to alter the rhythm of his heart and unnerving enough to chase shivers up his spine“ (148), die ihn an den fortwährenden kulturellen Widerstand der ‚schwarzen Karibik‘ gegen die Vor/Macht eurozentristischer Ordnungs-, Sinn- und Glaubenssysteme erinnern: Hatten die Trommeln bereits zu Zeiten der Sklav_Innenrevolte eine wichtige Rolle als Kommunikations- und Organisationsmittel im Kampf gegen die weißen Kolonialherren gespielt, fungieren sie in der erzählten Gegenwart als Begleitinstrument afrokaribischer Kulturpraktiken und Spiritualität, die durch das eurozentristische Regime Trujillos auch gesetzlich verboten und deren Ausübung unter Strafe gestellt wurden (vgl. Punkt 3.5.). In Anbetracht der umfassenden Marginalisierung und *ratturage* (vgl. Glissant 1990, 125-134; 203-209) der afrokaribischen Kultur- und Glaubenspraktiken bzw. der schwarzen Geschichte der Dominikanischen Republik durch die Diskurse von Kirche und Nationalstaat unter Trujillo zeugen die von Papito mit Unbehagen wahrgenommenen Trommeln im unerschlossenen Hinterland von der ungebrochenen Präsenz einer fundamental ‚anderen‘, aus dem afrikanischen Kulturkreis hervorgegangenen Ontologie und Epistemologie, die inmitten des hispanozentrischen dominikanischen *Vaterlandes* fortlebt und so die Möglichkeit eines erneuten Umsturzes, einer Ruptur mit der (post)kolonialen (Rassen- und Geschlechter)Ordnung der Dominikanischen Republik impliziert. Betsy Sandlin beschreibt alter/native Glaubenspraktiken wie *Voudou* in diesem Sinn auch in der Sprache Toni Morrisons als ein „diskreditiertes Wissen“, das die

¹³² Vgl. die berühmte fiktionale Darstellung der Haitianischen Revolution in Alejo Carpentiers Klassiker „El reino de este mundo“ (1948), worin er ein besonderes Augenmerk auf die Rolle der *marrons* legt.

Gesetze des Patriarchats herausfordert (vgl. Sandlin 2013, 98). Lucía Suárez spricht ihrerseits von einem spirituellen „Gegen-Akt“, der dazu in der Lage ist, „[to] safeguard memories and histories that defy Western notions of identity and empower the otherwise disenfranchised.“ (Suárez L. 2006, 26)

Im Unterschied zu Papitos Haushalt, der die patriarchalischen, eurozentristischen und imperialistischen *Gedankengebäude* und *Machtgefüge* der *dominicanidad* (oder: des Vaterlandes) und der christlichen Kirche (oder: des Gotteshauses) als *pars pro toto* repräsentiert, vertritt Bienvenidas „one-room shack“ (131) im entlegenen Hinterland der Dominikanischen Republik das marginalisierte dekoloniale *Mutterland* des *Afrocaribe*, das sich durch seine fundamentale ethnische, kulturelle, spirituelle und epistemologische Alterität charakterisiert und im hegemonialen Imaginarium zwar größtenteils unsichtbar ist, aber dennoch mittels der weit hörbaren Trommeln seine un/heimliche Präsenz verkündet.

So empfindet Papito das Haus seiner Schwiegermutter auch als inhärent bedrohlich:

In his [Papito's; Einfügung B.K.] mother-in-law's house *invisible forces* had clawed at his arms in retaliation for his attempts to exorcise the demons posing as spirits of the dead. [...] *He had heard* sacrilege spewed in voices that could only have originated from Lucifer himself. *He had seen* bodies, endowed with *supernatural strength*, fly across rooms to attack those wishing to share God's word. *He had observed* the *ecstasy* of the possessed as they *moved unharmed through flames* [...]. (147-148; Hervorhebungen B.K.)

Während Papito das für ihn Unglaubliche mithilfe des christlichen Binarismus von Gut und Böse als Satanswerk delegitimiert, erscheint Bienvenidas Haus *aus seiner Sicht* als ein fundamental *anderer* Raum, in dem die westlichen Paradigmen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten außer Kraft gesetzt sind und wo rational nicht zu erklärende Vorgänge („invisible forces“, „voices“, „spirits of the dead“ (vgl. 147-148) vonstatten gehen. Als Gegenpol zum ansonsten fast ausschließlich streng realistisch-naturalistisch gehaltenen Großstadroman entfaltet Pérez innerhalb der vier Wände Bienvenidas eine immanent *andere* Wirklichkeit, ein fundamental alter/natives *Gedankengebäude*, welches gemäß Alejo Carpentiers berühmter Definition des *real maravilloso* einer ganz besonderen, afrokaribisch-indigen geprägten Wirklichkeitsauffassung und Weltsicht entspringt (vgl. Carpentier [1948] 2005, 5-12) und so den Universalitätsanspruch

westlicher Epistemologien herausfordert (vgl. auch 4.2.3.; die besondere Ästhetik dieser hybriden Realitätsdarstellung wird weiterführend in Punkt 4.5. behandelt).¹³³

Die afrokaribische Hexe und Schamanin Bienvenida verkörpert nicht nur einen im karibischen (Natur)Raum angesiedelten kulturellen Gegendiskurs, der die prähispanischen bzw. die nicht-westlichen und afrikanischen Elemente der dominikanischen Gesellschaft zur Herleitung einer dekolonialen dominikanischen Identität betont (vgl. Mehta 1997, 233-234), sondern fungiert zugleich auch als Projektionsfigur für widerständige weibliche Subjektentwürfe. Anders als die – etwa durch die Jungfrau und Mutter Maria oder die Sünderin Eva verkörperten – passiven oder herabgewürdigten Modelle von christlicher W/Leiblichkeit, setzt die Heilerin und spirituelle Anführerin Bienvenida die auf der Geschlechterdifferenz basierende Machthierarchie des patriarchalisch-christlichen Weltbilds (*Home*) außer Kraft (vgl. Palmer 2006, o.S.): Genau wie der peruanischen Indianerin Rosita gelingt es der afrokaribischen Schamanin Bienvenida, den omnipräsenten Macht- und Unterdrückungsstrukturen von Patriarchat, Sexismus und Gewalt/Vergewaltigung einen weiblichen Agens entgegenzusetzen (vgl. Mehta 1997, 233). Andererseits reklamiert sie im Sinne Margarite Fernández Olmos' jene Autorität für sich, die Frauen im patriarchalischen *Gedankengebäude* auf der Grundlage ihres Geschlechts normalerweise aberkannt wird (vgl. Fernández Olmos 1997, 11). Mit der Figur Bienvenidas rehabilitiert Loida Maritza Pérez somit die – buchstäblich durch den Prolog in eine Rand-Stellung verbannte (vgl. 4.2.3.) – gesellschaftlich marginalisierte ‚schwarze Eva‘ der

¹³³ In seinem berühmten Vorwort zum Roman *El reino de este mundo* (1948) hat Carpentier die konkrete politische Rolle der magischen Wirklichkeitsauffassung (*lo real maravilloso*) und synkretistischen Glaubenspraktiken der Sklav_Innen Hispaniolas nicht nur im Hinblick auf die praktische Organisation und Durchführung der schwarzen Widerstandsbewegung auf Hispaniola reflektiert – „Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución“ (Carpentier 2005, 9) –, sondern die „wunderbare Wirklichkeit“ auch als ein inhärent lateinamerikanisches Paradigma der Realitätserfahrung für die Literaturtheorie aufbereitet. Mit Carpentier war das Wunderbare der Wirklichkeit Lateinamerikas, anders als Europas, inhärent: „[...] por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, [...] por los fecundos mestizajes que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías.“ (Carpentier 2005, 11) Aufgrund der besonderen naturräumlichen und soziokulturellen Umstände in Lateinamerika unterscheidet sich die lateinamerikanische Realitätserfahrung mit Carpentier fundamental vom europäischen Rationalismus und sprengt die ontologischen Grenzen von Realismus und Surrealismus (nach Carpentier ist der Surrealismus keine echte Alterität der Wirklichkeit, sondern lediglich ein mühsam produzierter künstlerischer Effekt) auf: „Lo maravilloso [en América latina; Einfügung B.K.] comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro) de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”. Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe. Los que no creen en santos no pueden curarse con milagros de santos [...]“ (Carpentier 2005, 7-8)

dominikanischen Gesellschaft und revidiert so die historische und zeitgenössische Rolle der afrokaribischen, feminozentrischen Kultur, Weltsicht und Handlungspraxis. Mit *Bienvenida* schafft Pérez ein gänzlich alter/natives Paradigma von W/Leiblichkeit, Identität, Wirkmacht und Heimischkeit in der Welt, welches durch Aurelia zunächst vehement verdrängt (vgl. 4.2.5.) und dann mühsam wieder angeeignet wird (vgl. 4.2.6. und 4.2.7.).

4.2.5. ‚Schwarze Eva‘ mit weißer Maske: Aurelias koloniale Entfremdung

Obwohl Aurelia die magischen Kräfte ihrer Mutter, etwa die „ability to perceive the invisible“ (134), geerbt hat und eine natürliche Verbindung zu *Bienvidas* Spiritualität verspürt, lehnt sie das afrokaribische Erbe ihrer Mutter und das damit verbundene Potential zur weiblichen Ermächtigung lange Zeit vehement ab und versucht stattdessen, sich in den hegemonialen, eurozentristischen *Gedankengebäuden* *Papitos* einzurichten: „She wanted no more of such a [*Bienvenida's*] legacy [...] [S]he had vowed not to follow in [...] her mother's [path; Einfügungen B.K.]“ (134) Dem Wunsch nach – hegemonial definierter – Normalität folgend nimmt sie Bibelstunden bei *Papito* (vgl. 164) und konvertiert letztlich auch zu dessen Religion:

[*Papito's*] God was the one spirit she *wanted to* believe in, not the spirits her mother claimed [...]. It did not matter that she [*Aurelia*] herself felt their presence [...] or that [...] she had lain awake at night listening to their voices and hearing her mother's respond. *She preferred* to believe in [...] a God Who would one day reward those who had suffered. *She did not want to* consider that after dying she too might continue yearning or seeking answers to what she did not understand. [...] *She wanted* simply to live her life and, upon dying, to stand before God as one of the meek and not as one of the rebellious led astray by abilities she dared not trust. (133-134; Hervorhebungen B.K.)

Aurelias wiederholt artikulierte Wünsche und emphatisch hervorgehobene Vorlieben („wanted to believe [...] preferred to believe [...] wanted simply to“) entgegen der kulturellen Mitgift ihrer Mutter und zugunsten der eurozentristischen Religiosität und Weltanschauung *Papitos* machen das Ausmaß der Kolonialität des Wissens (vgl. Quijano 1991; 2000) und der selbstentfremdenden Verinnerlichung des hispanozentrischen Kultur- und Nationendiskurses der *dominicanidad* sichtbar: Obwohl Aurelia die Welt und Wirklichkeit gemäß ihrer afrokaribischen Kultur, Spiritualität und Lebenserfahrung

‚anders‘ wahrnimmt und sinnlich erfährt („felt their presence [...] listening [...] hearing“), schämt sie sich derart für ihr – durch den offiziellen Diskurs diffamiertes, diskriminiertes und sogar kriminalisiertes (zum gesetzlichen Verbot afrokaribischer Glaubenspraktiken unter Trujillo, siehe Punkt 3.5.) – afrokaribisches (Kultur)Erbe, dass sie mit aller Gewalt versucht, ihr ‚schwarzes Selbst‘ im Sinne Frantz Fanons (vgl. Fanon 1952) unter einer Maske der ‚Weißheit‘ zu verstecken.

Bereits an ihrem Aussehen und Verhalten manifestiert sich Aurelias verzweifelter Versuch, der eurozentristisch-patriarchalischen Definition von anständiger W/Leiblichkeit zu entsprechen. Sie flicht ihre wilde, lockige „Mähne“, welche sie in ihrer Jugend so „verführerisch“ offen gelassen hatte (vgl. 164), brav „into submission“ (3) und trägt ihre Haare gemäß des christlichen Paradigmas der frommen Jungfrau wie eine Art Heiligenschein fest um ihren Kopf gewickelt (vgl. 3; 164). Außerdem legt sie viele ihrer – durch Papitos Religion als Sünde verbotenen – karibischen Kulturpraktiken und Bräuche ab, wie das Tanzen von Merengue am Sabbat (vgl. 2-3) oder das feminine Ritual des nächtlichen Kaffeeröstens und Geschichtenerzählens (vgl. 23), und erzieht ihre Töchter ebenfalls nach den patriarchalischen Regeln von Papitos Kirche – selbst wenn sie so zur Komplizin und Mittäterin von patriarchalischer Repression und Gewaltausübung wird und aktiv mit dazu beiträgt, ihre Töchter zum Verstummen zu bringen.¹³⁴ Wie insbesondere das Beispiel Rebeccas in Kapitel 3.4.1. gezeigt hat, wird Aurelia aufgrund ihrer umfassenden Verinnerlichung des kirchlich-patriarchalischen Geschlechterdiskurses zu dessen primärer Exekutivinstanz und unterzieht die älteste Tochter der „für patriarchalische Gesellschaften typischen panoptischen Kontrolle des Hymens“ (vgl. Kerpen 2017) als somatischem Verhandlungsort von weiblicher Sexualität, Identität und Handlungsmacht (vgl. hierzu auch Kerpen 2014).

Trotz ihres rationalen Entschlusses, sich der Religion und Weltordnung ihres Mannes anzuschließen und die Spiritualität ihrer Mutter für immer abzulegen, wird immer wieder deutlich, dass es Aurelia kaum gelingt, diesen Vorsatz umzusetzen. Wiederholt kann sie ihre angeborenen spirituellen Impulse nicht unterdrücken oder sich dem religiösen Dogmatismus von Papitos Glaubensgemeinde fügen. In Anbetracht

¹³⁴ Das (oft unreflektierte, einem fehlgeleiteten Pflichtgefühl gegenüber gesellschaftlicher Normalität/Normativität geschuldete) Mitwirken von Müttern bei der patriarchalischen Unterdrückung und Stummmachung ihrer eigenen Töchter ist ein wiederkehrendes Thema in der Literatur karibischer Frauen, das etwa auch von Marie-Célie Agnant im *Livre d'Emma*, von Ramabai Espinet in *The Swinging Bridge* oder von Edwidge Danticat in *Breath, Eyes, Memory* sehr eindrücklich behandelt worden ist (vgl. hierzu auch meine Analyse der mütterlichen Jungfräulichkeitstests ihrer Töchter als eine Art *Reenactment* historischer Szenen von kolonialer Machtausübung und patriarchalischer Gewalt/Vergewaltigung am schwarzen Frauenkörper in Kerpen 2017).

einer Reihe – teils bewusster und teils unfreiwilliger – Grenzübertritte¹³⁵ erscheinen Aurelias Versuche, die untadelige Christin zu sein und *im Namen des Vaters* zu agieren, wie eine Art Schauspiel, eine Maskerade, unter der immer wieder ihr wahres, im Sinne Fanons ‚schwarzes‘ Gesicht und Kulturerbe zum Vorschein kommen. So wird auch Iliana das Gefühl nicht los, das pausenlose Arbeiten ihrer Mutter – „Aurelia waking restlessly before dawn to scrub clean floors; Aurelia wringing sheets dry with a strength that defied exhaustion; and Aurelia slicing onions“ (3) – habe weniger mit ihren vermeintlichen Pflichten als Hausfrau zu tun, als mit dem verzweifelten Versuch ihrer Mutter, „to contain *forces* struggling to escape“ (4; Hervorhebung B.K.).

Diese bereits im Prolog evozierten spirituellen „Kräfte“, die auch ganz konkret mit einer gegenhegemonialen feminozentrischen Transgression und Ermächtigung zur Durchbrechung patriarchalischer (Macht)Strukturen einhergehen (vgl. auch 4.2.1. und 4.2.7.), *äußern* sich im weiteren Handlungsverlauf immer wieder mit Vehemenz: Bereits im ersten Kapitel erscheint Aurelia ihrer Tochter Iliana als dem konkreten Raum und der Zeit entrückte *Stimme*, die Iliana – entgegen der erlebten rassistischen Anfeindungen in der majoritär weißen Eliteuniversität und entgegen ihrer eurozentristischen, auf Rationalität basierenden Erziehung – auf geheimnisvolle Weise in der Welt „verwurzelt“ und sie „ihrer eigenen Existenz vergewissert“ (vgl. 4; Übersetzung B.K.).¹³⁶ An anderer Stelle *erzählt* Aurelia ihre Tochter Marina nach deren Selbstmordversuch wieder ins Leben zurück, indem sie „die losen Enden“ des Lebens ihrer Tochter „zu Geschichten zusammenwebt“ (vgl. 143; Übersetzung B.K.).¹³⁷ Auch mit ihren Liedern, die wie eine „palm against a drum“ (88) klingen und eine – für den Blues charakteristische – Mischung von Trauer und Freude aufweisen (vgl. 88), vermittelt Aurelia ihren Kindern

¹³⁵ Bspw. erinnert sich Iliana daran, wie ihre Mutter an einem Sabbat eine Krankheit vortäuschte, um nicht mit dem Rest der Familie in die Messe gehen zu müssen. Stattdessen brachte sie ihrer jüngsten Tochter den verbotenen Tanz Merengue bei (vgl. 2). An anderer Stelle macht sich Aurelia das Vergnügungsprogramm im Fernsehen an (vgl. 45-47) und antwortet mit ironischem Trotz auf die Warnung ihrer Tochter Marina, dass sie dafür in die Hölle kommen werde (vgl. 47): „I clean, wash and cook all day [...] and as if that isn't enough to make me a saint, you expect me to sacrifice this one pleasure?“ (47).

¹³⁶ „Though [Iliana was] *unable to explain the phenomenon*, she became convinced that the voice was in fact her mother's. When she called home, Aurelia began conversations where the voice had left off the previous night. [...] Everything Iliana had been *brought up to believe* denounced the voice as evil. Yet her *instincts* persuaded her it wasn't so. On nights when the radiator in her room gave off little warmth, the voice transported her to a Dominican Republic where summer days were eternal [...]. It spoke of her birth immediately following her grandmother's death; of how she should have been a boy [...]. [T]he voice reassured Iliana of her own existence and kept her rooted.“ (4; Hervorhebungen B.K.)

¹³⁷ „Aurelia's voice quivered like the limbs of trees in autumn which would bloom again in spring. She gathered the loose threads of her daughter's life and wove them into tales. [...] She spoke of both the magic and the mundane, and of life with all its contradictions and surprises. She tried to convey that although pain and sadness existed in the world there was also beauty and even joy.“ (143)

ganz selbstverständlich den Glauben an Magie und das Wissen „of things [they'd] never seen and lives [they'd] never lived“ (88), wobei sie ihren Kindern aber die Ursprünge und Bezüge dieser buchstäblich *wundervollen* Musik zur afrokaribischen *Leid-* und Widerstandskultur vorenthält. Anstelle des autoritären ‚Wortes Gottes‘ oder der kolonialen Nationalsprachen Spanisch oder Englisch, bringt Aurelia ihren Kindern eine „wortlose“, aus „sounds“ und „emotions“ bestehende „Sprache“ bei (vgl. 88). Diese unterliegt nicht den semantischen Beschränkungen und konzeptuellen Grenzen normierter Diskurssysteme und opfert die Unklarheit, Uneindeutigkeit und Unerklärbarkeit der Welt – wie sie sich insbesondere Migrant_Innen und Grenzgänger_Innen darstellen – nicht dem „need to speak like others [...] the need for clarity“ (89).¹³⁸ Bereits die wiederholte Bezugnahme auf Aurelias Stimme liefert einen deutlichen Hinweis auf die innerhalb der westlichen Diskurs- und Schriftsysteme nicht archivierte, inhärent afrokaribische und insbesondere auch durch Frauen vermittelte Kulturtradition und Memoria im Sinne einer *oraliture*. Andererseits stellt ihr oraler Agens aber auch eine *Kampfansage* an die in Kapitel drei untersuchten patriarchalischen *Gedankengebäude* dar, auch wenn sie selbst vorgibt, diese zu unterstützen.

Unter ihrer Maske der Christlichkeit erscheint Aurelia so als eine äußerst ambivalente Figur voller „Widersprüche“ (164), in der sich der fundamentale Konflikt zwischen dem ‚weißen Adam‘ und der ‚schwarzen Eva‘ (vgl. Torres-Saillant 1999), also zwischen den beiden dominikanischen Kulturtraditionen mit ihren jeweiligen Ontologien, Epistemologien und Kosmogonien, allegorisch kondensiert: einerseits die durch ihren Mann repräsentierten eurozentristischen und patriarchalischen *Gedankengebäude* der Kirche und des Staats, innerhalb derer sich hegemoniale Heimat- und Identitätskonstrukte gemäß der *dominicanidad* formieren; und andererseits das durch ihre Mutter verkörperte marginalisierte, diskriminierte und kriminalisierte alter/native und feminozentrische Lebenswissen und Weltbild des *Afrocaribe*. In diesem Sinn beschreibt Iliana ihre Mutter auch als zwiespältig, „authoritative but hinting mischief“ (2) und erahnt angesichts der zugewachsenen Ohrlöcher ihrer Mutter – Papitos Religion verbietet ihr das Tragen von Ohrringen –, dass Aurelia unter ihrer sorgsam kultivierten Fassade des „aging matriarch“ (3) eigentlich immer noch jene

¹³⁸ Hier liefert der Roman eine fast metaliterarische Reflexion über die (Un)Möglichkeiten der sprachlichen Abbildung von oder Bezugnahme auf eine komplexe, uneindeutige und widersprüchliche Welt. In *Geographies of Home* hat Loida Maritza Pérez dieser Problematik auch explizit mit formalästhetischen Mitteln Rechnung getragen und reflektiert, wie Punkt 4.5. näher beleuchtet wird.

sinnliche, Ohrreifen tragende Schönheit sei, die sie vor ihrer Hochzeit mit Papito und der Konversion zu dessen Religion gewesen war (3; 164).

Obwohl Aurelia nach außen versucht, dem christlichen Paradigma von anständiger W/Leiblichkeit zu entsprechen, wird ihre ‚weiße Maske‘ im Zuge des Romans immer deutlicher vom gänzlich nicht-christlichen, feminozentrischen und dekolonialen Bild der afrokaribischen Hexe und Zauberin überlagert, sodass zunehmend im Sinne Frantz Fanons ihr wahres ‚schwarzes‘ Gesicht zum Vorschein kommt. So stellt nicht nur ihr Mann mit verunsicherter Bewunderung fest – “Caramba, Aurelia. You look exactly like a witch.” (51) –, woraufhin diese, vermeintlich ironisch, ihre Identität als solche affirmiert: „I am a witch. Didn’t you know?“ (51) –, sondern auch ihre ehemals durchstochenen Ohrlöcher avancieren zum somatischen Verhandlungsort ihrer ambivalenten kulturellen Identifikationen: Während die zugewachsenen Ohrlöcher die absolute Verinnerlichung – den sprichwörtlichen Übergang in Fleisch und Blut – der patriarchalisch-christlichen Lehren Papitos und dessen religiöser Konstruktion von W/Leiblichkeit belegen (vgl. 3), ist sich Iliana zunehmend sicher, dass sich ihre Mutter – würde man ihre Ohrlöcher wieder aufstoßen – sofort wieder in die freie, durch Papito und dessen Religion nicht regulierte afrokaribische Schönheit von früher verwandeln würde, die Iliana intuitiv im Paradigma der Hexerei beschreibt: „she [Aurelia; Einfügung B.K.] would transform into a sorceress dancing, not secretly on a Sabbath when she stayed home by feigning illness, but freely, unleashing impulses Papito’s religion had suppressed.“ (3)

4.2.6. *Re-Membrance*: Die memoriale Heimkehr ins Mutterland

Tatsächlich kann Aurelia diese „unterdrückten Impulse“ und den damit verbundenen femininen Agens erst wiederentdecken und für ihre eigene Identitätsfindung bzw. für die Rettung ihrer Tochter Rebecca (vgl. 4.2.7.) fruchtbar machen, nachdem sie einen Prozess der Erinnerung (*re-membrance*) und Wiederannäherung (*reconexión*) an ihre verdrängte Mutter und das durch diese verkörperte schwarze Kulturerbe durchlaufen ist.¹³⁹ In ihrer Studie zur Figur und Figuration der afrokaribischen Schamanin als Paradigma weiblichen Widerstands und femininer Subjektwerdung betont auch Brinda

¹³⁹ Die fundamentale Relevanz von Erinnerungsprozessen für die Stiftung von individueller und kollektiver Identität habe ich an anderer Stelle am Beispiel des Romans *Breath, Eyes, Memory* der haitianisch stämmigen U.S.-Amerikanerin Edwidge Danticat im Hinblick auf den karibisch-diasporischen Kontext untersucht (vgl. Kerpen 2017). Weiterführend zum Zusammenhang von Memoria und Identitätsbildung, siehe bspw. Assmann 1988; Rösen 1998; Welzer 2002; Gymnich 2003; Neumann 2005.

Mehta die fundamentale Bedeutung von memorialer Wiederaneignung der verlorenen/verdrängten, oft ungeschriebenen weiblichen Geschichte(n) in und mithilfe der Literatur:

El acceso de la mujer a la historia oral sirve como (esc)rito de iniciación („rite/write of passage“) a la individuación y auto-afirmación femenina, reivindicando la reinserción de lo femenino a la expresión literaria para rectificar la exclusión tradicional de la mujer negra de la producción literaria. (Mehta 1997, 235)

Angesichts der umfassenden Verdrängung und Marginalisierung der ‚schwarzen‘ Mutter Bienvenida über weite Teile des Romans (vgl. 4.2.3.) setzt auch *Geographies of Home* selbst ein „proyecto recuperativo“ (Palmer 2006, 290) um, das die memoriale Rückkehr – sozusagen nicht ins Vater-, sondern ins ‚Mutterland‘ – vollzieht und im Text selbst performiert.

Diese *re-membrance* der Vergangenheit erfolgt in Kapitel 19, als die identitäre Krise der Familie infolge des Selbstmordversuchs Marinas ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat und die Familie kurz vor dem endgültigen Zerfallen steht. In der Notaufnahme des Krankenhauses lässt Aurelia die Erinnerung an ihre Mutter Bienvenida zu und räumt dieser so erstmals einen Platz innerhalb des familiären Kollektivgedächtnisses – und analog dazu auch im ‚eigentlichen‘ Romantext – ein: In einem aus Aurelias Perspektive narrativierten Flashback springt die Erzählung an den bereits im Prolog erwähnten Tag zurück, an dem Aurelia zum letzten Mal ihr „childhood home“ (131) besucht hatte und den letzten persönlichen Kontakt mit ihrer Mutter hatte, bevor diese verstarb. Anders als der Prolog, der – scheinbar unvermittelt – in der Dominikanischen Republik *spielte*, ist Kapitel 19 eindeutig eine *Erinnerung* Aurelias, die die vergangenen Ereignisse erzählt, ohne die erzählte Gegenwart als Fixpunkt der Romanhandlung zu verlassen. Dass es sich um eine Erinnerung handelt, wird einerseits anhand des einleitenden Hinweises „Aurelia recalled“ (131) erkennbar, andererseits nimmt aber auch die plötzlich einsetzende Verwendung des Plusquamperfekts („she had retorted [...] Bienvenida had smiled [...]“ (131)) eine zeitliche Rückstufung vor, die die memoriale Analepse Aurelias auf der Ebene des Erzähltempus spiegelt. Indem Aurelias Erinnerung direkt an die Geschehnisse des Prologs anknüpft und diese memorial um bis dato verdrängte, nicht erzählte Elemente ergänzt, die ihrerseits wiederum eine Erklärung der familiären (Miss)Geschicke in der Gegenwart liefern, inszeniert der Roman nicht nur auf der Figurenebene einen Prozess der *re-membrance*, sondern

performiert letzteren zudem auch im Text selbst: Mittels der memorialen Rückkehr Aurelias in Kapitel 19 erscheint die verdrängte schwarze Mutter erstmals dezidiert als Figur und Akteurin innerhalb des ‚eentlichen‘ Romantextes, sodass der bis dato inhaltlich und strukturell ausgegliederte, in Bezug auf Handlungsort, Handlungszeit und Erzählmodus streng vom ‚eentlichen‘ Romangeschehen separierte Prolog erstmals dezidiert in die Handlung und den Romantext integriert wird.

In ihrem Flashback erinnert sich Aurelia, dass Bienvenida ihr an jenem Tag ihrer letzten Begegnung eine aus Kleidungsstücken verstorbener Familienmitglieder zusammengenähte Decke vermacht hatte. Bereits der patchworkartige Charakter der Decke veranschaulicht den Mechanismus von Erinnerung: *re-membrance* als das Zusammensetzen und Bewahren vergangener Elemente in der Gegenwart (vgl. hierzu Neumann 2005, 150ff.). Mithilfe der Patchwork-Decke konfrontiert Bienvenida ihre jüngste Tochter Aurelia nicht nur mit dem Tod – insbesondere mit dem traumatischen Suizid ihres Bruders Virgilio, dessen „memory of blood“ (131) Aurelia verdrängen möchte. Sondern vielmehr beauftragt Bienvenida ihre jüngste Tochter auch, die memoriale Tradition fortzusetzen und ein Kleidungsstück Bienvidas in die Familiendecke einzunähen, sobald diese verstorben wäre. In fast schon metaliterarischer Manier, so als sei sie eine nicht an der Romanhandlung beteiligte außenstehende Instanz,¹⁴⁰ die dazu in der Lage sei, „to decipher [the] events to come“ (132), gibt Bienvenida ihrer Tochter auch noch die fundamentale Bedeutung von Erinnerungsarbeit mit auf den Weg: „Because the future can hurt if you deny the past. Because I want you never to forget. [...]“ (132) Obwohl Bienvenida ihre Weisheiten in der Vergangenheit, lange vor der Emigration der Familie, äußert, liefert sie rückblickend auf ‚hellseherische‘ Art und Weise eine direkte Antwort auf die Identitätskrise der Familie im New York der erzählten Gegenwart. Im memorialen Rückblick bekräftigt und aktualisiert die Erinnerungsszene das bereits im Prolog angelegte und durch Bienvenida verkörperte dekoloniale Paradigma, das die Teleologie der westlichen, linear voranschreitenden Zeitlichkeit durch eine Art ‚schwebende‘, magisch-kreisende, allgemeingültige Eigenzeit der schwarzen Urmutter ablöst und die rationalen *Gedankengebäude* der westlichen Moderne zur Disposition stellt.

Aber Aurelia folgt dem Rat ihrer Mutter nicht. Anstatt das – durch die Flickendecke symbolisierte – familiäre Erbe zu bewahren, verdrängt, vergisst und verweigert sie die

¹⁴⁰ Die metaliterarische Qualität des Wirkens Bienvidas war bereits durch deren exponierte Rand-Stellung im Prolog unterstrichen worden. Vgl. hierzu auch Punkt 4.2.3.

Mitgift ihrer Mutter – ein Akt der kulturellen Ablehnung (vgl. 4.2.2.), der sich emphatisch in ihrem verächtlichen Wegwerfen der Decke manifestiert (vgl. 135). Vor dem Hintergrund der expliziten Warnung Bienvenidas, die Vergangenheit nicht zu vergessen, wird erstmals vollends ersichtlich, dass Aurelias eigene Identitätskrise (vgl. Punkt 3.2.) und ihr Gefühl von Entwurzelung weniger mit der migrantischen *Entfernung* vom heimischen *Grund und Boden* – dem „soil I know is mine“; (235) – zu tun hat, als mit ihrer kulturellen *Entfremdung* von ihren afrokaribischen Wurzeln. Erst nachdem sie sich an die lange verdrängte Szene erinnert, kann Aurelia nach Jahren mit Bedauern erkennen, dass ihre Mutter mit ihrer Prophezeiung Recht hatte und viele der familiären Probleme durch die mangelnde Bearbeitung und Weitergabe der eigenen schwarzen (Familien)Geschichte bedingt seien:

[Aurelia] [...] thought of the many [...] things she had never revealed to her children or her grandchildren: details of their own and of their family's past which might have helped them better understand themselves as well as the world through which they moved. The silence enveloping these legacies, the half-truths [...], the falsehoods [...], and the inability or unwillingness to speak, now seemed to her to have inflicted greater harm. (298)

Im Hinblick auf die familiäre Krise erhebt auch Miryam Chancy den Befund, dass „the subtext of the family's dysfunction is a discomfort with admitting its mixed racial heritage and loss of [Afro-Dominican; Einfügung B.K.] spiritual roots“ (Chancy 2008, 65).

Die eigentliche Rückkehr zu diesen afrodominikanischen (spirituellen) Wurzeln – sozusagen die ‚Heimkehr‘ ins Mutterland – erfolgt mithilfe einer weiteren Erinnerung, nämlich der Erinnerung an einen Traum, den Aurelia während ihres letzten Besuchs bei ihrer Mutter gehabt hatte und nun ebenfalls aus dem Wartezimmer des Krankenhauses erinnert. Aus erzähltechnischer Sicht ist das Erinnern des – Jahrzehnte zuvor geträumten bzw. damals *erinnerten* – Traums äußerst interessant. Mithilfe der ‚Schichtung‘ unterschiedlicher Zeit- und Erinnerungsebenen findet eine doppelte Entkopplung vom konkreten Raum und Zeit – sowohl der Gegenwart im New Yorker Krankenhaus als auch der im Prolog dargestellten Gegenwart in der Dominikanischen Republik vor der Emigration – statt, die mit einer Überlagerung und Durchdringung unterschiedlicher Realitätsebenen einhergeht.¹⁴¹ Während sich der Akt der Erinnerung

¹⁴¹ Die zuvor diskutierte Szene, in der Bienvenida und die Patchwork-Decke in fast schon metaliterarischer Manier die fundamentale Bedeutung von Erinnerungsarbeit für die (kollektive) Identitätsbildung in der Diaspora kommentieren/repräsentieren, verdeutlicht überdies, inwiefern in

oder *re-membrance* immer schon durch einen mehr oder weniger starken Grad der raumzeitlichen Ver-Rücktheit charakterisiert, stellt insbesondere auch der erinnerte Traum – der ja als Traum *per se* nur als Erinnerung nach dem Aufwachen existiert – einen gänzlich irrealen, durch das Un(ter)bewusste strukturierten und aus dem Wachzustand unzugänglichen Ort dar, der den mimetischen Realismus der Erzählung aussetzt und in einen abstrakten Symbolismus überführt. Dies hat einerseits zur Folge, dass sich erneut der bereits zuvor erwähnte ‚überindividuelle‘, fast schon metaliterarisch anmutende Charakter (*vis-à-vis* der ansonsten personalisierten Erzählperspektiven) einstellt. Andererseits kommt es durch die Vermischung von Realität, Erinnerung und Traum erneut zu dem – im Zusammenhang mit der Figur Bienvenidas typischen – Abrücken vom westlich-rationalen, teleologisch gefassten Wirklichkeitsbegriff zugunsten eines ‚anderen‘ Paradigmas und *Gedankengebäudes*, innerhalb dessen die Realität ein (magisches) Gewebe aus Konkretem und Symbolischem, Vergangenem, Gegenwärtigem und Künftigem, Realem und Irrealem, Logischem und Unerklärlichem ist, dessen Dirigentin die afrokaribische Magierin und schwarze Mutter Bienvenida ist.

In diesem Sinn erscheint auch Aurelias Traum, den sie während ihres letzten Besuchs bei der Mutter hatte, als ein gezielt durch Bienvenida induziertes Lehrstück, das einmal mehr den magischen Agens und die allwissende Weitsicht der schwarzen Hexe und Urmutter verdeutlicht:

Bienvenida [...] directed her daughter's fingers toward what she was determined that she should see. [...] [Aurelia] heard her mother's voice [...]. The heat lulled her into a restless dream. [...] Later, having left her mother's house [...] she wondered if Bienvenida had induced that dream. For, strange as it was, *her brain had retained what her mother had intended that she remember.*“ (134; Hervorhebung B.K.)

In ihrem Traum ist Aurelia mit dem Meer konfrontiert, den „impenetrably dark waters“ (134), vor denen sie sich fürchtet und die ihre unterbewussten „Ängste“ (vgl. 134) vor ihrer kulturellen Identifikation als ‚Schwarze‘ symbolisieren, auch wenn das Meer als inhärenter Teil ihrer Identität und Abstammung figuriert wird: „With every crash of waves against the shore, she heard her *name* called clearly and echoed by her *blood.*“ (134; Hervorhebungen B.K.) Nicht nur aufgrund seiner Omnipräsenz im insularen Lebensraum der Karibik, sondern auch vor dem Hintergrund der afro- und

Kapitel 19 Realitätsebenen vermischt und ausgeweitet werden – nicht nur innerhalb der Romanhandlung selbst, sondern sogar bis zur außertextlichen Reflexionsebene.

indokaribischen Verschleppungsgeschichten infolge des transatlantischen Sklav_Innenhandels und des anschließenden Kontraktarbeitersystems stellt das Meer immer schon einen Topos im Imaginarium der postkolonialen Karibik dar (siehe Punkt 2.7.2. und 2.7.3.). Andererseits liefert aber auch die Erwähnung des Blutes im Zusammenhang mit dem Meer einen expliziten Hinweis auf die Geschichte der *Schwarzen Diaspora*, avancierte doch gerade das ‚schwarze Blut‘ zum diskursiven Ausgangspunkt des – durch die Natur- und Lebenswissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert erfundenen und breit zirkulierten – Rassenbegriffs, mithilfe dessen zunächst die *offensichtliche* Differenz des schwarzen Phänotyps als fundamentale biologische Devianz denk- und kategorisierbar wurde, was in der Folge zur Etablierung eines umfassenden, transatlantisch organisierten Systems der Ausbeutung und Diskriminierung dieser *natürlichen* Sklav_Innen im Dienste der westlichen Modernisierung/Globalisierung führte. Auch die schwarze Farbe des Wassers (vgl. 134), mit der sich Aurelia wie in einem Spiegel konfrontiert sieht, suggeriert – ganz im Sinne des von Paul Gilroy theoretisierten *Black Atlantic* (vgl. Gilroy 1993) – eine symbolische, kulturelle und historische Verbindung der Afrodominikanerin zum ‚schwarzen Kontinent‘ Afrika.

Im Traum droht das Meer, Aurelia vom Land weg in die offenen Fluten zu ziehen (vgl. 134). Die Szene ist ein Sinnbild für ihre Furcht vor, aber auch die Unausweichlichkeit ihrer kulturellen Zugehörigkeit zum *Black Atlantic*, während der implizit weiße Sandstrand als eine Allegorie des *sicheren Hafens* der hispanozentrischen *dominicanidad* fungiert. Nach einem verzweifelten Kampf gegen die Kraft des Meeres begreift Aurelia im Traum, dass ihr Widerstand zwecklos ist. Sie ergibt sich dem Wasser, geht aber, anders als befürchtet, nicht unter, sondern wird vom Meer getragen und wie in einer Art Kinderbett sanft gewogen:

Realizing then that it was useless to fight the sea *of which she too was a part*, she forced herself to submit. Her body instantly floated to the water’s surface. Waves which had dragged her into their depths subdued to ripples and *gently rocked her*. So this is what I have feared, she thought. (134; Hervorhebungen B.K.)

An die Stelle ihrer Fremdheit und Angst vor dem „schwarzen Wasser“ rückt eine Art natürlich gegebene Verwandtschaft und Familiarität („of which she too was a part“), welche Aurelia einerseits ein Gefühl von Geborgenheit und ‚Heimischkeit in der Welt‘ vermitteln, andererseits aber auch – über die Metaphorik der mütterlichen Zuwendung („gently rocked her“) – subtil auf die Figur Bienvenidas zurückverweist, die schwarze

Mutter, die zwar gar nicht direkt im Traum erscheint, dennoch aber als eine Art Dirigentin der Selbstfindungsszene fungiert: Bienvenida setzt nicht nur Aurelias Traum in Gang, sondern veranlasst auch, dass ihr „brain had retained what her mother had intended that she remember“ (134). So erinnert sich Aurelia nach dem Erwachen¹⁴² sofort an die Lehren ihrer Mutter und kann deren Weisheiten – in der memorialen Rückschau und vor dem Hintergrund der familiären Krise – erstmals richtig verstehen und identitätsstiftend in ihre Biographie als afrodominikanische Migrantin, Frau und Mutter integrieren (vgl. hierzu Krappmann 1982, 9ff.; Gymnich 2003, 38ff., Neumann 2005, 150ff.).

Während bereits die doppelte raumzeitliche Entrücktheit des memorial wiedererlebten Traums diesem eine gleichsam unwirkliche wie zeitlose Qualität verleiht, sind Bienvenidas Lehren, an die Aurelia sich nach dem Aufwachen sofort erinnert, auch graphisch mithilfe von Kursivsetzung und einem Verzicht auf Anführungsstriche (obwohl Aurelia ihre Mutter diese Lektionen *sagen* ‚hört‘¹⁴³) deutlich vom restlichen Text und dem Romannarrativ abgesetzt. Anstelle einfacher handlungsimmanenter Beiträge werden Bienvenidas Lektionen so von Loida Maritza Pérez wie übergeordnete, auf einer außertextlichen, metaliterarischen Ebene angesiedelte Lehren figuriert, die mit einer programmatischen Autorität versehen werden. Die im erinnerten Traum vermittelten Lektionen der schwarzen Mutter sind:

A fistful of earth to which we return to nourish those who follow. [...] To remind you that in our blood we carry the power of the sea. [...] Beauty exists in the most unlikely places. [...] To quell your fear of darkness and teach your spirit that it can soar. (134)

In Bienvenidas Lektionen kanalisieren sich ein fundamental nicht-westliches, dekoloniales Lebenswissen und eine Weltanschauung, die eindeutig dem afrokaribischen Kulturkreis entspringt und in einem gänzlich alter/nativen *Gedankengebäude* beheimatet ist. „*A fistful of earth to which we return to nourish those who follow.*“: Nicht der Himmel und das überirdische Paradies, wie im christlichen

¹⁴² Aufgrund der Tatsache, dass Aurelias Traum memorial aus der raumzeitlichen Entfernung des New Yorker Krankenhauses wiedererlebt und quasi ein zweites Mal geträumt wird, überlagern sich mehrere Momente des Erwachens: Aurelia erwacht nicht nur einmal in der Vergangenheit und zum zweiten Mal in der Gegenwart innerhalb ihrer memorialen Analepse aus ihrem Traum, sondern es kommt auch zu einer Überlagerung des Erwachens aus dem Traum in der Vergangenheit und dem ‚Erwachen‘ aus der Erinnerung, sodass Aurelia sich plötzlich wieder in der erzählten Gegenwart wiederfindet. Zuletzt – und am Wichtigsten – ist aber das sinnbildliche Erwachen Aurelias als direkte Folge ihres memorial ‚wiedergeträumten‘ Traums, der in einen nachhaltigen Wandel und feminozentrischen Agens mündet (vgl. 4.2.7.).

¹⁴³ Wie schon zuvor am Beispiel Aurelias gezeigt, wird der afrokaribische feminine Agens auch im Falle Bienvenidas dezidiert im Paradigma einer nicht-westlichen Oralität verortet.

Weltbild, sondern die Erde und das Leben auf der Erde konstituieren den ontologischen Horizont von Bienvenidas Heimat- und Lebensbegriff, wobei das englische Wort „earth“ – wie im Deutschen ‚Erde‘ – mit der Ambiguität zwischen dem ‚Nährboden‘ und dem ‚Planeten Erde‘ spielt. Im Gegensatz zum westlichen Anthropozentrismus vertritt die afrokaribische Heilerin Bienvenida eine animistische, oft auch mit indigenen oder naturnahen Völkern in Verbindung gebrachte Weltsicht, nach der der Mensch ein inhärenter Teil der Natur ist.¹⁴⁴ Wie schon bei der Indigenen Rosita (vgl. Punkt 4.2.1.) ist die Natur in der Kosmogonie Bienvenidas nicht das Objekt von Unterwerfung, Ausbeutung und Kultivierung durch den Menschen, sondern konstituiert – gemäß der Idee einer Mutter Erde oder Mutter Natur, der *Pachamama* – den Nährboden vom Leben und (Da)Sein. Letzteres wird dabei weniger in seiner Individualität denn als Bestandteil eines ewigen, kollektiv erfahrbaren Kreislaufs von Geburt und Tod, Leben und Sterben erfahren, mithilfe dessen sich die Natur (und Menschheit) zyklisch selbst erneuert.

Während Bienvenidas erste Lektion ein radikal vor- und dekoloniales, feminozentrisches *Mutterland* entwirft, das auf der Grundlage eines alter/nativen, naturnahen Lebenswissens die epistemologischen Gewissheiten der westlichen Moderne – insbesondere das Fortschrittsdenken und den Anthropozentrismus – außer Kraft setzt, beziehen sich ihre letzten drei Lektionen in erster Linie auf den Umgang mit der ‚schwarzen‘ Kultur und lesen sich wie ein Ratgeber zur Frage, wie aus einer Geschichte der Unterwerfung, Verschleppung und Opferisierung eine kulturelle Identität und (feminine) Selbstermächtigung herzuleiten sind. „*To remind you that in our blood we carry the power of the sea.*“ Wie schon zuvor evozieren die Verweise auf das (schwarze) Blut und das Meer die Geschichte des westlichen Rassismus und des transatlantischen Sklav_Innenhandels, wobei Bienvenida das Meer positiv umdeutet als Quelle von Kraft, Gemeinschaft, Identität und Resilienz.

Auch ihre nächste Lektion – „*Beauty exists in the most unlikely places.*“ – ist ein Doppelappell, einerseits stets das Schöne und Positive zu suchen, anstatt in einer Opfermentalität zu verharren, und andererseits nicht zu vergessen, dass das durch den Rassismus nach ethnischen Kriterien definierte Schönheitsideal nicht objektiv, sondern kulturell relativ und historisch wandelbar sei. Eingedenk des schwierigen Umgangs Aurelias, Marinas, Ilianas, Anabelles und Rebeccas mit ihrem Aussehen, also der (mehr

¹⁴⁴ Diese Mensch-Natur-Beziehung ist aber nicht dem für das Abendland charakteristischen Cartesianismus bzw. einem Bacon'schen Überlegenheitsdenken des Menschen über die Natur unterworfen, sondern vielmehr begegnen sich Mensch und Natur im afrokaribischen *Mutterland* auf einer Stufe.

oder weniger) dunklen Hautfarbe, dem (mehr oder weniger) krausen Haar, den sogenannten ‚Negerlippen‘, wirft Bienvenidas Lektion das von postkolonialen afrokaribischen Schriftsteller_Innen immer wieder thematisierte und durch Frantz Fanon in seiner Studie *Peau noire, masques blancs* (1952) psychoanalytisch durchleuchtete Problem der identitätsdestruktiven, selbstentfremdenden Verinnerlichung westlicher (also *weißer*) Schönheitsideale und der rassistischen Diffamierung des ‚schwarzen‘ Phänotyps auf.¹⁴⁵ In diesem Sinn erhebt Bienvenida mit „*To quell your fear of darkness and teach your spirit that it can soar.*“ auch die Stimme gegen die Angst vor der ‚Schwarzheit‘ – gemeint ist die soziokulturelle Identifikation als Afrodominikanerin – und stimmt so einen Kulturdiskurs des Stolzes, des Widerstandes, der Identität und der Handlungsmacht an, der Aurelia ‚lehren‘ soll, als ‚schwarzes‘ und weibliches Subjekt ihren ‚Geist‘ nicht länger eurozentristischen und patriarchalischen Wissensregimes zu unterwerfen, sondern ihn stattdessen ‚fliegen‘ zu lassen. Schon das Verb – „soar“ – suggeriert den befreienden Ausbruch aus den Limitierungen der traditionellen *Gedankengebäude* von Ehe, Haushalt, Kirche und Staat, in denen Aurelia sich so lange unter Missachtung und Leugnung ihrer eigentlichen Kultur, Spiritualität und Identität eingerichtet hatte.

Bienvenidas Lektionen bringen Aurelia einerseits wieder mit den Elementen und der Natur in Einklang und dekolonisieren ihren Welt- und Menschheitsbegriff, andererseits rufen sie ihr auch ihre – bis dato verdrängte – schwarze Kultur und Geschichte zurück ins Gedächtnis. Nach ihrem Erwachen aus dem Traum – ein Sinnbild für ihre plötzliche Besinnung – begreift Aurelia erstmals, dass es ein Fehler war, das Lebenswissen ihrer Mutter zu verweigern („refused“), und dass es jenes verschmähte („spurned“) mütterliche Erbe war, „which her soul had ached for with a constancy that prayers had not soothed“ (135). Nachdem der Prozess der Erinnerung (*re-membrance*) abgeschlossen ist, hinterfragt Aurelia erstmals in offener Selbstkritik ihre fehlgeleitete Identifikation mit Papitos Kulturkreis und Religion (*Home*) und analysiert die Gründe hierfür. Anschließend wendet sie sich dezidiert wieder ihren eigenen, durch ihre Mutter

¹⁴⁵ Aufbauend auf die Studie Fanons spreche ich in einer früheren Publikation von der „Kontextualisierung des *rassistischen* Körpers“ (vgl. Kerpen 2014, 167 ff.), also der diskursiven Be-schriebenheit oder Rassifizierung des ‚schwarzen Körpers‘, der *per se* gar „keine prädiskursive Bedeutung“ besitzt, sondern „erst innerhalb des rassistischen Deutungshorizontes“ der kolonialen Gesellschaft mit Signifikanz aufgeladen wird und so „zur Ver-körperung des Bösen, Rückständigen und Sündhaften“ gemacht wird (vgl. Kerpen 2014, 168). Zur Rassifizierung des ‚schwarzen‘ Körpers im rassistischen Regime, siehe auch Kerpen 2016a, 27-55.

repräsentierten Wurzeln und Kulturerbe zu (*re-conexión*) und spürt sofort eine Befreiung und Ermächtigung:

Aurelia took a long, hard look at the way she had lived her life and at the point to which that life had brought her. She turned critical eyes on herself and picked apart each of her deepest fears. Thankful for the heart propelling her blood in currents that evoked the *power of the sea*, she summoned the *strength* she had inherited from her mother and *cast her fears out* one by one. (135; Hervorhebungen B.K.)

Infolge ihrer Identifikation mit dem mütterlichen, afrokaribischen Kulturerbe vollzieht die fremde/entfremdete Migrantin Aurelia den symbolischen Auszug aus dem eurozentristisch-patriarchalischen *Home* und kehrt – sinnbildlich gesprochen – heim ins *Mutterland*. Wie ihre Freundin Rosita verspürt sie nun unabhängig von ihrer tatsächlichen geographisch-nationalstaatlichen Verortung ein Gefühl von Identität und ‚Heimischkeit‘ in der Welt (vgl. Blumenberg 2003 [1979], 127; siehe auch Punkt 2.3.2.), das auch Rositas ‚Verwurzelung‘ charakterisiert hatte (vgl. 4.2.1.): „Aurelia for the first time granted herself permission to sprout *roots* past concrete into soil“ (137; Hervorhebung B.K.); „she felt *like a tree* who had grown *roots* deep into the *earth* and could not be easily felled.“ (265; Hervorhebung B.K.)

Wie schon im Falle Rositas beschreibt Aurelias Gefühl von ‚Verwurzelung‘ in/auf der ‚Erde‘ keine geographische oder symbolische Inbesitz- oder Inanspruchnahme – sei es des alten oder des neuen Heimatlandes – gemäß der poststrukturalistischen Konzeption von Wurzel und Baum als epistemische Metaphern einer inhärent westlichen, auf nationalstaatlicher „Sesshaftigkeit“ und geopolitischer Inbesitznahme beruhenden Identitätspolitik und Wissens-/Weltordnung (vgl. Punkt 2.4.). Vielmehr resemantisiert sie, ähnlich wie Rosita, aber basierend auf ihrem schwarzen Kulturerbe und dem afrokaribischen *Leid*motiv von Gewalt und Verschleppung, die okzidentalen Metaphern von Verwurzelung und ‚Heimischkeit in der Welt‘ im Sinne einer inhärent dekolonialen, alter/nativen und feminozentrischen kulturellen Identifikation mit der Welt/Natur und Menschheit. Aurelia imaginiert mit ihrem – scheinbar in der kolonialen Sprache und Logik nationalstaatlicher Territorialität verfassten – *Mutterland* eine Art gegenhegemonialen, transnationalen Bezugsraum, der sich explizit an der ‚dunklen Unterseite‘ der Moderne konstituiert und so den kolonialen Gewissheiten der westlichen Welt- und Wissensordnung (*Home*) das inhärent *andere*, marginalisierte Lebenswissen und *Welterfahrung* der afrokaribischen Frau und Mutter entgegensetzt.

Aurelias emphatische Affirmation ihrer ‚Verwurzelung‘ unterscheidet sich somit radikal von dessen ehemaliger Verwendung zu Beginn des Romans (vgl. 3.2.): Ihre neu entdeckte Verwurzelung konstituiert sich nicht mehr im kolonial-patriarchalischen Paradigma von *Home* und beschreibt nun auch keinen geographischen, auf Landkarten zu lokalisierenden Ort (vgl. 137) mehr, dessen Metonym das Eigenheim, das Gotteshaus oder das Heimatland ist. Stattdessen bezeichnet ihre neue Verwurzelung einen Denkhorizont der *errance*, der sich dezidiert aus der Akzeptanz ihres afrokaribischen Kulturerbes und ihrer (Verschleppungs)Geschichte speist und dabei zugleich auch ihre eigene migrantische Situation in der Gegenwart identitätsstiftend berücksichtigt. Die Konzepte von Verwurzelung und Heimat/Heimlichkeit in der Welt werden so für Aurelia zum „frame of mind able to accommodate any place as home.“ (137)

4.2.7. Die Rache der schwarzen Hexe und die Emergenz alter/nativer weiblicher Handlungsräume

Mit ihrer Akzeptanz und Wiederaneignung ihres afrokaribischen Kulturerbes; mit ihrer memorialen ‚Heimkehr‘ in ihr verlassenes ‚Mutterland‘; mit ihrer feminozentrischen Revision der familiären Genealogie; mit ihrer Bearbeitung der verdrängten *non-histoire* (vgl. Glissant 2002, 224) von Verschleppung und Sklaverei; mit ihrer Initiation in den *Black Atlantic* und ihrer Umdeutung der afrokaribischen Urerfahrung als eine Geschichte des Widerstands, statt der Opferisierung, legt Aurelia ihre bis dato gepflegte Passivität und eurozentristisch-patriarchalische W/Leiblichkeit als paradigmatische Heilige ab und verwandelt sich – gemäß der christlichen Gegenentwürfe der Hure und der Hexe – zunächst in eine sexuelle Verführerin Papitos und anschließend in eine furchteinflößende *Voodoo*-Priesterin, die sich aktiv gegen das männliche Machtmonopol auflehnt und die traditionellen Geschlechterrollen invertiert. In einer erotischen Szene mit Papito im Anschluss an Marinas Suizidversuch und die daran anknüpfende *remembrance* agiert Aurelia zugleich als aktive sexuelle Verführerin, gottgleiche Schöpferin und fürsorgliche Mutter, in deren Armen Papito seine Stärke einbüßt, zum Kind wird und weint:

Papito remained absolutely still. Aurelia placed a hand on his shoulder. [...] [T]hrowing off the bedcovers, [...] she reached out to loosen and extricate his tie. Then, one by one, she undid the buttons on his shirt and pulled its hem out of his belted pants. Holding him as if he were a child, she removed his shirt and

undershirt. She flung both aside and slithered down toward his legs. Her hair draped his chest, then thighs and calves as she undid his belt to pull off his pants and boxer shorts. When he lay naked, she covered him with the blanket and settled herself beside him. Her flesh was unexpectedly warm as she wrapped her arms around him and twined her legs through his. The tenderness of that gesture unleashed tremors along his spine. [...] [H]is tears burst forth in streams whose flow he was powerless to stop. (165)

Im Unterschied zum restlichen Romannarrativ kehrt Aurelia in dieser Szene die von ihr selbst bis dahin so konsequent durchgesetzten traditionellen geschlechtlichen Rollenverteilungen von maskulinem Agens und weiblicher Passivität um und lässt die biblischen Dichotomien von Heiliger vs. Hure/Hexe, Jungfrau vs. Verführerin, Frau vs. Mann, Ohnmacht vs. Macht kollabieren. In ihrer Doppelrolle als zugleich aktive Verführerin und fürsorgliche Mutterfigur revidiert Aurelia nicht nur die eindimensionalen christlichen Geschlechterfigurationen, sondern *verkehrt* im anschließenden Liebesakt (vgl. 166) auch das patriarchalische Bild des christlichen Schöpfers und Gottes selbst:

[Papito's] body became malleable in her hands. *She massaged his muscles and shaped his flesh.* She rid his limbs of aches and pains. When he thought she could do no more, she wiped devastation from his soul and returned to him his strength. (166; Hervorhebung B.K.)

Entgegen des biblischen Schöpfungsnarrativs und Papitos Selbstprojektion¹⁴⁶ als Papa-Gott (vgl. 3.3.) ist es nicht er, sondern die afrokaribische Verführerin und Mutter Aurelia, die in ihrer weiblichen Sexualität ein gottgleiches Schöpfertum ausagiert, das den biblischen Gründungsmythos explizit aufgreift (sie formt Papito wie eine Art Adam in ihren Händen) und feminin umdeutet. Die Szene dezentriert nicht nur die im Buch *Genesis* definierte maskulinistische Schöpferrolle des Papa-Gott im Sinne einer weiblichen Mama-Göttin, sondern entkolonisiert letztlich auch das westliche Gründungsparadigma als solches: Statt einer ‚unbefleckten Empfängnis‘ als Ausgangspunkt von Erlösung und Menschwerdung verkörpert die Mama-Göttin Aurelia

¹⁴⁶ Obwohl Papito den durch ihn und seine Religiosität mitverschuldeten Selbstmordversuch seiner Tochter Marina als einen Moment der Niederlage erlebt (vgl. 149), der sein Selbstbild als beschützendes Familienoberhaupt und Papa-Gotts erschüttert (vgl. 149; 162), hält er – im Unterschied zu seiner Frau Aurelia – letzten Endes doch an seinen *Gedankengebäuden* und Glaubensgrundsätzen fest und radikalisiert letztere sogar noch: „Like a drowning man clutching at waves, he clung to his faith and refused to let it go. [...] [H]e promised that if his daughter regained consciousness he would forever place God above all else.“ (163)

in ihrer Doppelrolle als Verführerin und Mutter ein auf Sexualität, weiblicher Lust und Fruchtbarkeit basierendes Schöpfertum, das wieder an Kosmogonien der afrikanischen und lateinamerikanischen indigenen Völker erinnert (vgl. 4.2.1. und 4.2.6.).

Abgesehen von ihrem sexuellen Agens reklamiert Aurelia aber auch erstmals eine aktive Rolle im Kampf für ihre Familie und insbesondere, um ihre Tochter Rebecca vor der Gewalt Pasións zu schützen (vgl. 3.4.). Nach ihrer *re-membrance* formuliert Aurelia erstmals explizit den Willen, das Schicksal der Familie nicht länger in die Hände ihres Mannes zu legen, sondern die Dinge mithilfe der von ihrer Mutter vererbten Kräfte selbst in die Hand zu nehmen: „Never again would she avert her eyes. Never again would she recoil in fear. [...] She would no longer depend on anyone else to do for her or her children what she should have taken [...] upon herself to do.“ (136-137) Insbesondere in Anbetracht der akuten Not ihrer Enkelin und ihrer Tochter Rebecca findet Aurelia schlagartig zum vollen Handlungspotential ihrer Mutter – der mächtigen ‚schwarzen Hexe‘ – zurück und akzeptiert auch die ‚dunkle‘ Seite dieser Selbstermächtigung, die sie bis dahin „had hoped to keep secret even from herself“ (250). Erstmals begreift Aurelia, dass sie die Macht besitzt, der Tyrannei Pasións (vgl. 3.4.) *ein für allemal* ein Ende zu setzen: „She actually had the resources to succeed. [...] Yes. She could arrange for her daughter to leave Pasión once and for all. She could even vanquish him from their lives [...]“ (250) Nicht nur die emphatische Affirmation „Yes“, welches der personalisierten Erzählung für einen Moment die Qualität eines unvermittelt ablaufenden Stream-of-Consciousness verleiht, sondern auch die Wiederholung des selbstbewusst geäußerten, handlungsbezogenen „She could“, das qua Kontrastierung auch subtil an Papitos gescheiterten Versuch erinnert, Pasión von seiner Familie fernzuhalten (vgl. 3.3.), drücken die Selbstermächtigung und den Entschluss Aurelias aus, nun endgültig das ganze Erbe ihrer schwarzen Mutter Bienvenida anzutreten und die in ihr schlummernde afrokaribische Hexe wiederzubeleben, um Pasións misogynistische Gewalt mit Hexerei zu beenden.

Um den von ihr gefassten Plan umzusetzen, kauft Aurelia auf dem Markt Hühner ein und besteht beim Schlachter darauf, diese „for old times‘ sake“ (254) – also zur Erinnerung an ihr früheres Leben im dominikanischen Hinterland (vgl. 254) – zu Hause selbst zu rupfen. Während Papito sie nur misstrauisch ansieht und schweigt angesichts des hochgradig sensiblen Themas (vgl. 254), spricht der Schlachter seinen Verdacht laut aus: „You planning on working hoodoo with these birds?“ the man [...] teased.“ (254) Ähnlich wie Papitos vermeidendes Schweigen trägt auch der Schlachter der

gesellschaftlichen Tabuisierung von *Voudou* Rechnung, indem er ein direktes Benennen vermeidet und das ‚verbotene Wort‘ entfremdet und karikiert („hoodoo“). Außerdem formuliert er seinen Verdacht gleich doppelt entkräftet – einerseits als Frage und andererseits als Witz –, um Aurelia so eine Brücke zurück in die soziokulturelle Normalität zu bauen und ihr das Abstreiten der gesellschaftlich marginalisierten Praxis zu erleichtern.

Aber Aurelia weiht keinen der Männer in ihr Vorhaben ein, sondern zieht sich in die Küche – den inhärent weiblichsten Raum des Hauses – zurück, wo sie, im Schutz der von ihr „eingefädelten Einsamkeit und Ruhe“ (vgl. 254; Übersetzung B.K.) beginnt, die Hühner zu rupfen und sich dabei auf ihre eigentliche Aufgabe zu konzentrieren, „the task for which plucking the chickens was a guise“ (254), nämlich *Pasión* zu töten.¹⁴⁷ Indem sie die Hühner eigenhändig rupft, eignet sich Aurelia dezidiert wieder die vermeintlich ‚primitive‘ Kultur und Spiritualität, aber auch das damit verbundene Handlungspotential ihrer verstorbenen Mutter an (vgl. Alcaide Ramírez 2011, 13). Im Zuge ihrer Arbeit visualisiert Aurelia ihren Schwiegersohn *Pasión* und vertieft sich so sehr in das – sozusagen buchstäbliche – Huhn, das sie mit *Pasión* zu rupfen hat, dass unter ihrem Einfluss die Gesetze von Raum und Zeit kollabieren. Wie eine Art Vision erscheint sie ihrem Schwiegersohn in dessen Haus, jenem buchstäblichen Hühnerstall, in dem er seine Frau Rebecca und die gemeinsamen Kinder gehalten hatte (vgl. 3.4.):

Aurelia watched him [and] decided that *she wanted him to see her too. She wanted him to know that what was about to occur was not mere chance but had been purposefully willed by her. The strength of her desire jerked his head up as if it were attached to her hand by strings. As she'd intended, he saw her sitting on a window ledge at the far end of the very room in which he stood. He immediately blinked to banish the vision dismissed as dust billowed up by drafts seeping in through broken panes. Yet as he resumed his task, his head was again manipulated against his will. He saw her clearly then, saw her despite the improbability of her having materialized from air. (255; Hervorhebungen B.K.)*

¹⁴⁷ Zwar deuten die Hühner auf afrokaribische (synkretistische) Glaubenspraktiken wie *Voudou* oder *Santería* hin, in denen ritualisierte Tieropfer eine wichtige Rolle spielen, allerdings wird die Spiritualität *Bienvénidas* und Aurelias nicht näher ausdifferenziert, sondern eher generisch in Opposition zur weißen, protestantischen Kirche *Papitos* bzw. zum Katholizismus des dominikanischen Staats projiziert. In diesem Sinn verweist das eigenhändige Rupfen der Hühner auch auf den ruralen, ‚vormodernen‘ Lebensstil des dominikanischen Hinterlands, wo sich implizit auch die vom Staat und Christentum diskriminierten bzw. kriminalisierten afrodominikanischen Glaubenspraktiken gehalten haben (vgl. 4.2.4.).

Die Passage verkehrt die patriarchalischen Machtverhältnisse, deren tyrannischster Repräsentant Pasi3n ist, in ihr diametrales Gegenteil, wobei die feministische Machtergreifung Aurelias inhärent mit dem Paradigmenwechsel vom westlichen Rationalismus zu einer Art magischen Realismus (vgl. Janik 1992) bzw. zu einer ‚wunderbaren Wirklichkeit‘ im Sinne Alejo Carpentiers (vgl. Prolog in Carpentier 2005) verbunden ist (siehe Unterstreichungen im Zitat). Angesichts der vielen aufeinanderfolgenden Willensbekundungen Aurelias (siehe Kursivsetzungen im Zitat) erscheint diese – wie schon im zuvor beschriebenen Liebesakt – nicht länger als passive Heilige, sondern entfaltet ihr ganzes Wirkpotential als machtvolle Hexe, in deren Händen der Despot Pasi3n zur hilflosen Marionette wird. Mit einer Grausamkeit, die zwar das Ausma3 ihrer femininen Handlungsmacht eindrucksvoll unter Beweis stellt, zugleich aber auch die furchtbare Gewalt Pasi3ns regelrecht imitiert, zelebriert Aurelia fast lustvoll zunächst dessen psychische Unterwerfung – „Aurelia remained still long enough for his conscience to terrorize his soul.“ (255) –, bevor sie sich auch physisch an ihm rächt, indem sie seine Hühner so verzaubert, dass sie ihn angreifen und schließlich töten.

Die Instrumentalisierung seiner Hühner ist nicht nur aufgrund der oben erläuterten kulturellen und spirituellen Assoziationen mit dem dominikanischen *Afro-Caribe* von Bedeutung, sondern versieht Aurelias *Voudou*-Zauber auch mit einem dezidiert feministischen Subtext. Denn wie unter Punkt 3.4. gezeigt, existiert eine enge Verbindung zwischen Pasi3ns Hühnern und Rebecca bzw. dessen Misshandlungen an Rebecca: Er hatte sie einmal krankhausreif geprügelt, als eines seiner Hühner verendet war. Auch insgesamt hatte er Rebecca zu einer Art Huhn degradiert, indem er sie sinnbildlich wie ein Tier behandelte und sie auch buchstäblich zusammen mit seinen Hühnern in seinem kotbefleckten Haus/Hühnerstall eingesperrt hatte (vgl. Punkt 3.4.). Als eine Art Ersatzhandlung für das fehlende Aufbegehren Rebeccas gegen ihren Peiniger befreien sich dessen Hühner unter Aurelias Einflussnahme und begehren gegen den Tyrannen auf – „[Aurelia] seized a handful of feathers and yanked them out. [...] The chickens [...] simultaneously *leapt up* on their three-clawed feet. Their squawks *shattered the silence*.“ (255; Hervorhebung B.K.) –, wobei die Verben der physischen wie phonischen Erhebung (*leapt up*; *shattered the silence*) die subtextuelle Lesart des antipatriarchalischen, feministischen Aufbegehrens unterstützen.

Die nachfolgende Passage inszeniert Aurelias (*Voudou*)Zauber, indem narrativ zwischen ihr und Pasi3n, zwischen ihrer Küche und seinem Haus, zwischen ihrem Akt

des Hühnerruffens und seinem Todeskampf gegen seine eigenen, von ihr verhexten Hühnern hin- und hergesprungen wird. Die Juxtaposition und Verstrickung der beiden Figuren und Handlungsorte ist zunächst noch mithilfe der parallelen Satzstruktur und klaren Subjektsetzung deutlich erkennbar: „Pasi3n stumbled toward the door. Aurelia plucked and released more feathers.“ (255) Doch die Sätze werden in Bezug auf den Handlungsort und das jeweils handelnde Subjekt zunehmend ambivalent und lassen so die beiden Handlungsstränge in einer grammatikalischen Kausalität miteinander verschmelzen: „She did this again and then again, her hands moving at a dizzying speed, the air thickening with dust and feathers that choked Pasi3n.“ Während die Handlung des Satzes in Aurelias Küche beginnt, wo sich die Luft mit Hhnerfedern anreichert, wird mithilfe des Relativsatzes „that choked Pasi3n“ eine grammatikalische Kausalität hergestellt, die die Handlung aus Aurelias Haus in das Haus ihres Schwiegersohns verlagert, was zwar grammatikalisch einfach, aber nach den Gesetzmäßigkeiten der rationalen Moderne v3llig unm3glich ist. Die Szene setzt sich in diesem Stil der irrationalen Logik fort, die im Sinne des „real maravilloso“ (vgl. Carpentier 2005, 5-12) eine mit den epistemologischen Parametern des Westens nicht zu erklärende Realität beschreibt, in der Raum und Zeit *anderen* Gesetzen folgen:

He fell to his knees and fumbled in a pocket for his inhaler. Aurelia *instantly* swung *the largest of the birds* through the air. *The rooster whose wings her son-in-law had clipped* followed her cue by *defying gravity* to knock the inhaler out of his reach. (255; Hervorhebung B.K.)

Während das Zeitadverb „instantly“ eine Kausalität zwischen zwei an unterschiedlichen Orten stattfindenden, nach rationalen Maßstäben unm3glich logisch als Ursache und Wirkung zeitlich verketteten Handlungen suggeriert,¹⁴⁸ wird grammatikalisch zudem eine Gleichsetzung von Aurelias eingekauften Hühnern („the largest of the birds“) und Pasi3ns Hühnern („The rooster [...]“) konstruiert¹⁴⁹ – eine Identifikation, deren Irrationalität und Unm3glichkeit dadurch gesteigert wird, dass der Hahn den Gesetzen der Schwerkraft trotzt und mit seinen gestutzten Flgeln pl3tzlich wieder fliegen kann.

¹⁴⁸ Diese nach den Kriterien des rationalen Verstandes unm3gliche spatio-temporale Kausalität wird auch in den folgenden Sätzen deutlich: „When Pasi3n lunged for it, Aurelia slammed the platter of freshly plucked birds onto her kitchen table. She then stood to shake her skirt free of the feathers that had drifted there. A flurry of birds scrambled forward, kicking the inhaler into the farthest corner of the coop.“ (255-256)

¹⁴⁹ Diese Identifikation wird kurz darauf mithilfe des Personalpronomens „them“ noch deutlicher gemacht: „She [...] began to scrub the birds. Dozens of *them* flew in a frenzy toward Pasi3n.“ (256; Hervorhebung B.K.)

Die Szene erreicht ihre grausige Klimax, als Aurelia die Hühner schließlich dazu veranlasst, Pasi3n tot zu picken, wobei es an diesem Punkt schließlich auch zur Identifikation von Aurelia mit den Hühnern kommt und sie zuletzt ihrem Schwiegersohn selbst als todbringende Hexe gegen3bertritt:

They lashed out at Pasi3n, pecking at his face, his hands, his wrists [...]. Even then, Aurelia felt no remorse. Even then, she persuaded herself that nothing short of his death would make up for his crimes. *She sailed toward him on the feathers depriving him of breath.* His fear was palpable. It distorted his mouth and collapsed his lungs. It contorted his body as he struggled to retain what little life he possessed. (256; Hervorhebung B.K.)

Mit ebenso unbeugsamer wie effizienter Grausamkeit setzt Aurelia ihren Racheplan bis zum Schluss um und agiert ganz buchst3blich ihr furchteinfl3ssendes, todbringendes Handlungspotential als afrokaribische Hexe aus. Anders als ihr Mann, dessen phallische (Ohn)Macht die Familie nicht vor Pasi3n besch3tzen konnte (vgl. 3.3.), setzt Aurelia dessen Treiben ein buchst3bliches Ende ¹⁵⁰ und etabliert erstmalig eine feminozentrische Machtordnung, die sich buchst3blich *3ber seine Leiche* stabilisiert.

Mit ihrem Sieg 3ber Pasi3n stellt sich ein Bewusstsein 3ber ihre feminine Macht (siehe Kursivsetzungen) bei Aurelia ein, dem ein ihr unbekanntes Gef3hl von Identit3t folgt (siehe Unterstreichungen):

She [Aurelia] was for the first time *aware of the extent of her powers as well as firm* in her *decision* to continue *employing* them in whatever ways might benefit her family. Euphoric with these *newfound powers* and surrounded by her many children and their offspring, she felt like a tree who had grown roots deep into the earth and could not be easily felled. This *feeling of invincibility* permeated her entire being, lending her a self-assurance she had previously not possessed and persuading her that *she could* from then on avert misfortune and keep her children safe. (265; Hervorhebung B.K.)

W3hrend der Mord an Pasi3n auf grausame Weise die – fast schon euphemistische – Anklage ihrer Tochter Nereida bewahrheitet, dass Aurelia “as bad as Papi” (267) sei, kehrt mit dem Ableben Pasi3ns aber keinesfalls die ersehnte Ordnung und Ruhe in den Kreis der Familie ein, sondern wird mit Ilianas Vergewaltigung durch ihre Schwester

¹⁵⁰ „Having conjured death, Aurelia stood respectfully in its presence. Only when her son-in-law gave a final jolt did she tread on the feathers scattered throughout her kitchen floor and reach for a broom with which she wearily began to sweep. [...] To her surprise, she noticed that it had begun to snow.“ (256)

Marina durch einen neuen Zirkel der Gewalt und des Chaos abgelöst (vgl. 4.4.). Dieser führt Aurelia ihr Scheitern als Beschützerin und weibliches Familienoberhaupt (Mama-Göttin) vor Augen und lässt sie schlagartig auch ihre eigene Hybris und moralische Schuld erkennen:

Heady from her victory over Pasi3n, she had assumed that everything pertaining to her family could be brought under her direct control. She had purposefully forgotten the many times she had been unable to curb Marina's violence. Worse, she had relied on the caprice of preternatural senses to inform her of impending danger when common sense alone should have alerted her to the risk [...]. Plainly and simply, she had committed murder. She had perfidiously convinced herself that Pasi3n deserved to die and had thought little of the consequences. (292-293)

4.2.8. Differenz differenziert betrachtet

Anstelle einer undifferenzierten Privilegierung der afrokaribischen Ontologie ("preternatural senses") über den westlichen Rationalismus ("common sense") und anstelle einer einfachen weiblichen Selbstermächtigung mithilfe der unidirektionalen Rückkehr ins *Mutterland* und der unkritischen Identifikation mit der archetypischen ‚schwarzen‘ Mutter und Hexe als Paradigma *alter/nativer* Identität und Handlungsmacht, zeichnet Pérez so ein durch neue Konflikte geprägtes, sich immer weiter verkomplizierendes Bild, welches eine einseitige und glorifizierende Bezugnahme auf das *Andere* letztlich als ebenso falsch zurückweist, wie dessen Verwerfung und Verdrängung. Zwar scheint Aurelias todbringendes Aufbegehren gegen den Tyrannen und Patriarchen Pasi3n zunächst tatsächlich eine radikale Lösung der Probleme innerhalb der Migrant_Innenfamilie herbeizuführen. Doch bereits nach kurzer Zeit beginnt mit der Vergewaltigung Ilianas durch ihre Schwester Marina ein neuer, in seiner Figuration gänzlich anderer, generisch aber dennoch wieder bekannter Zirkel der Gewalt/Vergewaltigung des schwarzen Frauenkörpers, der Aurelias Ohnmacht angesichts der um sich greifenden Ab/errationen verdeutlicht. Nicht nur der Papa-Gott, sondern auch die Mama-Göttin/schwarze Hexe scheitern kläglich am Chaos der Welt.

Im Unterschied zur – in der ‚schwarzen Literatur‘ oft glorifizierten – topischen Rückkehr zu den Ursprüngen im symbolischen Randgebiet kolonialer

Kulturtopographien,¹⁵¹ schreibt Loida Maritza Pérez das Narrativ der Heimkehr ins *pays natal* (vgl. Césaire 1983) nicht nur feministisch um als eine Rückkehr ins *Mutterland*, statt ins Land des Vaters. Sondern vielmehr problematisiert sie auch die durch die *Négritude* und andere essentialisierende Kulturbewegungen in der Karibik und den USA propagierte Selbstdifferenzierung als Ausgangspunkt für Sein und Subjektivität. Anstelle einer auf Binarität, Essenz und Abgrenzung basierenden Identitätslogik – eigen/fremd; innen/außen; weiß/schwarz; Mann/Frau; usw. – zeichnet Pérez, wie insbesondere mithilfe der nachfolgenden Analysepunkte noch verdeutlicht wird, das Bild einer fundamental pluralisierten, komplexen sowie epistemologisch nicht zu fixierenden Welt, in der – wie Aurelia letzten Endes selbst reflektiert – “nothing [is] stable–nothing” (293).

Das letzte, aus Aurelias Perspektive narrativierte Kapitel des Romans (Kapitel 38) schlägt somit äußerst ambivalente Töne an und kündigt den zunächst aufgewiesenen Lösungsweg – die Rückkehr zur afrodominikanischen Kultur und der alter/nativen feminozentrischen Ordnung und Handlungsmacht der ‚schwarzen‘ Mutter/Hexe – zur Behebung der Identitätskrise der Familie und als Garant für weiblichen Widerstand, Subjektwerdung und ‚Heimischkeit in der Welt‘ als zu kurz gedacht auf. Mit Kapitel 38 fassen wieder dieselbe existentielle Unsicherheit Fuß, wie sie zu Beginn der Erzählung bestanden hatte: Erneut verfällt Aurelia in die Muster von Ablehnung und Frustration angesichts ihres matrilinearen Erbes („A legacy of woe: this was what she now concluded Bienvenida had cursed her with“; 295). Zwar erinnert sich Aurelia noch an die Gaben ihrer Mutter – „gifts intended to guide her“ (295) –, kann allerdings bald schon keinen Sinn mehr in diesen erkennen: „She recalled her mother’s pronouncements as pertained to each, but she was unable to attribute meaning to the words“ (296) Angesichts ihrer Unfähigkeit, die Bedeutung der – kaum logisch oder kausal zu narrativierenden – Ereignisse innerhalb ihrer Familie bzw. den Sinn ihrer eigenen Existenz zu entschlüsseln, fühlt sich Aurelia erneut „frustrated“ (296), „disheartened“ (296) und erlangt schließlich die fatalistische Einsicht, dass „misfortune would continue to precede her.“ (297)

Geographies of Home pluralisiert die traditionellen ‚Heimatgeographien‘ des Westens bzw. der eurozentristischen *dominicanidad*, indem er die afrikanischen

¹⁵¹ Die Rückkehr ins afrikanische Vater- und Heimatland ist insbesondere durch den Martinikaner Aimé Césaire, Mitbegründer der *Négritude*-Bewegung, in den 1930er und 1940er Jahren mit seinem epischen Gedicht *Cahier d’un retour au pays natal* (1939/1946) als identitäres Heilmittel einer afrokaribischen Emanzipation und postkolonialen Selbstwerdung etabliert worden und ist im Laufe des 20. Jahrhunderts durch diverse politische und künstlerische Bewegungen des Schwarzen Nationalismus in der Karibik, Europa und den USA gefeiert (und auch praktiziert) worden.

kulturellen Wurzeln der dominikanischen Gesellschaft (sowie auch der dominikanischen Diasporagemeinde in den USA) dezidiert affirmiert und dabei zugleich auch sein Augenmerk auf die Rolle der afrodominikanischen *Frau* als spirituelle, kulturelle und identitäre Leitfigur – statt der männlichen Götter- und Väterfiguren des Westens – legt. Nichtsdestotrotz erweist sich Cynthia Palmers optimistisches Fazit, dass „[a]l reappropriar la figura de la mujer chamán afrocaribeña, Pérez socava las representaciones racistas y sexistas de las prácticas religiosas femeninas perpetuadas en el discurso colonizador“ (Palmer 2006, 290) bei genauer Betrachtung als nur bedingt richtig: Zwar thematisiert der Roman die fatalen Auswirkungen kollektiver Verdrängung der afrikanischen Teile der familiären Genealogie, indem Aurelia explizit zu dem Schluss kommt, dass die fehlende Erinnerungsarbeit und das systematische Schweigen über die afrokaribische Deszendenz und Kultur der Familie die Identitätsbildung ihrer Kinder, insbesondere ihrer Töchter, beeinträchtigt hätten.¹⁵² Dennoch sieht der Roman zugleich auch von einer simplistischen, einseitigen Affirmation der afrohispanischen Kultur ab, sondern nimmt eine kritische Betrachtung differenzbasierter Identitätsentwürfe vor: Auch wenn letztere – wie die Rückbesinnung Aurelias auf das archaische Erbe ihrer schwarzen Mutter verdeutlicht hatte – gemäß Gayatri Spivaks These vom ‚strategischen Essentialismus‘ (vgl. Spivak 1987; 1999; Spivak/Harasym 1990) tatsächlich dazu in der Lage ist, einen (radikalen) femininen Agens zu produzieren, der weibliche Macht und Sinnsysteme erstmals *über seine Leiche* manifestiert, porträtiert Pérez kein *einfaches* Heilversprechen für feminine Identitäts- und Emanzipationsprojekte. Stattdessen kritisiert sie die Gewaltexzesse beider Ordnungen und *Gedankengebäude* (“You’re as bad as Papi” (267)) und zeigt auch deren kategorische Unzulänglichkeit angesichts einer fundamental chaotischen, unberechenbaren und nicht fixierbaren Welt an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert.

Wie bereits der Romantitel diffuse, zur Bedeutungslosigkeit pluralisierte ‚Geographien‘ evoziert, die kein eindeutiges Heimatland mehr einzugrenzen vermögen,

¹⁵² „She [...] thought of the many more things she had never revealed to her children and grandchildren: details of their own and of their family’s past which might have helped them better understand themselves as well as the world through which they moved. The silence enveloping these legacies, the half-truths meant to gloss over and protect, the falsehoods uttered for fear of causing pain, and the inability or unwillingness to speak, now seemed to her to have inflicted greater harm.“ (298) Diese Problematisierung der im Roman explizit benannten „tradition of silence“ (191) ist nicht nur ein historisches und viel bearbeitetes Leitmotiv in der Literatur afrokaribischer Schriftsteller_Innen (vgl. bspw. Danticat 1994; Agnant 2001; Espinet 2003 uvm.), sondern wird auch von der Autorin Loida Maritza Pérez selbst immer wieder als Grundproblem ihres Seins und Schreibens benannt. Siehe beispielsweise ihren Beitrag in der Interviewrunde zu „Voices of Hispaniola“ des *Meridian Roundtable* (Candelario 2004, 70).

transgrediert Pérez auf der einen Seite die traditionellen *Gedankengebäude* des eurozentristischen Patriarchats, indem sie diesen die destabilisierende Differenz der alter/nativen *femme noire* und Mutter Afrika entgegensetzt.¹⁵³ Auf der anderen Seite transgrediert sie zugleich aber auch diese postkolonial-feministische Transgression selbst, indem sie die dekolonialen Postulate ihrer ‚schwarzen Hexe‘ aus der Perspektive und empirischen *Erfahrung* der im New York der Jahrtausendwende lebenden Migrant_Innenfamilie zur Debatte stellt. Somit zeigt der Roman nicht nur die Unzulänglichkeit traditioneller, essentialisierender Identitäts- und Heimatkonstrukte, insbesondere für Subjekte, die an der Schnittstelle von Mobilität und Alterität leben, sondern kritisiert zugleich auch die pauschalisierende Romantisierung von auf Differenz und Devianz basierenden Identitätskonstruktionen, insbesondere im Horizont einer fundamental chaotischen Welt.

Diese für den gesamten Roman so paradigmatische ‚destabilisierende Vervielfältigung‘ epistemologischer Fixsterne gemäß einer *errance* sowie die Verflüssigung identitärer Ausgangspositionen wird bereits durch den Romantitel aufgegriffen und versteht sich letztlich nicht nur im Sinne einer Differenzierung von Differenz, sondern vielmehr noch als eine Transgression des Transgressiven: Denn Pérez destabilisiert und transgrediert keinesfalls nur das Traditionelle und Etablierte – sei es das *Gedankengebäude* des hegemonialen Mainstreams, sei es das *Home* der kanonisierten Peripherie. Stattdessen wählt sie einen epistemologischen und ästhetischen Ansatz (siehe zur Ästhetik weiterführend Punkt 4.5.), der das Moment der Transgression *selbst* transgrediert, problematisiert und dekonstruiert und somit also die – durch die Figur der *errance* versinnbildlichte – Unabschließbarkeit von Multiplizierung, Revision und Bewegung zum Ausgangspunkt ihrer weiblich-migrantischen Subjekterfahrungen und Heimatsuche an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert macht. Dies werden auch die beiden nachfolgenden Analysepunkte weiter verdeutlichen.

¹⁵³ Siehe das berühmte gleichnamige Gedicht von Léopold Sédar Senghor, einem Mitbegründer der *Négritude* (vgl. Senghor 1945).

4.3. Identitäre Mobilisierungen und der Auszug aus dem Heimischen: Weibliche Subjektwerdung als Einrichtung in der *errance*?¹⁵⁴

Wie auch in vielen anderen Werken (afro)karibischer bzw. karibisch-diasporischer Schriftsteller_Innen um die Jahrtausendwende, die mithilfe geographisch mobiler, transkultureller Figuren einen Paradigmenwechsel von *Home* zur *errance* beschreiben,¹⁵⁵ inszeniert – und problematisiert – auch Loida Maritza Pérez anhand ihrer Protagonistin Iliana (die als einzige weibliche Figur des Romans buchstäblich aus dem Elternhaus auszieht) einen ‚epistemischen Auszug‘ aus *Home*. Dabei verlässt Iliana nicht nur die *Gedankengebäude* des eurozentristischen Patriarchats in seinen unterschiedlichen Konkretisierungen von Kirche, Staat und (väterlichem/ehelichem) Haushalt (vgl. Kapitel 3). Sondern sie verlässt ebenfalls das vorkoloniale *Mutterland* Bienvenidas, in das sie ja mittels des Prologs buchstäblich ‚hineingeboren‘ worden war (vgl. 4.2.3.). Stattdessen verkörpert Iliana, wie im folgenden gezeigt werden soll, ein Identitätsprojekt, dessen lebensweltlicher Bezugsrahmen das transkulturelle New York im Zeitalter von Super-Diversität (vgl. Vertovec 2007) und Postfeminismus (vgl. Butler 1993; 2008) ist, und dessen epistemologischer Horizont und *Fluchtpunkt* das Prinzip der *errance* ist: Iliana steht für eine Konzeption von W/Leiblichkeit, deren Lei(d/t)prinzipien Mobilität (statt Sesshaftigkeit), Unfixiertheit (statt Fixierung), Alterität (statt Familiarität), Differenz (statt Einheit), Entgrenzung (statt De-Finition), Ambivalenz (statt Eindeutigkeit), Heimatlosigkeit (statt Heimischkeit) sowie Dekonstruktion (statt Geschlossenheit) sind. Eine derartige Konzeption von (weiblicher) Subjektivität kann *per definitionem* nie abgeschlossen oder *einfach* sein. Zwar eröffnet sie große *Spielräume* für emanzipatorischen Agens und transgressive Performanzen, ist allerdings zugleich auch hochgradig problematisch und konfliktbeladen, wie die nachfolgende Analyse sowie auch Punkt 4.4. zeigen wird.

Von Beginn an erscheint Ilianas als eine Figur, die sich durch ihre fundamentale Ambivalenz und Hybridität charakterisiert (vgl. auch 4.4.). Dies wird schon anhand der

¹⁵⁴ Der vorliegende Analysepunkt ist eine Ausarbeitung und Erweiterung meines Artikels „Migración y des/mitificación de ‚Home‘ en la era global: *Geographies of Home* de Loida Maritza Pérez“ (Kerpen 2015). Während einige Ideen und Konzepte meiner vorherigen Publikation inzwischen weiter ausgereift sind und sich verändert haben, gibt es andererseits auch Aspekte, die ich unter entsprechender Kennzeichnung unverändert aus meiner früheren Publikation übernehme.

¹⁵⁵ Vgl. bspw. *Tout-Monde* (1993) von Édouard Glissant, *Le livre d'Emma* (2001) von Marie-Célie Agnant, *Chair Piment* (2002) von Gisèle Pineau, *The Swinging Bridge* (2003) von Ramabai Espinet, *What We All Long For* (2005) von Dionne Brand, *La viajera* (2005) von Karla Suárez, *En attendant la montée des eaux* (2010) von Maryse Condé, u.v.m.

Juxtaposition von Prolog und dem ersten Romankapitel unterstrichen, in denen Ilianas Geburt – jeweils in unterschiedlichen Realitätsregistern (vgl. 4.2.3.) – thematisiert wird: Zunächst wird die Geburt der jüngsten Tochter Aurelias fragmenthaft, unvollständig und im Paradigma des Magischen narrativiert. Erst dann erfolgt im ersten Kapitel des Romans die kausale, nüchterne und allgemeinverständliche Darstellung der rätselhaften Ereignisse, und Ilianas Geburt wird erstmals im Register des westlichen Rationalismus vollständig *aufgeklärt*. Schon mit dieser formalästhetischen und epistemologischen Hybridität, die *ab origine* die Figur Ilianas von den anderen weiblichen Figuren unterscheidet, manifestiert der Roman die fundamental erratische und ambivalente Figuration der Protagonistin, die auch fortan zwischen unterschiedlichen Sinnsystemen, *Gedankengebäuden* und Realitätsparadigmen pendeln wird: dem alter/nativen schwarzen *Mutterland* ihrer Oma Bienvenida, dem theozentrischen *Home* ihres Papa-Gotts sowie insbesondere auch dem rationalistischen *Gedankengebäude* der weißen U.S.-amerikanischen Mehrheitsgesellschaft.

Schon mit dem Prolog und auch im weiteren Romanverlauf wird Iliana dezidiert als Erbin des archaisch-dekolonialen Lebenswissens und der magischen Fähigkeiten ihrer afrodominikanischen Vorfahrin Bienvenida präsentiert (vgl. auch Alcaide Ramírez 2011, 36; siehe hierzu 4.2.3.): Immer wieder kommen Ilianas telepathischen Kräfte und „seherischen“ Fähigkeiten zur Sprache und affirmieren nicht nur ihre besondere Verwandtschaft zur Mutter und Großmutter, sondern auch das damit einhergehende Potential zur Hinterfragung der bestehenden (patriarchalischen) Machtstrukturen.¹⁵⁶ Nichtsdestotrotz, obgleich ihrer geburtsmäßigen Verortung im *Mutterland* und dessen ‚wunderbarer Wirklichkeit‘ (vgl. Prolog in Carpentier 2005), wird Iliana bereits im ersten Kapitel des Romans auch als Studentin an einer U.S.-amerikanischen Eliteuniversität vorgestellt. Als einzige weibliche Figur des Romans wohnt Iliana nicht länger im Haushalt ihres Vaters (oder eines Ehemanns), sondern erkämpft sich das –

¹⁵⁶ Daher diskreditiert ihr mexikanischer Freund Ed auch Ilianas seherische Gaben, mit denen sie seine verborgene Homosexualität – im patriarchalischen Paradigma ein Mangel an Männlichkeit – erkannt hatte, indem er sich darüber lustig macht: „Iliana the psychic. Knower of all things.“ (77). Und auch ihr Vater versucht, Iliana mit Gewalt das „instinktive“, dem vermeintlichen *common sense* des Papa-Gotts zuwiderlaufende Wissen von der Welt (vgl. 4; 318) auszutreiben, selbst wenn dieses Wissen sie erfolgreich vor den Gefahren der Natur bewahrt hatte. Bereits die in Punkt 3.3.1. analysierte Subjektivierungsszene am Fluss macht deutlich, inwiefern die Frage nach dem *common sense* zwischen dem feminozentrisch-dekolonialen Naturwissen der dreijährigen Iliana und dem christlich-paternalistischen Weltbild Papitos in Wirklichkeit ein Ringen um die Verteilung von geschlechtlicher Vor/Macht und um die Prävalenz des männlichen Wortes über das weibliche ist. In dieser Szene, wie auch in anderen, manifestiert sich erneut die in Kapitel 4.2. ausführlich dargestellte inhärente Verwobenheit von dekolonialer, feminozentrischer Spiritualität und schwarzfeministischer Emanzipation.

sonst Männern vorbehalten – Recht, alleine auszuziehen und zum Studieren an die Universität zu gehen. Anders als ihre Schwestern, die gemäß der dominikanischen Tradition bis zur Hochzeit im väterlichen Haushalt wohnen bleiben (müssen), gelingt es Iliana, ihren Vater davon zu überzeugen, sie vor der Ehe ausziehen und studieren gehen zu lassen – was implizit mit ihrem – von Geburt an etablierten – geschlechtlichen und epistemologischen Sonderstatus zu tun hat (hierzu im Folgenden mehr; siehe auch 4.4.). Indem sie sich ganz bewusst eine fünf Stunden von New York entfernte Universität aussucht – „the ideal place to escape her parents’ watchful eyes“ (1) –, entkommt Iliana als einzige Frau ihrer Familie der patriarchalischen Herrschaft ihres Vaters und kann erfolgreich aus der (Str)Enge des Hauses/Zuhauses und von *Home* au(f/s)brechen. (Vgl. auch Kerpen 2015, 311; vgl. auch Punkt 3.3.)

Im Unterschied zum väterlichen *Home* (vgl. 3.3.1.) und auch zum *Mutterland* Bienvenidas ist die Universität ein Umfeld, das einem dezidiert westlichen, rationalistischen Weltbild und einem säkularen Bildungsideal folgt, und das „disclaimed life as [Iliana] had known it“ (4). Das ‚ihr bekannte‘ frühere Leben bezieht sich dabei weniger auf das afrodominikanische *Mutterland* ihrer Oma Bienvenida als auf das theozentrische Weltbild und patriarchalische *Home* des ‚Papa-Gotts‘. Obwohl letzterer Iliana seit ihrer Kindheit den Glauben an Gott und die patriarchalischen Regeln der Bibel beigebracht (ja buchstäblich *eingeläut*) hatte (vgl. 3.3.1.), emanzipiert sich Iliana an der Universität weitgehend, aber nicht vollständig, von den christlichen Lehren ihres Vaters und legt dessen Regeln und Vorschriften größtenteils ab (vgl. 5; 8):

[B]ecause throughout the years her father had silenced any questions that challenged life as he perceived it, she had learned to agree with everything he said while secretly composing answers of her own. Only by leaving home had she, [...] acquired the confidence to express her opinions [...] Each time she allowed music to sway her body, went to the cinema or even had a sip of coffee, she was hounded by the idea that she risked her eternal soul. It did not matter that she had long stopped believing in God, or at least in the God her father claimed. (10-11)

Obwohl Ilianas außergewöhnliche Unabhängigkeit und Handlungsfreiheit dezidiert mit ihrer großmütterlichen Mitgift in Verbindung gebracht werden, instrumentalisiert sie – im Unterschied zu ihrer Mutter Aurelia (vgl. Unterpunkte 4.2.6. und 4.2.7.) – dieses *alter/native* Erbe nicht zur Rebellion gegen das Patriarchat und verzichtet darauf, ihren weiblichen Agens aus einer differenzbasierten afrokaribischen weiblichen Tradition und Spiritualität zu beziehen. Vielmehr projiziert sie ihre W/Leiblichkeit – zwar unter

Anerkennung ihres afrokaribischen Erbes – im Horizont der westlichen, säkularen (Wissens-, Lebens-, Kultur- und Diskurs-)Prinzipien, die sie an der Universität erlernt hat (vgl. 5; 8; 11).

Ilianas Befreiung und Abkehr von den Kulturstandards ihrer Eltern infolge des (konkreten wie symbolischen) Auszugs aus *Home* wird insbesondere nach ihrer Rückkehr ins Elternhaus nach eineinhalb Jahren Universitätsaufenthalt in der Zusammenschau mit ihren Familienmitgliedern akzentuiert. Schon an der Tür hat sie das Gefühl, das elterliche Haus sei ihr fremd geworden (vgl. 27-30), „as if her parents' home were not her own“ (30). Auch mit den – aus ihrer Sicht weltfremden – Heilsversprechen und Lösungswegen ihrer Eltern – sei es die christliche-patriarchalische Spiritualität und maskulinistische Handlungsmacht des Papa-Gotts (vgl. 3.3.1.), sei es der dekolonial-feminozentrische Agens der dominikanischen Hexe Aurelia (vgl. 4.2.4. und 4.2.7.) –, kann Iliana nach Rückkehr von der Universität wenig anfangen, sondern schlägt stattdessen pragmatische, gänzlich säkulare Lösungen für die Probleme ihrer Familie vor, etwa die Einschaltung des Jugendamts zum Schutz ihrer Neffen und Rebeccas vor Pasi3n, oder die Internierung der schizophrenen, suizidalen Marina in einer Psychiatrie.

Im Unterschied zu allen anderen Frauenfiguren des Romans, die in verschiedenen Häusern und *Gedankengebäuden* fixiert sind (siehe Punkt 3.4.) und die entweder dem christlich-kolonialen Paradigma der Hausfrau und Heiligen folgen (Rebecca, Marina, Anabelle und über weite Strecken Aurelia), oder die ihre W/Leiblichkeit dekolonial im Paradigma der Indigenen und Hexe projizieren (Rosita, Bienvenida und die verwandelte Aurelia) und so einem naturnahen, planetarischen Weltbewusstsein verpflichtet bleiben, befreit sich Iliana aus beiden (Macht)Strukturen und übernimmt auch nicht unkritisch das *Gedankengebäude* der U.S.-amerikanischen Mehrheitsgesellschaft: Ganz im Gegenteil pendelt sie nicht nur ganz buchstäblich zwischen unterschiedlichen Orten und Räumen im Roman hin und her und besitzt zudem auch Zugang zu unterschiedlichen Paradigmen der Wirklichkeitsauffassung, sondern sie *bewegt* sich auch symbolisch am Kreuzungspunkt unterschiedlicher identitärer Marker, wie nationaler, ethnischer, linguistischer, geschlechtlicher oder sexueller Zugehörigkeit (vgl. Kerpen 2015, 311-313). Mit der Figur Ilianas setzt Loida Maritza P3rez die binären Schemata von *Vaterland* und *Mutterland*, Weiß und Schwarz, Männlichkeit und Weiblichkeit, Ratio und Magie, etc. nachhaltig außer Kraft. Stattdessen stellt sie diesen binären Systemen der Bedeutungskonstruktion das – bereits durch den Romantitel auf den Plan gerufene –

Prinzip der polyzentrischen Entgrenzung und *errance* gegenüber, das die Protagonistin Iliana selbst buchstäblich *verkörpert* (siehe auch 4.4.).

Ilianas fundamentale Hybridität, Unfixiertheit/Unfixierbarkeit und *errance* bergen ein inhärent transgressives, gegenhegemoniales Potential (vgl. auch Schwerdtner 2012). Dieses manifestiert sich bereits mit ihrer Geburt: Entgegen aller Vorhersagen kommt Iliana als Mädchen, statt wie erwartet als Junge, zur Welt und unterbricht damit die etablierte Geschlechterordnung ihrer Familie (vgl. 4.2.3.). Während hier bereits die Verlässlichkeit präskriptiver Geschlechtszuweisungen im Sinne Judith Butlers ver(w)irrt (vgl. Butler 1991) und *ad absurdum* geführt werden (siehe weiterführend Punkt 4.4.1.) und in der Szene auch schon die sich im Romanverlauf weiter verdichtende Unsicherheit und Ambivalenz bezüglich Ilianas ‚tatsächlichem‘ Geschlecht, Schein und Sein, angelegt werden (vgl. hierzu 4.4.), beschreibt Pérez die ordnungszerrüttende Geburt der jüngsten Tochter der Familie auch explizit im Vokabular eines feministischen Aufbegehrens:

[S]he [Iliana; Einfügung B.K.] *should have been* a boy since her sex had been predicted from the shape of Aurelia’s pointy stomach and all her siblings had been born to form alternate pairs of the same sex, a sequence only Iliana had *disrupted*; [...] although Mauricio and Chaco, Rebecca and Zoraida, Caleb and Emanuel, Nereida and Azucena, Vicente and Gabriel, Marina and Beatriz had each been born two years apart, she herself had *refused* to come until three years after Beatriz and three before Tico, the youngest child. (4; Hervorhebungen B.K.)

Bereits durch die Verben „disrupt“ und „refuse“ schreibt Pérez ihrer Protagonistin Iliana einen für das weibliche Geschlecht untypischen Agens zu, der einerseits ihre vorhergesagte, aber anatomisch letztlich nicht nachweisbare, Männlichkeit tatsächlich weiter untermauert (und so Ilianas später immer evidenter werdende Geschlechterverwirrung weiter profiliert; vgl. 4.4.). Zugleich wird die jüngste Tochter der Familie auch *ab origine* als buchstäblich ‚geborene‘ Oppositionsfigur zum patriarchalischen Regime des väterlich-göttlichen *Homes* figuriert.

Anhand der Figur Ilianas wird das Prinzip der *errance* – im Sinne von physischer und epistemologischer Mobilität und Unfixiertheit – als Horizont von weiblicher Subjektwerdung und Handlungsfähigkeit inszeniert und problematisiert. Obwohl Iliana nach ihrem Auszug aus *Home* in der Ferne/Fremde zwar viele Freiheiten und neue Handlungsräume gewinnt, erfährt sie abseits des Elternhauses zugleich auch andere Arten der essentialisierenden Fixierung, der Diskriminierung und der Bedrohung. Im Kontext der mehrheitlich weißen Eliteuniversität wird ihre Gleichberechtigung als *Frau*

zwar nicht angezweifelt, dafür wird aber ihre ethnische und soziokulturelle Alterität *festgestellt* (vgl. Kerpen 2015, 311):

For a year and a half [Iliana] had [...] believe[d], that, having entered into the company of the elite, she would never again suffer hunger or abuse. She had clung to this belief despite hearing the Word 'NIGGER' erupt from the lips of strangers [...]. When classmates had presumed to know the inner workings of those of her *race* and *class* –inferring their inherent laziness, lack of motivation, welfare dependency and intellectual deficiency– *she had stopped up her ears and gradually trained her eyes not to see.* (71; Hervorhebungen B.K.)

In Anbetracht der erlebten Anfeindungen wiederholt sich nicht nur das schon zuvor mit *Home* assoziierte Urmotiv der Stummmachung afrodominikanischer Migrantinnen (vgl. Kapitel 3), sondern vielmehr erweist sich diese Stummmachung als ein die Dimension Geschlecht weit übersteigendes Problem, das schwarzfeministische Denker_Innen unter dem Schlagwort der „Intersektionalität“ theoretisiert haben.¹⁵⁷ Andererseits problematisieren die erlebten Diskriminierungen und ethnosozialen Fixierungen abseits des Elternhauses, in der vermeintlich freiheitlichen Gesellschaft der USA, eine zu simplistische Figuration von Auszug und Aufbruch als Garanten für persönliche Freiheit und Identität: Im Gegenteil nimmt das Elternhaus für Iliana aus der Ferne wieder positive Konnotationen von Familiarität, Sicherheit, Identität und Zugehörigkeit an (vgl. 4). Obwohl sie bei ihrem homosexuellen Freund Ed vorgibt, nur aufgrund der vielen Probleme ihrer Familie und um zu helfen nach Hause zurückzukehren – „Hell is breaking loose at home! How the fuck am I supposed to stay and pretend everything’s OK?“ (12; vgl. auch 5)¹⁵⁸ – erfüllt sie der Gedanke an die Rückkehr ins Elternhaus, selbst wenn dies die Aufgabe ihrer so hart erkämpften Freiheiten und Privilegien bedeutet (vgl. 5; 8; 11),

¹⁵⁷ Die sogenannte „Intersektionalität“ bezeichnet die historisch „eng miteinander verzahnten, vielfältigen und gleichzeitig wirkenden“ Formen der Unterdrückung (vgl. Combahee River Collective 2000, 261; Übers. B.K.) durch die Machtapparate von Patriarchat, Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus und Heteronormativität, die dunkelhäutige Frauen und Migrantinnen buchstäblich *am eigenen Leib* zu spüren bekommen (siehe auch Spivak 1988; Loomba 1998; Dietze 2010 und 2013; Hornscheidt 2012, 216). Der Begriff der „Intersektionalität“ ist in den 1980er Jahren durch die Interventionen afroamerikanischer Autorinnen wie Audre Lorde (1984), Patricia Hill Collins (1986; 2000a), Kimberlé Crenshaw (1991; 2000) oder bell hooks (2000a; 2000b) nicht zuletzt auch als Kritik an der ‚Farbenblindheit‘ des euroamerikanischen Feminismus theoretisch und konzeptuell geschärft worden, um die machtpolitische Beschriebenheit „schwarzer W/Leiblichkeit“ in den Fokus zu nehmen (vgl. Kerpen 2014). Siehe hierzu auch den Punkt 2.5. im Theorieteil dieser Arbeit.

¹⁵⁸ Die Rückkehr weiblicher Figuren in ein beklemmendes Zuhause, um zu helfen, ist ebenfalls ein Leitmotiv in der Migrationsliteratur (afro)karibischer Schriftstellerinnen. Vgl. bspw. den Roman *Soledad* (2001) der afrodominikanischen U.S.-Schriftstellerin Angie Cruz.

dennoch mit Trost angesichts der von ihr erlebten Bedrohungen und Befremdung an der Universität: „Just a few more hours and she'd be home. Already she breathed easier.“ (1)

Wie ich an anderer Stelle geschrieben habe, akzentuiert Loida Maritza Pérez in der Figur Ilianas nicht nur den buchstäblichen Auszug aus dem Haus/*Home* und die daraus resultierende befreiende Pluralisierung und Mobilisierung weiblicher Subjektwerdung(en) als Gegenentwurf zu den in Kapitel drei analysierten desaströsen ‚heimatbasierten‘ und häuslichen Geschlechtsidentitäten Rebeccas, Marinas und Anabelles. Sondern vielmehr verkörpert Iliana auch eine „dialektische“ Haltung zu *Home*, das semantisch unabschließbar zwischen „*prisión y protección, raíz y relación, desterritorialización y reterritorialización*“ (Kerpen 2015, 312) hin und her pendelt. Anstelle einer *einfachen* Bewertung von ‚Home‘ oder des paradigmatischen Auf/Bruchs und Auszugs aus demselben, thematisiert Pérez auch die Ambivalenzen und Widersprüche heimatloser bzw. erratischer weiblicher Identitätskonstruktionen und verkompliziert diese außerdem intersektional um die Dimensionen ‚Rasse‘, Klasse und sexuelle Orientierung (vgl. Kerpen 2015, 312; vgl. auch Punkt 4.4.).

So muss Iliana ihre W/Leiblichkeit nicht nur in ständiger Abwägung der gegensätzlichen dominikanischen und U.S.-amerikanischen Kultur- und Geschlechterstandards aushandeln, sondern sich auch ethnisch in ihrer mehrfachen Alterität als ‚Schwarze‘ und ‚Latina‘ positionieren (vgl. Kerpen 2015, 312). Während die U.S.-amerikanische Mehrheitsgesellschaft sie aufgrund ihrer dunklen Hautfarbe *einfach* als ‚Schwarze‘ wahrnimmt und somit undifferenziert mit der afroamerikanischen Gemeinschaft – den sogenannten *spooks* – gleichsetzt, wächst Iliana im Migrant_Innenstadtteil Brooklyn in dem Bewusstsein auf, dass sie als Spanisch sprechende Einwanderin von der alteingesessenen Gemeinschaft der Afroamerikaner_Innen zu den *spiks*, also den Latinos, gezählt wird. Aufgrund ihrer ambivalenten ethnischen und kulturellen Züge – die „ebony darkness of her skin“ (41) und die spanische Muttersprache – merkt Iliana schnell ihre mehrfache Fremdheit und radikale Nicht-Zugehörigkeit zu den identitätsstiftenden ethnischen Großgruppen, sei es dem weißen *Mainstream* Amerikas, in das sie an der Universität eintauchen wollte, sei es der *Black Community*, der sie phänotypisch am nächsten steht, sei es der Gemeinschaft der *Latinos*, deren Sprache und Kultur sie teilt (vgl. Kerpen 2015, 312). Ilianas Jugend charakterisiert sich so durch eine fundamentale, epistemische *Homelessness* oder *errance* zwischen unterschiedlichen Sozialgruppen sowie dem unerfüllten/unerfüllbaren Wunsch, zu einer dieser Gruppen dazuzugehören:

[S]he *had yearned* to look like the Puerto Rican or black American girls so that she could be easily identified as belonging to either group. She *would have traded her soul* to have the long, straight hair and olive skin of her Spanish-speaking friends or to wear her hair in cornrows and have no trace of a Spanish accent like the Johnson girls down the street.[...] (190; Hervorhebungen B.K.)

Die Frage nach ihrer Herkunft – “Where you from?” (190) – wird für Iliana zu einem nicht zu beantwortenden Grundproblem ihres migrantischen, afrodiasporischen, transkulturellen Daseins, das sie wie eine Art Tauziehen erlebt, in welchem sie – konkret und symbolisch – immer nur irgendwo *dazwischen* stehen kann (vgl. 190):

With her skin color identifying her as a member of one group and her accent and immigrant status placing her in another, she had fit comfortably in neither and even less in the [white] circles she had found herself in when she finally went away to school. (191)

Nicht nur geschlechtlich (vg. 4.4.), sondern auch ethnisch und soziokulturell erscheint die Protagonistin von *Geographies of Home* als eine fundamental hybride Figur, deren geographische Mobilität – zwischen der Dominikanischen Republik und den USA, zwischen dem Haus ihrer Eltern und dem Studentenzimmer an der weißen Eliteuniversität, zwischen den Nachbars und der Kirche – letztlich auch ein Spiegel ihrer identitären Heimatlosigkeit und *errance* ist (wobei letztere keinesfalls als einfache Befreiung glorifiziert wird). Mit ihren phänotypisch, linguistisch und soziokulturell ambivalenten Merkmalen *verkörpert* Iliana eine radikale Dekonstruktion nicht nur des rassifizierten weiblichen Körpers, sondern auch der Belastbarkeit körperbasierter Identitäts- und Differenzkonstruktionen als solche (etwa als ‚Schwarze‘, als ‚Latina‘, als ‚Weiße‘, etc.; siehe hierzu weiterführend Punkt 4.4.). Vorausschauend auf die im nachfolgenden Punkt analysierte Dekonstruktion des geschlechtlichen Körpers, problematisiert die *Figur* Ilianas mit Vehemenz die Verlässlichkeit somatischer Evidenzen in der Konstruktion von afrodominikanischer W/Leiblichkeit (vgl. hierzu auch Kerpen 2014), während sie zugleich auch eine Verbindung etabliert zwischen körperlicher Devianz, identitärer *errance* und der ambivalenten Haltung zu *Home*.

Während Iliana also wie keine zweite Figur des Romans eine buchstäbliche Mobilität zwischen unterschiedlichen Orten sowie auch eine *errance* im epistemischen Sinn lebt und *verkörpert* (vgl. auch 4.4.), wird ihr radikales Grenzgängertum keinesfalls im Sinne des um sich greifenden *Hype um Heimatlosigkeit* glorifiziert, sondern wird vielmehr durch Loida Maritza Pérez konsequent problematisiert. Anhand der Figur

Ilianas erscheint das Zuhause – nicht nur das Elternhaus, sondern auch die epistemische Kategorie *Home* selbst – ambivalent als Sehnsuchtsort und erhoffter Referenzpunkt in einer fundamental chaotischen Welt (“home had been a place whose permanence she had believed in” (127); „she had wanted, more than anything, to belong.“ (312)). Dieser vermeintlich haltgebende Sehnsuchtsort wird aber nicht nur – wie in Kapitel drei im Detail gezeigt – nachdrücklich als Schauplatz von weiblicher Gefangenschaft, Stummmachung und Gewalt/Vergewaltigung angesichts der vorherrschenden patriarchalisch-rassistischen Logik porträtiert, der die weibliche Subjektwerdung sinnbildlich und buchstäblich unterbindet und sogar *tötet*. Sondern vielmehr werden *Home* und die ‚heimischen‘ Kontexte vom Elternhaus, dem Zuhause, dem Heimatland und dem Haus Gottes angesichts einer fundamental unkontrollierbaren Realität auch als Garanten für Stabilität und Sicherheit radikal entzaubert. Schon von Beginn an erscheint das Haus der Migrant_Innen – ein *pars pro toto* für die Sehnsucht nach *Home* – als hochgradig fragil, unsicher und unheimlich (vgl. 3.2.). Nicht nur die Architektur des Hauses ist brüchig und droht zu zerfallen,¹⁵⁹ sondern auch die Familienstruktur selbst erscheint Iliana beim Blick ins Familienalbum wie eine Art zufälliges Potpourri unverwandter Individuen, deren familiärer, ethnischer und soziokultureller Zusammenhalt *per se* gar nicht gegeben ist (vgl. 42; 44).¹⁶⁰

Die Entzauberung von *Home* als haltgebende Struktur und Projektionsrahmen von Familiarität, Stabilität, Sicherheit, und insbesondere auch die daran implizit geknüpften Hoffnung auf Identität, erreicht im Roman ihren Höhepunkt, als Iliana innerhalb des vermeintlich beschützenden Elternhauses Opfer eines sexuellen Übergriffs durch ihre eigene Schwester Marina wird: „the source of her danger [...] was no stranger [...]. It was her sister, whom she was meant to trust, her sister, with whom she had shared the greater part of her life.“ (282) In einer direkt narrativierten Vergewaltigungsszene¹⁶¹,

¹⁵⁹ „She [Aurelia] noticed that one of the floor's marble tiles had cracked. She then imagined that the slightest disturbance might topple furniture, collapse shelves, detach the chandelier. That she and her husband had managed to purchase all these things as well as their own home had often been offered as proof to their children of the stability in their lives. Only now did she concede that *nothing was stable – nothing*. The earth itself might give out under their feet, their house burn down, madness take root, evil unfold into their lives.“ (293; Hervorhebung B.K.); Siehe auch Punkt 2.3.

¹⁶⁰ Hier manifestiert sich eine gleichermaßen karibische *conditio* wie auch der Zeitgeist einer Welt in Bewegung.

¹⁶¹ „[Marina] leapt through darkness to hurl herself onto [Iliana's] bed. Iliana felt [...] the pressure of her sister's body on her own. ‚What the fuck!‘ Her head was knocked against the headboard, her body dragged until it lay flat. ‚Marina, no!‘ Pubic hairs pricked Iliana's shins, her knees, her thighs as her sister humped up along them to seize her arms. These were forced together at the wrists with one hand as the other clawed at and pried her thighs apart. Every cell in Iliana's body rebelled. Every circuit in her brain shrieked no. Yet her sister's strength, fueled by madness, was far greater than her own. [...] Her sister's

die das Ur- und *Leid*motiv von patriarchalischer Gewalt am schwarzen Frauenkörper einmal mehr als paradigmatische Abwandlung auf den Plan ruft,¹⁶² wird das Ausmaß der schon zuvor identifizierten existentiellen Unsicherheit und fundamentalen Unzuverlässigkeit der Dinge (vgl. Punkte 2.3. und 3.3.2.) sowie der inhärenten Unkontrollierbarkeit der Realität – selbst innerhalb der vermeintlichen ordnungsstiftenden Strukturen von *Home* – in aller Schärfe deutlich: „The world, as she [Iliana] had known it, crashed irrevocably around her head as her sister’s hand curled into a fist. [...] Anything was possible. Anything. The truth of this had finally been driven home.“ (284-285) Auch Aurelia, die mit ihrer Tötung Pasións der innerhäulichen Gewalt und innerfamiliären Vergewaltigung ein Ende hatte setzen wollen (vgl. 4.2.7.), wird durch die erneute Vergewaltigungsszene innerhalb der eigenen vier Wände schlagartig die fundamentale Unkontrollierbarkeit der Welt und die Omnipräsenz des Chaos bewusst, denen auch ihr sorgsam errichtetes Haus/Zuhause/*Home* nicht ordnend begegnen kann: „Only now did she concede that *nothing was stable – nothing*. The earth itself might give out under their feet, their house burn down, madness take root, evil unfold into their lives.“ (293; Hervorhebung B.K.)

Auch für Iliana zerfällt die Ordnung des Elternhauses und mit dieser der Glaube an die Verlässlichkeit der Dinge insgesamt: Die plötzlich aus der Wandritze herauskriechenden Ameisenrotten (vgl. 308) versinnbildlichen ihr *unheimliches* Befremden (vgl. Kerpen 2017) bzw. die nachhaltige Erschütterung ihres rationalistischen, auf Logik basierenden Weltbildes. Stattdessen gibt sie sich der Erkenntnis der fundamentalen „freakishness of life“ hin (309):

[Iliana] had learned to recognize reality as an ever-shifting and precarious realm where her sister could transform into the terror of nightmares; her mother could shape-shift right before her eyes; her own body could be violated and nonetheless survive; ants could surface by the hundreds in the midst of winter. (309)

hand tore into her. The pain, when it shot through her, was incisive as a blade [...] the raging pain [...], Iliana thrashed and writhed. The world, as she had known it, crashed irrevocably around her head as her sister’s hand curled into a fist.“ (283-284)

¹⁶² In der Vergewaltigungsszene versucht Marina, ihrer Schwester den verborgenen, vermeintlich nach innen gerichteten Phallus zu entreißen (vgl. 277) und so Ilianas anatomische Männlichkeit zu beweisen. Doch tatsächlich erreicht sie das Gegenteil: Anstatt den Phallus ihrer Schwester zu finden und zu zerstören (“I almost had it!” (284)), zerstört sie das Hymen ihrer Schwester und schreibt im phallischen Akt der Penetration und Entjungferung den bis dahin geschlechtlich unpositionierten Körper ihrer Schwester als weiblich, schwarz und vergewaltigt ein (vgl. 285-286). Dieser Aspekt wird unter Punkt 4.4. erneut aufgegriffen.

Iliana, die das elterliche Haus/Zuhause verlassen hatte, um sich aus den darin herrschenden patriarchalischen Zwängen zu befreien, war nach eineinhalb Jahren rassistischer Diskriminierung an der Universität und einem ständigen Gefühl von „displacement“ (vgl. 312) ins Elternhaus zurückgekehrt, um sich in der Welt wieder sicher und verortet zu fühlen und so eine auf Zugehörigkeit und Heimischkeit basierende Identität zu konstruieren:

she had returned [...] to be embraced. She had wanted, more than anything, to belong. [...] she had made the decision to return and to re-establish a connection with her family so that, regardless of where she went thereafter, she would have comforting memories of home propping her up and lending her the courage to confront the prejudices she had encountered during eighteen months away. (312)

Anhand der Figur Ilianas wird die ganze Schwierigkeit und Dialektik der erratischen *conditio* vorgeführt. Die emanzipatorische Befreiung und weibliche Subjektwerdung setzt den Auszug aus *Home* voraus, zugleich besteht aber auch ein fundamentales Bedürfnis, sogar eine dringende Notwendigkeit, nach einem Gefühl von „Heimischkeit in der Welt“, wobei sich Letzteres aber selbst innerhalb der *Gedankengebäude* von Familie und Zuhause als unmöglich erweist:

The tears [...] streamed so fast that Iliana did not bother to wipe them dry. [...] [S]he could not now [nach der Vergewaltigung durch ihre Schwester; Einfügung B.K.] conceive of being able to interact with the members of her family or even of making her own way through the world should she again leave *the only home she knew*. (312; Hervorhebung B.K.)

Während die Selbstverortung bzw. der Auszug aus *Home* zunächst am Beispiel Ilianas als Wahlmöglichkeiten inszeniert worden waren, verdeutlichen die letzten Romanszenen die Unausweichlichkeit, mit denen auch das emanzipierte weibliche Subjekt ein *Home* benötigt und sucht. Wie ich schon an anderer Stelle geschrieben habe, stellt Iliana so eine Art *mise en abyme* der durch den Romantitel evozierten Pluralisierung – nicht nur von unterschiedlichen Heimatkonzepten und ‚heimischen‘ Orten dar, sondern insbesondere auch von sich widersprechenden Haltungen zu *Home*, die letzteres als epistemische Struktur und Container von weiblicher Identität keinesfalls *einfach* oder *eindeutig* zeichnen. Stattdessen erweisen sich sowohl *Home* als auch *errance* als hochgradig dialektische Paradigmen, die sich – angesichts einer fundamental chaotischen und unkontrollierbaren Welt – jeweils in einem komplexen

Wechselspiel von identitätsfördernder Freiheit und identitätsdestruktiver Fremdheit bewegen (vgl. Kerpen 2015, 312-313).

Nach Ilianas Vergewaltigung und also körperlichen Einschreibung ihrer *conditio* als schwarze Frau (hierzu weiterführend Punkt 4.4.3.), die durch einen sich anschließenden zweiten physischen und diskursiven Gewaltakt durch Papito ein weiteres Mal bekräftigt wird,¹⁶³ trifft Iliana die Entscheidung, ihr Elternhaus wieder zu verlassen und endgültig au(s/f)zubrechen: „I can't live here anymore.“ (315). Was in einem ersten affektgesteuerten Gestus ein Akt der feministischen Rebellion gegen ihre Familie und ihren Vater zu sein scheint,¹⁶⁴ reift kurz darauf zu einer versöhnlicheren Haltung zu ihrer Familie und dem Zuhause/*Home* heran, nachdem sie mit ihrem Vater die Vergangenheit aufarbeiten kann (vgl. 316-320). In dem Gespräch erkennt Iliana ihre eigene Stärke und die Schwächen ihres Vaters („Recognizing [...] her own strength“; 320) und ist somit erstmals dazu in der Lage, ihm zu verzeihen („forgive“) und selbst Verantwortung („responsibility“) für ihr Leben zu übernehmen (vgl. 320).

Der erneute und dieses Mal endgültige Auszug aus dem Elternhaus ist unabwendbar für Iliana, allerdings handelt es sich dabei nicht länger um eine kategorische Absage an *Home*, sondern eher um den Versuch, „to accommodate the best and the worst“ (321):

Everything she had experienced; [...] everything she had inherited from her parents and [...] her siblings would aid her *in her passage through the world*. She would leave no memories behind. All of them *were herself*. All of them *were home*. (321; Hervorhebung B.K.)

Iliana „shifts the concept of home from a fixed, definable territory to one situated within a Diaspora framework that creates a home that is always fluid, unfixed [...]“ (Richardson 2011, 2). Die Absicht der Protagonistin, Heimat und Heimischkeit in der Welt nicht länger geographisch oder genealogisch zu fassen, sondern eher als ein in ihr selbst angesiedeltes Konzept, das gleichermaßen auf den Prinzipien von Bewegung und Begegnung (*errance*), aber auch auf den Prinzipien von Familiarität und Zugehörigkeit

¹⁶³ Papito schlägt Iliana, weil sie nach Sonnenuntergang noch alleine unterwegs war. Dabei ist die physische Züchtigung wieder deutlich im Paradigma des misogynistischen Sexismus verortet, der auch die Vergewaltigungsszenen motiviert hatte, da Papito seine Tochter beim Schlagen sexistisch als Hure und Nutte herabwürdigt und sich somit nicht als Vater zur Tochter, sondern als Mann zur Frau zu ihr positioniert und ihre W/Leiblichkeit und Sexualität appelliert (und dominiert). Vgl. 312-313.

¹⁶⁴ Die Rebellion Ilianas erkennt man bereits an dem erzähltechnischen Wechsel von der allwissenden Erzählsituation in die unvermittelte und mit Kursivsetzung zusätzlich hervorgehobene direkte Anrede des Vaters durch Iliana: „NoNo. I will not fall or flinch. I will not let you or anyone else ever knock me down again. [...] You will not make me [...] renounce my life as I thought I would do. [...] I will walk out of this house erect. I will amount to more than you can ever hope to be and you will rue the day you saw me leave.“ (313)

(*Home*) beruht, aktualisiert die glissant'sche Relationalität in einer fundamental entgrenzten, hybriden Welt an der Jahrtausendwende. Das Beispiel Ilianas verdeutlicht die Dialektiken von *Home* und *errance* im postmodernen Zeitalter, in dem verlässliche Fixsterne des Seins und Handelns im gleichen Maße identitätsrelevant sind, wie sie durch die Dynamiken der Super-Diversität und des Post-Faktischen in Frage gestellt und obsolet werden. Wie in den nachfolgenden Punkten noch weiter profiliert und dann im Fazit abschließend diskutiert werden soll, liefert der Roman einen kritischen und differenzierten Beitrag zu den literatur- und kulturtheoretischen Debatten um Identitätskonzepte – sowohl individuelle wie auch kollektive – im 21. Jahrhundert.

4.4. *Border crossing*: Geschlechtliche Identität als Wahlheimat und (sexuelle) Performanz

Das buchstäbliche und epistemische Grenzgängertum Ilianas wird auch explizit auf der Ebene korporaler Subjekt- und Geschlechtwerdung aufgegriffen. Iliana verkörpert nicht nur ihre eigene ethnische und kulturelle Hybridität, sondern auch ihr Geschlecht und ihre Sexualität werden im Roman bereits *ab origine* als ambivalent und höchst unzuverlässige Bezugsgrößen gezeichnet (vgl. 4.3.). Wie in der nachfolgenden Analyse gezeigt werden soll, fordert die *Figur* Ilianas – Figur meint hier im buchstäblichen Sinne den Körper der Protagonistin – vehement die etablierten Geschlechternormen, sowohl der Dominikanischen Republik wie auch der USA, heraus. Sie veranschaulicht somit nicht nur das schwarzfeministische Bestreben, den schwarzen Frauenkörper von kolonialistischen und sexistischen Zuschreibungen zu befreien, sondern unterwandert letztlich auch die Kategorie ‚Geschlecht‘ als *Home* binärer Wissens- und Machtordnungen bzw. eines starren, fixierten Weltbildes selbst. Bevor diese Aspekte anhand des Primärtextes weiter untersucht werden, erfolgt zunächst ein kurzer Exkurs in die Körper- und Geschlechtertheorie.

4.4.1. (De-)Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit: Die Desessentialisierung des Körpers in der Theorie¹⁶⁵

Die kritische Auseinandersetzung mit und Dekonstruktion von schwarzer W/Leiblichkeit spielt im postkolonialen Schreiben afrokaribischer Frauen – innerhalb und außerhalb der Karibik – eine zentrale Rolle: Der seit dem 18. und insbesondere dem 19. Jahrhundert infolge imperialistischer Expansion und kolonialer Machtprojekte mit rassistischen und sexistischen Sinnzuweisungen *beschriebene* schwarze Frauenkörper steht seit Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts dezidiert im Zentrum der emanzipatorischen Bemühungen diskriminierter Minderheiten. Unter der Erkenntnis des inhärenten Zusammenspiels von Machtausübung und Körperlichkeit haben kritische Emanzipationsbewegungen zwei Ziele verfolgt, nämlich einerseits den Körper von seinen hegemonialen Bedeutungszuweisungen zu befreien – der *Natur des Leibes* folgt keine *Natur des Weibes*; schwarze Haut ist kein Hinweis auf eine schwarze Seele (vgl. auch Kerpen 2014, 167-168). Andererseits geht es darum, den Körper als ontologische und epistemologische Wissenskategorie neu zu denken – ein Unterfangen, welches insbesondere mit dem *body turn* des späten 20. Jahrhunderts umgesetzt worden ist.

Wie ich an anderer Stelle geschrieben habe, galt ‚der Körper‘ lange „als „kohärente“ (Fraser/Greco 2005, 3) und „epistemologisch autonome“ (Cooter 2010, 394) Entität, bzw. als ein die „Sprache der Natur“ (Bourdieu 2002, 92) sprechendes „Organ der Wahrheit“ (Hahn 1988, 673).“ (Kerpen 2014, 166) Unter der Annahme eines biologischen Determinismus (vgl. Turner 1996, 60) hatten

die Natur- und Lebenswissenschaften den Körper im 18. und 19. Jahrhundert als verlässlichen *Schauplatz* – bedenkt man den Okularzentrismus westlicher Wissensproduktionen¹⁶⁶ – essentieller Unterschiede zwischen Menschentypen institutionalisiert. Als Träger vermeintlich *offensichtlicher* (An-)Zeichen soziokultureller Alterität – wie Rasse oder Geschlecht – befriedigte der *natürliche* Körper das skopische Verlangen, kulturelle Differenz in einem klar umrissenen, sichtbaren Objekt zu fixieren (Bhabha 2004, 72), und avancierte so zum primären

¹⁶⁵ Der vorliegende Punkt ist ein Kondensat einiger zentraler Punkte meines früheren Theorieartikels „(De-)Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit: Körperdiskurse an der Schnittstelle von Rasse und Geschlecht“ (Kerpen 2014). Unter entsprechender Kennzeichnung werden Passagen und Aspekte aus meiner früheren Publikation hier wörtlich oder sinngemäß wiederholt.

¹⁶⁶ Richard Rorty nennt „the compulsion to believe when staring at an object“ als tief in der westlichen Kultur und Philosophie verankertes Prinzip der Wissensproduktion (vgl. Rorty 1980, 162).

Beweis- und Legitimationsapparat kolonialer Herrschaftsansprüche sowie geschlechtlicher Stratifizierungsprojekte.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts, und insbesondere mit der Wende zum Körper sind die Prozesse der Herstellung und Naturalisierung der Sichtbarkeit bestimmter Körpermerkmale (vgl. Kossek 2012, 64) ebenso wie die machtgesteuerte Funktionalisierung von Körperlichkeit als moderne Herrschaftstechniken entlarvt worden. (vgl. Duden 2010, 607; vgl. Foucault 1976) Unter dem Einfluss der Erkenntnisse postmoderner, poststrukturalistischer und postkolonialer Theoriebildung waren es insbesondere die Bürger_Innenrechts- und Emanzipationsbewegungen von Frauen, Schwarzen, Homosexuellen und Menschen mit Behinderung, die die systematische De-Essentialisierung von Körperlichkeit vorantrieben und die daran geknüpften Herrschaftsverhältnisse revidierten. Indem sie den Körper nicht mehr als „Bollwerk der Authentizität“ (Reuter 2011, 11) anerkannten, sondern ihn stattdessen als Depositär machtgesteuerter Prinzipien von „vision“ und „division“ (Bourdieu 2002, 23) begriffen, verpflanzten sie die ehemals fest im Paradigma von Natur und Materie angesiedelte Debatte über *den Körper* an den Scheideweg von Natur und Kultur, Materialität und Diskursivität, Biologie und Biopolitik. (Kerpen 2014, 166-167)

In seinen diskurstheoretischen Schriften wie *Surveiller et punir* (1975) und *Histoire de la sexualité* (1976) hatte Michel Foucault den Körper „erstmalig konsequent als Brennpunkt machtpolitischer Verhandlungen“ (Kerpen 2014, 169) theoretisiert.¹⁶⁷ Foucault theoretisierte „den menschlichen Körper als Einschreibe- und Signifikationsfläche hegemonialgesellschaftlicher Bedeutungskonstruktionen“ (Kerpen 2014, 169; vgl. Butler 2008, 519; vgl. Foucault 1978, 94) und zeigte insbesondere, „dass der Körper selbst in so *instinktiven* oder *natürlichen* Bereichen wie der Sexualität einer Vielzahl von Mechanismen der Regulierung, Erziehung, Überwachung und Disziplinierung unterlag“, und dass selbst die menschliche Anatomie historisch-kulturell überformt und (bio)politisch funktionalisiert sei (Kerpen 2014, 169; vgl. auch Butler 2008, 526; Bourdieu 1977, 94; 2002, 39-52).

Das Problem des Körpers als epistemologischer Fixstern rassistischer, sexistischer und homophober Machtsysteme tritt im Falle postkolonialer nicht-weißer Frauen

¹⁶⁷ „[D]er Körper steht [...] unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn: sie umkleiden ihn, markieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu Arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.“ (Foucault [1975] 1976, 37)

besonders virulent zutage. Im hegemonialen Imaginarium veranschaulicht *ihre* schwarze W/Leiblichkeit eine mehrfache, sich intersektional potenzierende Alterität, die nicht nur korporell massenwirksam *manifest* ist, sondern auch der Behauptung von *Natürlichkeit* ‚auf den ersten Blick‘ gerecht wird. Andererseits, während solche ‚intersektionalen Körper‘ zwar von historisch eng miteinander verzahnten Formen der (rassistischen, sexistischen, homophoben, etc.) Diskriminierung betroffen waren und sind, blieben sie lange (und bisweilen bis heute) in miteinander konkurrierenden Emanzipationsdiskursen – der farbenblinde Feminismus des Westens oder der patriarchalische Antirassismus schwarzer Männer – gefangen (vgl. Kerpen 2014, 172-174; vgl. Dietze 2013)).

Auch im Roman wird anhand der weiblichen Figuren – mit Ausnahme Ilianas – die Unausweichlichkeit korporeller Einschreibungen von Rasse, Geschlecht und (Ohn)Macht immer wieder thematisiert: Pasi3n verprügelt Rebecca derart, dass ihr geschundener, vergewaltigter Körper nur noch seine Macht und ihre eigene Ohnmacht zur Schau stellt und *verkörpert*, während Anabelle *über ihre Leiche* die Ordnung des Vaters stumm repräsentiert (siehe Punkte 3.3. und 3.4.); auch im Falle Marinas wird die Unausweichlichkeit körperlicher Beschriebenheit deutlich: während insbesondere die allegorisch anmutende Vergewaltigung durch den schwarzen Wahrsager Marinas Körper unausweichlich als ‚seit jeher und auf alle Zeit‘ vergewaltigt, missbraucht, weiblich und schwarz einschreibt (vgl. Punkt 3.4.), wird die Unentrinnbarkeit hegemonialer Körpereinschriften auch symbolisch evident, als Marina beim Blick in den Himmel nicht das erhoffte Zeichen Gottes bekommt, sondern ihr eine Ladung Taubenexkreme auf dem Kopf landet: „Like a sign from God Himself, the shit had dropped from the sky to land steaming on her head [...]“ (99; zur Unauslöschbarkeit ihrer *Blackness* siehe auch Punkt 3.4.).

Diese und weitere Beispiele in *Geographies of Home* und vielen anderen Romanen afrokaribischer Migrantinnen verdeutlichen, inwiefern das Schreiben, Sprechen und Handeln karibischer und karibisch-diasporischer Frauen nicht nur eine *Umdeutung* dieser althergebrachten – bisweilen buchstäblich fatalen – Figuration von schwarzer W/Leiblichkeit vornehmen muss, sondern zugleich auch eine radikale Abkehr und Dekonstruktion von jeglicher Form von essentialisierenden, körperbasierten Bedeutungsstiftungen überhaupt. Gemäß der dekonstruktivistisch-feministischen Theorien Judith Butlers, die die oben vorgestellten Thesen Foucaults aufgegriffen und radikalisiert hat, wirft Loida Maritza Pérez mit der *Figur* Ilianas ein Schlaglicht auf den

Körper als „Ausgangspunkt von Subversion, Transgression und Widerstand gegen die repressive Zwei-Geschlechter-Ordnung“ (Kerpen 2014, 171) und damit auch gegen das bestehende *Herrschaftssystem* als solchem.

Butler entwickelt mit der „Performativität“ ein theoretisches Konzept, welches dem geschlechtlichen Körper konsequent jegliche Form von kulturell vorgängiger Materialität abspricht. Stattdessen materialisiert sich der geschlechtliche Körper „erst in der wiederholten Ausübung diskursiver Bedeutungszuweisungen wie: „es ist/wird ein Junge“ im Unterschied zu „es ist/wird ein Mädchen“ (vgl. Kerpen 2014, 170). Geschlecht entbehrt nach Butler somit jeglichen „ontologischen Status“ (vgl. Butler 2008, 528) und bezeichnet stattdessen

die wiederholte Stilisierung des Körpers, ein Ensemble von Akten, die innerhalb eines äußerst rigiden regulierenden Rahmens wiederholt werden, dann mit der Zeit erstarren und so den Schein der Substanz bzw. eines natürlichen Schicksals des Seienden hervorbringen. (Butler 1991, 60)

Indem Butler den Körper konsequent jenseits einer vermeintlich naturgegebenen Materialität konzipiert, sondern als Ergebnis radikal immaterieller Performanzen versteht, eröffnet sie einen *Spielraum* für Transgression, Subversion und Widerstand (vgl. Kerpen 2014, 170-171). Mittels normabweichender – anormaler – Körperperformanzen und – buchstäblichen – Geschlechterrollen könnten, mit Butler, die regulativen Imperative von maskuliner Herrschaft und Zwangsheterosexualität parodiert und demontiert werden (Kerpen 2014, 171; vgl. Butler 2008, 536). Hierzu habe ich geschrieben:

Besonders wirkmächtige Schauplätze zur Destabilisierung normierter Geschlechtsidentitäten sind nach Butler die Außengrenzen des Körpers, da sie aufgrund ihrer symbolischen Analogie zu den Grenzen des Staates bzw. der hegemonialen Gesellschaftsordnung (vgl. Douglas 1988, 152) einer besonders intensiven gesellschaftlichen Kodierung, Regulierung und Überwachung unterliegen. Im Anschluss an Foucaults Beobachtung, dass die Macht dem Sex eine binäre Ordnung vorschreibt – ziemlich oder unziemlich, erlaubt oder verboten (vgl. Foucault 1976, 110) –, argumentiert Butler, dass die Oberfläche des Körpers, und insbesondere körperliche Grenzen, wie der Anus oder das Hymen, von der gesellschaftlichen Ordnung „systematisch durch Tabus und antizipierte Übertretungen bezeichnet“ (Butler 2008, 521) seien, welche die Arten von Durchlässigkeit bzw. Nicht-Durchlässigkeit gemäß der Produktion

heteronormativer Geschlechtsidentitäten rationalisierten und legitimierten.¹⁶⁸ Der Rekurs auf (bio)politische Argumentationsstrategien im Zusammenhang mit von der hegemonialen/heterosexuellen Ordnung nicht sanktionierten Formen von körperlicher Durchlässigkeit – wie Sodomie oder *rassenque(e)rer Sex* –, welche die „festgelegten Stellen der Körperdurchlässigkeit und Undurchlässigkeit“ (Butler 2008, 523) entr(i)egeln, verweisen auf die symbolische Ausstrahlungskraft non-konformer Performanzen/Penetrationen für die Ent-grenzung geschlechtlicher, aber auch hegemonial-gesellschaftlicher und nationalstaatlicher Ordnungen. (Kerpen 2014, 171-172).

Im Unterschied zu ihren Schwestern steht Iliana für eben jene w/leibliche Ent-grenzung – *qua* non-konformer Körper- und Geschlechterperformanzen –, die die bestehende Ordnung und darin ‚beheimateten‘ gesellschaftlichen/geschlechtlichen Handlungsräume und Machtverteilungen vehement herausfordert. Zugleich performiert sie aber auch eine Transgression binärer Kategorisierungsmechanismen, wie sie der westlichen Moderne inhärent sind, zugunsten einer erratischen Konstruktion von Wissen, Sinn und Sein.

4.4.2. Der *re/produktive* Körper damals und heute: Die *Figur* Ilianas zwischen exotistischem Differenzkonsum, (post)kolonialen Ausbeutungsmustern und patriarchalischer Machtausübung

Obwohl Ilianas Körper von Geburt an als ethnisch und geschlechtlich ambivalent gezeichnet wird (vgl. Punkt 4.3., 4.4.3.), verdeutlichen viele Szenen des Romans und insbesondere die oben diskutierten Vergewaltigungsszenen durch Marina und Papito (vgl. 4.3.; siehe auch 4.4.3.), dass Ilianas W/Leiblichkeit systematisch von rassistischen und sexistischen Bedeutungszuweisungen überformt ist, die ihre vermeintliche Essenz und (Minder)Wertigkeit als Schwarze und als Frau fest-stellen und be-schreiben: Immer wieder werden die als „ugly“ eingestuften phänotypischen Merkmale ihrer afrikanischen Deszendenz – die „ebony darkness of her skin“ (41), die vollen Lippen – abwertend durch die anderen Romanfiguren und Familienmitglieder betont und im Hinblick auf Ilianas Weiblichkeit und Attraktivität als *Frau* kommentiert (vgl. 36; 43). Dabei treffen

¹⁶⁸ In einem jüngst erschienenen Aufsatz zu Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory* habe ich gemäß dieses theoretischen Rahmens die Rolle des Hymens als somatischer Verhandlungs- und Austragungsort postkolonialer haitianischer W/Leiblichkeit untersucht. Vgl. Kerpen 2017.

höchst ambivalente, sogar direkt widersprüchliche Wahrnehmungen aufeinander, die die unterschiedlichen Wissensregimes und Schönheitskataloge der eurozentristischen *dominicanidad* und dem – zwischen rassistischer Ausgrenzung und kulturellem Differenzkonsum (vgl. Ha 2005) pendelnden – „weißen America“ belegen: Während ihre Schwester Marina sowie auch ihr schwuler mexikanischer Freund Ed Iliana gemäß eines nordamerikanischen Exotismus als fremde Schönheit wahrnehmen – „You look just like a model. [...] Like in magazines. [...] [Y]ou could probably be in *Vogue*.“ (36) –, werten ihre Brüder Gabriel und Tico sie gemäß des eurozentristischen Nationaldiskurses der Dominikanischen Republik als nicht begehrenswert, hässlich und unweiblich ab – „*Vogue*! Huh! Since when has Iliana been anything but ugly?“ (36).

Mehrfach, und insbesondere mit ihrer buchstäblichen Vergewaltigung durch Marina (vgl. 4.3.; vgl. auch 4.4.3.), wird Ilianas ethnisch ambivalente und geschlechtlich nicht fixierbare W/Leiblichkeit gewaltsam innerhalb des kolonialen Imaginariums postsklavistischer Gesellschaften verortet, in denen der dunkelhäutige Frauenkörper historisch nicht nur als rassifizierter, abjekter, enteigneter „hässlicher“ Körper „markiert“ (306) ist, sondern auch buchstäblich als re/produktiver, von der kolonialen Ordnung ökonomisch und sexuell ausgebeuteter, *missbrauchter* Körper figuriert wird. Der Roman verdeutlicht, wie die geschichtsträchtigen Dynamiken von Rassismus, Patriarchat, Kolonialismus und Kapitalismus bis in die Gegenwart fortwirken und den (ehemals buchstäblich käuflichen, sexuell frei ‚benutzbaren‘) dunkelhäutigen Frauenkörper bzw. die Sexualität dunkelhäutiger Frauen im Kontext der westlichen Konsumgesellschaft als *billig* und verfügbar konfigurieren: Diese Haltung manifestiert sich beispielsweise in Papitos Beschimpfung und (sexuellen) Herabwürdigung seiner Tochter als Prostituierte (312-313; vgl. 4.3.), während insbesondere auch Pasións Missbräuche Rebeccas in der direkten Zusammenschau mit der von ihm eigens engagierten Prostituierten weiter verdeutlichen, wie Männer den schwarzen Frauenkörper im Paradigmas von sexuellem Konsumverhalten systematisch entwerten und sich selbst in diesem Akt als privilegierte *Käufer*, *Besitzer* oder *Herrscher* desselben positionieren (vgl. hierzu 3.3.1., 3.3.2., 3.4.1., 4.3.).

Die – buchstäbliche und symbolische – Abwertung afrodominikanischer W/Leiblichkeit und Sexualität als *billig* und frei verfügbar kondensiert sich paradigmatisch in einer Aussage ihrer Brüder über Ilianas Aussehen: „Her hair [...] concealed the nut-brown forehead for which she was often taunted with the Dominican idiom ‘Big forehead, big pussy.’“ (41). Der Satz veranschaulicht die inhärente

Verschränkung von Rassifizierung („big forehead“) und Genderisierung („big pussy“) des dunkelhäutigen Frauenkörpers und führt das inhärente Zusammenwirken dieser beiden Machtdiskurse zur Herabwürdigung schwarzer W/Leiblichkeit vor: Indem der dunkelhäutige Frauenkörper – über die Reduzierung auf dessen vermeintliche ‘big pussy’ – als sexuell *zugänglich* beschrieben wird, werden einerseits historische Motive von kolonialer Ausbeutung dunkelhäutiger Frauen als *re/produktive Körper* in der Plantagenökonomie der ‘Neuen Welt’ und also in der westlichen Globalisierungsgeschichte auf den Plan gerufen. Die Aussage über Ilianas vermeintliche *Billigkeit* und die (an anderer Stelle explizit zum Ausdruck gebrachte) darin enthaltene Implikation von Prostitution, aktualisiert koloniale Urmotive von Käuflichkeit, (sexueller) Ausbeutung und Gewalt am schwarzen W/Leib und offenbart die tief sitzende koloniale Dimension von Prostitution als eine Form der modernen Quasi-Sklaverei.

Dieser Befund wird auf eklatante Weise in einer Szene sichtbar, in der Iliana beim Überqueren der Straße von drei unbekanntenen Männern sexuell belästigt und als ‚Hure‘ beschimpft wird:

Give me a smile, won't you, Babe? [...] Seconds later she heard one of the men behind her. "Meeeeeeeeeeooooow." The sound was an appeal, like that of a cat wanting to be stroked. "Meeooooooooooow! Meeeeeeeeeeeeooooooooooow!" A pause followed, then a shriek like that of a female cat in heat. [...] Damn, girl! What does a man have to do to get a play? [...] The man's voice was a slippery caress, insinuating itself under Iliana's clothes to slither along her flesh. [...] "I can give you what you want," he murmured. "I can do it the way you like." (307)

Obwohl die Männer nicht explizit auf Ilianas Hautfarbe eingehen, ist die Szene durch tief sitzende koloniale Vorannahmen über die hierarchischen Machtverhältnisse zwischen (weißen) Männern und schwarzen Frauen strukturiert: Indem die Männer Iliana generisch als „Babe“ und „Girl“ ansprechen, schreiben sie ihr eine W/Leiblichkeit zu, die die Subjektivität der dunkelhäutigen Frau vollständig negiert und sie stattdessen zum reinen Objekt männlicher Dominanz und Lust degradiert. Die verjüngenden, verdinglichenden Appellationen „Babe“ und „Girl“ *benennen* zudem eine ontologische Entmündigung der schwarzen Frau, deren (sexuelle) Selbstbestimmung die Männer aberkennen, um sie stattdessen zur Projektionsfläche ihres eigenen, scheinbar *natürlichen* Machtprivilegs und phallogozentrischen Agens *als Männer* zu machen. Dies *äußert* sich auch in der Imitation des Miauens der Katze – auf Englisch: Pussy –, das

direkt auf Ilianas weibliches Genital anspielt. Die hierin implizite kolonialistische Wahrnehmung der jungen schwarzen Frau als für (weiße) Männer frei verfügbare „Fotze“ wird schließlich auch explizit von den Männern zum Ausdruck gebracht, als sie Iliana zuletzt auch direkt als solche appellieren: „Fucking cunt“ (308; Hervorhebung B.K.). Wie nah diese diskursiven und symbolischen Herabwürdigungen mit konkreter physischer Gewalt und Vergewaltigung verwandt sind, zeigt sich anschließend: Als Iliana nicht auf die Provokationen reagiert und die Männer gar nicht beachtet, charakterisieren letztere ihr Verhalten als einen legitimen Grund, die junge schwarze Frau mittels Gewalt zur Erfüllung ihrer sexuellen Wünsche und männlichen Machtphantasien zu zwingen: „That’s why bitches like you get raped!“ (308)

Die hier und in weiteren Szenen evident werdende Zusammenschau von sexueller Degradierung, sexueller Gewalt und die im hegemonialen Imaginarium verankerte Vorstellung der sexuellen Verfügbarkeit – oder: *Billigkeit* – von schwarzer W/Leiblichkeit für (weiße) Männer¹⁶⁹ birgt starke koloniale Assoziationen und aktualisiert die afrokaribische Geschichte von weiblicher Ausbeutung als *re/produktiver* Körper im postkolonialen Zeitalter. Das historisch begründete und bis in die Gegenwart andauernde Paradigma des verfügbaren und käuflichen schwarzen Frauenkörpers, dessen Lust und Sexualität immer nur *im Dienste* und *zum Nutzen* kolonialer Männlichkeitskonstruktionen und kapitalistischer Machtinteressen denkbar sind, wird auch von Iliana intuitiv auf den Punkt gebracht: „[S]he felt trapped inside her skin [...] Their [The men’s; Einfügung B.K.] treatment of her had been preordained by fate, molded into her flesh [...]“ (306; 308).

In diesem Gefühl der schicksalhaften Vorbestimmtheit ihrer sexistisch-rassistischen Erfahrungen kondensiert sich einerseits das ganze Ausmaß der korporellen Überformung und das systematische Einwirken – nicht nur symbolisch, sondern auch konkret – von rassistischen, sexistischen und kolonialen Diskursen auf schwarze W/Leiblichkeit. Zugleich verdichtet sich der Eindruck einer historischen Tiefe und einer epistemologischen Tragweite, die den Vorfall umreißt und die Kontinuität vergangener (sklavistischer) Regimes von Rassismus, Sexismus und Kapitalismus im Paradigma der Prostitution belegt. In diesem Sinn rekurrieren auch Ilianas Schwestern

¹⁶⁹ So auch der ‚Witz‘, den Gabriel über schwarze Frauen erzählt: „in the joke he loved to tell of a Latina cooing in the midst of sex, ‘Ay Papito! Ay Papito!’; a blackwoman shouting, ‘Give it to me, motherfucker! Give it to me now!’ and a white woman whispering some nonsense.“ (107) In Kapitel drei dieser Arbeit werden weitere Beispiele, insbesondere im Zusammenhang mit der misshandelten *Figur* Rebeccas, analysiert, die diesen Befund unterstützen. Vgl. 3.4.1.

auf das tief im kollektiven Imaginarium verankerte Bild der käuflichen/billigen/benutzbaren schwarzen Frau, als sie den normabweichenden Gang ihrer jüngsten Schwester im Vokabular von Prostitution beschreiben: „Whorish. That was how Iliana’s sisters habitually described her walk. Wanton and inviting, conveying that she wanted to be fucked“ (308). In den miteinander konkurrierenden Schönheits- und Weiblichkeitsdiskursen Nordamerikas und der *dominicanidad* und insbesondere vor dem Hintergrund ihrer sexuellen Prä-Figuration als *re/produktiver Körper*, erscheint Iliana als durch unterschiedliche Machtdiskurse übermäßig beschriebener und buchstäblich durch Gewalteinwirkungen markierter (vgl. 306; 314) Körper, den die Gesellschaft und ihre Familie genau beobachten und – gemäß der Theorie Judith Butlers – regelrecht einer panoptischen Überwachung unterziehen:¹⁷⁰

[Iliana] could not help to recall her brothers’ notion that a woman’s walk conveyed her sexual status and availability. If she had been penetrated, and recently at that, her hips would thrust forward and away as if unhinged. If she remained intact, she would walk as if protecting what she foolishly deemed a treasure. (307)

Das Ausmaß der korporellen Be-Schriebenheit und Prä-Figuration des schwarzen W/Leibes sowie auch die damit inhärent verknüpften Muster von patriarchalischer und rassistischer Gewalt, Vergewaltigung, Herabwürdigung und panoptischer Freiheitsberaubung (vgl. auch Kapitel drei, insbesondere 3.4.1.) münden in eine – durch die schwarze Literatur und Theorieproduktion gut beschriebene – Psychose und Identitätskrise (post)kolonialer Subjekte. Ähnlich wie die durch den Afroamerikaner W.E.B. Du Bois 1903 formulierte „double consciousness“¹⁷¹ oder die durch den afro-martinikanischen Psychoanalytiker Frantz Fanon beschriebene Selbstentfremdung¹⁷²

¹⁷⁰ Die Überwachung des weiblichen Körpers und insbesondere des Hymens, dem symbolischen Austragungsort weiblicher Sexualität, ist das zentrale Thema in einer Vielzahl von Publikationen (afro)karibischer Schriftstellerinnen der Karibik und ihrer Diaspora. Das Thema kommt ganz explizit auch in Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory* zur Sprache, wo weibliche Sexualität buchstäblich mittels Jungfräulichkeitstests überwacht wird. Siehe hierzu meine Publikation Kerpen 2017.

¹⁷¹ Du Bois in *The Souls of Black Folk* (1903): “[T]his American world ... yields [the Negro] no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity.” (Du Bois [1903]2007, 8)

¹⁷² In einer Art Spiegelszene wird Fanon unter dem Blick eines weißen Kindes in seine ‘Schwarzheit’ interpelliert: “‘Look, a Negro!’ ... ‘Mama, see the Negro! I’m frightened!’ [...] I discovered my Blackness, my ethnic characteristics; and I was battered down by tom-toms, cannibalism, intellectual deficiency, fetishism, racial defects, slave ships.... Then, assailed at various points, [my] corporeal schema crumbled.... I took myself far off from my own presence, far indeed, and made myself an object. What else could it be for me but an amputation, an excision, a hemorrhage that splattered my whole body with Black blood?” (Fanon [1952]1967, 112)

beim Blick in den Spiegel der Gesellschaft (vgl. hierzu Kerpen 2016a, 45-50), realisiert auch Iliana in einer Art umgeschriebenen Spiegelszene das ganze Ausmaß ihrer Fremdheit und Entfremdung von sich selbst: Anstatt ihr Spiegelbild zu erkennen, sieht sie im Spiegel nur eine unverwandte „stranger“ (259), die mit ihrem eigenen Körper(bild) nicht in Einklang zu bringen ist.

Ilianas Identitätskrise verdeutlicht die existentielle Notwendigkeit schwarzer Frauen, ihren Körper und somit auch ihre Weiblichkeit zu entkolonisieren. Im nachfolgenden Punkt wird gezeigt, inwiefern die Autorin, am Beispiel der Protagonistin Iliana, den schwarzen Frauenkörper symbolisch, diskursiv und auch ganz konkret zurückerobert und entkolonisiert, indem sie mittels geschlechtlicher Grenzübertritte und genderque(e)rer Geschlechterperformanzen die traditionellen Bedeutungszuweisungen von schwarzer W/Leiblichkeit radikal dekonstruiert und resemantisiert. Andererseits wird aber auch gezeigt, dass die *Figur* Ilianas zugleich auch eine Transgression des epistemologischen Rahmens (oder: *Gedankengebäudes*) vollzieht, innerhalb dessen die traditionellen Geschlechterkonstruktionen von ‚Frau‘ und ‚Mann‘, ‚homosexuell‘ und ‚heterosexuell‘, ‚beheimatet‘ sind. Mit der *Figur* Ilianas inszeniert Loida Maritza Pérez im Sinne Judith Butlers so nicht nur eine Ver(w)irrung von Geschlechterrollen und -bedeutung, sondern schlussendlich auch die radikale epistemologische Dekonstruktion der Wissensкатегоріe ‚Geschlecht‘ selbst.

4.4.3. „This body is mine and mine alone“: Genderque(e)re Performanzen und die Rückeroberung des Körpers

Entgegen der kolonialen Zuschreibungen, die die W/Leiblichkeit Ilianas sowie auch ihrer Schwestern (vgl. 3.3.; 3.4.; 4.3.; 4.4.2.) umreißen, figuriert Loida Maritza Pérez den Körper ihrer Protagonistin von Beginn an als fundamental ambivalent – nicht nur im Bezug auf ihre ethnischen Merkmale und kulturellen Affiliationen (vgl. 4.3.), sondern dezidiert auch im Hinblick auf ihr Geschlecht (vgl. 4.4.2.): Die jüngste Tochter der Migrant_Innenfamilie besitzt hochgradig plurale und „contradictory features“ (43), die zwischen begehrenswert („model“; „pretty“; „beautiful“; „attractive“; vgl. 36; 43; 75) und abstoßend („ugly“; „pimple-face“; „doofy“; vgl. 36; 43), maskulin und feminin unabschließbar hin und her pendeln und dabei den Fakt ihrer geschlechtlichen und sexuellen Nicht-Positionierbarkeit in den Fokus rücken: „[Iliana] appeared at moments like a woman but at others like a man“ (277).

Ilianas geschlechtliche Dezentrierung und Ver(w)irrung beginnt bereits mit ihrer Geburt (vgl. 4.3.): Sie wird (anatomisch) als Mädchen geboren, obwohl sie laut Vorhersage ein Junge hätte werden sollen. Ihrer W/Leiblichkeit zum Trotz besitzt sie aber seit ihrer Kindheit einen betont phallischen Agens, der ihr männliche Privilegien beschert und ihr die Handlungsfreiräume ihrer Brüder eröffnet:

[Iliana] thought only of herself. She was as self-seeking as a man and, like Vicente, had abandoned home when she'd been needed most. [...] She was as indifferent as Tico, as confident about her opinions as Gabriel, as volatile as Caleb. Overall, she behaved more like her brothers and shared few of the personality traits of her sisters. [...]. [H]er parents, sensing that she was different, allowed her more freedom than they had granted their other girls. (277)

Marina kann die männlichen Privilegien ihrer Schwester (vgl. 66; 68) nur im Paradigma des heteronormativen Zweigeschlechtersystems erklären und vermutet, dass Iliana tatsächlich ein geschlechtlicher Zwitter mit verborgenen männlichen Sexualorganen sei.¹⁷³ In der unter 4.3. beschriebenen Vergewaltigungsszene möchte Marina Ilianas verborgenen Phallus, die vermeintliche Essenz ihrer Privilegien und Freiheiten, aufspüren, zerstört dabei aber tatsächlich das Hymen ihrer Schwester und schreibt ihren Körper so faktisch als weiblich und vergewaltigt ein (vgl. 4.3.; siehe auch 4.4.1. und 4.4.2.).

Der Roman siedelt die Protagonistin *ab origine* dezidiert jenseits von bzw. *zwischen* den beiden Polen des heteronormativen Zweigeschlechtersystems an und treibt so ein ironisierendes Spiel mit der von Butler theoretisierten präskriptiven Geschlechtswerdung (vgl. 4.4.1.), wonach Geschlecht *per se* gar nicht objektiv gegeben oder anatomisch evident ist, sondern sich immer erst in der „wiederholten Ausübung diskursiver Bedeutungszuweisungen („es ist/wird ein Junge“ vs. „es ist/wird ein Mädchen“), materialisiert“ (Kerpen 2014, 170):

'You know,' Gabriel had said [...], 'if you weren't my sister I wouldn't know if you were a man trying to look like a woman or a woman trying to be a man. [...] Laurie,

¹⁷³ „Marina recalled having heard of children born in the Dominican Republic with both male and female organs. In such cases the penis had been snipped off to render the child a girl. However, it was obvious to her that other sexually confounding and harder-to-detect birth defects could occur. [...] [T]he most insidious was the possibility that a child could be born with male organs tucked inside. If such were the case with Iliana, it would be the reason why she'd never had a boyfriend, expressed no interest in marrying or bearing children, and appeared at moments like a woman but at others like a man. It would also account for why her parents, sensing that she was different, allowed her more freedom than they had granted their other girls.“ (277)

look at her. Doesn't she look masculine with her hair pushed back like that? [...]

With no makeup and her thick brows, who could tell the difference?'. (106-107)

Aufgrund der Vorhersage, Iliana werde ein Junge, scheint sich die erwartete Männlichkeit wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung einzustellen, wobei Ilianas anatomische W/Leiblichkeit in fast schon extraliterarischer Manier die durch Butler theoretisierten (vgl. 4.4.1.) Mechanismen von sozialer Geschlechtwerdung *ad absurdum* führt. Mithilfe der geschlechtlich ambivalenten, pluralen und unfixierbaren Protagonistin demontiert der Roman so auch auf der Ebene des geschlechtlichen Körpers – dem vermeintlichen Bollwerk biologischer Evidenz und geschlechtlicher Essenz (vgl. 4.4.1.) – jegliche Idee von identitärer Fixierung – oder: *Home*. Mit ihrem drahtigen, knabenhaften Körper, den schmalen Hüften und breiten Schultern, den flachen Brüsten und starken Händen (vgl. 36; 258; 275-276) erscheint Iliana rein physisch als höchst androgyn und resemantisiert zudem auch ganz bewusst die Bedeutung von W/Leiblichkeit, indem sie sich explizit dagegen wehrt, mithilfe von Mode, Makeup oder sonstigen ‚typisch weiblichen‘ Körperpraktiken und Verhaltensweisen ihre Weiblichkeit gemäß traditioneller Geschlechternormen zu manifestieren: „It's not like I need to be wasting time trying to look girly every single day.“ (277) Aus Sicht ihrer Geschwister ist Iliana eine unabschließbar zwischen Maskulinität und Femininität angesiedelte Zwitterfigur (vgl. Kerpen 2015, 313), die trotz mehrfacher patriarchalischer Fixierungs- und Appellationsversuche *als Frau* – „Ay, mujer! [...] Mira, muchacha!“ (7); „Damn, girl!“ (307) – diese generischen Geschlechtszuschreibungen energisch zurückweist: „I'd [...] appreciate it if you stopped calling me Mujer! My name is Iliana, spelled I-L-I-A-N-A, not Y-L-Y-A-N-A, as you insist I spell it because you think it's exotic spelled that way!“ (218).

Indem Iliana ihre geschlechtliche Ambivalenz, Fluidität und Unfixierbarkeit bewusst kultiviert, verortet sie sich gezielt in einem geschlechtlichen *Spielraum* zwischen den beiden Polen traditioneller Genderkonstrukte, welcher nicht nur das Spektrum möglicher W/Leiblichkeiten erweitert, sondern letztlich auch an der bestehenden (Zwei-Geschlechter)Ordnung bzw. an der epistemologischen Kategorie ‚Geschlecht‘ selbst rüttelt: Mit ihrer nonkonformen W/Leiblichkeit verkörpert Iliana eine vollständig deessentialisierte und *erratisch* konzipierte Identität und Körperlichkeit, die Geschlecht – ebenso wie Rasse und Sexualität – als soziale Konstrukte und essenzielle Performanzen konzipiert und so die vermeintliche ‚Unausweichlichkeit‘ geschlechtlicher Subjektwerdung radikal in Frage stellt. Die durch

Iliana verkörperte Diskrepanz zwischen Schein und Sein, weiblicher Anatomie und männlichem Agens dekonstruiert zudem auch die scheinbar *natürliche* Kausalität von biologischem Geschlecht (*sex*), sozialem Geschlecht (*gender*), sexueller Orientierung und gesellschaftlicher Verteilung von Privilegien und (Vor)Macht.

Inbesondere über den direkten Vergleich der androgynen Iliana mit ihrem effeminierten, homosexuellen Freund Ed,¹⁷⁴ wird zudem auch die Möglichkeit eines sexuellen Grenzgängertums impliziert. So wird nicht nur die Asexualität der Beziehung zwischen Iliana und Ed durch Marina in den Fokus gerückt,¹⁷⁵ sondern die Möglichkeit von Ilianas Homo- oder Bisexualität wird auch durch andere Romanfiguren explizit auf den Plan gerufen, als sie Ilianas Aussehen im Paradigma von Transvestismus und Genderque(e)ring beschreiben: In einer Szene wird Iliana aufgrund ihres markanten Gangs von zwei unbekanntem Männern auf der Straße für eine „drag queen“ gehalten (vgl. 74-75) – „you look as dramatic as [...] any of the black divas“ (75) –, also für einen als Frau verkleideten Mann, der die Bühne zur dezidierten Performanz und Inszenierung seines *cross dressing* und *gender que(e)ring* sucht, um so *spielerisch* den zwanghaften Imperativ von Heteronormativität zur Sprache zu bringen. Mit ihrem „runway walk“ (75), den andere als „the exaggerated walk of a man imitating a woman“ (276) beschreiben, vollzieht Iliana nicht nur eine un(ter)bewusste Performanz von geschlechtlichem *border crossing* und Geschlechterver(w)irrung, sondern performiert vielmehr die Tatsache des Performierens selbst, sodass – einmal mehr – eine extraliterarische Reflexionsebene erreicht wird: Die *Figur* Ilianas und die *genderque(e)ren* Performanzen ihrer W/Leiblichkeit führen nicht nur die Essenz von Geschlecht und Sexualität nachhaltig *ad absurdum*, sondern inszenieren auch die durch die postfeministische Theorie geforderten normabweichenden Geschlechterrollen zur Parodierung der regulativen Imperative von maskuliner Herrschaft und Zwangsheterosexualität (vgl. Kerpen 2014, 171; vgl. Butler 2008, 536).

¹⁷⁴ „Iliana’s hands were as wide as Ed’s, her fingers just as long. It was those hands which had first hinted at her secret. Those hands were too large for a girl. Veins and bones showed through their skin. Their nails were bare of polish and trimmed short to detract attention from them. Because those hands nonetheless moved gracefully, Marina had briefly doubted her suspicions. Yet having spent the morning observing Ed’s, she had confirmed that *gestures did not necessarily reflect a person’s sex*. Ed, although conspicuously male, moved his hands as gracefully as did Iliana. [...] She [Marina] noticed too the hair pulled austerely into a ponytail like Ed’s and the baggy sweater more appropriate for a man. [Iliana] disliked skirts and usually opted for pants loose enough to conceal her hips narrow as a boy’s.“ (275-276; Hervorhebung B.K.)

¹⁷⁵ Marina beschreibt die Interaktion Ilianas mit Ed als frei von jeglicher sexuellen Anziehung. Stattdessen verhielten sich die beiden wie zwei Freunde oder Brüder (vgl. 276). Insgesamt beobachtet Marina, dass Iliana sich nicht *als Frau* zu Ed oder zur Welt in Bezug setzt: „Not once had [Iliana] deferred to [Ed] as women were supposed to do with men, nor had she expended any energy flirting or attempting to look pretty for his sake.“ (276)

Während Iliana mithilfe dieser genderque(e)ren Performanzen eine fixierende Feststellung ihrer W/Leiblichkeit und Sexualität unterwandert und letztere so jenseits der kolonialen und patriarchalischen Bedeutungshorizonte des *re/produktiven* Körpers resemantisiert (vgl. 4.4.2.), versucht Marina, die Iliana in der Vergewaltigungsszene das koloniale Ur- und *Leid*motiv schwarzer W/Leiblichkeit buchstäblich korperell einschreibt, ihre Schwester geschlechtlich zu fixieren (vgl. 4.3.; 4.4.2.). Im Akt der gewaltsamen Penetration initiiert Marina ihre bis dahin geschlechtsmäßig unverortete Schwester Iliana in die *conditio* des vergewaltigten, erniedrigten schwarzen weiblichen Subjekts und erreicht damit auch kurzzeitig die identitäre Desintegration (vgl. 290), die auch die anderen weiblichen Romanfiguren charakterisieren:

The world, as [Iliana] had known it, crashed irrevocably around her head [...] She suspected that if she stirred her head would roll off her neck as it often had in dreams. She suspected that her limbs would forsake her body and drop lifelessly to the floor. [...] She became convinced that she was vanishing bit by bit [...] aware of her body only as part of the darkness that concealed it from her eyes. (264-286)

Doch anstatt ihr historisch vorherbestimmtes „Schicksal“ (vgl. 308) zu akzeptieren – „*no no I will not have this life*“ (311) – rebelliert Iliana gegen die vorgenommene „Markierung“ (vgl. 306) und Einschreibung ihres Körpers mit den kolonial-patriarchalischen Bedeutungszuweisungen von *Home*. Letztere hatten sich in einer finalen Szene der heimischen patriarchalisch-sexistischen Gewalt und symbolischen Vergewaltigung Papitos an seiner Tochter Iliana ein weiteres Mal explizit manifestiert,¹⁷⁶ woraufhin Iliana die Entscheidung trifft, erneut – und dieses Mal endgültig – aus ihrem Elternhaus ausziehen (vgl. 4.3.) und so den dort herrschenden präskriptiven Bedeutungszuweisungen ihrer Subjektivität zu entkommen. Erstmals reklamiert sie explizit die Deutungshoheit über ihre W/Leiblichkeit und Sexualität – „*Her soul reclaimed every inch of her body.*“ (313) – und untermauert die erfolgreiche Rückeroberung ihres Körpers, indem sie ihrem Vater als starkes, emanzipiertes und für sich selbst sprechendes Subjekt entgegentritt:

NoNo. I will not fall or flinch. I will not let you or anyone else ever knock me down again. I may have been molded from your flesh but this body is mine and mine alone.

¹⁷⁶ Papito schlägt Iliana, weil sie nach Sonnenuntergang noch alleine unterwegs war. Dabei ist die physische Züchtigung wieder deutlich im Paradigma des misogynistischen Sexismus verortet, der auch die anderen Vergewaltigungsszenen des Romans unterschrieben hatten, da Papito seine Tochter beim Schlagen sexistisch als Hure und Nutte herabwürdigt und sich somit nicht als Vater zur Tochter, sondern als Mann zur Frau zu ihr positioniert und explizit ihre W/Leiblichkeit und Sexualität appelliert (und dominiert). Vgl. 312-313.

You will not make me ashamed of it as my sister did. You will not make me recoil from it or renounce my life as I thought I would do. I will survive all this. I will walk out of this house erect. I will amount to more than you can ever hope to be and you will rue the day you saw me leave. (313)

Der erzähltechnische Wechsel von der allwissenden Erzählsituation in die unvermittelte und zudem mit Kursivsetzung zusätzlich hervorgehobene direkte Anrede des Vaters durch Iliana sowie auch die emphatische Wiederholung des Futurs ('I will') als starke Absichtsbekundung unterstreichen Ilianas Rebellion und Emanzipation. Anders als zuvor, erscheint Iliana als zugleich sprechendes und agierendes Subjekt, das den notwendigen Auszug aus dem Elternhaus und *Home* vollzieht, um ihren Körper und ihre Subjektivität nicht länger durch die kolonialen und patriarchalischen Unterdrückungspraktiken und *Gedankengebäude* enteignen und befremden zu lassen.

Zusammenfassend setzt Iliana (bisweilen ungewollt) die scheinbar *naturgegebene* Kausalität von Anatomie/Geschlecht/Sexualität performativ außer Kraft und lebt mit ihrer nonkonformen Körperlichkeit einen dezidiert genderfluiden, erratischen Zustand aus, der die Grenzen traditioneller Subjektentwürfe von Kirche, Staat und Gesellschaft verschiebt und die Bedeutung von schwarzer W/Leiblichkeit insgesamt resemantisiert. Die *Figur* Ilianas widersetzt sich allen geschlechtlichen Fixierungsversuchen, indem sie mittels sich gegenseitig destabilisierender Performanzen und Posen die Essenz von Geschlecht und Körperlichkeit, aber auch die Verlässlichkeit der epistemischen Kategorien des heteronormativen Zweigeschlechtersystems, immer wieder unterwandert und ver(w)irrt. Ilianas schlussendliche Reklamation ihres gesellschaftlich und geschichtlich so beschriebenen Körpers geht somit über die schwarzfeministische Forderung, den weiblichen schwarzen Körper zu entkolonisieren, weit hinaus, sondern dekonstruiert und transgrediert stattdessen die epistemologische Referentialität von Geschlecht (sowie auch anderen somatischen, vermeintlich *natürlichen*, Kategorien der binär-hierarchisierenden Wissenskonstruktion) als solche. Mit ihrem schlussendlichen Auszug aus *Home* und ihrer bewussten Einrichtung in der *errance* (vgl. 4.3.) behauptet Iliana somit auch eine fluide W/Leiblichkeit und Subjektivität, die sich jenseits von bzw. *zwischen* den Polen von Mann/Frau, weiß/schwarz, heterosexuell/homosexuell konstituiert und sich dabei dezidiert als Produkt von Performanzen, nicht Essenzen, affirmiert. Mithilfe der Verschiebung und Überque(e)rung der traditionellen Grenzen von heteronormativer Geschlechtlichkeit zugunsten nonkonformer Geschlechts*posen* öffnet der Roman so Spielräume für die Neuverteilung von geschlechtlichen

Identifikationen und also gesellschaftlicher Macht. Zwar reklamiert die Protagonistin dezidiert ihren Körper („this body is mine and mine alone“), allerdings handelt es sich um eine Reklamation ihrer schwarzen W/Leiblichkeit, die auf radikaler Deessentialisierung und einem Wechsel vom Präskriptiven zum Performativen beruht. Dass solche entgrenzten, polyzentrischen, deessentialisierten Identitätsprojekte nicht unproblematisch sind und durch Loida Maritza Pérez keinesfalls gemäß des *Hype um Heimatlosigkeit* als Allheilmittel und einfache Lösung im Roman romantisiert werden, ist bereits in Punkt 4.3. zur Sprache gekommen (siehe auch Kapitel 5).

4.5. Die Dekonstruktion von Autor-ität und die Hybridisierung von erzählter Wirklichkeit: Eine Ästhetik der *errance*

Auch erzähltechnisch und formalästhetisch *verschreibt* sich *Geographies of Home* den Prinzipien der unabschließbaren Revision, Multiplikation und Dynamisierung. Mittels einer Ästhetik der *errance* macht die Autorin ihren Romantext selbst zu einem Medium und Spiegel einer *per definitionem* nicht fixierbaren, komplexen und inhärent widersprüchlichen Realität, welche die spezifische *Seinserfahrung* und „existentielle Unsicherheit“ des weiblich-migrantischen, schwarz-diasporischen Subjekts (vgl. Fraser 2013), aber auch das allgemein vorherrschende Gefühl von ungerichteter Vervielfältigung, transkultureller Alien(N)ation und epistemologischer Ungewissheit an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert charakterisiert. Das Problem der fundamentalen (Nicht)Repräsentierbarkeit *anderer* Subjekt- und *Welterfahrungen*, welche jenseits der epistemologischen Fixsterne und identitären Projektionsräume und *Gedankengebäude* des hegemonialen Westens verortet sind, wird auf fast schon metareflexive Art und Weise im Roman selbst thematisiert, als Iliana, das *alter ego* der Autorin, auf die semantischen Beschränkungen und konzeptuellen Grenzen der normierten Diskurssysteme Englisch und Spanisch hinweist – „a need to speak like others [...] the need for clarity [...]“ (89) – und dabei die Unzulänglichkeit letzterer moniert, die transkulturelle, hybride und inhärent *unklare* Realitätserfahrung der/des Migrant_In *zwischen* den Welten einzufangen: „As if life itself were clear. As if anything in this world were delineated and easily discernible.“ (89)

Auch in Interviews thematisiert Loida Maritza Pérez immer wieder dieses Grundproblem des Schreibens von und über migrantische *Seinserfahrungen* an der Jahrtausendwende und formuliert die Notwendigkeit, ästhetische Lösungen für die

Darstellung der nicht hegemonialen, ambivalenten und polyzentrischen Lebensgeschichten zu finden. Der Autorin zufolge müsste die Narration die fundamentale Unsicherheit, Mehrdeutigkeit und *errance* migrantischer Realitätserfahrung einfangen und an den Leser weitergeben. Hierzu Pérez in einem Interview:

I write from multiple, contradictory perspectives and in no way set out to define what a specific reality might be. [...] [C]hallenging perspectives via different chapters [...] prevents readers from being complacent. [...] [W]e tend to want an authoritative narrator, one capable of interpreting the lives about which we read. [...] I refuse to provide such a narrator and leave it to readers to decide what are the essential truths or realities within the text. [...] I want the act of reading to be as disconcerting for the reader as living life is for the characters, who, being immigrants, can take little for granted and are perpetually forced to reevaluate not only their lives but reality as well. (Pérez in Candelario 2004, 77)

Pérez' Anliegen ist zweifach, nämlich einerseits mithilfe formalästhetischer Mittel die besondere Realitäts- und Seinerfahrung ihrer migrantischen Subjekte einzufangen und so simplifizierenden, eindimensionalen Dar- oder Fest-Stellungen entgegenzuwirken. Andererseits geht es ihr aber auch explizit um eine Dekonstruktion von okzidentaler Autor-ität im doppelten Sinne von Autorschaft und Autorität: Ihre Ästhetik der *errance* verweigert sich der Vorstellung einer übergeordneten Instanz – sei es im Text/im Literarischen, sei es im Leben/in der Welt –, deren spezifische Interpretation der Realität als allgemeingültige über andere dominiert.

An die Stelle von Autor-ität rückt der Roman einen kaum zu durchdringenden, sich bisweilen auch direkt widersprechenden Perspektivenpluralismus, der das epistemologische Anliegen des Romans auch auf der Ebene der Narration und ästhetischen Ausgestaltung umsetzt. Nicht nur in Bezug auf die Romanhandlung, die dargestellten Themen und individuellen (unterschiedlichen) Perspektiven inszeniert Pérez somit gezielt Widersprüche, Ver(w)irrung und Entfremdung, sondern vollzieht diese *errance* auch mittels entsprechender ästhetischer und narratologischer Mittel im Text selbst: Wie nachfolgend anhand konkreter Beispiele gezeigt wird, hybridisiert der Roman die erzählte Wirklichkeit, indem er unterschiedliche Erzählsituationen, Raum- und Zeitebenen, mimetische Modi und ästhetische Konventionen miteinander vermischt und ineinander kollabieren lässt. Mehrfach springt der Roman auch zwischen der Handlungs- und Metaebene hin und her, um sich nicht zuletzt auch immer wieder

selbst(ironisch) zu thematisieren. Anstelle eines verlässlichen, durchgängig aufrecht erhaltenen Erzählmodus führt die Autorin so auch auf der Ebene der Narration ein Moment der Alteration/Alterität ein und *beschreibt* auf diese Weise mit ihrem Text selbst die durch den Roman thematisierte epistemologische Unfixierbarkeit. *Geographies of Home* kritisiert somit nicht nur inhaltlich *einfache*, starre *Gedankengebäude* und Kulturkartographien, sondern weigert sich auch mittels seiner Ästhetik, eine eindeutige (Sinn)Struktur, ein verlässliches *Home*, für den Leser zu kartieren bzw. die kategorische Grenze zwischen Lesen und Leben, Fiktion und Wirklichkeit, Literatur und Literaturkritik zu respektieren.

Die schon im Plural seines Titels angedeutete Mobilisierung, Entgrenzung und Verunsicherung von Sinn, Realität und Wahrheit schlägt sich auch in der Romanstruktur deutlich nieder. Diese entfaltet keine (teleo)logische, linear fortlaufende (Entwicklungs)Geschichte. Stattdessen beginnt die Handlung *in medias res* und endet nach 40 (mehr oder weniger kurzen, inhaltlich meist gänzlich unverbundenen) Kapiteln ebenso abrupt wieder, ohne dem Leser ein Fazit, eine Moral oder ein Ergebnis zu liefern. Auch die einzelnen Kapitel verschmelzen nicht zu einem zusammenhängenden Romannarrativ, zu *einer* Geschichte, sondern bleiben dezidiert als viele *kleine Geschichten* und Momentaufnahmen lesbar. Diese ergeben in der Zusammenschau der/des Rezipient_In eine Art archipelisches Gesamtbild, welches sich allerdings durch seine hochgradige Fragmentarität und sich selbst destabilisierende Heterogenität und Widersprüchlichkeit charakterisiert. Das so entworfene Narrativ über die Situation der Familie ist zutiefst unzuverlässig, reflexhaft, prozesshaft und wandelbar. Wie auch die zur Bedeutungslosigkeit immer wieder neu verhandelten Grenzen und (symbolischen) Landkarten im Romantitel erscheint auch die *beschriebene* Realität des Romans wie ein Blick durchs Kaleidoskop, aus dessen Beweglichkeit, Zufälligkeit und Kontingenz der/die Leser_In seine/ihre eigenen Fixpunkte und Sinnzusammenhänge entziffern muss.

Dieser Eindruck wird auch mittels der Erzählsituation im Roman gestützt, denn anstelle einer *einfachen*, Objektivität und Verlässlichkeit suggerierenden und/oder der Romanhandlung übergeordneten Erzählerinstanz wird jedes Kapitel personalisiert – aber aus Sicht unterschiedlicher Figuren – narrativiert, was oft zu direkt widersprüchlichen Sachverhaltsschilderungen führt. Pérez entfaltet mit ihren vielen, sich stets gegenseitig destabilisierenden Perspektiven eine Dialektik von Konstruktion und Destruktion, die nicht nur der Thematik und Programmatik des Romantitels – die

Deterritorialisierung und Pluralisierung von Heimat und Identitätskonstruktion im migrantischen Kontext – gerecht wird, sondern zudem auch – oft im Paradigma von Ironie – das fundamental postmoderne Lebensgefühl von „Unbestimmtheit, Fragmentierung und Mehrsinnigkeit [...], die Vorstellung einer Pluralisierung von Lebenswelten und Identitäten“ (Ueckmann 2014, 17) einfängt.

Die thematische und erzähltechnische Destabilisierung der erzählten Wirklichkeit (und damit auch die Verunsicherung der Rezeptionshaltung des westlichen Lesers) erfolgt nicht zuletzt auch mittels einer dialektischen, oft ironischen, Gegenüberstellung von (memorialer) Re- und Dekonstruktion, die sich als ästhetisches und logisches Prinzip wie ein roter Faden durch den gesamten Roman zieht. Paradigmatisch kann dies an einer äußerst humoristischen Szene vorgeführt werden, in welcher die – gerade für die Exilliteratur so charakteristische – Tendenz, die alte Heimat unter dem nostalgischen Blick der Erinnerung aus der raum-zeitlichen Ferne als verlorenes Paradies zu idealisieren, selbstreflexiv inszeniert und im gleichen Schritt auch wieder *ad absurdum* geführt wird: In einer Art Parodie auf Marcel Prousts *Suche nach der verlorenen Zeit* verkostet Papito Rohrzucker aus der Dominikanischen Republik und wird bei dessen Geruch und Geschmack augenblicklich in die Vergangenheit zurückkatapultiert: „The scent of my childhood! God, does it bring back memories!“ (49). Indem er sich ganz offensichtlich fiktionaler Erzähltechniken zur Sentimentalisierung und Spannungssteigerung bedient – etwa mithilfe der Vorverlegung seiner Verwaisung ins Kleinkindalter oder über die Figuration seines Vaters als ausgebeuteter, aber edelherziger *Underdog* – narrativiert Papito die „verlorene Zeit“ seiner Kindheit auf den Zuckerrohrplantagen als einträchtige Vater-Sohn-Geschichte, die ihren Höhepunkt im Bild seiner selbst als friedlich und behütet im Zuckerrohr einschlafender Junge findet: „I remember [...] falling asleep while sucking sugar from a ripped sack like from a mother’s tit.“ (49).

Das von Papito retrospektiv entworfene Selbstbild ist äußerst aufschlussreich, projiziert er sich doch mithilfe des busenartigen Zuckersacks zugleich als Konsument (und nicht wie sein Vater: als Fabrikant!) nicht nur des Zuckers, sondern auch von Weiblichkeit, d.h. als nach Rasse, Klasse und Geschlecht privilegiertes Subjekt. Im Kontext der Dominikanischen Republik (wie der Karibik im Allgemeinen) ist die Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen von jeher gleichbedeutend mit einer extremen sozialen

Unterprivilegierung und rassenlogischen Diskriminierung (vgl. 3.5.).¹⁷⁷ Indem sich Papito als doppelter Konsument des Zuckers und der Weiblichkeit projiziert, distanziert er sich ausdrücklich vom sozialen Prekariat seines Vaters und weist auch jeglichen Bezug zur Geschichte der gewaltsamen Unterwerfung und Ausbeutung der Schwarzafrikaner_Innen, deren Blut in seinen Adern fließt, von der Hand, während er zugleich ein maskulinistisches Selbstbild entwirft, das sich im sexuellen Konsum des ‚anderen Geschlechts‘ stabilisiert (wie auch die in Kapitel 3.3. analysierten Szene zeigen, als der junge Papito seine Jugendliebe Anabelle mit einer reifen Mango vergleicht, die er in seinen Träumen genüsslich verspeist; vgl. 3.3.2.).

Die Komik und Ironie der proust’schen Erinnerungsszene rühren allerdings nicht nur von der Absurdität und Sentimentalität des Vergleichs zwischen dem Zucker – dem Archesymbol von Sklaverei und Ausbeutung – und der Geborgenheit suggerierenden Muttermilch, sondern insbesondere auch daher, dass der ansonsten so harte, unbewegliche Papito von seiner eigenen – ganz offensichtlich theatralisch übersteigerten – Geschichte derart gerührt ist, dass er beim Erzählen selbst zu weinen beginnt, während seine Frau in schallendes Gelächter ausbricht und sogleich die weit weniger romantische Version seiner Kindheit liefert:

[Y]ou were at least ten when your mother died. So if you went to work with your father it was not to fall asleep but to help pay for your keep. And what do you mean you sucked sugar like from a tit? Humph! Filthy old man. Stop telling tales before you give yourself away. (50)

In einem Eingeständnis, dass seine Geschichte mehr „embellished truth“ (50) als ein Tatsachenbericht war, scherzt Papito schließlich selbstironisch mit seiner Frau über seine Fähigkeiten, als Erzähler und Autor die Vergangenheit zu manipulieren – „You’ve got to admit the story was a good one. It even made me cry“ (50) –, sodass der Roman auch auf der Figurenebene eine (Meta)Reflexion über den fundamentalen Konstruktcharakter von erinnerter und erzählter Realität vornimmt und sich – über die offensichtliche Übersteigerung des nostalgischen Duktus („Ay, mi Papi y mi Mami.

¹⁷⁷ Nicht nur in historischer Perspektive basierte die Zwangsarbeit im Zuckerrohr *per definitionem* auf der Rassifizierung nicht-weißer Menschen (vgl. dazu Jordan 1974, 52; Tolentino Dipp 1992, 189; Torres-Saillant 1999, 9). Auch in der Gegenwart gilt die harte und schlecht bezahlte, oft als eine Form der „modernen Sklaverei“ bezeichnete (vgl. dazu Lemoine 1981, 280; Plant 1987, 159) Arbeit im Zuckerrohr als nur den Ärmsten der dominikanischen Gesellschaft vorbehalten und wird vorwiegend von den – als *negros* im dominikanischen Nationaldiskurs marginalisierten – haitianischen *braceros* verrichtet (vgl. Bryan 1985, 236-238; zur Einwanderung haitianischer GastArbeiter_Innen und der Situation in den *bateyes*, siehe Hernández 1973, 34-35; 53; Báez Evertsz 1986, 194; Torres-Saillant 1999, 14-15; zum Rassedanken in der Dominikanischen Republik, siehe Punkt 3.3.).

Cuanta falta me hacen.“ (49)) zudem auch bewusst mit den Gattungskonventionen der Exilliteratur auseinandersetzt und sich von diesen distanziert.¹⁷⁸

Andererseits (und nicht weniger ironisierend) schreibt sich Papitos Erzählung auch in das kanonische Erzählmuster der U.S.-amerikanischen, von Horatio Alger populär gemachten *success stories* vom meritokratischen Aufstieg aus der Armut in ein besseres Leben („*from rags to riches*“) ein, indem er diese in einer Art karibischen *réécriture* umdeutet: So beginnt er seine Erzählung konventionell mit den düsteren Umständen seiner Kindheit auf den Zuckerrohrplantagen – „I was only six years old, [...] ‘My mother had just died. My father was so poor that he couldn’t afford to pay anyone to watch me and had to take me to work with him every night.’“ (49) –, um dann den Traum seines Vaters zu formulieren, die Plantage eines Tages zu verlassen und den beladenen Zuckerfrachtern in jene entfernten Länder zu folgen, wo der dominikanische Zucker konsumiert wird:

I’d watch him [my father; Anm. B.K.] load twenty-five-pound sacks of sugar onto trucks that took them all over the country, even to boats headed for America, India, France – all the places we’d never been to. As he worked, he’d make up stories of faraway places and promise that one day we’d build a boat or grow wings to take us there. [...]. (49)

Indem Papito die USA als einen der unerreichbareren Sehnsuchtsorte seiner armen Kindheit projiziert, narrativiert er die eigene Emigration und die daraus folgende miserable Existenz der Familie retrospektiv nicht als das Scheitern des *American Dream*, sondern als den guten Ausgang seiner karibischen Erfolgsgeschichte, einer Art *Caribbean Dream* vom Aufstieg nach dem Muster ‚vom Zuckerproduzent zum Zuckerkonsument‘.

Abgesehen von solchen dialektischen (Re- und De)Konstruktionsprozessen, Polyperspektivismus und ironischer Metareflexivität, die die Bewertung und Einordnung der erzählten Ereignisse für den Leser immer wieder verkomplizieren und verunsichern, arbeitet Loida Maritza Pérez auch mit unterschiedlichen Registern der Wirklichkeitsdarstellung, welche immer wieder ohne Ankündigung zusammenfallen und

¹⁷⁸ Ein weiteres Beispiel für Pérez’ selbstreflexive Auseinandersetzung mit den narrativen Konventionen und konzeptuellen Fallstricken des erinnernden (Exil)Schreibens – indem sie dessen nostalgisch verklärten Rückblicke in die Vergangenheit parodisierend aufgreift und bis ins Absurde übersteigert –, ist, als Iliana sich daran erinnert, wie sie in der Dominikanischen Republik aus Angst vor der Latrine ihr Geschäft im Freien verrichtete, wobei sie diesen – im Falle der Obdachlosen in New York – höchst demütigenden und unwürdigen Akt ganz offensichtlich bis ins Absurde romantisiert und parodistisch-liebevoll als ein „defecating among flowers“ (30) erinnert.

die erzählte Realität befremden. Obwohl der Roman über große Strecken einer mimetischen, realitätsnahen, manchmal geradezu naturalistischen Wirklichkeitsdarstellung folgt (vgl. 3.2.), wird die Verlässlichkeit der abgebildeten Realität doch auch immer wieder vehement erschüttert, indem die Handlung ins Paradigma des Unwirklichen und der Magie bzw. in diskursive Register der psychischen Dezentrierung – wie Wahn/Sinn, Traum, Trauma und Alptraum – kippt. So fragen sich auch immer wieder die Romanfiguren selbst, ob das, was sie wahrnehmen, Schein oder Sein ist, und wo die Grenzen des Möglichen tatsächlich verlaufen: „Watching her [Marina], Iliana expected her to defy both weight and mass and to fly magically through walls and ceilings. It seemed possible. Anything seemed possible, or should have been, given the unwavering faith expressed on her sister’s face.“ (35)¹⁷⁹

Insbesondere im Falle Marinas ist der Grat zwischen Wahn und Sinn extrem schmal und die Entscheidung darüber, ob sie gestört ist oder genial, ob ihre Visionen real sind oder surreal, verbleibt unentscheidbar im Bereich der Spekulation. Dies wird auch narrativ transportiert, wie beispielsweise die Art und Weise der Erzählung der Vergewaltigungsszene (vgl. 3.4.2.) paradigmatisch veranschaulicht: Bis zum Schluss bleibt unklar, ob die Vergewaltigung tatsächlich geschehen ist oder Marina sie ‚nur‘ in ihren Wahnfantasien durchlebt hat. Die Ungewissheit darüber wird narrativ gesät, indem die Vergewaltigung nicht direkt, etwa als memoriale Analepse, sondern nur indirekt und verzerrt als eine Art nächtliche Vision Marinas wiedergegeben wird. Dabei bleibt völlig offen, ob es sich um ein traumatisches Wiedererleben einer tatsächlich erlebten, der bewussten Erinnerung unzugänglichen Vergewaltigung handelt oder um eine – deshalb nicht minder aussagekräftige – Wahnvorstellung Marinas infolge ihrer psychischen Erkrankung:

Marina immediately made him out: a tall, lean figure absorbing the room’s darkness so that he appeared only as a blacker silhouette standing still beside her bed. Her instinct was to run. Yet she could barely breathe, much less move. And she knew that if she screamed her parents would claim that she was crazy, that no one else was there. Eyes adjusting to the dark, she cursed them for not heeding her warnings. They had betrayed her. Having doubted evil, they had welcomed it into their home. Now there it stood: the embodiment of her worst fears. She had known

¹⁷⁹ Viele weitere Szenen belegen die von Aurelia festgestellte „freakishness of life“ (309), die die Realität immer wieder als fundamental unverlässlich, unsicher und unerklärlich erscheinen lassen, „an ever-shifting and precarious realm“ (309). Siehe auch 45, 285, 309.

it would arrive. But not so soon, not for her, not as the man who'd raped her. She recognized the shape of his body and its stench – an odour of rotting greens she had been incapable of forgetting.

Paralyzed by fear, she watched him raise his arms. As he reached forward, her will dissolved and her body collapsed onto the floor. A hand clamped onto her mouth. Another held her down. [...] The cold steel of his zipper cut into Marina's hips. His penis found an entry. [...] „Look at me, you fucking bitch!“ (16-17)

Während die durch Marina fokalisierte Erzählsituation eine ‚objektiv‘ nachvollziehbare Szene entfaltet, ist diese inhaltlich mit Details versehen, die den Leser an der Verlässlichkeit der Darstellung zweifeln lassen.¹⁸⁰ Die Abwechslung von Personalpronomen, die sich direkt auf den Vergewaltiger beziehen („his penis“), und unbestimmten Artikeln („a hand“), die die Szene wieder diffuser werden lassen, sowie auch die generelle Unentscheidbarkeit darüber, ob Marina wacht oder schläft, erinnert oder träumt, bzw. ob sie geistig überhaupt zurechnungsfähig ist oder sich gerade wieder in einer ihrer wahnhaften Phasen befindet, werfen die Frage nach der Wahrhaftigkeit des Erzählten vehement auf. Zwar reflektiert Marina scheinbar rational ihre eigene Glaubwürdigkeit und überlegt, dass „she knew that if she screamed her parents would claim that she was crazy, that no one else was there“ (16). Allerdings scheint es zugleich höchst unwahrscheinlich, dass der Vergewaltiger, der im stockdunklen Zimmer überdies unwirkliche, geisterhaft Züge annimmt – „a tall, lean figure absorbing the room's darkness so that he appeared only as a blacker silhouette standing still beside her bed.“ (16) –, nur von Marina, nicht aber von ihren Eltern gesehen werden könnte, sodass er wohl doch eher als eine immaterielle Allegorie ihrer „worst fears“ (16) zu lesen ist: die unerträgliche Erkenntnis ihrer eigenen Schwarzheit und die Unausweichlichkeit, mit der diese ihr – im imaginierten oder realen Akt der Vergewaltigung – auf den Körper „eingeschrieben“ ist.

Nicht nur am Beispiel der wahn/sinnigen Figur Marinas, sondern auch insgesamt beschreibt Pérez eine referentielle Unzuverlässigkeit und Schwankungen in der mimetischen Belastbarkeit des Dargestellten. Dies kündigt sich bereits *ab origine* mittels des Prologs an (vgl. 4.2.3.). Dieser inszeniert nicht nur die offensichtliche Abwesenheit und Rand-Stellung der marginalisierten, naturnahen schwarzen Mutter Bienvenida,

¹⁸⁰ Vgl. auch die Voodoo-Szene (Punkt 4.2.7.), in der Pérez grammatikalische Kausalitäten kreiert, die aber inhaltlich völlig unlogische bzw. nach rationalen Kriterien unmögliche Sachverhalte beschreiben und so eine Unentscheidbarkeit zwischen Wirklichkeit und Fiktion säen.

sondern führt zugleich auch ein *alter/natives* Wirklichkeits- und Wissensparadigma ein, welches auch ästhetisch und erzähltechnisch eine Alterität in das ansonsten überwiegend realistische, okzidentale Erzählregister des (Großstadt)Romans initiiert: Der sehr kurze, äußerst kryptische und aufgrund seiner Raum- und Zeitstruktur höchst komplexe Prolog fängt mit seinen vielen Unbestimmtheitsstellen und narrativen Sprüngen (vgl. 4.2.3.) das Wunder(n) und die Unbegreiflichkeit der geschilderten Vorgänge auch auf der Ebene des Textes ein. Der Prolog springt nicht nur hin und her zwischen dem Haus Bienvenidas und dem Haus Aurelias, sondern besitzt auch eine für den Leser erst retrospektiv vollends zu entwirrende Zeitstruktur. Die erzählte Gegenwart – der gleichzeitige Tod Bienvenidas und die Geburt Ilianas – erweisen sich im Prozess der Romanlektüre nicht nur als Vergangenheit und Hintergrund der in New York situierten Haupterzählung. Vielmehr kommt es auch zu mehreren narrativen Sprüngen in die Vorvergangenheit sowie zurück in die Zukunft, sodass unterschiedliche räumliche und zeitliche Ebenen scheinbar koexistieren und so den Eindruck einer schwebenden Zeit und einer kaum greifbaren Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen entstehen lassen (diese Aspekte waren schon in Punkt 4.2.6. und 4.2.7. zur Sprache gekommen). Dieser Effekt wird noch dadurch verstärkt, dass die Ereignisse des Prologs nicht direkt geschildert oder benannt werden, sondern nur ersatzhaft – mithilfe von Suggestion und Assoziation – *insinuiert* werden, sodass ein unsicherer, den magischen Vorgängen entsprechender ‚wundersamer‘ Leseindruck einer nicht auf ihre Faktizität überprüfbaren Realität entsteht.¹⁸¹

Mit seinen – schon im Prolog zu erkennenden und immer wiederkehrenden – „magischen Irruptionen“ (vgl. Di Iorio Sandín/Pérez 2013) schreibt sich der Roman mit Lyn Di Iorio Sandín und Richard Pérez ein in das narrative und ästhetische Projekt der sogenannten *U.S. Ethnic Literatures*, welche in vielen Fällen zwischen einem „often fetishized magical realism“ und einem „realism ideologically coded by the conceit that it faithfully represents the world(s) it narrates“ pendeln und dabei beide Erzählmodi als „monolithische Kategorien“ gleichermaßen zurückweisen (Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1). Sandín und Pérez zufolge konstituieren die magischen Irruptionen (oder:

¹⁸¹ Die Destabilisierung der rationalistischen Realität, indem im Paradigma des Magischen die physikalischen Gesetze von Raum und Zeit zum Kollabieren gebracht werden, ohne dass der Roman sich aber dem Paradigma des Magischen Realismus verschriebe, kommt auch in Aurelias Voodoo-Szene voll zur Entfaltung und wurde von mir – dezidiert auch unter Einbeziehung erzähltechnischer Aspekte – unter Punkt 4.2.7. bereits detailliert analysiert. Zur ‚Schichtung‘ unterschiedlicher Zeit- und Handlungsebenen im Paradigma von Erinnerung bzw. zur Entkopplung von Raum, Zeit und Handlung, siehe meine Ausführungen zur *Re-Membrance* unter Punkt 4.2.6.

Interruptionen) der ansonsten realistischen Fiktionen zeitgenössischer U.S.-amerikanischer Schriftsteller_Innen ethnischer Minderheitengruppen Momente einer gleichzeitigen Opazität und Illumination (vgl. Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1), in denen vergessene, verdrängte und verschwiegene Geschichte(n) zum Vorschein kommen (Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1; 5) und alternative Ontologien lesbar werden (vgl. Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 4). Die Verwendung „magischer Momente“ innerhalb andernfalls realistischer Schilderungen diene dazu, den hegemonialen, als universell verstandenen westlichen Realitätsbegriff aus postkolonialer Perspektive zu destabilisieren (Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1). So werde es möglich, die komplexe, vielschichtige Wirklichkeit und schwer zu kategorisierende Lebenserfahrung ethnischer Rand- und Minderheitengruppen – jenen von Gloria Anzaldúa beschriebenen Bewohnern kultureller, linguistischer und geopolitischer „Borderlands“ (vgl. Anzaldúa 1987) – repräsentierbar zu machen – allerdings ohne dabei durch eine unkritische Übernahme des inzwischen breitenwirksam vermarkteten und kanonisierten lateinamerikanischen Magischen Realismus in die Falle der (Selbst)Exotisierung oder (Re)Essentialisierung der eigenen Differenz zu tappen, wodurch das postkoloniale ‚Andere‘ leicht zum Objekt (bzw. sogar Abjekt) kolonialer Lese- und Konsumgewohnheiten degradiert werde (vgl. Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1-6). Mit Di Iorio Sandín und Pérez erfüllen die magischen Momente in den Romanen ethnischer Autor_Innen somit eine disruptive Funktion, die letztlich dazu diene,

[to] deepen narrative meaning and signal breaks with the hegemonic constitution of everyday American reality which often hides colonial histories of race, class, and sexuality behind a realism that promises a straightforward representation of the myriad situations and conditions of contemporary life in the US. (Di Iorio Sandín/Pérez 2013, 1)

Auch die magischen Vorgänge im Prolog sowie auch in weiteren Szenen von *Geographies of Home* erfüllen eine solche disruptive Funktion, die *ab origine* die Annahme einer rationalen Überprüfbarkeit und Verlässlichkeit der abgebildeten Wirklichkeit im Sinne einer okzidentalen Autor-ität torpedieren und sich dabei zwar auf lateinamerikanische Literatur- und Kulturparadigmen beziehen, ohne diese aber unkritisch als vollends eigen zu übernehmen. Angesichts der von Pérez selbst thematisierten existentiellen Unsicherheit und erratischen Seinserfahrung *zwischen* unterschiedlichen Lebenswelten und *Gedankengebäuden* dekonstruiert der Roman mit seiner Ästhetik der *errance* so auch die implizite Autor-ität der Gattung ‚Roman‘ selbst, wobei sich insbesondere die

großen kanonisierten Erzählparadigmen von westlichem Realismus und lateinamerikanischem Magischen Realismus gegenseitig destabilisieren. Mit dieser ästhetischen Hybridisierung gelingt es Pérez in *Geographies of Home* letztlich auch, den westlichen Leser in seiner Lese- und Erwartungshaltung an den Text zu verunsichern und dessen eingeübte Mechanismen der Wirklichkeitskonstruktion zu ver(w)irren.

Fazit

Migration, Repression, Transgression und die Differenzierung der Wahrnehmung: Bilanzierende Bestandsaufnahme

Wir alle sind Gefangene einer Sprache,
welche die alten Gewissheiten konserviert
und blind ist – blind macht –
für die neue Vielfalt der Möglichkeiten [...].
Wo das Vaterland war,
bleiben jetzt vielleicht noch Väterländer.
(Ulrich Beck, 2017)

Der moderne Mensch ist gezwungen,
mit vielen Widersprüchlichkeiten zu leben,
und es herrscht das Gefühl vor,
die Paradoxien würden immer zahlreicher.
(Ulrich Fichtner, 2016)

¿Y tu, como dices quién eres?
Dominicano, Americano, de Las Americas, del Caribe;
eres Isleño, de Hispaniola, de Ayti;
taino, Africano, Españollllllll;
Afro-dominican, Taino-African Dominican, Dominican-American, Dominican-York,
del surrrrrr, del este, del cibao, del sur de la florida, serie 23, serie 26?
¿Yo? Yo hoy soy una York-dominican-york.
Ya lo sabes.
(Josefina Báez, 2012)

Nomadic consciousness [...]
consists in not taking any kind of identity as permanent:
the nomad is only passing through. [...]
Nomadic cartographies need to be redrafted constantly;
as such they are structurally opposed to fixity [...]
The nomad has a sharpened sense of territory,
but no possessiveness about it. [...]
Nomadism, therefore, is not fluidity without borders,
but rather an acute awareness
of the nonfixity of boundaries.
(Rosi Braidotti, 2011)

J'appelle *Chaos-monde*
le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent,
se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant,
s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante:
ces éclats, ces éclatements
dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie
et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement.
(Édouard Glissant, 1997)

Migration, Repression, Transgression hat am Beispiel des Romans *Geographies of Home* (1999) untersucht, wie Konstruktionen von Heimat und weiblicher Subjektivität im zeitgenössischen Schreiben afrokaribischer Migrantinnen in den USA porträtiert und problematisiert werden. Weibliche Subjekte wie die von Loida Maritza Pérez im Roman dargestellten Migrantinnen gehören zu jenen Akteurinnen der Globalisierung, die in den hegemonialen Debatten um die kulturellen Kartographien und transnationalen Dynamiken des globalen Zeitalters traditionell kaum beachtet oder gehört werden. Dabei können aber gerade die als postkoloniale Migrantinnen, Frauen, Dunkelhäutige und Angehörige der sozialen Unterschicht mehrfach marginalisierten Subjekte aus ihren spezifischen Erfahrungen von Grenzgängertum und Repression besonders bedeutsame Beiträge zur Revision, Transgression und Öffnung der bestehenden Projektionsräume für individuelle und kulturelle Identitäten – etwa Geschlecht, ‚Rasse‘ oder Nationalität – sowie auch für gesellschaftliche Ordnungen und kulturelle Normen leisten. Als Bewohnerinnen transkultureller *borderlands* hinterfragen sie ganz grundlegend die epistemischen Fixsterne und *Gedankengebäude* westlicher Wissens-, Seins- und Subjektkonstruktion. Das Potential literarischer Beiträge wie *Geographies of Home* liegt daher insbesondere darin, ein spezifisches nicht- oder gegenhegemoniales Lebenswissen und die daraus resultierenden *alter/nativen* Gesellschaftsentwürfe und Denkansätze für die Lösung der großen Fragen unserer Zeit, allen voran das Problem des gemischtkulturellen Zusammenlebens in einer sich zunehmend diversifizierenden, transkulturellen „Chaos-Welt“ (vgl. Glissant 1997) mit all seinen weltpolitischen, innergesellschaftlichen und individuellen Konflikten, bereitzustellen.

Meine Studie hat gezeigt, dass die pluralisierten ‚Heimatgeographien‘ des Romantitels auf eine Vielzahl von komplex ineinander verschränkter Themen und Problemstellungen vorausdeuten, von denen die Frage nach der Verortung von Heimat infolge von Migration zwischen der Karibik und Nordamerika, zwischen Spanisch und Englisch, zwischen dem *Black Atlantic* und dem *White America* nur ein Teilaspekt ist. Anhand der Bandbreite von Figuren, etwa Papito, Pasión, Aurelia, Rebecca, Tico, Marina, Rosita und Iliana, inszeniert der Roman ein breites Spektrum unterschiedlicher Heimatentwürfe, die – in Abhängigkeit von Faktoren wie Migrationszeitpunkt, Geschlecht, Generation oder kultureller Identifikation – von territorialen, nationalen, memorialen, materiellen, symbolischen, psychischen oder spirituellen Konzepten reichen. Nicht nur für sich selbst genommen, sondern insbesondere auch in ihrer

Zusammenschau umreißen diese unterschiedlichen Heimatkonstruktionen einen symbolischen Verhandlungsraum von kultureller Identität, der die hegemonialgesellschaftlichen Grenzverläufe von ethnischer, geschlechtlicher, kultureller und nationaler Normalität aus der Perspektive der/des *outsiders* problematisiert und neu einschreibt. Die im Roman so eklatant vervielfältigten und divergierenden „Heimatgeographien“, in denen unterschiedlichste Vorstellungen von Kultur, Ethnizität, Geschichte, Geschlecht, Nation und Wirklichkeit miteinander konkurrieren und kollidieren, dekonstruieren die Idee *eines* universellen Heimatlandes, sondern rekonfigurieren ‚Heimat‘ als eine transkulturelle, sich stets wandelnde *contact zone*, in der – bisweilen auch auf höchst konfliktive Art und Weise – gesellschaftliche Zugehörigkeit und kultureller Sinn ebenso herausgefordert und neu verhandelt werden wie die vermeintliche Natürlichkeit und Unverrückbarkeit hegemonialer Denk- und Wissensgrenzen. Die zur Bedeutungslosigkeit vervielfältigten „Geographien“ im Titel des Romans lassen zudem erkennen, dass Pérez die Frage nach der Beschaffenheit und Bedeutung von Heimat im Kontext von Migration, Kolonialität und Globalisierung auf der Folie eines im Zuge des *spatial turn* grundlegend revidierten Raumverständnisses entwickelt. Letzteres beruht auf der Annahme der fundamentalen Konstruiertheit, Heterogenität und Wandelbarkeit des Raumes und unterminiert somit *per definitionem* die großen identitätsstiftenden Erzählungen vom Heimatland, nationaler Geschlossenheit und territorialer Selbstverortung.

Während die geographischen, kulturellen, linguistischen, symbolischen und semantischen Grenzverläufe der im Roman gezeichneten Heimatkonzepte – seien es die Elternhäuser Papitos oder des Vaters Annabelles, sei es der eheliche Haushalt Pasións, das Haus Gottes oder das Haus der Nation (sowohl in der Karibik als auch in den USA) – an sich schon hochgradig vielfältig, divergierend und fluid sind, evoziert der unbestimmte Plural des Romantitels dennoch zugleich auch ein tiefer sitzendes Unbehagen mit dem *Gedankengebäude* und der Logik von Heimat als solcher: Die bis zur Bedeutungslosigkeit pluralisierten Heimatgeographien entziehen sich der kartographischen *Idee*, mittels Grenzen das Eigene und das Fremde voneinander unterscheiden zu können, um so machtgestützte Bedeutungskonstruktionen im Raum zu fixieren und geopolitische Ordnungen einzuschreiben. Die pluralen „Geographien“ der dargestellten afrodominikanisch-diasporischen Heimatentwürfe weisen jegliche sinn- und ordnungsstiftende Funktion von sich und verschreiben sich stattdessen den Prinzipien von Diversifizierung und Dekonstruktion. Loida Maritz Pérez stellt so die

Tragfähigkeit von Heimat, Grenzen (sowohl geographischer wie kultureller oder symbolischer) und anderen fest-stellenden *Gedankengebäuden* zur Debatte und problematisiert deren Validität als traditionelle Containerräume und Fluchtpunkte von Identität und gesellschaftlicher Ordnung.

Die Studie nähert sich den unterschiedlichen Aspekten und Abstraktionsniveaus von Heimat und Subjektwerdung an der Schnittstelle von Migration, Diasporizität, Weiblichkeit, Alterität, Kolonialität, Repression, Machtkritik, Globalisierung und Dekonstruktion in *Geographies of Home*, indem mittels eines theoretischen Exkurses die Konzepte ‚home‘, *Home* und *errance* voneinander abgrenzt und als kritische Termini geschärft wurden. Während die vielen unterschiedlichen Konkretisierungen von Heimat im Rahmen der Studie als ‚homes‘ bezeichnet werden, meint das – bereits graphisch als Konstrukt gekennzeichnete – *Home* eine durch die Prinzipien von Binarität, Familiarität, Geschlossenheit, Fixiertheit und *Eindeutigkeit* charakterisierte (Wissens)Ordnung, Denkhaltung und Logik. Diese formiert sich wiederum in epistemologischer Opposition zur *errance*, einem durch den Poststrukturalismus, Postkolonialismus, (Post)Feminismus sowie insbesondere auch im Kontext der karibischen Literatur- und Kulturtheorie geschärften Paradigma des (epistemologischen) Grenzübertritts im Sinne einer Machtkritik. Es ist gezeigt worden, dass das Paradigma der *errance* neben theoretischen insbesondere auch ästhetische Anwendungspotentiale für die Analyse postkolonial-weiblicher Literatur bzw. der Inszenierungen von Transgressionen und Widerstand im *Romantext* besitzt. Erst durch die Differenzierung dieser unterschiedlichen Konzepte kann die Frage um Selbstverortung, Subjektwerdung und gesellschaftliche Ordnung im Roman in seiner vollen Komplexität und ausreichenden Differenzierung gefasst und adäquat untersucht werden.

In Kapitel drei der vorliegenden Studie ist anhand einer gründlichen Textanalyse gezeigt worden, dass den im Roman dargestellten unterschiedlichen ‚homes‘ – etwa dem Elternhaus Ilianas oder Anabelles, dem ehelichen Haushalt Pasións, dem Eigenheim Papitos in der Dominikanischen Republik bzw. im Einwanderungsland USA, dem verlassenen Heimatland des Diktators Trujillo, dem ersehnten Haus der Nation in den USA oder dem Haus Gottes – letztendlich immer die gleichen *Herrschaftsdynamiken* von Patriarchat und Kolonialismus bzw. Eurozentrismus *innewohnen*. Diese manifestieren sich in immer gleichen Zirkeln von Repression, symbolisch-diskursiver Herabwürdigung und Gewalt an bzw. Vergewaltigung von Frauen. Ihrer vermeintlichen Diversität zum Trotz handelt es sich bei den vielen dargestellten ‚homes‘ des Romans um strukturell

ähnliche Projektions- und Wissensräume, in denen die hegemonialen Sinnordnungen und epistemologischen Grundfesten von *Home* ‚zementiert‘ werden, etwa die ungleiche Machtverteilung zwischen Frauen und Männern, Schwarz_en und Weiß_en, Fremd_en und Einheimisch_en, Arm_en und Reich_en, Homosexuell_en und Heterosexuell_en usw. Es ist weiter gezeigt worden, dass die Romanfiguren – sowohl die männlichen wie auch die weiblichen – diese konkreten Materialisierungen von *Home* dezidiert als Projektions- und Containerräume von Identitäten, etwa als Hausfrau, Hausherr, Papa-Gott oder (heilige) Mutter, heranziehen. In der literarischen Zusammenschau der vielen – ebenso heimischen wie heimlichen – Szenen von Gewalt und Vergewaltigung innerhalb der vermeintlich schützenden vier Wände des (elterlichen, ehelichen, kirchlichen oder nationalen) Hauses/Zuhauses ist auf eklatante Art und Weise deutlich geworden, dass im Paradigma von *Home* tatsächlich immer nur männliche Identität und weibliche Identitätskrisen, männlicher Agens und weibliche Handlungsunfähigkeit, männliche Macht und weibliche Ohnmacht produziert wird – und zwar bisweilen auch ganz buchstäblich im Sinne Bronfens *über ihre Leiche*.

Indem sich die unterschiedlichen ‚homes‘ des Romans als für die Identitätsbildung weiblicher Subjekte als gleichermaßen dysfunktional, freiheitsberaubend und sogar lebensbedrohlich erweisen, und indem die desaströsen und omnipräsenten Machtdynamiken von Patriarchat und Eurozentrismus immer wieder an die koloniale Geschichte der Karibik zurückgekoppelt werden, macht die Autorin deutlich, dass *Home* ein *Ort* und *Gedankengebäude* ist, in dem schwarze Frauen systematisch und seit Beginn der kolonialen Moderne zu Opfern einer historisch eingeübten und epistemisch begründeten Gewalt und Repression werden. Anders gesagt befördert das Wissensregime von *Home* – in diametraler Opposition zum paternalistischen Fürsorgeversprechen und der ‚großen Erzählung‘ von Heimat/Heimatland/dem Haus Gottes – gar nicht die weibliche Subjektwerdung, sondern unterbindet diese geradezu. Die vielen von Pérez porträtierten, panoptisch überwachten, diskursiv herabgewürdigten, geprügelten, misshandelten, vergewaltigten, oder sogar buchstäblich getöteten schwarzen Frauenkörper in den diversen ‚heimatlichen‘ Geographien des Romans veranschaulichen so mit Nachdruck, dass im patriarchalisch-kolonialistischen *Gedankengebäude* des Heimischen immer nur Männlichkeit als phallogozentrische Herrschaft und Weiblichkeit als stumme/zum Verstummen gebrachte Unterwürfigkeit bzw. als unvollkommene, nie erreichbare ‚Weißheit‘ denkbar werden. Die im Horizont von *Home* entworfenen Geschlechtsidentitäten in *Geographies of Home* folgen alle

unweigerlich der Formel: Männlichkeit ist Macht, Weiblichkeit ist Ohn/Macht, Maskulinität ist Freiheit, Feminität ist Fixiertheit, Männer besitzen eine Stimme, Frauen sind *mundtot*.

Mit ihrem transkulturell umgeschriebenen Heimatroman vollzieht Pérez nicht nur eine schwarzfeministische Hinterfragung der hegemonialen Identitäts- und Zugehörigkeitskonzepte, indem sie letzteren alternative Entwürfe entgegensetzt. Vielmehr kritisiert und dekonstruiert der Roman auch auf epistemologischer Ebene das patriarchalisch-kolonialistische *Gedankengebäude*, innerhalb dessen sich die traditionellen (Geschlechts)Identitäten, Werte- und Gesellschaftsordnungen, Weltbilder und Machtverteilungen formieren. Pérez inszeniert somit in ihrem Roman auch eine radikale Systemkritik, welche keinesfalls allein auf der ontologisch-konzeptuellen Ebene der dargestellten Konkretisierungen von Haus/Zuhause/Heimat („home“) ansetzt, sondern insbesondere auf der epistemologischen Ebene eine Art ‚Auszug aus *Home*‘ vornimmt.

Kapitel vier der vorliegenden Studie hat untersucht, mit welchen inhaltlichen und formalästhetischen Mitteln Loida Maritza Pérez diese erkenntnistheoretische Dezentrierung und Transgression von *Home* in ihrem Roman implementiert und welche *anderen* Arten der Projektion von Sein und Identität dadurch *denkbar* werden. Es ist gezeigt worden, dass die Autorin mittels des Prologs sozusagen *ab origine* eine zu den patriarchalischen Genealogien und Machtstrukturen querlaufende alter/native matrilineare Erbfolge entwirft, die die epistemologischen Grundprinzipien von *Home* – insbesondere die Idee von *Verwurzelung* – torpediert und entkolonisiert: Über die Figur der schwarzen Vorfahrin, Mutter und Hexe Bienvenida, an deren hegemonialgesellschaftliche Abwesenheit im Romantext der Prolog inhaltlich sowie auch formalästhetisch *erinnert*, rehabilitiert die Autorin die aus den patriarchalischen *Gedankengebäuden* verbannte indigene bzw. afrokaribische Frau Lateinamerikas als legitime Gründungsfigur und Mutter eines dezidiert ‚anderen‘, nicht westlichen, vorkolonialen Identitäts-, Menschheits- und Wirklichkeitsbegriffs. Mithilfe der alter/nativen Figuren Bienvenida, Rosita und Aurelia schreibt Pérez so die epistemologischen ‚Grenzverläufe‘ sowie auch die Geschichte des *Vaterlands* neu ein und setzt letzterem ein feminozentrisches, afrokaribisches, nicht-westliches imaginäres *Mutterland* entgegen, in dem sich nicht-weiße Frauen und Migrantinnen als wirkmächtige Akteurinnen, statt als passive Opfer, als Bewohnerinnen des Planeten

Erde, statt als Bürgerinnen und Einwanderinnen in territorial definierten Nationenstaaten, projizieren können.

Insbesondere mit Aurelias memorialer Rückkehr zu ihrem lange verdrängten afrokaribischen Lebenswissen und Kulturerbe ereignet sich eine Verwandlung, die das emanzipatorische Potential dekolonialer weiblicher Identitäten eindrucksvoll unter Beweis stellt: Als machtvolle schwarze Hexe und mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet gelingt es ihr, den Tyrannen und Peiniger Pasión zu töten und ihre weibliche Macht – in oppositioneller Imitation der allgegenwärtigen patriarchalischen Machtdynamiken – buchstäblich *über seine Leiche* zu manifestieren. Indem aber nach Pasións Tod neue Konflikte des historisch immer gleichen Motivs die (weiblichen) Familienmitglieder bedrohen und heimsuchen, wird die Produktivität und das vermeintliche Heilversprechen differenzbasierter, auf einem archaischen Lebenswissen basierender Widerstandspraktiken und Identitätsstrategien in einer fundamental komplexen, widersprüchlichen und epistemologisch nicht zu fixierenden Welt letzten Endes ebenfalls radikal in Frage gestellt: Anstelle eines zelebratorischen *retour au pays natal* (selbst wenn es sich dabei um ein feminozentrisch revidiertes *Mutterland* handelt), wie ihn noch die Anhänger schwarznationalistischer Kulturbewegungen in der Karibik, Nordamerika und Europa in der ersten Hälfte und Mitte des 20. Jahrhunderts propagiert hatten, problematisiert Loida Maritza Pérez diese kulturell unidirektionale, binär konzipierte und grundsätzlich re-essentialisierende Strategie der Selbstverortung und Subjektwerdung in einem radikal *anderen Home* ebenso, wie dessen eurozentristische Verwerfung und Verdrängung.

Vielmehr inszeniert *Geographies of Home* angesichts der hochgradig komplexen, sich stets wandelnden und nicht zu fixierenden Welt einen Paradigmenwechsel von *Home* zur *errance*. Mittels der Figur Iliana vollzieht Pérez eine erkenntnistheoretische Mobilisierung und Dezentrierung traditioneller *Gedankengebäude* und eine Demontage und Transgression jeglicher fixierender Ordnungsprinzipien und Sinnstrukturen. Iliana, das heimliche *alter ego* der Autorin, zieht nicht nur buchstäblich aus dem Elternhaus aus und verschafft sich somit Handlungsfreiräume, die sonst nur die männlichen Familienmitglieder genießen. Sondern sie *verkörpert* aufgrund ihrer ethnisch und geschlechtlich ambivalenten Körpermerkmale sowie auch mit ihren genderque(e)ren Performanzen den Versuch einer bewussten ‚Einrichtung‘ innerhalb der *errance*: Als einzige Figur des Romans projiziert sich Iliana ganz bewusst in den Zustand des permanenten *Dazwischen-Seins* und des Pendelns zwischen unterschiedlichen

identitären Polen und soziokulturellen Fixsternen. Indem ihre W/Leiblichkeit unentscheidbar auf der Grenze zwischen männlich und weiblich, schwarz und weiß, homosexuell und heterosexuell verortet ist, pluralisiert und ver(w/m)ischt die *Figur* Ilianas die traditionellen Grenzen von Weiblichkeit, Ethnizität und Sexualität.

Mit der fundamental ambivalenten, fluiden und widersprüchlichen *Figur* Ilianas trägt der Roman einerseits der schwarzfeministischen Notwendigkeit Rechnung, den – historisch doppelt ausgebeuteten und bis in die Aktualität durch koloniale, patriarchalische und kapitalistische Machtdiskurse *beschriebenen* – schwarzen Frauenkörper (buchstäblich und symbolisch) zurückzuerobern und zu entkolonisieren. Zugleich ver(w)irrt Ilianas fluide W/Leiblichkeit aber auch die Verlässlichkeit traditioneller Bedeutungs- und Sinnkonstruktionen insgesamt. Mit ihrer *errance* – zwischen Orten, ethnischen Zugehörigkeiten, Geschlechtern, sexuellen Positionierungen, kulturellen Identifikationen und Weltbildern – lebt Iliana nicht nur eine Transgression von *Home*, sondern vielmehr führt sie auch performativ die epistemologischen Prinzipien von Fixierung, De-Finition und Ein-Deutigkeit *ad absurdum*, auf denen Konstruktionen von Geschlecht, Rasse oder nationaler Zugehörigkeit notwendiger Weise basieren.

Obwohl der Roman mit einem positiven Schlussstatement Ilianas endet, das die Möglichkeit einer permanenten ‚Einrichtung‘ in diesem erratischen Zustand suggeriert, präsentiert Pérez die vollständige *Heimatlosigkeit/errance* ebenfalls nicht als unproblematisches Allheilmittel für die Subjektwerdung und Emanzipation afrokaribischer Migrantinnen. Stattdessen zeichnet sie ein differenziertes Bild der *errance* als Grundmotiv, Lei(d/t)figur und Denkhaltung für identitäre Projekte postkolonialer, migrantischer, weiblicher Subjekte im globalisierten Zeitalter, indem sie einerseits die Notwendigkeit erratischer *Herangehensweisen* verdeutlicht, sich andererseits aber auch kritisch zum ‚Hype um Heimatlosigkeit‘ innerhalb der kulturtheoretischen Debatten jüngerer Zeiten positioniert. So beschreibt Pérez zwar mittels ihrer Protagonistin Iliana das transgressive und befreiende Potential von weiblicher *errance*, welche im Sinne Ulrich Becks „kosmopolitisierte Handlungsräume“ zugänglich macht und so neue Handlungspotentiale freisetzt (Beck 2017, 29). Allerdings thematisiert der Roman zugleich auch die negativen Seiten erratischer *Seinserfahrungen* und klammert die lebensweltlichen Schwierigkeiten vollständig de-essentialisierter, unfixierter, lokal entbundener, symbolisch und kulturell mehrdeutiger Identitäten nicht aus. Im Unterschied zu den um sich greifenden, allzu positiv formulierten

Mobilitätsdiskursen aktueller Literatur- und Kulturkritik sucht *Geographies of Home* auch hier eine – auf der ontologischen Erfahrung der afrodominikanischen Migrantin basierende – differenzierte und polyperspektivisch geführte Debatte, welche die kanonisierten Meistererzählungen – nicht nur von Heimat und Tradition, sondern auch von der befreienden Wirkung von Entgrenzung und Heimatlosigkeit im westlichen Wissenschaftsdiskurs – problematisiert.

Letzten Endes geht es Pérez in ihrem Roman somit weniger darum, die *errance* als Ausweg und Lösung für weibliche Emanzipation und Befreiung zu postulieren. Vielmehr präsentiert die Autorin das Prinzip der *errance* als identitäre *Strategie* und *Weg* an sich in einer sich immer wieder selbst hinterfragenden und stets unterminierenden Erzählung, die nicht die Transgression als Ergebnis und Endpunkt einer emanzipatorischen Befreiung und Subjektwerdung anvisiert, sondern als permanente Aufgabe und Sinnprinzip in einer *per se* komplexen, ungeordneten, nie abschließend erklärbaren Welt ohne *einfache* Wahrheiten annimmt. Die fundamental pluralisierte, vielschichtige, polyzentrische und ver(w)irrende Seinserfahrung der afrodominikanischen Migrantin an der Schwelle vom 20. zum 21. Jahrhundert und die ‚irrende‘ Suche nach Zugehörigkeit, Sinn und Identität, wird auch im Romantext selbst gespiegelt. So wie die Erzählung weder Anfang noch Ende besitzt bzw. mittels seines Titels bereits jeglichen klar umreißbaren Sachverhalten eine Absage erteilt, verweigern sich auch der weitere Aufbau und die Ästhetik des Romans der (inhärent westlichen) Erwartungshaltung an den Text, eine in sich geschlossene Erzählung mit einer linearen Entwicklung und einem klaren Resultat liefern zu müssen.

Stattdessen rückt Pérez den Prozess des Diversifizierens und Differenzierens von Denk-, Wissens- und Machtgrenzen in den Fokus ihres Textes. Der mit der *Figur* Ilianas thematisch und inhaltlich be-schriebene epistemische ‚Auszug‘ aus *Home* und der Paradigmenwechsel hin zur *errance* manifestiert sich so auch dezidiert auf formalästhetischer Ebene: Mit seiner fragmenthaften, oft widersprüchlichen Struktur, seinen dialektischen Prozessen von Konstruktion und Destruktion, seinem Polyperspektivismus und seiner Hybridisierung von Erzählregistern und Realitätsparadigmen überträgt der Text die Unwägbarkeiten der migrantischen Seinserfahrung sowie auch die Prinzipien von erratischer Mobilität, Dezentrierung und Unfixierbarkeit auf den Rezeptionsprozess: Immer wieder unterminiert der größtenteils realistisch erzählte Roman die mimetische Belastbarkeit des Dargestellten, indem er – etwa mit magischen I(nte)rruptionen – eine Alterität ins Erzählen einführt und letzteres

befremdet und *unheimlich* macht. Gemäß seines Titels verschreibt sich der Roman einem sich selbst destabilisierenden, entgrenzenden und immer wieder auch metareflexiv hinterfragenden Erzählen, das den impliziten Wahrheitsanspruch eurozentristischer Autorität – im doppelten Sinne von Autorschaft und Autorität – effektiv aushöhlt und so nicht zuletzt auch einen kritischen Reflex auf westliche Mechanismen der Wirklichkeitskonstitution bzw. -rezeption bildet.

Der Roman fängt thematisch und formalästhetisch die in den Kontaktzonen ablaufenden komplexen, oft problematischen und konfliktbeladenen kulturellen Kommunikations- und Aushandlungsprozesse von westlichen und nicht-westlichen *Gedankengebäuden* und Lebensmodellen infolge globaler, postkolonial imprägnierter Migrationen und Kulturbegegnungen ein und verkompliziert die Frage nach Heimat und Identität in diesem Kontext konsequent auch um die Dimension *gender*. In Anbetracht des sich im Zuge der Globalisierung immer weiter verschärfenden postmodernen Lebensgefühls von „Unbestimmtheit, Fragmentierung und Mehrsinnigkeit [...], die Vorstellung einer Pluralisierung von Lebenswelten und Identitäten“ (Ueckmann 2014, 17), beschreibt *Geographies of Home* die Spannungen, Widersprüche und Potentiale transkultureller weiblicher Subjektwerdung und *Seinserfahrungen* an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert. Aus der mehrfach dezentrierten, marginalisierten Perspektive postkolonialer Migrantinnen aus der Dominikanischen Republik in den USA reflektiert der Roman Themen und Problemstellungen, die auf beiden Seiten des Atlantiks und auch in vielen anderen kulturellen und gesellschaftlichen Konstellationen von hochgradiger Aktualität sind, bedenkt man die jüngsten Diskussionen um Grenzzäune, Zuwanderung, nationale (R)Einheit, Leitkultur und die Verlässlichkeit der dargestellten Wirklichkeit im Zeitalter des Postfaktischen. Das *andere* Lebenswissen und die daraus resultierenden ent-grenzten/ent-grenzenden Perspektiven nicht-westlicher, nicht-sesshafter, nicht hegemonialer und traditionell ungehörter Subjekte aus den Rand- und Grenzbereichen der machtgestützten ‚Geographien‘ noch konsequenter als bisher in unsere Gesellschaftsdebatten einzubringen ist die zentrale Aufgabe der Philologie im 21. Jahrhundert.

Literaturverzeichnis

Primärwerke

- Agnant, Marie-Célie: *Le livre d'Emma* [2001], Saint-Étienne: Vents d'ailleurs, 2004.
- Álvarez, Julia: *How the García Girls Lost Their Accents* [1991], Chapel Hill: Algonquin Books, 2010.
- Anzaldúa, Gloria: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- Báez, Josefina: *Levente no. Yolayorkdominicanyork*, New York: I om Be Press, 2012.
- Brand, Dionne: *What We All Long For*, New York: St. Martin's Press, 2005.
- : *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*, Toronto: Vintage Canada, 2001.
- Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo* [1948], Barcelona: Seix Barral, 2005.
- Césaire, Aimé: *Cahier d'un retour au pays natal* [1939/1946], Paris: Présence Africaine, 1983.
- Cixous, Hélène/ Clément, Catherine: *La jeune née*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1975.
- Cliff, Michelle: *If I Could Write This in Fire*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Condé, Maryse: *En attendant la montée des eaux*, Paris: JCLattès, 2010.
- : *Désirada*, Paris: Laffont, 1997.
- Cruz, Angie: *Soledad*, New York: Simon & Schuster, 2001.
- Danticat, Edwidge: *Create Dangerously. The Immigrant Artist at Work*, New York: Vintage, 2010.
- : *The Farming of Bones*, New York: Soho, 1998.
- : *Breath, Eyes, Memory*, New York: Vintage, 1994.
- Dabydeen, David: *Coolie Odyssey*, Coventry: Dangaroo Press, 1988.
- de Jesús Galván, Manuel: *Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)* [1882], New York: García Hermanos, 2007.
- Díaz, Junot: *This Is How You Lose Her*, New York: Faber and Faber, 2012.
- : *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* [2007], London: Faber and Faber, 2008b.
- : *Drown* [1996], London: Faber and Faber, 2008a.
- Du Bois, W.E.B.: *The Souls of Black Folk* [1903], Oxford: Oxford UP, 2007.
- Duras, Marguerite: *Le vice-consul* [1965], Paris: Gallimard, 1977.

Dusseck, Micheline: *Ecós del Caribe* [1996] Sevilla: Ediciones Albores, 2011.

Espinet, Ramabai: *The Swinging Bridge* [2003], New Delhi: Penguin, 2004.

García, Cristina: *Dreaming in Cuban*, New York: Random House, 1992.

Glissant, Édouard. *Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1993.

Indiana, Rita: *Papi* [2005], Cáceres: Editorial Periférica, 2011.

Jiménez, Blas: *Afrodominicano por elección, negro por nacimiento*. Santo Domingo: Editora Manatí, 2008.

Le Clézio, Jean-Marie Gustave: *Voyages de l'autre côté*, Paris: Gallimard, 1975.

Lorde, Audre: „The Winds of Orisha“ [1970], in: dies.: *The Collected Poems of Audre Lorde*, New York: Norton, 2000, 90-91.

Morrison, Toni: *Home*, London: Vintage, 2013.

---: „Vorwort“, in: *Menschenkind* [1987], Reinbek: Rowohlt, 2007.

Nuñez, Elisabeth: *Boundaries*, New York: Akachic Books, 2011.

---: *Anna In-Between*, New York: Akachic Books, 2009.

Obejas, Achy: *Memory Mambo*, San Francisco: Cleis Press, 1996.

---: *We Came All The Way From Cuba So You Could Dress Like This?*, San Francisco: Cleis Press, 1994.

Ortiz Cofer, Judith: *Call Me María*, New York: Scholastic Inc., 2004.

Pérez, Loida Maritza: *Geographies of Home* [1999], London: Penguin, 2000.

Pérez, Loida Maritza: *Heimkehr bei Nacht* [1999], übers. Ursula Grawe, Reinbek: Rowohlt, 2004.

Pineau, Gisèle: *Chair Piment*, Paris: Mercure de France, 2002.

Prestol Castillo, Freddy: *El masacre se pasa a pie*, Santo Domingo: Taller, 1973.

Santos Febres, Mayra: „Marina y su olor“, in: *Pez de vidrio*, Río Piedras: Ediciones Huracán, 1996, 41-50.

Sarrazin, Albertine: *L'Astragale*, Paris: Pauvert, 1965.

Senghor, Léopold Sédar: *Chants d'Ombre*, Paris: Éditions du Seuil, 1945.

Suárez, Karla: *La viajera*, Barcelona: Roca Editorial, 2005.

Valdés, Zoé: *Café Nostalgia*, Barcelona: Planeta, 1997.

Walcott, Derek: *Omeros*, London: Faber, 1990.

Walker Alice: *In Search of Our Mothers' Garden*, New York: Harcourt, 1983.

Willemsen, Roger: *Wer wir waren. Zukunftsrede*, Frankfurt/Main: Fischer, 2016.

Sekundärliteratur

- Abdurraqib, Samaa: *A House is Not Always a Home: Women's Writing Of Home/Lands and Diaspora*, New York: Proquest UMI Dissertation Publishing, 2011.
- Ackermann, Andreas: „Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism“, in: Philipp Stockhammer (Hg.): *Conceptualizing Cultural Hybridity. A Transdisciplinary Approach*, Berlin: Springer, 2012, 5-25.
- Alaric Alexandre: „Le migrant nu. 'Le déporté sur des frontières'“, in: *Multitudes* 3, 22 (2005), S. 187-202. Online verfügbar unter: www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-187.htm. [zuletzt konsultiert am 16.10.2016].
- Alcaide Ramírez, Dolores: *Violencia, género y migración en el Caribe hispano. Reescribiendo la nación*, New York u.a.: Peter Lang, 2011.
- : „Locura, violencia y subjetividades diaspóricas en *Geographies of Home* de Loida Maritza Pérez“ in: dies: *Violencia, género y migración en el Caribe hispano. Reescribiendo la nación*, New York u.a.: Peter Lang, 2011, 15-46.
- Aldea, Eva: *Magical Realism and Deleuze: The Indiscernibility of Difference in Postcolonial Literature*. London: Continuum, 2011.
- Aldrich, Robert: „From Francité to Créolité: French West Indian literature comes home“, in: John Connel/ Russel King/ Paul White (Hgg.): *Writing across Worlds: Literature and Migration*, London: Routledge, 1995, 101-122.
- Alfau Durán, Vetilio: *Escritos en Clio*, Vol. 2, Publicaciones del Sequicentenario de la Independencia Nacional. Santo Domingo: Gobierno Dominicano, 1994.
- Alonso Gallo, Laura: „Variaciones en clave de identidad: la mujer latinoamericana en la narrativa de Julia Álvarez, Cristina García y Sandra Cisneros“, in: José González Boixo et. al. (Hgg.): *Actas del Congreso Internacional Literatura de las Américas, 1898-1998*, León: Universidad de León, 2000, 225-239.
- Alonso Gallo, Laura/Domínguez Miguela, Antonia: „New Immigrants Remaking America“, in: dies. (Hgg.): *Evolving Origins, Transplanting Cultures: Literary Legacies of the New Americans*, Huelva: Universidad de Huelva, 2002, 15-34.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983], London/New York: Verso, 2006.
- Andrews, George Reid: *Afro-Latin America, 1800-2000*, New York: Oxford University Press, 2004.

- Angermüller, Johannes/Bellina, Leonie: „Poststrukturalismus und Postkolonialismus: Jacques Derridas ‚Grammatologie‘ sowie Gilles Deleuzes und Félix Guattaris ‚Tausend Plateaus‘“, in: Reuter, Julia/ Karentzos, Alexandra (Hgg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, 2012, 27-37.
- Angrey, Francis Unimna: „Mouvance, Quête identitaire et peur du phénomène de la mondialisation dans la littérature: exemple de Maryse Condé“, in: *Neohelicon* 33 (2006), 231-238.
- Appadurai, Arjun: *Globalization*, Durham: Duke University Press, 2001.
- : *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Armitage, David/ Braddick, Michael: *The British Atlantic World, 1500-1800*, Basingstoke/ New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen: *The Post-Colonial Studies Reader* [1995], 2. Auflage, London/New York: Routledge, 2006.
- (Hgg.): *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London: Routledge, 1998.
- Assheuer, Thomas: „Unsere Willkommenskultur“, in: *Die Zeit* 44 (2015), erschienen am 29. 10. 2015, online erschienen auf *zeit online*, 1. 11. 2015, online verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2015/44/fluechtlinge-willkommenskultur-rechte-konservative> [zuletzt konsultiert am 12.11.2015].
- Assmann, Jan: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hgg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, 9-19.
- Ayuso, Mónica: „Towards the canonization of Loida Maritza Pérez’s ‘Geographies of Home‘“, in: *PALARA: Publication of the Afro-Latin/American Research Association* 8 (Fall 2004), 20-26.
- Bachelard, Gaston: „Poetik des Raumes“ [1957], in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 166-179.
- Bachmann-Medick: „Cultural Turns“, Version 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 29.03.2010, online verfügbar unter: http://docupedia.de/zg/Cultural_Turns?oldid=107014 [zuletzt konsultiert am 25.10.2015].
- : *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.

- Báez Evertsz, Franc: *Braceros haitianos en la República Dominicana*, Santo Domingo: Instituto Dominicano de Investigaciones Sociales, 1986.
- Bales, Kevin: *Die neue Sklaverei*, München: Verlag Antje Kunstmann, 2001.
- Balutansky, Kathleen/ Sourieau, Marie-Agnès (Hgg.): *Caribbean Creolization. Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature, and Identity*, Gainesville: University of Florida Press, 1998.
- Bancel, Nicolas/ Bernault, Florence/ Blanchard, Pascal/ Boubeker, Ahmed/ Mbembe, Achille/ Vergès, Françoise (Hgg.): *Ruptures postcoloniales: Les nouveaux visages de la société française*, Paris: La Découverte, 2010.
- Bandau, Anja/Zapata Galindo, Martha (Hgg.): *El Caribe y sus diásporas: Cartografía de saberes y prácticas culturales*, Madrid: Verbum, 2011.
- Bartens, Angela: *Der kreolische Raum: Geschichte und Gegenwart*, Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1996.
- Barthélémy, Guy: „L'errance comme problème“, in: *Elseneur* 7 (Juni 1992), 149-189.
- Basch, Linda/ Glick Schiller, Nina/ Szanton Blanc, Cristina: *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Basel: Gordon & Breach, 1994.
- Beck, Ulrich: *Die Metamorphose der Welt*, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Behal, Rana/ van der Linden, Marcel (Hgg.): *Coolies, Capital, and Colonialism: Studies in Indian Labour History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- bell hooks [Gloria Watkins]: *Yearning: Race, Gender, And Cultural Politics*[1990], New York: Routledge, 2015.
- : „Black Women: Shaping Feminist Theory“ [1984], in: Joy, James/Sharpley-Whiting, Denean (Hgg.): *The Black Feminist Reader*, Walden: Blackwell, 2000a, 131-145.
- : *Feminist Theory. From Margin to Center* [1984], Cambridge: South End Press, 2000b.
- Benítez-Rojo, Antonio: *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective* [1989], Durham: Duke University Press, 2006.
- Bernabé, Jean: „Negritud, creolidad, indianidad, mundialización“, in: *Cuadernos de Literatura* 19.38 (2015), 58-64. Online verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.ncim> [zuletzt konsultiert am 09.01.2016].
- Bernabé, Jean/ Chamoiseau, Patrick/ Confiant, Raphaël: *Éloge de la Créolité* [1989], Paris: Gallimard, 1993.

- Bewes, Timothy: *The Event of Postcolonial Shame*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Bhabha, Homi: „Cultural Diversity and Cultural Differences“, in: Bill Ashcroft/ Gareth Griffiths/ Helen Tiffin (Hgg.): *The Post-Colonial Studies Reader*, 2nd Edition, London & New York: Routledge, 2006, 155-157.
- : *The Location of Culture* [1994], London/ New York: Routledge, 2004.
- : „Frontlines/Borderposts“, in: Anelika Bammer (Hg.): *Displacements: Cultural Identities in Question*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, 269-272.
- : „The World and the Home“, in: *Social Text* 31/32 (1992), 141-153.
- Bhandar, Davina/Fumia, Doreen/Newman, Zoe: „Decolonizing Spaces/Espaces Décolonisants“, in: *Resources for Feminist Research* 33,1&2 (2008); online verfügbar unter: <<http://www.thefreelibrary.com/Decolonizing+Spaces%2fEspaces+decolonisants.-a0195680104>> [zuletzt konsultiert am 05.07.2016].
- Bignall, Simone: *Postcolonial Agency: Critique and Constructivism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Bignall, Simone/Patton, Paul: *Deleuze and the Postcolonial*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Binder, Wolfgang (Hg.): *Slavery in the Americas*, Erlangen: Königshausen & Neumann, 1993.
- Bischoff, Doerte/ Komfort-Hein, Susanne (Hgg.): *Handbuch Literatur und Transnationalität*, Berlin: De Gruyter, 2017.
- Blumenberg, Hans: *Trabajo sobre el mito* [1979], Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Boehmer, Elleke: *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Bogue, Ronald: *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Bond, Lucy/ Rapson, Jessica (Hgg.): *The Transcultural Turn: Interrogating Memory Between and Beyond Borders*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2014.
- Bonnet, Véronique: *De l'exil à l'errance: écriture et quête d'appartenance dans la littérature contemporaine des petites Antilles anglophones et francophones*, Doktorarbeit der Université Paris Nord (Paris XIII), 1997, online verfügbar unter <http://www.limag.refer.org/Theses/Bonnet.PDF> [zuletzt konsultiert am 06.11.2015].

- Bordo, Susan: „Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture“, in: Diamond, Irene/ Quinby, Lee (Hgg.): *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press, 1988, 87-117.
- Böttcher, Ariane: „Jeder Mensch braucht Heimat“, Interview; Video veröffentlicht im Onlinedossier zu *Heimat heute. Annäherung an einen wichtigen Begriff*, Konrad Adenauer Stiftung (Hg.), 2012; Online verfügbar unter: <http://www.kas.de/wf/de/71.11744/> [zuletzt konsultiert am 10.10.2015].
- Bourdieu, Pierre: *La Domination masculine*, Paris: Seuil, 2002.
- : *The Outline of a Theory of Practice*, übers. v. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press [1972] 1977.
- Boyce Davies, Carole: *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, New York, Routledge, 1994.
- Boyce Davies, Carole/ Elaine Savory Fido (Hgg.): *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*, Trenton: Africa World Press, 1990.
- Bragard, Véronique: *Transoceanic Dialogues. Coolitude in Caribbean and Indian Ocean Literatures*, Brüssel: Peter Lang, 2008.
- Brah, Avtar: *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London: Routledge, 1996.
- Brähler, Susan: *Rückkehr im zeitgenössischen Migrationsroman der Karibik*, Bamberg: University of Bamberg Press, 2013.
- Braidotti, Rosi: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* [1994], 2. Auflage, New York: Columbia University Press, 2011.
- : „On Nomadism: Interview by Sara Saleri with Rosi Braidotti“ (2010), in: *George Macunias Foundation*; online verfügbar unter: <http://georgemacunas.com/exhibitions/fluxus-as-architecture-2/fluxhousefluxcity-prefabricatedmodular-building-system/fluxhouse-fluxcities/essays-2/european-alternatives-on-nomadism-interview-with-rosi-braidotti/> [zuletzt konsultiert am 25.06.2016].
- : „Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Difference“, in: Nina Lykke/ Rosi Braidotti (Hgg.): *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, London: Zed Books, 1996a, 135-152.
- : „Nomadic Subjectivity: A Feminist Perspective“, in: Claudia Honegger/Jürg Gabriel/René Hirsig/Joanna Pfaff-Czarnecka/Edo Pogliani (Hgg.): *Gesellschaften im Umbau. Hauptreferate des Kongresses der Schweizerischen Sozialwissenschaften (Bern 1995)*, Zürich: Seismo, 1996b, 63-74.

- Brandt, Stefan: *The Culture of Corporeality: Aesthetic Experience and the Embodiment of America, 1945-1960*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2007.
- Brathwaite, Edward Kamau: *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Brereton, Bridget/ Yelvington, Kevin (Hgg.): *The Colonial Caribbean in Transition: Essays on Postemancipation Social and Cultural History*, Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Broeck, Sabine: „Legacies of Enslavism and White Abjection“, in: Sabine Broeck/ Carsten Junker (Hgg.): *Postcoloniality – Decoloniality – Black Critique. Joints and Fissures*, Frankfurt/Main: Campus, 2014, 109-128.
- : „Enslavement as Regime of Western Modernity: Re-Reading Gender Studies Epistemology through Black Feminist Critique“, in: *Gender Forum. An Internet Journal for Gender Studies* 22 (2008), o. S.; online verfügbar unter: <http://www.genderforum.org/issues/black-womens-writing-revisited/enslavement-as-regime-of-western-modernity/> [zuletzt konsultiert am 30.06.2016].
- Bronfen, Elisabeth: *Over Her Dead Body. Death, Femininity And the Aesthetic*, Manchester: Manchester University Press, 1992.
- Bronfen, Elisabeth/ Marius, Benjamin/ Steffen, Therese (Hgg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, 1997.
- Bryan, Patrick: „The Question of Labor in the Sugar Industry of the Dominican Republic in the Nineteenth and Twentieth Centuries“, in: Moreno Fraginals, Manuel/Moya Pons, Frank/Engerman, Stanley (Hgg.): *Between Slavery and Free Labor: The Spanish-Speaking Caribbean in the Nineteenth Century*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985, 235-251.
- Burns, Lorna: *Contemporary Caribbean Writing and Deleuze. Literature Between Postcolonialism and Post-Continental Philosophy*, London: Continuum, 2012.
- Butler, Judith: „Leibliche Einschreibungen, performative Subversionen“, in: Wirth, Uwe (Hg.): *Kulturwissenschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2008, 517-536.
- : *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York: Routledge, 1993.
- : *Das Unbehagen der Geschlechter*, orig. *Gender Trouble* [1990], Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

- Caminero-Santangelo, Marta: *The Madwoman Can't Speak or Why Insanity is Not Subversive*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Candelario, Ginetta: „Voices from Hispaniola: A Meridians Roundtable with Edwidge Danticat, Loida Maritza Pérez, Myriam J.A. Chancy, and Nelly Rosario“, in: *Meridians: feminism, race, transnationalism* 5.1 (2004), 69-91.
- Carpentier, Alejo: „Lo barroco y lo maravilloso“, in: ders. (Hg.): *Razón de ser. Conferencias*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1976.
- Carter, Marina/Khal Torabully: *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*, London: Anthem South Asian Studies, 2002.
- Celis Salgado, Nadia: *La rebellion de las niñas. El Caribe y la ‚conciencia corporal‘*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana, 2015.
- Chambers, Iain: *Migrancy, Culture, Identity*, London: Routledge, 1994.
- Chamoiseau, Patrick: „Pour le droit à l'errance“, Discours du lundi 8 novembre 2010 - Petit théâtre du TNP, veröffentlicht auf *Mediapart: Le blog de Patrick Chamoiseau* am 16. Oktober 2013, online verfügbar unter : <http://blogs.mediapart.fr/blog/patrick-chamoiseau/161013/pour-le-droitlerrance> [zuletzt konsultiert am 09.11.2015].
- : *Écrire en pays dominé*, Paris: Gallimard, 1997.
- Chancé, Dominique: *Poétique baroque de la Caraïbe. Lettres du Sud*, Paris: Karthala, 2001.
- Chancy, Myriam: *From Sugar to Revolution. Women's Visions of Haiti, Cuba, and the Dominican Republic*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2012.
- : „The heart of home: A conversation with Loida Maritza Pérez“, in: dies.: *From Sugar to Revolution. Women's Visions of Haiti, Cuba, and the Dominican Republic*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2012, 271-293.
- : „Subversive Sexualities: Revolutionizing Gendered Identities“, in: *Frontiers: Journal of Women Studies* 29,1 (2008), 51-75.
- Chang, Grace: *Disposable Domestic: Immigrant Women Workers in the Global Economy*, Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2000.
- Cho, Lily: „The Turn to Diaspora“, in: *Topia* 17 (2007), 11-30. Online verfügbar unter: http://www.torontophotographyseminar.org/sites/default/files/uploads/Cho_Diaspora.pdf [zuletzt konsultiert am 15.08.2016].
- Christian, Barbara: „The Race for Theory“, in: *Cultural Critique* 6 (Spring 1987), 51-63.
- Clifford, James: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

- : „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9,3 (1994), 302-338.
- : „Traveling Cultures“, in: Grossberg, Lawrence/ Nelson, Cary/ Treichler, Paula (Hgg.): *Cultural Studies*, New York: Routledge, 1992, 96-116.
- Cohen, Robin: *Global Diasporas. An Introduction*, Abingdon: Routledge, 2004.
- Collins, Patricia Hill: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000a.
- : „It’s all in the family: Intersections of gender, race and nation“, in: Narayan, Una/ Harding, Sandra (Hgg.): *Decentering the Center. Philosophy for a multicultural, postcolonial and feminist world*, Bloomington: Indiana University Press, 2000b, 156-176.
- : „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought“, in: *Social Problems* 33,6, 1986, 14-32.
- Combahee River Collective: „A Black Feminist Statement“ [1977], in: James, Joy/Sharpley-Whiting, Denean (Hgg.): *The Black Feminist Reader*, Walden: Blackwell, 2000, 261-270.
- Condé, Maryse: „Chercher nos vérités“, in Dies./Cottenet-Hage, Madeleine (Hgg.): *Penser la créolité*, Paris: Karthala, 1995, 305-310.
- Cooter, Roger: „The turn of the body: History and the politics of the corporeal“, in: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXVI (743), 2010, 393-405.
- Costadura, Edoardo/ Ries, Klaus (Hgg.): *Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld: transcript, 2016.
- Crenshaw, Kimberlé: „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, in: James, Joy/Sharpley-Whiting, Denean (Hgg.): *The Black Feminist Reader*, Malden: Blackwell, 2000, 208-238.
- : „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color“, in: *Stanford Law Review* 43,6 (1991), 1241-1299.
- Cudjoe, Selwyn (Hg.): *Caribbean Women Writers: Essays From the First International Conference*, Wellesley, MA: Calaloux Publications, 1990.
- Cuervo Hewitt, Julia: *Voices Out of Africa in Twentieth-Century Spanish Caribbean Literature*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2009.
- Curtis, Lesley: „’Vite elle se referme’: L’opacité dans *Le livre d’Emma* de Marie-Célie Agnant“, in: *Women in French Studies* 21 (2013), 68-78.
- Cusset, Catherine: „Errance et féminité au 18. siècle“, in : *Elseneur* 7 (Juni 1992), 89-108.

- DeChaine, Robert: *Global Humanitarianism. NGOs and the Crafting of Community*. Lanham, Oxford: Lexington Books, 2005.
- De Córdoba, José/Forelle, Charles: „Haitian Diaspora Sees an Opening“, in: *The Wall Street Journal*, vom 16.02.2010. Online unter: <http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704041504575045522920595294.html> (Letzter Zugriff am: 07.01.2013).
- Deive, Carlos Esteban: *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, 2 Bände, Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: „1227 – Traité de nomadologie: La machine de guerre“, in: *Mille Plateaux* [1980], Paris: Minuit, 2009, 434-527.
- : *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* [1980], 5. Aufl.: Merve, 2002.
- : „Rhizom“, in: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* [1980], 5. Aufl.: Merve, 2002, 11-42.
- : *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.
- : „Was ist eine kleine Literatur?“, in: *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Berlin: Suhrkamp, 1976, 24-39.
- DeLoughrey, Elizabeth: *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- de la Campa, Román: „Resistance and Globalization in Caribbean Discourse: Antonio Benítez-Rojo and Edouard Glissant“, in: James Arnold (Hg.): *A History of Literature in the Caribbean* (Bd. 3), Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1997, 87-116.
- de Maeseneer, Rita: *Encuentro con la narrativa dominicana contemporánea*, Madrid: Iberoamericana, 2006.
- Derrida, Jacques: „Die différance“ [1968], in: ders. *Die différance. Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam, 2004, 110-149.
- : *L'autre Cap*, Paris: Minuit, 1991.
- : *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
- : *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
- : *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- : *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- Des Rosiers, Joël: *Théories caraïbes: poétique du déracinement. Essai*, Montréal: Triptyque, 1996.

- Dietze, Gabriele: *Weißer Frauen in Bewegung: Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*, Bielefeld: transcript, 2013.
- : *Gerechtigkeit Verhandeln. Konkurrenz von Race- und Gender im US-amerikanischen Emanzipationsdiskurs*, Bielefeld: transcript, 2010.
- Di Iorio Sandín, Lyn/ Pérez, Richard: „Introduction: Tracing Magical Irruptions in US Ethnic Literatures“, in: dies. (Hgg.): *Moments of Magical Realism in US Ethnic Literatures*“, New York: Palgrave Macmillan, 2013, 1-15.
- : „New Waves in U.S. Latino/a Literary Criticism“, in: dies. (Hgg.): *Contemporary U.S. Latino/a Literary Criticism*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 1-14.
- Donnell, Alison: *Twentieth-Century Caribbean Literature. Critical Moments in Anglophone Literary History*, New York: Routledge, 2005.
- Döring, Jörg/ Thielmann, Tristan (Hgg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, 2. Auflage, transcript, Bielefeld, 2009.
- : „Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der *Spatial Turn* und das geheime Wissen der Geographen“, in: dies. (Hgg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcript, 2008, 7-45.
- Douglas, Mary: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* [1969], übers. v. Brigitte Luchesi, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Duany, Jorge: „Networks, Remittances, and Family Restaurants: The Cuban Diaspora from a Transnational Perspective“, in: Andrea O’Reilly Herrera (Hg.): *Cuba. Idea of a Nation Displaced*, Albany: State University of New York Press, 2007, 161-175.
- : „Reconstructing racial identity: Ethnicity, color, and class among Dominicans in the United States and Puerto Rico“, in: *Latin American Perspectives* 25.3 (1998), 147-172.
- Duden, Barbara: „Frauen-‘Körper’: Erfahrungen und Diskurs (1970-2004)“, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hgg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 3. Auflage, Wiesbaden, VS Verlag, 2010, 601-615.
- Dünne, Jörg/ Günzel Stephan (Hgg.): *Raumtheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2006.
- Dussel, Enrique: „Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity“, in: Fredric Jameson/Masao Miyoshi (Hgg.): *The Cultures of Globalization*, Durham/London: Duke University Press, 1998, 3-31.
- : *The Invention of the Americas*, New York: Continuum, 1995.

- du Sorbier, Françoise: „L'errance et les héroïnes de Defoe“, in: *Tropismes* 5 (1991), 173-185.
- Eagleton, Terry: *Literary Theory: An Introduction*. 2. Aufl., Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Eltis, David: „A Brief Overview of the Trans-Atlantic Slave Trade. The Middle Passage“ (2007), in: *Voyages. The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (www.slavevoyages.org), online verfügbar unter: <http://www.slavevoyages.org/assessment/essays#> [zuletzt konsultiert am 08.10.2016].
- (Hg.): *Slavery in the Development of the Americas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- : *The Rise of African Slavery in the Americas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Eltis, David/ Behrendt, Stephen/ Richardson, David/ Klein, Herbert: *The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on CD-Rom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Escobar, Arturo: „Worlds and knowledges otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program“, in: Walter D. Mignolo/ Arturo Escobar (Hgg.): *Globalization and the Decolonial Option*. London/New York: Routledge, 2010, 33-64.
- Ette, Ottmar: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*. Berlin: Kadmos, 2010.
- : *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*, Berlin: Kadmos, 2005.
- : *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin: Kadmos, 2004.
- : *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.
- : *Literatur in Bewegung: Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001.
- Ette, Ottmar/ Asholt, Wolfgang (Hgg.): *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft: Programm – Projekte – Perspektiven*, Tübingen: Narr, 2010.
- Ette, Ottmar / Kraume, Anne / Mackenbach, Werner / Müller, Gesine (Hgg.): *El Caribe como paradigma : Convivencias y coincidencias históricas, culturales y estéticas. Un simposio transareal*, Berlin: Walter Frey, 2012.
- Evans Braziel, Jana: *Duvalier's Ghosts. Race, Diaspora, and U.S. Imperialism in Haitian Literatures*, Gainesville: Florida UP, 2010.

- Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- : *Black Skin, White Masks*. 1952. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
- Febel, Gisela : „Von Victor Segalen zu Édouard Glissant: Überlegungen zu einer Poetik des Diversen“, in: Ralph Ludwig/Dorothee Röseberg (Hgg.): *Tout Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung. Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen 'alten' und 'neuen' Räumen*, Frankfurt/Main: Lang, 2010, 49-67.
- Febel, Gisela/Struve, Karen/Ueckmann, Natascha: „Écritures transculturelles – Écritures de troubles. Einleitende Überlegungen“, in: dies (Hgg.): *Écritures transculturelles. Kulturelle Differenz und Geschlechterdifferenz im französischsprachigen Gegenwartsroman*, Tübingen: Narr, 2007, 5-41.
- Fernández Olmos, Margarite: „La Botánica Cultural: Ars Medica, Ars Poetica“, in: Dies./Lizabeth Paravisini-Gebert (Hgg.): *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, New Brunswick: Rutgers UP, 1997, 2-15.
- Fichtner, Ullrich: „Die große Erosion,“, in: *70 Jahr SPIEGEL* Nr. 1 (30. Dezember 2016), S. 18-29.
- Flores, Juan: *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning*, New York: Routledge, 2009.
- Foner, Nancy: *In a New Land. A Comparative View of Immigration*, New York: New York University Press, 2005.
- Fortier, Anne-Marie. „Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment“, in: Ahmed, Sara/ Claudia Castaneda/ Anne-Marie Fortier/ Mimi Sheller (Hgg.). *Uprootings/ Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford: Berg, 2003, 115-135.
- Foucault, Michel : „Andere Räume“ [Des espaces autres. Hétérotopies, 1967], in: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34-46. Online abrufbar unter: http://www.uniweimar.de/cms/uploads/media/Foucault_AndereRaeume_01.pdf [zuletzt konsultiert am 04.04.2015].
- Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *Von der Subversion des Wissens*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- : *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

- : *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [1975], Übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- : *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.
- Fraser, Denia: *Surviving Domestic Tensions: Existential Uncertainty in New World African Diasporic Women's Literature*, Dissertation, University of Massachusetts at Amherst, Ann Arbor: ProQuest/UMI, 2013. (Veröffentlichungsnummer AAI3556248).
- Fraser, Mariam/ Greco, Monica: „Introduction“, in: dies. (Hgg.): *The Body. A Reader*. London, Routledge, 2005, 1-42.
- Fusco, Coco: „The Bodies that were not ours“, in: dies. *The Bodies That Were Not Ours and Other Writings*, London: Routledge, 2001, 3-17.
- Gallagher, Mary (Hg.): *Ici-Là: Place and Displacement in Caribbean Writing in French*, New York: Rodopi, 2003.
- García, María Cristina: „The Cuban Population of the United States: An Introduction“, in: Andrea O'Reilly Herrera (Hg.): *Cuba. Idea of a Nation Displaced*, Albany: State University of New York Press, 2007, 75-89.
- : *Havana USA*, Berkeley: University of California Press, 1996.
- Gates, Henry Louis, Jr.: *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism* [1987], Erweiterte Edition, Oxford: Oxford University Press,
- Gedalof, Irene: „Taking (a) Place: Female Embodiment and the Regrounding of Community“, in: Sara Ahmed/ Claudia Castañeda/ Anne-Marie Fortier/ Mimi Sheller (Hgg.): *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, New York: Berg Publishers, 2003, 91-112.
- George, Rosemary: *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*, Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Gewecke, Frauke: „Del Caribe a las (antiguas) metrópolis: ¿Viaje de ida y vuelta? O ¿emergencia de nuevos espacios culturales (transatlánticos)?“, in: Sonja Steckbauer/ Günther Maihold/ Karl Kohut (Hgg.): *Literatura – Historia – Política: Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*, Frankfurt: Vervuert, 2004, 99-113.
- : *Die Karibik: Zur Geschichte, Politik und Kultur einer Region*, Frankfurt/M: Vervuert, 1988.
- : *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

- Giddens, Anthony: *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives* [1999], New York: Routledge, 2003.
- : *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Gilbert, Sandra/Gubar, Susan: *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven: Yale University Press, 1979.
- Gilman, Sander L: *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.
- Gilroy, Paul: *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* [2004], Abingdon: Routledge, 2010.
- : *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Glenn, Evelyn Nakano: *Unequal Freedom: How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Glick Schiller, Nina: „Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience”, in: Charles Hirschman/ Josh DeWind/ Philip Kasinitz (Hg.): *The Handbook of International Migration. The American Experience*, New York: Russell SAGE Foundation, 1999, 94-119.
- Glick Schiller, Nina/ Fouron, Georges Eugene: „‘The Blood Remains Haitian’: Race, Nation and Belonging in the Transmigrant Experience”, in: Scher, Philip (Hg.), *Perspectives on the Caribbean. A Reader in Culture, History, and Representation*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 256-282.
- Glissant, Édouard: *Philosophie de la relation: Poésie en étendue*, Paris: Gallimard, 2009.
- : *Le Discours Antillais*, [1981], Paris: Gallimard, 2002.
- : *Traité du Tout-Monde*, Paris: Gallimard, 1997.
- : *Introduction à une poétique du Divers*, Paris: Gallimard, 1996.
- : *Introduction à une poétique du Divers*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- : *Poétique de la Relation*, Paris: Gallimard, 1990.
- Glissant, Édouard/Chamoiseau, Patrick: *L'intraversable beauté du monde*, Lonrai: Galaade, 2009.
- Grasmuck, Sherri/Pessar, Patricia: *Between Two Islands: Dominican International Migration*, Berkeley, CA: University of California Press, 1991.
- Greedharry, Mrinalini: *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critique*, Basingstoke: Palgrave, 2008.

- Grewal, Inderpal/Kaplan, Caren: *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Gymnich, Marion: „Individuelle Identität und Erinnerung aus Sicht von Identitätstheorie und Gedächtnisforschung sowie als Gegenstand literarischer Inszenierung“, in: Astrid Erll/ Marion Gymnich/ Ansgar Nünning (Hg.): *Literatur, Erinnerung, Identität – Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier: WVT, 2003, 29-48.
- Ha, Kien Nghi: *Hype um Hybridität: Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*, Bielefeld: transcript, 2005.
- Hahn, Alois: „Kann der Körper ehrlich sein?“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, Karl Ludwig (Hgg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 666-679.
- Hall, Stuart: „The Question of Cultural Identity“, in: Hall, Stuart/ Held, David/ McGrew, Tony (Hgg.): *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press, 1992, 273-316.
- : „Cultural Identity and Diaspora“, in: Jonathan Rutherford (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, 1990, 222-237.
- Hampton, Janet Jones: „The Subversion of the Concept of ‘Home’ in Loida Maritza Pérez’s *Geographies of Home*“, in: *PALARA: Publication of Afro-Latin American Research Association* 9 (2005), 34-41.
- Hannan, Jim: „Loida Maritza Pérez. *Geographies of Home*“, in: *World Literature Today* 74,3 (2000), 596-597.
- Hazaël-Massieux, Marie-Christine: *Les créoles: indispensable survie*, Paris: Édition Entente, 1999.
- Hedetoft, Ulf: „Discourses and Images of Belonging: Migrants Between New Racism, Liberal Nationalism and Globalization“, in: Flemming/ Christiansen (Hg.) *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*, Aldershot: Ashgate, 2004, 23-43.
- Hedetoft, Ulf/ Hjort, Mette: „Introduction“, in: Dies. (Hgg.): *The Postnational Self: Belonging and Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, vii-xxxii.
- Hernández, Frank Marino: „La inmigración haitiana en la República Dominicana“, in: *Eme Eme: Estudios Dominicanos*, 1.5 (1973), 24-56.
- Hernández, Ramona: *The Mobility of Workers under Advanced Capitalism: Dominican Migration to the United States*, New York: Columbia University Press, 2002.

- Hernández, Ramona/ Rivera-Batiz, Francisco: „Demographic Explosion: Dominican Immigration to the United States“, in: Anne Gallin u.a. (Hg.) *Caribbean Connections: the Dominican Republic*, Washington DC: Teaching for Change, 2005.
- Hinrichs, Wolfgang: „Heimat, Heimatkunde“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G-H, Basel: Schwabe & Co, 1974, 1037-1039.
- Hintzen, Percy: *West Indians in the West*, NY: New York University Press, 2001.
- Hoffmann, Christiane: „Der Bruch. Terror, Putsch, Polarisierung: Wie wir dem Angriff auf die Demokratie begegnen können“, in: *DER SPIEGEL* 30 (2016), 8.
- Hornscheidt, Lann: „Postkoloniale Gender-Forschung. Ansätze feministischer postkolonialer Studien“, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hgg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, 2012, 215-228.
- Huggan, Graham: „Decolonizing the Map: Post-Colonialism, Post-Structuralism and the Cartographic Connection“, in: *Ariel* 20,4 (1989), 115-129.
- Inda, Jonathan Xavier/ Rosaldo, Renato: „Introduction: A World in Motion“, in: dies. (Hgg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Malden: Blackwell, 2002, 1-34.
- INSTRAW (United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women): *The Migration of Women: Methodological Issues in the Measurement and Analysis of Internal and International Migration*, Santo Domingo, Dominican Republic: United Nations, 1996.
- Jameson, Fredric: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1991.
- Janik, Dieter: „Der *realismo mágico*. Zur Bedeutung des Magischen im hispanoamerikanischen Gegenwartsroman“, in: Ders.: *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte: Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt/Main: Vervuert, 1992, 145-156.
- JanMohamed, Abdul R.: „The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature“, in: Henry Louis Gates Jr. (Hg.) „*Race*“, *Writing, and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, 87-106.
- : „Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright and the Articulation of ‘Racialized Sexuality’“, in: Domna C. Stanton (Hg.): *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992, 94-116.
- Jones, Ann Rosalind: „Writing the Body: Toward an Understanding of *l'Écriture Féminine*“, in: *Feminist Studies*, 7,2 (1981), 247-263.

- Jordan, Winthrop: *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. London: Oxford University Press, 1974.
- Julián Pérez, Luis: *Santo Domingo frente al destino*, 2. Auflage, Santo Domingo: Fundación Universitaria Inc./Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1990.
- Kaplan, Caren: *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, Duke University Press, 1996.
- Kearney, Michael: „The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism“, in: *Annual Review of Anthropology* 25 (1995), 547-565.
- Kepel, Gilles: „Terreur dans l'Hexagone: Génèse du djihad français“, Paris: Gallimard, 2015.
- Kerpen, Beate: „Entre nostalgia, deseo de retorno y celebración del desarraigo: La constitución de la subjetividad femenina en la diáspora cubana“, Tagungsband der *Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica (AILCFH)* zur 24. Jahrestagung der AILCFH „En el bicentenario de Avellaneda: Legados de la creación femenina“, 10.-14.11.2014, Havanna (Kuba); 2018 [im Erscheinen].
- : „‘I feel like I sleep with ghosts‘ – Unheimliche Erinnerungsräume in Edwidge Danticats *Breath, Eyes, Memory*“, in: Ueckmann, Natascha/Febel, Gisela (Hgg.): *Mémoires transmédiales. Geschichte und Gedächtnis in der Karibik und ihrer Diaspora*, Berlin: Frank & Timme, 2017, 205-223.
- : „Patrias flotantes, geografías del sueño y mapas que se borran. La negociación del espacio en la escritura femenina de la diáspora caribeña in“: Idmhand, Fatiha/ Brailion-Chantraine, Cécile/ Savin, Ada/ Aji, Hélène (Hgg.): *Les Amériques au fil du devenir. Écritures de l'altérité, frontières mouvantes*, Brüssel: Peter Lang, 2016b, 273-280.
- : *Constructions of Black Masculinity. Intersections of Race, Gender, and Sexuality in Ralph Ellison's Invisible Man*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2016a.
- : „Migración y des/mitificación de ‚Home‘ en la era global: *Geographies of Home* de Loida Maritza Pérez“, in: Claudia Hammerschmidt (Hg.): *Paradojas de la modernidad. Secularización y producción de mitos en España, Latinoamérica y el Caribe*, London/Potsdam: INOLAS Publishers, 2015, 293-318.
- : „(De-)Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit: Körperdiskurse an der Schnittstelle von Rasse und Geschlecht“, in: Teresa Hiergeist/Laura Linzmeier/Eva Gillhuber/Sabine Zubarik (Hgg.): *Corpus. Beiträge zum 29. Forum Junge Romanistik*, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2014, 165-177.

- : „*Imaginando el Caribe desde Cádiz: La escritura y pintura de Micheline Dusseck*“, in: *Revista internacional de culturas y literaturas* 1 (2013), 42-57. Online verfügbar unter: <http://www.escriptorasyescrituras.com/imaginando-caribe-cadiz-escritura-pintura-micheline-dusseck/> [zuletzt konsultiert am 05.06.2016].
- Kesteloot, Lilyan: *Black Writers in French: A Literary History of Negritude*, Washington D.C.: Howard University Press, 1991.
- Knight, Franklin/ Palmer, Colin (Hgg.): *The Modern Caribbean*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1989.
- Kossek, Brigitte: „Begehren, Fantasie, Fetisch. Postkoloniale Theorie und die Psychoanalyse (Sigmund Freud und Jacques Lacan)“, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hgg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden, Springer VS, 2012, 51-68.
- Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimension der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen* [1969], Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- Krause, Johannes: „Ancient human migrations“, in: Reinhard Neck/ Heinrich Schmidinger (Hgg.): *Migration. Wissenschaft - Bildung - Politik*. Wien: Böhlau, 2013, 45 - 64. Online verfügbar unter: http://www.geo.uni-tuebingen.de/fileadmin/website/arbeitsbereich/ufg/umweltarchaeologie/ufg_paleogenetik/publications/2012/Krause_Wissenschaft_Bildung_Politik_2012.pdf.
- Kuhn, Helke: „Rhizom, Wirbelwind, Archipel. Denkbilder des Raumes im Werk Édouard Glissants“, in: Gesine Müller/ Susanne Stemmler (Hgg.): *Raum - Bewegung - Passage*, Tübingen: Narr, 2009, 101-112.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions* [1962], 3. Auflage, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- : „Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas“, in: ders: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, 389-420.
- Kumar, Ashwin: „The Coolie Connection: A Study of Indian Diaspora“, in: *Journal of Social Inquiry* 14,1 (1999), 7-33.
- Kurbjuweit, Dirk: „Jahr der Entfesselung“, in: *DER SPIEGEL. Chronik 2016: Das Jahr der Überraschungen*, Nr. 49A (07.12.2016), 10-17.
- Laferrière, Dany: *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Québec: Lanctot Éditeur, 1985.

- Langenohl, Andreas/Poole, Ralph/Weinberg, Manfred (Hgg.): *Transkulturalität. Klassische Texte*, Bielefeld, transcript, 2015.
- Lazaridis, Iosif et al.: „Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present-day Europeans“, in: *Nature* 513 (2014), 409-413.
- Lefebvre, Henri: *La production de l'espace*, Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- Lemoine, Maurice: *Sucre amer: Esclaves aujourd'hui dans les Caraïbes*, Paris: Nouvelle Société des Editions, 1981.
- Leonard, Philip: *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*, Basingstoke: Palgrave, 2005.
- Levine, Barry (Hg.) *The Caribbean Exodus*, New York: Praeger, 1987
- Levitt, Peggy/Khagram, Sanjeev (Hgg.): *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, New York: Routledge, 2008.
- Lewis, Jeff: *Cultural Studies: The Basics*, London: SAGE, 2002.
- Livingstone, Grace: *America's Backyard: The United States and Latin America from the Monroe Doctrine to the War on Terror*, London/New York: Zed Books/Palgrave Macmillan, 2009.
- Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, London: Routledge, 1998.
- Lorde, Audre: *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde* [1984], Berkeley: Crossing Press, 2007.
- Löw, Martina: „Space Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn“, in: *sozialraum.de* (7) Ausgabe 1/2015. Online verfügbar unter: <http://www.sozialraum.de/space-oddity-raumtheorie-nach-dem-spatial-turn.php>, [zuletzt konsultiert am: 26.10.2015].
- Lucena Salmoral, Manuel: *La esclavitud en la América española*, Warszawa: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA), 2002.
- Lugones, María: „The Coloniality of Gender“, in: *Worlds & Knowledges Otherwise* (Spring 2008), 1-17. Online verfügbar unter: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf [zuletzt konsultiert am 31.07.2016].
- : *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- Liotard, Jean-François: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Minuit, 1979.

- Mahabir, Joy/ Pirbhai, Mariam (Hgg.): *Critical Perspectives on Indo-Caribbean Women's Literature*, New York: Routledge, 2013.
- Maillo Pozo, Sharina: „Configuración espacial en dos novelas dominicanas: el campo y la ciudad desde dentro y fuera de la isla“, in: *Ciberletras* 27 (Mai 2012), 1-9; online unter: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v27/maillopozo.html> [zuletzt konsultiert am: 06.01.2015].
- Manning, Patrick: *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Marimoutou, Carpanin: „Alchimie des cultures: La Réunion, „île-laboratoire“, in: *Le Monde diplomatique* (März 2010), ii-iii; online verfügbar unter: <https://www.monde-diplomatique.fr/2010/03/MARIMOUTOU/18927> [zuletzt konsultiert am 10.01.2016].
- Majchrzyk, Piotr: *Frankokreolsprachen in der Karibik – Ihre Entstehung, Entwicklung und Verbreitung*, Norderstedt: GRIN Verlag, 2006.
- Mangerel, Caroline: „La drive, le marronnage: Présentation d'un mode d'errance insulaire et créole“, in: *Nouvelles études francophones* 25,1 (2010), 90-106.
- Matthei, Linda Miller: „Gender and International Labor Migration: A Networks Approach“, in: *Social Justice* 23.3 (1996), 38-53.
- Mau, Steffen: *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2007.
- Mayer, Ruth: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2005.
- McKittrick, Katherine: *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Mehta, Brinda: *Notions of Identity, Diaspora, and Gender in Caribbean Women's Writing*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- : *Diasporic (Dis)locations: Indo-Caribbean Women Writers Negotiate the Kala Pani*. Kingston: The University of the West Indies Press, 2004.
- : „The Shaman Woman, Resistance, and the Powers of Transformation: A Tribute to Ma Cia in Simone Schwartz-Bart's *The Bridge of Beyond*“, in: Margarite Fernández Olmos/ Lizabeth Paravisini-Gebert (Hgg.): *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1997, 231-247.

- Menard, Russel: *Migrants, Servants, and Slaves. Unfree Labor in Colonial British America*, Aldershot: Ashgate, 2001.
- Mertz-Baumgartner, Birgit: *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Mignolo, Walter D.: „On Pluriversality“, Blogpost vom 20. Oktober 2013, gepostet auf: *Walter Mignolo. Thoughts on modernity/coloniality, geopolitics of knowledge, border thinking, pluriversality, and the decolonial option*. Online verfügbar unter: <http://waltermignolo.com/on-pluriversality/> [zuletzt konsultiert am 19.11.2015].
- : „Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience“, in: *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy* 14,3 (2011), 273-283.
- : „Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking“, in: Mignolo/ Escobar, Arturo (Hgg.): *Globalization and the Decolonial Option*. London/ New York: Routledge, 2010, 1-21.
- : *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Mignolo, Walter D./ Escobar, Arturo (Hgg.): *Globalization and the Decolonial Option*, London/New York: Routledge, 2010.
- Miller, Casey/ Swift, Kate: *Words and Women*, New York: Anchor Press, 1976.
- Miller, Christopher: *Nationalists and Nomads: Essays on Francophone African Literature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Miller, Joseph Hillis: „Derrida’s Desterrance“, in: *MLN* 121, 4 (2006), 893-910.
- Mingels, Guido: „Die Welt bleibt zu Hause“ in: *DER SPIEGEL* 18 (2016), 52-56.
- Mohanty, Chandra Talpade: „Under Western eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles“, in: *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society* 28,2 (2003), 499-535.
- : „Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism“, in: Mohanty, Chandra T./Russo, Ann/ Torres, Lourdes (Hgg.): *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991, 1-47.
- Moore, Andrea/ Barker, Gina: „Confused or multicultural: Third culture individuals’ cultural identity“, in: *International Journal of Intercultural Relations* 36.4 (2011), 553-562.

- Moraga, Cherríe/Anzaldúa, Gloria: *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color*, Boston: Persephone Press, 1984.
- Morais, Juliana Borges Oliveira de: *The Representation of Home in the Novel Geographies of Home by the Dominican-American Writer Loida Maritza Pérez*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Faculdade de Letras, 2010. Online verfügbar unter:
http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-824JY7/dissert_juliana_borges_oliveira_de_morais.pdf?sequence=1 [zuletzt konsultiert am 16.07.2016].
- Moreno, Marisel: „Burlando la raza’: La poesía de escritoras afrodominicanas en la diáspora”, in: *Camino Real* 3,4 (2011), 169-192.
- Morrison, Toni: „Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature”, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (gehalten an der University of Michigan am 7. 10. 1988), online veröffentlicht durch das *Tanner Humanities Center* in Salt Lake City, Utah, 123-163, Online verfügbar unter:
http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/m/morrison90.pdf [zuletzt konsultiert am 28.08.2015].
- Mota Acosta, Julio César: *Los Cocolos en Santo Domingo*, Santo Domingo: Editorial La Gaviota, 1977.
- Modleski, Tania: *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a 'Postfeminist' Age*, New York: Routledge, 1991.
- Moya Pons, Frank/ Thomas, H./ Aguilar L.E./ Quintero Rivera Á.G./ Hoetink H./ Nichols D./ Pérez JR., L.A./ Anderson R.W.: *Historia del Caribe*, Barcelona: Crítica, 1985.
- Moya Pons, Frank: „La independencia de Haití y Santo Domingo”, in: ders./ Thomas, H./ Aguilar L.E./ Quintero Rivera Á.G./ Hoetink H./ Nichols D./ Pérez JR., L.A./ Domínguez, J./ Anderson R.W.: *Historia del Caribe* [1985], Barcelona: Crítica, 2001a, 9-38.
- : „La República Dominicana, 1930-c. 1990”, in: Moya Pons, F./Thomas, H./Aguilar L.E./Quintero Rivera Á.G./Hoetink H./Nichols D./Pérez JR., L.A./Domínguez, J. und Anderson R.W.: *Historia del Caribe* [1985], Barcelona: Crítica, 2001b, 213-251.
- : *Manual de la historia dominicana*, 9. Auflage, Santo Domingo: Caribbean Publishers, 1992.
- Mukherjee, Ankhi: *What is a Classic? Postcolonial Rewriting and Invention of the Canon*, Stanford: Stanford University Press, 2014.

- Müller, Gesine: „El mito de la Revolución haitiana fuera y dentro del Caribe. Escenificaciones literarias“, in: Claudia Hammerschmidt (Hg.): *Paradojas de la modernidad. Secularización y producción de mitos en España, Latinoamérica y el Caribe*, London/Potsdam: INOLAS Publishers, 2015, 175-188.
- : *Die koloniale Karibik. Transferprozesse in frankophonen und hispanophonen Literaturen*, Berlin: De Gruyter, 2012.
- Müller, Gesine/Ueckmann, Natascha (Hgg.), *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*. Bielefeld: transcript, 2013.
- Murdoch, Adlai: *Creolizing the Metropole. Migrant Caribbean Identities in Literature and Film*, Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Nagar, Richa/ Lawson, Victoria/ McDowell, Linda/ Hanson, Susan: „Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization“, in: *Economic Geography* 78, 3 (Juli 2002), 257-284.
- Neumann, Birgit: „Literatur, Erinnerung, Identität“, in: Astrid Erll/ Ansgar Nünning (Hgg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, Berlin: De Gruyter, 2005, 149-178.
- Nash, June/ Maria Patricia Fernandez-Kelly (Hgg.): *Women, Men, and the International Division of Labor*, Albany, NY: State University of New York Press, 1983.
- Nora, Pierre: „Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire“, in: *Representations* No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring 1989), 7-24.
- Nurse, Keith: „Diaspora, Migration and Development in the Caribbean“, in: *Policy Paper for the Canadian Foundation for the Americas (FPP-04-6)*, Ottawa: FOCAL, 2004, o.S.
- Oboler, Suzanne: *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)presentation in the United States*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Ochoa Fernández, María Luisa: „Family as the Patriarchal Confinement of Women in Sandra Cisneros' *The House on Mango Street* and Loida Maritza Pérez's *Geographies of Home*“, in: Laura Alonso Gallo/ Antonia Domínguez Miguela (Hgg.): *Evolving Origins, Transplanting Cultures: Literary Legacies of the New Americans*, Huelva: Universidad de Huelva, 2002, 119-128.
- Öhlschläger, Claudia/ Wiens, Birgit: „Körper–Gedächtnis–Schrift. Eine Einleitung“, in: dies. (Hgg.): *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag (Geschlechterdifferenz & Literatur, 7), 1997, 9-22.

- Olliz Boyd, Antonio: *The Latin American Identity and the African Diaspora. Ethnogenesis in Context*, Amherst: Cambria Press, 2010.
- Oppenheimer, Judy: *Private Demons: The Life of Shirley Jackson*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1988.
- O'Reilly Herrera (Hg.): *Cuba. Idea of a Nation Displaced*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- (Hg.): *ReMembering Cuba. Legacy of a Diaspora*, Austin: University of Texas Press, 2001.
- Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar* [1940], Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München: C.H. Beck, 2009.
- Oyewumi, Oyeronke: *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Pääbo, Svante: „Über den Nachweis von DNA in altägyptischen Mumien“, in: *Altertum* 30 (1984), 213-218.
- Pääbo, Svante/ R. G. Higuchi/ A. C. Wilson: „Ancient DNA and the polymerase chain reaction. The emerging field of molecular archaeology“, in: *J. Biol. Chem* 264 (1989), 9709-9712.
- Page, Kézia: *Transnational Negotiations in Caribbean Diasporic Literature. Remitting the Text*, New York: Routledge, 2011.
- Palmer, Cynthia: „Discursos espirituales contrahegemónicos y resistencia femenina en *Geographies of Home* de Loida Maritza Pérez“, in: *Alpha* 23 (Dezember 2006), 283-290; online verfügbar unter: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071822012006000200018&lng=en&nrm=iso&tlng=en [zuletzt konsultiert am 13.04.2015].
- Palmer, Ransford: *Pilgrims from the Sun: West Indian Migration to America*. NY: Twayne, 1995.
- Paris, Arthur: „The Transatlantic Metropolis and the Voices of Caribbean Women“, in: Selwyn Cudjoe (Hg.): *Caribbean Women Writers: Essays From the First International Conference*, Wellesley, MA: Calaloux Publications, 1990, 82-85.
- Patton, Paul: *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

- Paul, Heike: „'The Pain of Being Black': Frauen(Körper) erinnern ihre Geschichte“, in: Öhlschläger/ Wiens (Hgg.): *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt Verlag (Geschlechterdifferenz & Literatur, 7), 1997, 25-37.
- Pedraza, Silvia: „Women and Migration: The Social Consequences of Gender“, in: *Annual Review of Sociology* 17 (August 1991), 303-325.
- Pérez, Gina/ Guridy, Frank/ Burgos, Adrianos: „Introduction“, in: dies: (Hgg.): *Beyond el Barrio: The Politics of Everyday Life in Latina/o America*. New York: New York University Press, 2010, 1-23.
- Pérez Firmat, Gustavo: *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*, Austin: University of Texas Press, 1994.
- Pérez Rosario, Vanessa (Hg.): *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- : „Introduction: Historical Context of Caribbean Latino Literature“, in: dies. (Hg.): *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, 1-22.
- Pessar, Patricia: „New Approaches to Caribbean Emigration and Return“, in: *Caribbean Circuits: New Directions in the Study of Caribbean Migration*, New York: Center for Migration Studies, 1997, 1-11.
- : *A Visa for a Dream: Dominicans in the United States*, Boston: Allyn and Beacon, 1995.
- Pétre-Grenouilleau, Olivier: *Les traits négrières: Essai d'histoire globale*, Paris: Gallimard, 2004.
- Pfaff, Françoise: „Entretiens avec Maryse Condé“, Paris: Karthala, 1993.
- Pfaff, Isabel: „Regierung darf Migrantenkindern aus Haiti die Staatsbürgerschaft entziehen“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 03.10.2013: <<http://www.sueddeutsche.de/politik/dominikanische-republik-regierung-entzieht-migrantenkindern-aus-haiti-die-staatsbuergerschaft-1.1785812>> Zuletzt konsultiert am 12.07.2015.
- Philip, Nourbese: „Race, Space, and the Poetics of Moving“, in: Balutansky, Kathleen/ Sourieau, Marie-Agnès (Hgg.): *Caribbean Creolization. Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature, and Identity*, Gainesville: University of Florida Press, 1998, 129-154.
- : *Frontiers: Essays and Writings on Racism and Culture*, Stratford: The Mercury Press, 1992.

- Pinkerton, Lee: „Lay of the Land: Loida Maritza Pérez's debut novel sheds light on how immigration and cultural identity people", in: *The Voice* 2 (August 1999), 52.
- Plant, Roger: *Sugar and Modern Slavery: A Tale of Two Countries*, London/New Jersey: Zed Books Ltd., 1987.
- Pollock, David/ Van Reken, Ruth. *The Third Culture Kid Experience: Growing Up Among Worlds*, Yarmouth: Intercultural Press, 1999.
- Pratt, Mary Louise: „Introduction: Criticism in the contact zone", in: dies.: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* [1992], London/New York: Routledge, 2008, 1-12.
- : „Arts of the contact zone" in: *Profession* (1991), 33-40.
- Quijano, Aníbal: „Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in Edgardo Lander (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLASCO, 2000, 201-246.
- : „Colonialidad, modernidad/racionalidad", in: *Perú Indígena* 13, 29 (1991), 11-29.
- Ramazani, Jahan: *The Hybrid Muse: Postcolonial Poetry in English*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Rapport, Nigel/Dawson, Andrew: „Home and Movement: A Polemic", in: Dies. (Hgg.): *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford: Berg, 1998, 19-38.
- Reina Pérez, Pedro: „La 'desdominicanización' de La Española" in: *El País/Internacional* vom 23. Juni 2015: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/22/actualidad/1435010314_694132.html [zuletzt konsultiert am 12.07.2015.]
- Reuter, Julia: *Geschlecht und Körper. Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit*, Bielefeld, transcript, 2011.
- Richardson, Jill: „Gendered Migrations: The migratory experience in Loida Maritza Pérez's *Geographies of Home*", in: *Label Me Latina/o* 1 (Spring 2011), 1-24; online verfügbar unter: <http://labelmelatin.com/wp-content/uploads/2011/03/Gendered-Migrations-Article-richardson-final-edit-march-3-2nd-version.pdf> [zuletzt konsultiert am 07.04.2015].
- Rincón, Belinda Linn/ Oboler, Suzanne: „Citizenship", in: Suzanne Bost/ Frances Aparicio (Hgg.): *The Routledge Companion to Latino/a Literature*, Routledge: London/New York, 2013, 133-142.

- Rodríguez, María Cristina: *What Women Lose: Exile and the Construction of Imaginary Homelands in Novels by Caribbean Writers*, New York: Peter Lang, 2005.
- Rojas, Rafael: „Diaspora and Memory in Cuban Literature“, in: Andrea O’Reilly Herrera (Hg.): *Cuba. Idea of a Nation Displaced*, Albany: State University of New York Press, 2007, 237-252.
- Rögener, Wiebke: „Profit statt Erkenntnis“, in: *süddeutsche.de* (19. Juli 2016), online verfügbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/wissen/forschungspolitik-profit-statt-erkenntnis-1.3085553> [zuletzt konsultiert am 02.08.2016].
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.
- Rosenthal, Caroline: *New York and Toronto Novels after Postmodernism. Explorations of the Urban*, Rochester: Camden House, 2011.
- Rüsen, Jörn: „Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaft“, in: Ders./Michael Gottlob/Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1998, 12-36.
- S_he (Steffen Kitty Herrmann): „Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung“, in: *arranca!* 28.1 (2003). Online unter: <http://arranca.org/ausgabe/28/performing-the-gap> [zuletzt konsultiert am 29.07.2016].
- Saco, José Antonio: *Historia de la esclavitud*, Madrid: Ediciones Jucar, 1974.
- Said, Edward: *Orientalism*[1978], London: Penguin, 2003.
- Sandín, Lyn Di Iorio: „‘That animals might speak’: Doubles and the Uncanny in Loida Maritza Pérez’s ‚Geographies of Home‘“, in dies: *Killing Spanish. Literary Essays on Ambivalent U.S. Latino/a Identity*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, 63-81.
- Sandlin, Betsy: „Haunting Mothers: Alternative modes of communication in *Geographies of Home* and *Soledad*“, in: Lisa Kräger/ Melanie Anderson (Hgg.): *The Ghostly and the Ghosted in Literature and Film: Spectral Identities*, Newark: University of Delaware Press, 2013, 91-101.
- Sarup, Madan: „Home and Identity“, in: George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam (Hgg.): *Traveller’s Tales: Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge, 1994, 93-104.
- Scher, Philip (Hg.): *Perspectives on the Caribbean: A Reader in Culture, History, and Representation*, Malden: Blackwell, 2010.

- Schor, Naomi: „Dreaming Dissymmetry: Foucault, Barthes, and Feminism“, in: Alice Jardine/ Paul Smith (Hgg.): *Men in Feminism*, New York: Methuen, 1987.
- Schulz, Bastienne: *Die Karibik zwischen enracinement und errance. Neobarocke Identitätsentwürfe bei Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau*, Berlin: Tranvía, 2014.
- : „Créolité goes global? Zur Transgression des Créolité-Konzeptes“, in: Gesine Müller/ Natascha Ueckmann (Hgg.), *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*, Bielefeld: transcript, 2013, 149-162.
- Schwerdtner, Karin: „Errances au féminin, refus du ‚figé‘“, in: Corinne Alexandre-Garner/ Isabelle Keller-Privat (Hgg.): *Migrations, Exils, Errance et Écritures*, Paris: Presses universitaires de Paris Ouest, 2012, 65-78; zitiert aus der Online-Veröffentlichung vom 20. November 2014 auf OpenEditionBooks, elektronische ISBN: 9782821850842, online verfügbar unter: <http://books.openedition.org/pupo/2064> [zuletzt konsultiert am 21.10.2015].
- : *La femme errante*, New York: Legas, 2005.
- : „Errances interdites: la criminalité au féminin dans *L’astragale* d’Albertine Sarrazin“, in: *Études françaises* 40.3 (2004), 111-127. Online verfügbar unter: <http://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2004-v40-n3-n3/009739ar/> [zuletzt konsultiert am: 02.02.2017].
- Seaforth, Sybil: „Writing About Fiction“, in: Selwyn R. Cudjoe (Hg.): *Caribbean Women Writers. Essays From the First International Conference*, Wellesley: Calaloux Publications, 1990, 134-139.
- Segal, Aaron: „Locating the Swallows: Caribbean Recycling Migration.“ Paper presented at the Caribbean Studies Association conference. San Juan, Puerto Rico, 1996.
- : „The Caribbean Exodus in a Global Context: Comparative Migration Experiences“, in: Barry Levine (Hg.): *The Caribbean Exodus*, New York: Praeger, 1987, 44-64.
- Shalini, Puri: *The Caribbean Postcolonial. Social Equality, Post/Nationalism, and Cultural Hybridity*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Shaw, Barbara: *(Re)Mapping the Black Atlantic: Violence, Affect, and Subjectivity in Contemporary Caribbean Women’s Migration Literature*. Doktorarbeit. Online veröffentlicht 2007; Online verfügbar unter: <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/handle/1903/7172/umi-umd-4547.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [zuletzt konsultiert am 15.01.2016].
- Silverman, Kaja: *The Threshold of the Visible World*, New York: Routledge, 1996.

- Soja, Edward: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge: Blackwell, 1996.
- : *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso, 1989.
- Sommer, Doris: „Foundational Fictions: When History was Romance in Latin America“, in: *Salmagundi* 82/83 (1989): 111-141.
- Sonnenberg, Peter: „Dominikanische Republik: Haitianer not Welcome“, Beitrag im ARD Weltspiegel vom 27.04.2014; produziert vom SWR; Online unter: <http://www.daserste.de/information/politik-weltgeschehen/weltspiegel/sendung/swr/2014/dominikanische-republik-haitianer-100.html> [zuletzt konsultiert am 12.07.2015].
- Sourieau, Marie-Agnès: „Entretien avec Maryse Condé: de l'identité culturelle“, in: *French Review* 72.6 (May 1999), 1091-1098. Online verfügbar auf: *Fairfield University, Modern Languages & Literature Faculty Publications*, <http://digitalcommons.fairfield.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=modernlanguagesandliterature-facultypubs> [zuletzt konsultiert am 28.02.2017].
- spiegelonline: „Nobelpreis für EU: Erklärung des Komitees im Wortlaut“, *spiegelonline* am 12.10.2012, online verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/nobelpreis-fuer-eu-erklaerung-des-komitees-im-wortlaut-a-860952.html> [zuletzt konsultiert am 19.11.2015].
- Spivak, Chakravorty Gayatri: *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- : „Can the Subaltern Speak?“, in: C. Nelson/ L. Grossberg (Hgg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke: Macmillan Education, 1988, 271-313.
- : *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge, 1987.
- Spivak, Chakravorty Gayatri/ Harasym, Sarah (Hgg.): *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York/London: Routledge, 1990.
- SRF (Schweizer Radio und Fernsehen): „Immer weniger Menschen leben in ihrem Heimatland“, *News, International*, Mittwoch, 13. Januar 2016, 4:31 Uhr, aktualisiert um 7:49 Uhr; online verfügbar unter: <http://www.srf.ch/news/international/immer-weniger-menschen-leben-in-ihrem-heimatland> [zuletzt konsultiert am 07.05.2016].
- Stanford Friedman, Susan: „Bodies on the move: A poetics of home and diaspora“, in: *Tulsa Studies in Women's Literature* 23.3 (2004), 189-212.

- Stinchcomb, Dawn: *The Development of Literary Blackness in the Dominican Republic*, Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Stockhammer, Philipp (Hg.): *Conceptualizing Cultural Hybridity. A Transdisciplinary Approach*, Berlin: Springer, 2012.
- Suárez, Lucía: *The Tears of Hispaniola. Haitian and Dominican Diaspora Memory*, Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Tauchnitz, Juliane: *La Créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome*, Paris: L'Harmattan, 2014.
- Thomas, Hugh: *The Slave Trade. The History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*, London: Picador, 1997.
- Thomas-Hope, Elizabeth: *Caribbean Migration*. Barbados: University of the West Indies Press, 2002.
- : *Explanation in Caribbean Migration: Perception and the Image*. London: Macmillan Caribbean 1992.
- Tolentino Dipp, Hugo: *Raza e historia en Santo Domingo: Los orígenes del prejuicio racial en América*, 2. Auflage, Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1992.
- Torabully, Khal: „Coolitude“, in: *Notre Librairie: Revue des Littératures du sud* 128 (1996), 59-71.
- Torres-Saillant, Silvio: „Dominican Americans“, in: John D. Buenker/ Lorman Ratner (Hgg.): *Multiculturalism in the United States: A Comparative Guide to Acculturation and Ethnicity*, Westport: Greenwood Press, 2005, 99-115.
- : *Introduction to Dominican Blackness*, Research Monograph of the Dominican Studies Institute, City College of New York, 1999. Online unter: http://www.cuny.cuny.edu/dsi/upload/Introduction_to_Dominican_Blackness_WeW.pdf [zuletzt konsultiert am 04.04.2015].
- : „The tribulations of Blackness: Stages in Dominican racial identity“, in: *Latin American Perspectives* 25.3 (1998), 126-146. Online unter: http://maxweber.hunter.cuny.edu/pub/eres/SOC217_PIMENTEL/dominicanident_dom.pdf [zuletzt konsultiert am 04.04.2015].
- : „Western discourse and the curriculum (The Uniting of Multicultural America)“, in: *Impart: Journal of OpenMind* 1 (1993): 7-64.
- Tošić, Jelena: „Das Lokale in einer globalisierten Welt“, in: *upgrade – Magazin für Wissen und Weiterbildung* 4,08 (2008), 18-21. Online verfügbar unter: <http://suedtext.de/resources/Heimat.pdf> [zuletzt konsultiert am 18.01.2016].

- Trésor de la Langue Française. *ATILF (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française)*, Online verfügbar unter: <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> [zuletzt konsultiert am 02.03.2017].
- Triki, Fathi: *Philosopher le vivre-ensemble*, Tunis: L'or du temps, 1998.
- Trujillo, Patricia Marina: „Feminisms“, in: Suzanne Bost/Frances Aparicio (Hgg.): *The Routledge Companion to Latino/a Literature*, Routledge: London/New York, 2013, 55-66.
- Turits, Richard: „A world destroyed, a nation imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic“, in: *Hispanic American Historical Review* 82,3 (2002), 589-635.
- Turner, Bryan: *The Body and Society*, 2. Auflage, London: Sage, 1996.
- Tynan, Maeve: *Postcolonial Odysseys: Derek Walcott's Voyages of Homecoming*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Ueckmann, Natascha: *Ästhetik des Chaos in der Karibik: 'Créolisation' und 'Neobarroco' in franko- und hispanophonen Literaturen*, Bielefeld: transcript Verlag, 2014.
- UNECLAC (United Nations Economic Commission for Latin America and the Caribbean): *Globalization and Development*. Santiago, Puerto Rico: United Nations, 2002.
- UNHCR (The UN Refugee Agency): „Zahlen und Statistiken“, *Weltflüchtlingszahlen im Jahr 2015*; veröffentlicht am 18. Juni 2015; online verfügbar unter: <http://www.unhcr.de/service/zahlen-und-statistiken.html> [zuletzt konsultiert am 02.11.2015].
- : *Global Trends 2010*; veröffentlicht am 19. Juni 2011; online verfügbar unter: http://www.unhcr.de/fileadmin/user_upload/dokumente/06_service/zahlen_und_statistik/UNHCR_GLOBAL_TRENDS_2010.pdf [zuletzt konsultiert am 26.04.2016].
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs: *International Migration wallchart 2015*, online verfügbar unter: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/wwallchar/docs/MigrationWallChart2015.pdf> [zuletzt konsultiert am 14.01.2016].
- Valdés, Vanessa: *Oshun's Daughters. The Search for Womanhood in the Americas*, Albany: State University of New York Press, 2014.
- Valerio-Holguín, Fernando: „Primitive Borders. Cultural Identity and Ethnic Cleansing in the Dominican Republic“, Übers. Scott Cooper, in: Erik Camayd-Freixas/ José Eduardo González (Hgg.): *Primitivism and Identity in Latin America. Essays on Art, Literature, and Culture*, Tucson: The University of Arizona Press, 2000, 75-88.

- Vega, Bernardo (Hg.): *Trujillo ante una corte marcial por violación y extorsión en 1920*, Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1995
- : *Trujillo et Haïti*, Band 1, Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1988.
- Vergès, Françoise : „Le rôle de la culture pour un meilleur vivre ensemble“, Beitrag zur „Semaine commémorative de l’esclavage organisée par les Nations unies“ in: *Témoignages* [25 mars 2013], online verfügbar unter: <http://www.temoignages.re/culture/culture-et-identite/francoise-verges-le-role-de-la-culture-pour-un-meilleur-vivre-ensemble,64995.html> [zuletzt konsultiert am 10.01.2016].
- Vertovec, Steven: „Super-diversity and its implications“, in: *Ethnic and Racial Studies* 29.6 (2007), 1024-1054.
- Vété-Congolo, Hanétha : „Lorsque la folie seule fait taire le silence : pour le développement, *Le livre d’Emma* et *À l’angle des rues parallèles*“, in: Nadève Ménard (Hg.): *Écrits d’Haïti. Perspectives sur la littérature haïtienne contemporaine (1986-2006)*, Paris: Karthala, 2011, 118-135.
- Villa, Paula-Irene: „Mobilität, Heterotopie, Dezentrierung. Rosi Braidotti *Nomadic Subjects*“, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hgg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, 2012, 143-152.
- von Rohr, Mathieu: „Apocalypse Now. Ist 2016 das schlimmste Jahr des 21. Jahrhunderts?“, in: *DER SPIEGEL* 30 (2016), 88-89.
- Waters, Mary: *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Welzer, Harald: *Das kommunikative Gedächtnis: Eine Theorie der Erinnerung*, München: Beck, 2002.
- Wetzel, Michael: *Derrida*, Stuttgart: Reclam, 2010.
- Wiarda, Howard: *The Soul of Latin America: The Cultural and Political Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2001.
- Wiegman, Robyn: „The Anatomy of Lynching“, in: *Journal of the history of sexuality* 3.3 (1993), 445-467.
- Wilson, Elizabeth: „‘Le voyage et l’espace clos’ – Island and Journey as Metaphor: Aspects of Woman’s Experience in the Works of Francophone Caribbean Women Novelists“, in: Carole Boyce Davies/ Elaine Savory Fido (Hgg.): *Out of the Kumbla. Caribbean Women and Literature*, Trenton: Africa World Press, 1990, 45-57.

- Winichakul, Thongchai: *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawai Press, 1994.
- Wright, Melissa: *Disposable women and other myths of global capitalism*, New York: Routledge, 2006. Online unter: <http://cryptome.org/2013/01/aaron-swartz/Disposable-Women-of-Global-Capital.pdf> [zuletzt konsultiert am 08.08.2016].
- Wuthno, Julie: „Deleuze in the Postcolonial: On Nomads and Indigenous Politics“, in *Feminist Theory* 3,2 (2002), 183-200.
- Wynter, Sylvia: „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, its overrepresentation – an argument“, in: *New Centennial Review* 3 (2003), 257-337.
- : „Afterword: Beyond Miranda's Meanings: Un/silencing the 'Demonic Ground' of Caliban's 'Woman'“, in: Carole Boyce Davies/ Elaine Savory Fido (Hgg.): *Out of the Kumbla. Caribbean Women and Literature*, Trenton: Africa World Press, 1990, 355-372.
- : „On disenchanting discourse: 'Minority' literary criticism and beyond“, in: *Cultural Critique* 7 (Herbst 1987), 207-244.
- Young, Robert: *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995.
- Zeuske, Michael: *Schwarze Karibik – Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation*, 2. überarbeitete Ausgabe, Zürich: Rotpunktverlag, 2004.
- Zielina, María Carmen: *La Africanía en el cuento cubano y puertorriqueño*, Miami: Ediciones Universal, 1992.
- Zimra, Clarisse: „Righting the Calabash: Writing History in the Female Francophone Narrative“, in: Carole Boyce Davies/ Elaine Savory Fido (Hgg.): *Out of the Kumbla. Caribbean Women and Literature*, Trenton: Africa World Press, 1990, 143-159.

Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich ehrenwörtlich, dass mir die geltende Promotionsordnung bekannt ist und ich die Dissertationsschrift selbst angefertigt habe und keine Textabschnitte eines anderen Autors oder eigener Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen habe. Ich habe alle benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben und bin bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts nicht durch dritte Personen unterstützt worden. Ich erkläre, dass ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen habe, und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen. Die vorliegende Dissertation ist noch nicht als Prüfungsarbeit für eine wissenschaftliche Prüfung eingereicht worden. Ebenso ist keine gleiche, in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht worden.



Beate Kerpen

PERSÖNLICHE ANGABEN

Beate Kerpen
Geboren 1984 in Trier
Kontakt: beate_kerpen@hotmail.de

AKADEMISCHER WERDEGANG

- 28.11.2017 Promotion (*summa cum laude*)
Dissertationsschrift: „Migration, Repression, Transgression. Identität und Heimat im Roman afrokaribischer Migrantinnen an der Jahrtausendwende. Loida Maritza Pérez *Geographies of Home* (1999)“
- 03/2014 - 09/2014 Forschungsaufenthalt und Mitarbeit in der Forschergruppe *Grupo de Estudios Caribeños* (Dir. Dra. Celina Manzoni), *Universidad de Buenos Aires*
- 03/2013 - 06/2013 Forschungsaufenthalt und Mitarbeit in der Forschergruppe *Escritoras y Escrituras* (Dir. Dra. Mercedes Arriaga), *Universidad de Sevilla*
- 03/2013 - 03/2016 Promotionsstipendium der *Studienstiftung des deutschen Volkes*
- 10/2011 - 02/2013 Lehrbeauftragte für Hispanistische und Galloromanistische Literaturwissenschaft, *Universität Trier*
Unterrichtete Lehrveranstaltungen:
- Zeitgenössische frankophone Literaturen des karibischen Raumes (Seminar, WS 2012/13)
- Miradas puestas en el Caribe desde el exilio (Seminar, SS 2012)
- Ver-rückte Familiengeschichten (Proseminar, SS 2012)
- El ‚boom‘ latinoamericano (Proseminar, WS 2011/12)
- 10/2012 - 05/2017 Doktorandin im Fach Romanistik/Anglistik (Erstbetreuung Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt; Zweitbetreuung Prof. Dr. Caroline Rosenthal), *FSU Jena*
- 10/2012 - 02/2013 Wissenschaftliche Hilfskraft im *Trierer Centrum für Amerikastudien (TCAS)*, *Universität Trier*
- 02/2012 - 09/2012 Wissenschaftliche Hilfskraft im *America Romana Centrum (ARC)*, *Universität Trier*
- 06/2011 Magistraabschluss in Anglistik (Hauptfach) und Romanistik (Nebenfächer Französisch, Spanisch) an der *Universität Trier* (Gesamtnote „sehr gut“ 1,1); Magisterarbeit: „Negotiations of Race and Gender in Ralph Ellison's *Invisible Man*“ (Note „sehr gut“ 1,0)
- 09/2008 - 06/2009 DAAD Vollstipendium zum Studium an der Harvard University/ Graduate School of Arts and Sciences (USA)
- 09/2007 - 07/2008 ERASMUS Stipendium zum Studium an der Universidad de Sevilla (Spanien)
- 06/2007 - 03/2011 Stipendium der *Studienstiftung des deutschen Volkes*
- 10/2004 - 06/2011 Studium der Englischen, Französischen und Spanischen Philologie an den *Universitäten Trier, Sevilla (09/2007-07/2008)* und *Harvard (09/2008-06/2009)*

WISSENSCHAFTLICHE VORTRÄGE, LESUNGEN UND PROJEKTPRÄSENTATIONEN

- 24.04.2015 Übersetzung, Lesung/Performance ausgewählter Texte Guillermo Cabrera Infantes im Rahmen der Abschlussveranstaltung zur internationalen Tagung „La escritura ecológica y "meta-final" de Guillermo Cabrera Infante. Homenaje a su obra 'casi' completa, (Institut für Romanistik/ Friedrich-Schiller-Universität Jena), Villa Rosenthal
- 10.02.2015 Projektpräsentation: „Identitäten (in) der *errance* – Das weibliche Schreiben in der karibischen Diaspora an der Jahrtausendwende“; Forschungskolloquium Literaturwissenschaft von Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt (Institut für Romanistik/ Friedrich-Schiller-Universität Jena)
- 05.12.2014 Vortrag: “Von karibischen Migrantinnen, der Kritik an der Kanonkritik und anderen Fallstricken des Auswählens und Abgelehnt-Werdens (oder umgekehrt) – eine semi-wissenschaftliche Reflexion über Auswahl- und Ablehnungsprozesse im Rahmen meiner Promotion” Forschungskolloquium der Studienstiftung des deutschen Volkes zum Thema “Das Abgelehnte” (05.-06.12.2014 TU Berlin)
- 13.11.2014 Vortrag: “Entre nostalgia, deseo de retorno y celebración del desarraigo: La constitución de la subjetividad femenina en la diáspora cubana” XXIV. Congreso de la Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica (10.-14.11.2014 La Habana)
- 08.01.2014 Projektpräsentation: „Weibliches Schreiben (in) der karibischen Diaspora“ Forschungskolloquium Literatur- und Kulturwissenschaft von Prof. Dr. Anja Bandau (Romanisches Seminar/ Leibniz Universität Hannover)
- 28.11.2013 Projektpräsentation: „Raum/Erfahrung zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung“ Forschungskolloquium der Transcultural Studies-Nachwuchsgruppe „Karibik-Nordamerika und zurück“ unter der Leitung von Dr. Anne Brüske (28.-29.11.2013 Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)
- 16.11.2013 Vortrag: „De patrias flotantes, geografías del sueño y mapas que se borran – La negociación del espacio en la escritura femenina de la diáspora caribeña“ Internationale Tagung des *Institut des Amériques* „Les Amériques au fil du devenir: Territoires traversés, espaces inventés“ (14.-16.11.2013 Université Lille III)
- 25.10.2013 Vortrag: „*Imaginando* el Caribe desde Cádiz: La escritura y pintura de Micheline Dusseck“ Congreso Internacional “AUSENCIAS – Escritoras en los márgenes de la cultura” (24.-26.10.2013 UNED Madrid)
- 25.09.2013 Vortrag: „Negritud como huma(n/ch)ismo: La 'femme noire' revis(it)ada por mujeres negras en la diáspora caribeña“ XXXIII. Romanistentag (22.-25.09.2013 Würzburg); Sektion: *Négritude* und *Negrismo*: Afrokaribische Literatur und neue Humanismen von den Anfängen bis heute“ (Leitung: G. Febel/N. Ueckmann)
- 27.07.2013 Vortrag: „De-/Construcciones de mitos de hogar/origen/nación en la era global. Loida Maritza Pérez *Geographies of Home*“

- Coloquio Internacional „Paradojas de la modernidad. Secularización y producción de mitos en España y Hispanoamérica a partir de la Revolución francesa“ (25.-27.07.2013 Friedrich-Schiller-Universität Jena)
- 16.05.2013 Projektpräsentation: „Weibliches Schreiben (in) der karibischen Diaspora“
Forum INPUTS (Institut für postkoloniale und transkulturelle Studien)
(Universität Bremen)
- 15.03.2013 Vortrag: „De-/Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit in der haitianischen Diaspora. Edwidge Danticats *Atem. Augen. Erinnerung*“
29. Forum Junge Romanistik (13.-16.03.2013 Friedrich-Alexander Universität Erlangen Nürnberg)
- 15.02.2013 Vortrag: “(Re)Inscribing the Hymen: Constructions of Black Femininity in the Haitian Diaspora”
Workshop for Junior Scholars “Ethnicity, Race and Gender in the Caribbean” (Freie Universität/LAI Berlin)
- 28.06.2012 Vortrag: „I feel like I sleep with ghosts - Die Inszenierung weiblichen Erinnerns in Edwidge Danticats *Breath. Eyes. Memory*“
ARC-Ringvorlesung (Universität Trier)

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN

Monographie:

- 2016 *Constructions of Black Masculinity: Intersections of Race, Gender, and Sexuality in Ralph Ellison's Invisible Man*, Berlin: wvb, 2016.

Aufsätze:

- im Druck “Entre nostalgia, deseo de retorno y celebración del desarraigo: La constitución de la subjetividad femenina en la diáspora cubana”, Beitrag in den Tagungsakten zum XXIV. Congreso de la Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica (10.-14.11.2014 in Havanna, Kuba).
- 2017 „‘I feel like I sleep with ghosts‘ – Unheimliche Erinnerungsräume in Edwidge Danticats *Breath. Eyes. Memory*“, in: Gisela Febel/Natascha Ueckmann (Hgg.) *Mémoires transmédiales: Geschichte und Gedächtnis in der Karibik und ihrer Diaspora*, Berlin: Frank & Timme; 2017, 171-189.
- 2016 „‘Patrias flotantes, geografías del sueño y mapas que se borran: La negociación del espacio en la escritura femenina de la diáspora caribeña‘“, in: Fatiha Idmhand, Cécile Braillon-Chantraine, Ada Savin, Hélène Aji (Eds.) *Les Amériques au fil du devenir. Écritures de l'altérité, frontières mouvantes*, Brussels: Peter Lang, 2016. S. 273-280.
- 2015 „Migración y des/mitificación de 'Home' en la era global: Geographies of Home de Loida Maritza Pérez“, in: Claudia Hammerschmidt (Hg.) *Paradojas de la modernidad. Secularización y producción de mitos en España, Latinoamérica y el Caribe*, London und Potsdam: INOLAS, 2015, 293-318.
- 2014 „(De-)Konstruktionen schwarzer W/Leiblichkeit: Körperdiskurse an der Schnittstelle von Rasse und Geschlecht“, in: Teresa Hiergeist/Laura

Linzmeier/Eva Gillhuber/Sabine Zubarik (Hgg.) *Corpus. Beiträge zum 29. Forum Junge Romanistik*, Peter Lang, 2014, 165-177.

- 2013 „*Imaginando el Caribe desde Cádiz: La escritura y pintura de Micheline Dusseck*“, in: *Escritoras y Escrituras – Revista internacional de literaturas y culturas* 13 (2013) [ISSN: 1885-3625]; Online unter: <http://www.escritorasyescrituras.com/revista.php/13/177?PHPSESSID=64b7ca1637ffa715a423c391aa9db9b0>

WISSENSCHAFTLICHE ÜBERSETZUNG

- 2016 Julio César González Pagés: „Männlichkeitsforschung in Lateinamerika“ (transl. Beate Kerpen) in: Stefan Horlacher, Bettina Jansen, Wieland Schwanebeck (Eds.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 2016. S. 65-72.

Worte des Dankes

Diese Arbeit wäre nicht ohne die finanzielle und ideelle Förderung der *Studienstiftung des deutschen Volkes* entstanden. Für die vielen Jahre der Unterstützung, auch schon zu Zeiten meines Studiums, kann ich gar nicht genug danken! Ohne die *Studienstiftung* wäre mein Weg ganz sicher ein anderer geworden! Ich bin froh und dankbar über die Chancen, die sich mir durch die unterschiedlichen Förderinstrumente der *Studienstiftung* geboten haben. Hervorheben möchte ich insbesondere die Möglichkeit, zu Forschungszwecken immer wieder ins Ausland reisen und dort Fachkonferenzen besuchen zu können, aber auch die wertvollen Netzwerke und Kontakte, von denen ich immer wieder profitieren konnte. Ich bedanke mich von Herzen für das in mich gesetzte Vertrauen!

Ich schätze mich glücklich, die wissenschaftliche Unterstützung vieler lieber Mentor_Innen, Freund_Innen und Kolleg_Innen genossen zu haben, die mich auf Etappen (in Trier, Sevilla, Jena und Buenos Aires) oder auf dem ganzen langen Weg der Promotion begleitet, beraten, ermutigt oder inspiriert haben.

An erster Stelle möchte ich meiner Erstgutachterin Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt danken, die mich nicht nur seit Trierer Zeiten tatkräftig in allen wissenschaftlichen Belangen gefördert hat, sondern deren einzigartige Begeisterung für Literaturwissenschaft letztlich auch dafür verantwortlich war, dass ich mich überhaupt für eine Promotion im Fach Romanistik und an der FSU Jena entschieden habe.

Herzlich danken möchte ich auch meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Caroline Rosenthal, deren Expertise in der anglophonen Karibistik und Amerikanistik wunderbar den Bogen zurückspannt zu meinen Anfängen in der Anglistik/Amerikanistik und der U.S.-amerikanischen *Black Diaspora*.

Nicht nur als Drittgutachterin meiner Dissertationsschrift, sondern auch als geschätzte Fachkollegin, Herausgeberin und Autorin gilt mein besonderer Dank außerdem Prof. Dr. Gesine Müller von der Universität zu Köln.

Ich danke Prof. Dr. Ottmar Ette, der nicht nur seit Beginn meiner Promotion eines meiner größten intellektuellen Vorbilder ist, sondern mein Dissertationsvorhaben auch für die Promotionsförderung der *Studienstiftung des deutschen Volkes* vorschlug und somit maßgeblich dafür mitverantwortlich war, dass dieses überhaupt auf den Weg gekommen ist.

Ebenfalls danke ich Prof. Dr. Anja Bandau für ihre Unterstützung meines Projektes seit seinen Anfängen, indem sie sich nicht nur für dessen Förderung aussprach, sondern auch den wissenschaftlichen Dialog mit mir über die konkrete Ausrichtung meines Forschungsthemas aufnahm und mich zu sich ins Forschungskolloquium an die Leibniz Universität Hannover einlud.

Mein Dank für fachliche Beratung, Feedback, Inspiration und auch die konkrete Möglichkeit, meine Forschungsergebnisse im Rahmen von Workshops oder Forschungskolloquien zu präsentieren bzw. in Tagungsbänden zu publizieren, gilt außerdem mehreren Wissenschaftler_Innen der deutschen Karibikforschung bzw. Literaturwissenschaft: PD Dr. Natascha Ueckmann, Prof. Dr. Sabine Broeck, Dr. Karen Struve und Prof. Dr. Gisela Febel vom Bremer *Institut für Postkoloniale und Transkulturelle Studien*; Dr. Anne Brüske von der Universität Heidelberg und ihrer Nachwuchsgruppe *Karibik-Nordamerika und zurück*; Dr. Julia Roth (der ich neben den guten Gesprächen in Berlin besonders auch für den Platz auf der Couch danke!) sowie auch den Trierer Romanist_Innen und Kolleg_Innen des *America Romana Centrums*, insbesondere Dr. Christine Felbeck und Prof. Dr. Andre Klump.

Ganz besonders danken möchte ich zwei Mentor_Innen, die mir in entscheidenden Momenten (oder: Momenten der Entscheidung) immer wieder mit klugem Rat und zupackender Tat verlässlich zur Seite gestanden haben und so maßgeblich dabei geholfen haben, dass ich meinen Weg durch die Wissenschaftswelt – und später auch wieder daraus hinaus – gut gehen und finden konnte: Prof. Dr. Gerd Hurm von der Universität Trier und PD. Dr. Natascha Ueckmann von der Universität Halle, ehemals Bremen. Ihnen bzw. Euch verdanke ich wirklich viel!

Mein herzlicher Dank gilt Dra. Mercedes Arriaga Flórez und ihrer Forschergruppe *Escritoras y Escrituras* an der Universidad de Sevilla sowie der UNED Madrid, mit denen ich 2013 eine nicht nur wissenschaftlich, sondern auch persönlich höchst gewinnbringende Zeit verbringen durfte. An die heiß debattierten Kolloquien über die *domination masculine* und die *mujeres en los márgenes de la sociedad*, aber auch die einzigartige Gastfreundschaft und die vorgelebte Freude an Literatur, Kunst und am Leben erinnere ich mich bis heute gern. *Muchas gracias, querida Mercedes, os recuerdo!*

Ich möchte auch ganz herzlich Dra. Celina Manzoni von der Universidad de Buenos Aires danken, die es mir 2014 ermöglichte, ein halbes Jahr als Gastwissenschaftlerin an ihrem Lehrstuhl zu verbringen und dort mit ihrer *Grupo de Estudios Caribeños* zusammenzuarbeiten. Ich habe die Zeit in Buenos Aires sowie den inspirierenden Dialog mit den *caribeñistas porteños* sehr genossen und als große Horizonterweiterung und Bereicherung erlebt. *Mil gracias por todo, querida Celina!* Mein besonderer Dank gilt auch meiner lieben argentinischen Kollegin und Freundin Mariela Blanco für die guten Gespräche über Literatur und die Gastfreundschaft in Mar del Plata! *Gracias y un abrazo enorme, querida!*

Für viele spannende und gewinnbringende Dialoge über die (postkoloniale) Karibik, *gender*, Transkulturalität und Literatur(wissenschaft), aber auch für den Erfahrungsaustausch über die Leiden der Promotion möchte ich mehreren Kolleginnen und Freundinnen danken: Dr. Bastienne Schulz, Dr. Teresa Hiergeist, Dr. Sandra Hettmann, Wiebke Beushausen, Mareike Dolata, Magdalena Jackowska. Zudem gilt mein herzlicher Dank meinen geduldigen und leidensbereiten Korrekturleserinnen: Carolin Voigt, Sylvia Arnold, Nadine Müller-Dittmann, Diana Di Maria und Maia Luna George.

Auch über die Wissenschaft hinaus haben mich in den vergangenen Jahren viele liebe Menschen begleitet und mir den Weg erleichtert. Ich danke meiner Patchwork-Familie – Mama, Papa und „Brudi“ Markus, Ursula, den „Kohlhaasen“, Martin und Dirk. Ich danke auch meinen lieben Freund_Innen Eva Alario, Eberhard Hoos, Anja Echt, „Paco“ Sánchez Romero, Jeannette Newen, Jovanna Thielker, Diana Di Maria, Evelyn Hertenberger, Carolin Voigt, Olga Custodio, Ana Cauich Chan, Boris Kaprov und Andrea Knopp. Weiter danke ich meinen lieben Sportsfreund_Innen vom SV Jena-Zwätzen, die meine Promotionsgeschicke intensiv und (lustig) beratend begleitet haben und dabei immer

auch für die nötige Auflockerung gesorgt haben. Ich danke ebenfalls vielen lieben Kolleg_Innen, Freund_Innen und Mentor_Innen am *Max-Planck-Institut für Menschheitsgeschichte*, darunter insbesondere Dr. Jörg Noack und Dr. Karin Groten.

Mein letzter Dank gilt, wie schon der erste, der *Studienstiftung des deutschen Volkes* für das aller Wertvollste, das aus meiner Zeit als „Stifti“ resultiert: mein Verlobter, Wilfried Röpke. Die *Studienstiftung* verbindet Menschen, und dafür sind wir von Herzen dankbar!

Diese Doktorarbeit widme ich meinen lieben Großeltern Franz und Jela Mayer sowie Elisabeth und Hermann Kerpen, die sicherlich stolz darauf gewesen wären, eine Doktorin in unserer bäuerlichen Familie zu haben.