

Zwischen universalistischem Anspruch und partikularen Prämissen. Die rassialisierten Grenzen der französischen Literatur*

Sarah Burnautzki

Der französische Universalismus – ein hegemonialer Diskurs

Die Vorstellung einer nationalen französischen Identität ist historisch durch den politisch-philosophischen Universalismusbegriff geprägt, der auf die Tradition der Aufklärung zurückgeht (vgl. Schor 2001: 43).¹ In ihrer Erklärung der Menschenrechte proklamiert die Französische Revolution die Gültigkeit ihrer Werte der Freiheit und Gleichheit nicht nur für Frankreich, sondern für die gesamte Menschheit. Um die Einheit und Unteilbarkeit der Französischen Republik zu gewähren, lässt der Universalismus vor der Nation nur abstraktes Bürgertum und keinerlei partikularen Merkmale wie Geschlecht, Religion oder ›Rasse‹/›Ethnizität‹ gelten. Diesen Differenzkategorien gegenüber versteht sich der französische Staat theoretisch als indifferent und erkennt die französische Staatsbürgerschaft einzig aufgrund der politischen Zustimmung des abstrakten Individuums zum Gesellschaftsvertrag an. Im Verlauf der Dritten Französischen Republik avancierte der politisch-philosophische Universalismus zur ideologischen Matrix des französischen Nationaldiskurses und bestimmt als hegemonialer Diskurs bis in die Gegenwart das französische Modell der sozialen Kohäsion und Integration (vgl. Ndiaye 2009: 223, 284).

Doch zugleich ist der französische Universalismus seit seinen Ursprüngen von einem starken Widerspruch geprägt, denn die Entstehungsgeschichte der Republik ist in einer unauflösbaren Dialektik mit ihrer Alterität, der Kolonie, verwickelt. So enthält die Menschenrechtserklärung von 1789 kein Verbot der Sklaverei und schränkt die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ein, indem sie den Definitionsbereich des Men-

* Umfassend zu diesem Thema erscheint demnächst Burnautzki 2017.

1 Naomi Schor weist auf den religiösen Ursprung des französischen Universalismus hin. Ihr zufolge bringt die Revolution keinen Bruch mit der universellen Sendung des Christentums mit sich, sondern ihre Umwandlung in eine zivilisatorische Mission: »The history of universalism in France is then a history of the transvaluation of a fundamental religious belief into the prime means of desacralizing society« (Schor 2001: 44).

schen schlechthin implizit auf ›weiße‹ Männer reduziert.² Erst 1794 hebt Frankreich aufgrund der anhaltenden Aufstände der Sklaven in Saint-Domingue und Guadeloupe die Sklaverei auf und alle in den Kolonien lebenden Menschen werden zu französischen Bürgern erklärt, ehe Napoleon die Sklaverei 1802 gewaltsam wieder einführt (vgl. Maneron 2003: 50-62). Der erbitterte Befreiungskampf der Sklaven, der in die haitianische Revolution mündet und 1804 zur Ausrufung der ersten ›schwarzen‹ Republik führt, erinnert an die durch Willkür, Gewalt und partikulare Prämissen geprägte Geschichte des französischen Universalismus.

Indes ist es in Frankreich nicht selbstverständlich, die dialektische Verbindung zwischen Universalismus und Rassismus zu thematisieren und die Diskrepanz zwischen philosophischem Ideal und empirischer Wirklichkeit zu kritisieren (vgl. Balibar 1989). Vor dem Hintergrund der während des Zweiten Weltkriegs ›im Namen der Rasse‹ verübten Verbrechen gibt die UNESCO eine ethnologische Widerlegung des Rassismus in Auftrag (Lévi-Strauss 1952), die 1950 zur Erklärung zur ›Rasse‹ führt (UNESCO 1950), die dem Begriff die wissenschaftliche Rechtfertigung abspricht. Während der Begriff der ›Rasse‹ in Großbritannien, Deutschland oder den USA als theoretische und politische Kategorie in Kraft bleibt, wird der Begriff in Frankreich aus allen öffentlichen Texten entfernt und aus der Öffentlichkeit verbannt. Der hegemoniale Diskurs des Universalismus bekräftigt sich selbst nunmehr als *color blind*, doch dieses Prinzip unterbindet keinesfalls die allgegenwärtigen Praktiken der Rassialisierung, die sich den Grenzen des Sagbaren beständig anpassen und wirkungsmächtig bleiben, ohne zwingend des Begriffs der ›Rasse‹ zu bedürfen. Obwohl der Universalismus Gleichheit im Prinzip gewährleisten soll, führt er in der Praxis dazu, dass Rassialisierungserfahrungen und Diskriminierungen unsichtbar gemacht werden.

Die Schwierigkeit, die rassialisierten Prämissen zuzugestehen, die in die Vorstellung von einer französischen Gemeinschaft eingeschrieben sind, und das Unbehagen, sich kritisch mit der inegalitären Funktionsweise des französischen Universalismus auseinanderzusetzen, sind Zeichen einer kollektiven Verleugnung der Realität (vgl. Fassin 2009: 141). Gleichwohl treibt die Vorstellung der ›Rasse‹ den öffentlichen Diskurs um und bleibt im Impliziten und Nichtgesagten stets präsent (vgl. Vergès 2005: 46; Fassin 2009: 141).

Dies zeigt sich besonders deutlich in kulturellen, künstlerischen und literarischen Diskursen, die eng mit den symbolischen und materiellen Privilegien der gesellschaftlichen Elite verbunden sind. Mehr schlecht als recht durch den Universalismus kaschiert, kommt die rassialisierte Vorstellungswelt gerade hier zum Vorschein und umspielt die Grenzen des Sagbaren.

2 »[...] [I]t immediately became evident that *The Declaration of the Rights of Man and the Citizen* excluded or at any rate did not explicitly include several important segments of the population, notably, women and slaves« (Schor 2001: 47 ; Hervorhebung im Orig.).

Frankreichs frankophone Literatur und die Rassialisierung der literarischen Ordnung

Das koloniale Machtverhältnis, das Republik und Kolonie ständig aufeinander bezieht, findet seine Entsprechung im hierarchischen Verhältnis zwischen französischer Nationalliteratur und literarischer Frankophonie, d.h. der literarischen Produktion in französischer Sprache außerhalb Frankreichs. Auch die Geschichte der französischen Nationalliteratur ist von dem vorgenannten Widerspruch geprägt. Sie versteht sich selbst sowohl als universell, d.h. als allgemeiner und uneingeschränkt gültiger Ausdruck interesseloser Ästhetik, als auch als spezifisches kulturelles Erbe einer äußerst partikularen nationalen Identität. Anne-Marie Thiesse zeichnet nach, wie Frankreich im 19. Jahrhundert seine wirtschaftlich, politisch und kulturell privilegierte Position erfolgreich in einen universellen literarischen Geltungsanspruch übersetzt und sich Paris zum Zentrum der europäischen Literatur entwickelt (Thiesse 2005: 406). Doch der Wettstreit mit den anderen europäischen Nationen, um ihrem jeweiligen nationalen ›Genie‹ und ihrer kulturellen Einzigartigkeit literarischen Ausdruck zu verleihen, vollzieht sich, so Thiesse, im Zuge eines intensiven Austauschs: Die vermeintlich spezifisch nationale Erneuerung der Literaturen ist das Produkt eines kollektiven *internationalen* Transferprozesses, in welchem Ideen, Bezüge und Vorlagen, mehr oder weniger treue Übersetzungen und Umsetzungen frei und ungehindert zirkulieren und die kulturelle Erfindung des nationalen europäischen Literaturerbes begleiten (Thiesse 2005: 400f.).

Der kontinuierlichen nationalen Politisierung symbolischer Ressourcen gegenüber steht der Prozess der allmählichen Autonomisierung des literarischen Feldes, den Pierre Bourdieu in den *Regeln der Kunst* exemplarisch für Frankreich beschreibt (Bourdieu 1998). Entgegen der Maßgabe der Interesselosigkeit deutet Bourdieu das ästhetische Prinzip der Kunst um der Kunst willen (*l'art pour l'art*) in seiner kulturellen und sozialen Funktion und argumentiert, dass das Ideal einer »reinen«, »entpolitisierten«, »universellen« Ästhetik der symbolischen Legitimierung des Herrschaftsanspruchs der herrschenden Klasse dient (Bourdieu 1998: 511). In der ästhetischen Abstraktion wird der Herrschaftsanspruch zwar unsichtbar, ist aber zugleich präsent und dadurch umso wirkungsmächtiger.

Doch die hierarchisierende Abgrenzung von französischer und frankophoner Literatur dementiert den vorgeblichen Egalitarismus der französischen Nationalliteratur. Durch die Literatur und in der Literatur repräsentiert sich die französische Gemeinschaft nicht nur als von anderen europäischen Nationen verschieden, sondern sie imaginiert sich auch als den kolonisierten Populationen kulturell überlegen. Betrachtet man die Herausbildung der nationalen französischen Literatur im Hinblick auf ihre immanent koloniale Dialektik, so ist der nationale literarische Kanon unweigerlich als ein rassialisierter literarischer Korpus zu denken.

In der Tat bringt der hegemoniale Diskurs der Universalität der französischen Literatur widersprüchliche Gebote der Assimilation und der Dissimilation hervor, die das postulierte Ideal der Gleichheit und der literarischen Toleranz in Abrede stellen. Einerseits gilt das Versprechen der Gleichheit aller im Namen vermeintlich »reiner«, d.h. entpolitizierter und entnationalisierter literarischer Kriterien. Andererseits mani-

festiert sich eben dort, wo aufgrund des gemeinsamen französischen Sprachgebrauchs und über nationale Grenzen hinweg eine erhebliche literarische Nähe entstanden ist, ein kultureller Rassismus, der diese Nähe nur dann toleriert, wenn sich eine kulturelle Distanz zwischen den Texten etablieren lässt.

Innerhalb von literaturwissenschaftlichen und journalistischen Diskursen sowie in besonderen Momenten literarischer Konsekration (wie der Verleihung wichtiger Literaturpreise) oder der literarischen Delegitimation (beispielsweise in Debatten um Plagiatsvorwürfe) zeichnet sich der Konflikt zwischen der vermeintlichen Universalität der französischen Literatur und uneingestanden, aber eng mit der Vorstellung von Universalismus verbundenen ›kolonialen Ängsten‹ ab. In diesen diskursiven Momenten manifestiert sich eine performative Macht, die die Bedeutungen im literarischen Feld kontrolliert und die rassialisierten Grenzen der Nationalliteratur hervortreten lässt, indem sie vor Augen führt, dass das literarische Universelle nur in partikularen Begriffen zu haben ist: So muss ein Text, der nach Universalität strebt, auf sämtliche partikuläre Merkmale verzichten. Es zeigt sich, dass der unablässige Rückgriff auf den scheinbar entpolitisierten und enthistorisierten Diskurs des literarischen Universalismus eine literarische *color line* erschafft, die die imaginierte Grenze zwischen dem Französischen und dem Frankophonen stabilisiert und absichert.

Eine pragmatische Annäherung an den literarischen Universalismuskurs macht es möglich, dessen exklusive Funktionsweise aufzudecken, denn der literarische Universalismus kann sich nur dann als solcher behaupten, wenn er jene Alterität ausgrenzt, marginalisiert oder verleugnet, die für ihn konstitutiv ist. Die Zuordnung soziokultureller Bedeutungen zu literarischen Merkmalen, die für sich genommen kontingent sind, erfüllt die Funktion der Kulturalisierung und Rassialisierung der literarischen Ordnung, reguliert die Verteilung symbolischer Ressourcen sowie die Verhandlung der hierarchischen Verhältnisse zwischen sozialen Gruppen. Ausgehend von den literarischen Klassifikationsschwierigkeiten, die bestimmte Texte hervorrufen, lassen sich rekurrente rassialisierende Interpretationsmuster herausarbeiten, wie sie die gängige literaturwissenschaftliche Praxis prägen. Im Folgenden sollen jene rassialisierenden Kontrollstrategien analysiert werden, die darauf abzielen, Texte und ihre Autoren um jeden Preis zu objektivieren und zu klassifizieren.

Prekäre Auszeichnungen und rassialisierte Ordnungsrufe

Die 1960er Jahre – die Phase des Aufbruchs der französischen Kolonien in die politische Unabhängigkeit – gelten zugleich als Umbruchsphase der frankophonen afrikanischen Literaturen (vgl. Moudileno 2004: 2; Dabla 1986: 17; Ngalye 1994: 9f., 19). Eine neue Autorengeneration löst die ältere Generation der *Négritude*-Dichter ab und erneuert die literarischen Formen und Themen der Literatur. 1968 publiziert der junge Autor Yambo Ouologuem (geb. 1940 in Mali) seinen ersten Roman *Le Devoir de violence* im Pariser Verlag Le Seuil und wird für diesen unmittelbar darauf mit dem Prix Renaudot, einem der renommiertesten französischen Literaturpreise, ausgezeichnet. Das Ereignis stellt insofern einen Meilenstein der Literaturgeschichte dar, als Ouologuem der erste

›schwarze‹ Autor nicht-französischer Nationalität ist, dessen Roman diesen nationalen Literaturpreis erhalten hat.³ Doch die Pressekommentare anlässlich der Preisverleihung stehen ganz im Zeichen der Alterisierung und der Rassialisierung.⁴ Durch den Einsatz essentialistischer Vorstellungen von kultureller Differenz erzeugen sie eine hierarchische Abgrenzung zwischen einem kollektiven ›Wir‹ und einer imaginierten Gruppe der ›kulturell Anderen‹, um die möglichen Bedeutungen des Romans zu kontrollieren. In ihrem Bericht für die literarische Wochenzeitschrift *Les nouvelles littéraires* titelt Geneviève Dorman »La mise à prix des cannibales« (Dorman 1968: 3) und stellt einen ambivalenten Bezug zu den Portraitfotos der Goncourt- und Renaudot-Preisträger Bernard Clavel und Yambo Ouologuem her, der die Legitimität der beiden Laureaten zu hinterfragen scheint, in Clavels Fall aufgrund der Entscheidung einer mutmaßlich befangenen Goncourt-Jury, in Ouologuems Fall aufgrund einer hier nur angedeuteten rassialisierten Differenz.

Drei Tage später treibt Jean Chalon im *Figaro littéraire* das Spiel der Alterisierung weiter und publiziert ein Interview mit Yambo Ouologuem, in welchem das außergewöhnliche Ereignis der Verleihung eines wichtigen französischen Literaturpreises an einen ›schwarzen‹, malischen Autor zum Anlass für einen rassialierenden Diskurs wird, der das Prestige eines als kulturell überlegen und ›weiß‹ imaginierten ›Wir‹ hervorhebt und die Grenzen der französischen Literatur stabilisiert. Bereits im Titel zeigt sich der Gegensatz zwischen einer kulturell überlegenen französischen Literatur, die den Anspruch auf eine ›reine‹ Ästhetik erhebt, und einer ihr kulturell radikal unterlegenen Alterität: »Yambo Ouologuem a uni le français le plus pur et l'Afrique la plus noire dans *Le Devoir de violence*« (Chalon 1968: 24; Hervorhebung im Orig.). Deutlich wird hier, dass die Vorstellung von ›Reinheit‹ mit dem universalistischen Geltungsanspruch der französischen Literatur verbunden ist und ›Weißsein‹ konnotiert, ohne dies explizieren zu müssen. Im Gegensatz der Superlative »le français le plus pur« und »l'Afrique la plus noire« zeichnet sich hier *ex negativo* die rassialisierte Vorstellung einer ›weißen‹ Gemeinschaft ab, die im dialektischen und hierarchischen Distinktionsverhältnis zu ihrer absoluten Alterität begründet ist. Mit der Aussage »[...] Yambo Ouologuem tient des propos fort sérieux et où fleurissent des raffinements de langage et de beaux subjonctifs« (Chalon 1968: 24) greift Jean Chalon mit Herablassung auf ein Repertoire gängiger Klischees zurück, die die vorgestellte Ungleichheit vergrößern und Ouologuems Alterität bekräftigen. Es handelt sich um Diskurspraktiken, die in der paternalistischen Tradition des Kolonialisten stehen, der mit Staunen feststellt, dass der Kolonisierte den Umgang mit der französischen Sprache erlernt hat. Dabei erweist sich die vordergründige Bewunderung Chalons für Ouologuems literarische Glanzleistung in Wirklichkeit als

3 Vor Ouologuem hatte 1921 der französische Autor und gebürtige Guyaner René Maran als erster ›schwarzer‹ Autor für seinen Roman *Batouala – Véritable roman nègre* den Prix Goncourt erhalten.

4 Eine umfassende Analyse der Pressereaktionen auf das Erscheinen des Romans *Le Devoir de violence* findet sich bei Steemers 2012.

Reverenz an das ›Genie‹ der französischen Sprache.⁵ Indem Chalon die koloniale Schule, das französische Bildungssystem und den Erfolg der Assimilationspolitik würdigt, konvertiert er Ouologuems Leistung in ein koloniales Verdienst Frankreichs: »Yambo Ouologuem est un pur produit de notre université, où il a accumulé les licences de lettres, de philosophie et d'anglais« (Chalon 1968: 24).

Anhand dieser und ähnlicher Pressekommentare wird deutlich, dass Ouologuems literarische Anerkennung keine Gleichstellung mit der ›weißen‹, französischen Nationalliteratur impliziert, sondern dass die Divergenz von der Norm ihren Maßstab darstellt. Mit anderen Worten, die Möglichkeit der literarischen Anerkennung Ouologuems beruht in einer imaginierten kulturellen Differenz, die ihm von der Presse zugeschrieben wird. Die ›unerhörte‹ Zuschreibung universellen literarischen Werts durch die Preisverleihung wird ›rektifiziert‹, indem Ouologuem aus dem nationalen Kanon ausgeschrieben und auf die partikularen und stereotypen Eigenschaften des ›authentischen afrikanischen Autors‹ zurückgeführt wird.

Als Ouologuem 1972 des Plagiats beschuldigt wird, kommt es zum Skandal. Journalisten weisen nach, dass Ouologuem längere Textpassagen aus Graham Greenes Roman *It's a Battlefield* übersetzt und für seinen eigenen Roman übernommen hat. Der Autor gerät in Verruf und zieht sich daraufhin dauerhaft aus dem literarischen Betrieb zurück. In den 1970er und 1980er Jahren setzt die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit seinem Roman ein und seine Technik der Entlehnung fremder Textstellen wird nicht länger verurteilt, sondern aufgrund ihres Ikonoklasmus als Verfahren der Intertextualität rehabilitiert (vgl. Chaulet-Achour 1985; Mouralis 1984; Steemers 2012). Yambo Ouologuem avanciert zu einer der postkolonialen Leitfiguren der frankophonen afrikanischen Literaturen (vgl. Mongo Mboussa 2003; Mabanckou 2012: 126-130). Allein das Irritationspotential des »Enfant terrible der frankophonen Literatur« (TV5 2015) erschöpft sich nicht in seinem fabelhaften Aufstieg und Fall.

Yambo Ouologuems *Gebot der Gewalt* und das Gebot der Afrikanisierung

Gemeinhin geht die Forschung davon aus, dass Le Seuil Ouologuem als einen vielversprechenden jungen Autor in das Verlagsprogramm aufgenommen hat und in ihm ein großes literarisches Talent erkannt zu haben glaubte (Wise 1999: 209; Steemers 2012: 176f.). Unter den großen Pariser Verlagen zeichnet sich Le Seuil durch sein frühes antikoloniales Engagement aus. Le Seuil fungiert seit den 1940er Jahren als Forum der *négritude* und es ist daher nicht weiter erstaunlich, dass gerade dort Ouologuems literarisches Talent entdeckt wird. Doch die Archivunterlagen des Verlags Le Seuil vermitteln ein zwiespältigeres Bild der Genese des Manuskripts. Einige Lektürekomentare

5 Lydie Moudileno weist im Falle Marie NDiayes auf die ambivalente Diskursfunktion des Hinweises auf das »exzellente Französisch« der Autorin hin. Diese besteht darin, die Autorin zu rassialisieren, ohne hierzu explizit rassialisierende Begriffe verwenden zu müssen. Dieselbe Beobachtung lässt sich im Falle Ouologuems machen. Vgl. Moudileno 2009: 35.

erlauben es, den ersten Kontakt des Autors mit Le Seuil auf 1963 vorzudatieren. Zwischen 1963 und 1967 reicht Ouologuem mindestens drei Romanmanuskripte und einen Gedichtband ein, keiner der Texte wird zur Publikation angenommen. Das erste Manuskript geht am 27. September 1963 ein und trägt bereits den Titel *Le Devoir de violence*. Die Ähnlichkeit endet hier jedoch, denn Schauplatz der Handlung dieses Manuskripts ist nicht ein fiktives Afrika, sondern das Milieu einer reichen europäischen Industriebourgeoisie und der Text handelt von Eifersucht und Verführung. Einer der freien Lektoren des Verlags fasst einen vernichtenden Kommentar und wirft dem Autor vor, französische Romanvorbilder stümperhaft imitiert zu haben.⁶ Die Ablehnung des Manuskripts wird in einem Brief an den Autor begründet, indem jedoch nicht primär die missglückte Nachahmung französischer Vorbilder bemängelt, sondern vielmehr suggeriert wird, der eingereichte Text sei nicht im gewünschten Sinne ›afrikanisch‹.

Bei dem zweiten, am 6. März 1964 eingereichten Manuskript scheint es sich um eine Gedichtsammlung mit dem Titel *La salive noire* gehandelt zu haben. Bemängelt wird hier der fehlende Rhythmus vorgeblich ›schwarzer‹ Gedichte und das Manuskript wird wiederum abgelehnt.⁷ Im November desselben Jahres reicht Ouologuem ein weiteres Manuskript ein, das den Titel *Humble soif* trägt. Wieder handelt es sich um einen Roman, der abermals in ein europäisches Szenario eingebettet ist und erneut wird der Text abgelehnt. Moniert werden ein übermäßiger Formalismus und eine mangelhafte dramatische Entwicklung der Handlung. Das Ablehnungsschreiben jedoch lässt durchblicken, dass Ouologuems Themenwahl in den Augen der Verlagslektoren an Wert gewinnt – er wendet sich Themen zu, die als ›anders‹ wahrgenommen werden können.

Um den 20. April 1967 sendet Ouologuem ein viertes Manuskript ein, das erneut den Titel *Le Devoir de violence* trägt und nunmehr merklich dem zuletzt unter diesem Titel veröffentlichten Text ähnelt. Zwei freie Lektoren votieren gegen den Text und werfen ihm sein Amalgam unterschiedlichster Stilrichtungen, bestehend aus politischen Reden, ethnographischem Material, Liebesszenen, philosophischen Betrachtungen, Hexerei, Pornographie, Skizzen der französischen Gesellschaft, soziologischen Analysen und Briefen, doch vor allem das völlige Fehlen »afrikanischer Originalität« vor.⁸ Bemerkenswerterweise weckt dasselbe Manuskript jedoch das Interesse eines der Verlagslektoren: Jean Cayrol hebt den heterogenen Stil positiv hervor, würdigt die ästhetische Freiheit des Textes und spricht sich für das Manuskript aus, das er zur »afrikanischen Suche nach der verlorenen Zeit« erklärt.⁹ Dank Cayrols Plädoyers und entgegen der abfälligen Einschätzungen erteilt die Verlagsleitung ihre Zustimmung zur Publikation des Textes und sechs Monate nach Vertragsunterzeichnung erscheint der Roman schließlich im Herbst 1968.

6 IMEC, Institut mémoires de l'édition contemporaine, Dossier Ouologuem, SEL 3772.2, Lektürekomm. code 7646 (p de d).

7 IMEC, Institut mémoires de l'édition contemporaine, Dossier Ouologuem, SEL 3772.2, Lektürekomm. code 8134.

8 IMEC, Institut mémoires de l'édition contemporaine, Dossier Ouologuem, SEL 3772.2, Lektürekomm. code 11834(d).

9 IMEC, Institut mémoires de l'édition contemporaine, Dossier Ouologuem, SEL 3772.2, Lektürekomm. code 11 834.

Es zeigt sich deutlich, dass die Genese der endgültigen Fassung des *Devoir de violence* das Ergebnis eines langwierigen Verhandlungsprozesses zwischen Autor und Verlag ist, in dessen Verlauf die Möglichkeit der Einschreibung des Textes in den ›universellen‹ bzw. ›weißen‹ Literaturkanon verworfen wird. Anstelle dessen wird durch das wiederholt geäußerte Gebot der Afrikanisierung und die wiederholten Zuschreibungen von Alterität die legitime Definition ›afrikanischer Literarizität‹ verhandelt, bis Ouologuem dieser zuletzt den ›adäquaten‹, d.h. den erwünschten ästhetischen und thematischen Ausdruck verleiht. Von einem Manuskript zum anderen ›afrikanisiert‹ Ouologuem seine Texte, wie ihm dies in den Ablehnungsschreiben nahegelegt worden ist. Zugleich wird deutlich, dass die vermeintliche ›afrikanische Originalität‹ und ›Authentizität‹ des *Devoir de violence* in ihrem Ursprung unter anderem auf die exotisierenden und rassialisierenden Lektüree Erwartungen der Verlagslektoren zurückgeht, die Ouologuems Textproduktion maßgeblich mit beeinflusst haben.

Marie NDiayes universelle Anerkennung unter Vorbehalt

Auf den ersten Blick scheint sich Marie NDiayes Position innerhalb des französischen Literaturkanons von jener Yambo Ouologuems zu unterscheiden, insofern die Autorin aufgrund ihrer unbestreitbar französischen Nationalität zum nationalen Korpus zählt. Auf den zweiten Blick jedoch zeigt sich, dass ihre Zugehörigkeit zum kollektiven ›Wir‹ ungesichert ist und beständigen, mitunter vehementen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich innerhalb des öffentlichen und literaturwissenschaftlichen Diskurses manifestieren. Zeigte sich im Fall Ouologuems, wie als ästhetisch ›unzumutbar‹ wahrgenommene Texte mit Hilfe rassialisierender Strategien aus dem französischen Literaturkanon ausgegrenzt werden konnten, so veranschaulicht Marie NDiayes Beispiel, dass die literarische *color line* bis in den nationalen Kanon vordringt und Beobachtungen, die vordergründig der literarischen Qualität und den ästhetischen Besonderheiten ihrer Texte gelten, implizit die imaginierten Grenzen zwischen dem kollektiven ›Wir‹ und den ›Anderen‹ verhandeln. Marie NDiayes Einschreibung in den ›universellen‹, implizit als ›weiß‹ imaginierten Literaturkanon erweist sich zwar prinzipiell als möglich, doch sie beruht auf subtilen diskursiven Strategien der Verleugnung von Differenz und Abweichung von der herrschenden literarischen Norm. Bestimmte Bedeutungsdimensionen der Texte NDiayes, die ein erhebliches Irritationspotential besitzen, gerade weil sie sich von einem hegemonialen universalistischen Standpunkt aus nicht kohärent darstellen lassen, fallen durch die herkömmlichen Interpretationsmuster des universalistischen Literaturdiskurses, der sich aufgrund seines inhärenten Ethnozentrismus als ungeeignet für ihre adäquate Beschreibung erweist. Doch da die universalistische Aneignung der Texte Marie NDiayes die Ausklammerung ›unerwünschter‹ Darstellungen erfordert, entstehen Interpretationsschwierigkeiten und Widersprüche in der literaturwissenschaftlichen Praxis. Diese Bedeutungskonflikte enthüllen die partikularen Prämissen des hegemonialen Universalismus, die aufgrund des Dogmas der Indifferenz gegenüber der Differenzkategorie ›Rasse/›Ethnizität‹ nicht benannt werden können,

sich aber dennoch als präsent erweisen und der ständigen Kontrolle durch verschiedene Techniken der Ausschaltung unliebsamer Bedeutungen bedürfen.

Verschiedene Techniken der Ausschaltung missliebiger Bedeutungszusammenhänge der Texte NDiayes sind eng verknüpft mit dem ästhetischen Ideal einer vorgeblich thematisch und ästhetisch ›reinen‹ Literatur, darunter vor allem die Dekontextualisierung und die Enthistorisierung. Doch weit davon entfernt, ›interesselos‹ zu funktionieren, erfüllen sie eine klare pragmatische Funktion. Sie gewährleisten die Abgrenzung von sozialen Gruppen und ihren soziohistorischen Erfahrungen und erlauben der französischen Mehrheitsgesellschaft, sich als unbetroffen von der jahrhundertelangen Verinnerlichung und Weitergabe rassistischen Denkens und Handelns wahrzunehmen.

In dem Bestreben, die Erfahrungen der ›schwarzen‹ Figur Lagrands in dem Roman *Rosie Carpe* in eine ›universell‹ gültige Perspektive einzuschreiben, ignoriert Torfi H. Tulinius in seiner Interpretation einer Schlüsselszene des Romans, in der rassistische und sexualisierte Gewalt ausgeübt wird, das rassialisierte Bewusstsein der Figur. Im nahezu segregierten Strandbereich der französischen Karibikinsel Guadeloupe hält eine ältere ›weiße‹ Touristin den vorbeifahrenden Lagrand an, gibt vor, ihn nach dem Weg fragen zu wollen, und steckt ihm ihre Zunge in den Gehörgang:

»Le Zoo Rock Café, s'il vous plaît ?

Connais pas. [...]

Penchez-vous un peu, lui dit-elle. [...]

D'un seul coup elle enfonça sa langue dans l'oreille de Lagrand. Puis elle fit un bond en arrière, rieuse et fière, et comme Lagrand se redressait brutalement il vit tressauter ses larges cuisses bleutées sous le bikini rose. Et il vit encore, sur l'espèce de brassière qu'elle portait au-dessus: Sans la Gym, je Déprime. Elle cria au reste du petit groupe: Je l'ai fait !« (NDiaye 2001: 179f.).¹⁰

Tulinius bietet folgende Interpretation der Wahrnehmungen und Gefühlswelt Lagrands an:

»Sur la route, Lagrand, d'ordinaire si maître de lui-même, est déstabilisé par une vieille touriste qui, par jeu infantile, lui enfonce la langue dans l'oreille. Cohabitent dans son esprit trois mondes: la vie de pacotille des Carpe, le passé de son enfance, et ses sentiments pour Rosie [...]« (Tulinius 2003: 73).

10 »»Das Zoo Rock Café, bitte?«

»Kenne ich nicht.« [...]

»Beugen Sie sich etwas vor«, sagte sie zu ihm. [...]

Da steckte sie auf einmal ihre Zunge in Lagrands Ohr. Dann sprang sie mit einem Satz zurück, lachend und stolz, und als Lagrand sich brüsk wieder aufrichtete, sah er ihre breiten, bläulichen Schenkel unter dem rosa Bikinihöschen wackeln. Und auf der Art Bustier, das sie darüber trug, las er: Mach mit, halt dich fit. Sie rief dem Rest der kleinen Gruppe zu: »Ich hab's getan!« (NDiaye 2005: 175).

Unbestreitbar bemerkt Tulinius den Übergriff, dem Lagrand sich ausgesetzt sieht, doch dem Dogma der Indifferenz gegenüber ›Rasse/›Ethnizität‹ Folge leistend ›entnennt‹ er die rassistische Bedeutungsdimension der Szene. Er entsexualisiert, entrassialisiert und entpolitisiert die verschiedenen Implikationen dieser Erfahrung Lagrands und reduziert einen komplexen und gewaltsamen Akt des Übergriffs zu einem harmlosen, um nicht zu sagen ›bedeutungslosen‹ Kinderspiel. Zwar anerkennt er die Koexistenz ›dreier Welten‹ in Lagrands Bewusstsein, doch die koloniale Welt, die den geographischen Raum, den mentalen Raum der Romanfiguren und ihrer Interaktionen strukturiert, bleibt für ihn jenseits des Sagbaren. Indem er eine ›rein‹ metaphysische und dabei unvollständige Interpretation bevorzugt, macht er zugleich die soziohistorische Dimension dieser Szene unkenntlich.

Weitere enthistorisierende und universalistische Lektüren desselben Romans neigen dazu, bestimmte Motivgeflechte auszuklammern, die auf eine unbequeme kollektive *entangled history* (Conrad/Randeria 2002: 17) zwischen Guadeloupe und dem kontinentalen Frankreich verweisen. Sie zeugen von dem Unbehagen, Frankreich als einen nicht minder als die vormals kolonisierten Territorien von Praktiken und Erfahrungen rassialisierter Gewalt kontaminierten Raum zu betrachten. In diesem Sinne vergleicht Natalie Duclot-Clément das Motiv der Kindstötung bei Toni Morrison, Maryse Condé und Marie NDiaye (vgl. Duclot-Clément 2004). Während sie in den Romanen *Sula* und *Beloved* der Afroamerikanerin Morrison sowie in dem Roman *Célanire cou-coupé* der in Guadeloupe geborenen Französin Condé explizite Bezüge zur Sklaverei sieht und daher die Gültigkeit postkolonialer Interpretationen anerkennt, gilt selbiges in ihren Augen nicht für Marie NDiayes *Rosie Carpe*. Duclot-Clément lehnt die Möglichkeit derartiger Sinnzusammenhänge in NDiayes Roman vehement ab: »[...] le texte de Marie NDiaye, *Rosie Carpe*, se détache de cet argument et présente une figure maternelle exécutant la sanction meurtrière, hors de tout contexte« (Duclot-Clément 2004). Die ausdrückliche Verkündung der Abwesenheit jeglichen Kontextes ist erstaunlich, zumal Rosie, die freilich ›weiß‹ ist und von Frankreichs Festland kommt, sich anschickt, ihren Sohn Titi gerade auf Guadeloupe sterben zu lassen. Die Dekontextualisierung eines literarischen Motivs funktioniert hier als Ausschaltung eines unbehaglichen Bedeutungszusammenhangs, durch welchen die Möglichkeit vermieden wird, die Kindstötung in Zusammenhang mit einem postkolonial aufgeladenen Ort zu bringen, an welchem koloniale Machtverhältnisse fort dauern. In diesen und ähnlichen Interpretationen wird deutlich, dass die psychischen Konsequenzen der Rassialisierung und die Folgen von Sklaverei und Kolonialismus für die ›weiße‹ französische Mehrheitsgesellschaft ein von diesem Standpunkt aus problematisches und unzumutbares Wissen darstellen, das der Unterdrückung durch Techniken der Verschleierung und Verleugnung bedarf. Aber zugleich ist die Auflösung der irritierenden textuellen Eigenheiten im literarisch ›Universellen‹ nur zum Preis des Verlusts subtiler Bedeutungsaspekte zu haben.

»Comment définir clairement ce que tu es?«¹¹ – Rassialisierende Klassifikationen

Der literarische Universalismuskurs verstrickt sich weiterhin in seinen verleugneten partikularen Prämissen und tritt mit sich selbst in Widerspruch, wenn es um die bedeutsam-bedeutungslose Frage nach Marie NDiayes Herkunft geht.

»The story of NDiaye's birth in Pithiviers in 1967 to ›un père sénégalais‹ and ›une mère beauceronne‹ is generally well-known, not least because this strangely precise information is so often given in the opening sentences of articles and interviews with the author. [...] From the outset, the need to situate NDiaye, to make clear *what she is*, quietly suggests itself« (Asibong 2013: 6; Hervorhebung im Orig.).

Zwar wird die explizite Rassialisierung NDiayes in den Herkunftskommentaren wie ein Tabu gemieden, doch im auffälligen Überschuss scheinbar unbedeutender Daten bleibt eine unausgesprochene Frage stets präsent. Diese nie gestellte Frage drängt sich mit verstärkter Macht auf, umso mehr, als sie in den Zusatzinformationen und Erklärungen, die sie auslöst, ein erhebliches Alterisierungspotential freisetzt. Andrew Asibong führt aus:

»However innocent or well-intentioned the information provided may be, it sets out, I suggest, to answer two unstated questions: if this author is ›really‹ French, why is her skin brown and, if she is ›really‹ French, why does she have that strange surname? It is not that these questions are necessarily offensive in themselves. More troubling is the fact that the questions are never directly posed as such. They hover, spectre-like, behind the surfeit of biographical information offered, designed, perhaps, to produce an ›Oh, so *that's* it!‹ response in the reader or listener, while never acknowledging the nature of the query the listener may (or may not) have had in the first place. The information offers itself as relief for a racialized anxiety that has never been diagnosed as such and, what is worse, fails to provide much relief, since we are still none the wiser about what NDiaye really ›is‹« (Asibong 2013: 6; Hervorhebung im Orig.).

Anhand der zahlreichen Hinweise auf die Herkunft der Autorin und den Hervorhebungen der Besonderheit ihres Schreibens lassen sich Klassifikationsreflexe (Ruhe 2013: 17) ablesen, die durch eine rassialisierte Vorstellungswelt geprägt sind und dem Impuls folgen, die literarische Ordnung differentialistisch zu strukturieren. Diesen Prämissen zufolge scheint Marie NDiaye, entgegen aller Beweise, nicht in den nationalen literarischen Kanon zu gehören, ein Widerspruch, der bei zahlreichen Journalist_innen und Literaturwissenschaftler_innen Irritation auslöst. Doch anstatt die einschränkende und rassialisierende Definition des literarischen Universalismus zu hinterfragen, wird der

11 NDiaye 1990: 155.

›Fehler‹ der Nonkonformität meist, wie Asibong darlegt, im formelhaft wiederkehrenden »[m]ais qu'ès-tu donc, toi?« (NDiaye 1990: 155) der Autorin selbst angelastet.

Doch im Laufe der Jahre wandelt sich die öffentliche und literaturwissenschaftliche Wahrnehmung NDiayes in Frankreich und die ›sonderbare Unbestimmtheit‹ ihrer Texte und ihrer Person verflüchtigt sich allmählich. Zunehmend wird es möglich, klar und deutlich zu sagen, »was Marie NDiaye ist« und die Autorin eindeutig zu repräsentieren. Dies lässt sich unter anderem durch einen ideologischen Diskurswandel erklären, der sich in Frankreich vollzieht und dem Multikulturalismuskurs Einlass gewährt. Essentialistische Begriffe wie *ethnicité*, *diversité*, *métissage* oder *hybridité* setzen sich durch, bieten sich zur Neuinterpretation der französischen Gesellschaft an und werden gleichfalls herangezogen, um NDiaye in dem sich wandelnden kulturellen Raum zu verorten. So schreibt die Journalistin und Literaturkritikerin Nelly Kaprièlian, die für die Wochenzeitschrift *Les Inrockuptibles* arbeitet, NDiaye in einem 2009 geführten Interview ohne Schwierigkeiten in einen multikulturalistischen Interpretationskontext ein und reproduziert Klischees bezüglich vermeintlich ›französischer‹ oder ›multiethnischer‹ literarischer Merkmale:

»Marie NDiaye est le lien le plus parfait entre une littérature française qui travaille l'intime, les mouvements sensoriels, psychiques, qui fouille l'humain jusqu'à l'horreur, à travers la langue, et une littérature étrangère, plus précisément anglosaxonne, qui interroge quelle place occuper dans le monde via la question de la multiethnicité: Marguerite Duras qui rencontrerait Hanif Kureishi ou Zadie Smith« (Kaprièlian 2009).

Die Verbreitung des multikulturalistischen Paradigmas in Frankreich koinzidiert wiederum mit der voranschreitenden literarischen Konsekration Marie NDiayes, die in der Öffentlichkeit vormals relativ ›unsichtbar‹ geblieben war. Doch während ihr symbolisches Kapital anwächst und ihre öffentliche ›Sichtbarkeit‹ zunimmt, wird ihre neue ›Sichtbarkeit‹ zunehmend als different markiert und die diskursiven Praktiken, die darauf abzielen, NDiaye in ihrer vollständigen *singularité* zu exponieren und als Vorzeigautorin einer ihrer kolonialen Vergangenheit bewussten französischen Gesellschaft zu zelebrieren, enthalten stark normative Auflagen. Absolute Konformität der Autorin und ihrer Gesinnungsausprägungen mit den herrschenden Vorstellungen von französischer Identität und Gemeinschaft sind die Erwartungen, die an NDiaye herangetragen werden. Eine ›Abweichung‹ von der ›weißen‹ Norm lässt sich nur unter der Bedingung tolerieren, dass sie diese zugleich stabilisiert. Die Prekarität ihrer Zugehörigkeit zum Kanon der französischen Literatur zeigte sich deutlich, nachdem Marie NDiaye 2009 in einem Interview die Immigrationspolitik des damaligen Präsidenten Nicolas Sarkozy

als monströs bezeichnete (Kapriélian 2009).¹² Der UMP-Abgeordnete Éric Raoult ermahnte NDiaye in einem öffentlichen Brief zur Treuepflicht gegenüber der Sarkozy-Regierung, indem er sie als »personnalité qui défend les couleurs littéraires de la France« adressierte, die sich als solche einem politischen »devoir de réserve« zu unterwerfen habe (Raoult 2009).

Universalismus, Multikulturalismus – Rekonfigurierung der Rassialisierung

Anhand der beiden Fallbeispiele zeigt sich, dass weder der Universalismus noch der Multikulturalismus der symbolischen Gewalt der Rassialisierung im Bereich der Literatur entgegenstehen. Vielmehr sind beide Diskurse mit ihr kompatibel und veranschaulichen, wie sich Praktiken der Rassialisierung beständig rekonfigurieren. Während in Frankreich lange Zeit der universalistische Diskurs den Zugang zu literarischer Anerkennung maßgeblich reguliert hat, wandeln sich inzwischen die Modalitäten der Anerkennung. Unter dem Einwirken anderer sozialer Logiken wird der hegemoniale universalistische Diskurs brüchig und macht einem spezifisch französischen multikulturalistischen Diskurs Platz. Dieser schafft zwar neue Wege der literarischen Anerkennung, doch zugleich entfaltet er dabei keine geringere Normativität als der literarische Universalismus. Vor allem rassialisierte Differenz – vormals in Frankreich ein Tabu – wird sagbar und setzt sich als Diskursschema durch, das sich zur Interpretation der sozialen Wirklichkeit und literarischer Texte nunmehr fraglos anbietet. Doch auch die Praktiken der Rassialisierung passen sich der Rekonfiguration des Sagbaren und des Nichtsagbaren in Frankreich an, nehmen neue Formen an und laden sich entsprechend der sozialen Veränderungen mit neuen Bedeutungen auf. Denn während Frankreich beginnt, sich selbst als multikulturelle bzw. postkoloniale Gesellschaft zu denken, sind kulturalisierte Diskurspraktiken längst Teil einer inegalitären und neoliberalen globalen Weltordnung geworden, die sowohl von neuen als auch von alten Formen der Exklusion, darunter auch Praktiken der Rassialisierung, bestimmt wird.

Hinzu kommt, dass der multikulturalistische Diskurs den universalistischen keinesfalls restlos ersetzt. Vielmehr lässt sich feststellen, dass beide Diskurse in der literaturwissenschaftlichen Praxis präsent bleiben und dass dieselben Texte Gegenstand universalistischer und multikulturalistischer Interpretationen werden können. Auch leitet der – in Frankreich späte – vermeintlich emanzipatorische und progressive Elan der Verbreitung postkolonialer Theorien keinesfalls den erhofften Übergang zu einer postrassistischen Gesellschaft ein, insofern er sich in ambivalenten ökonomischen und politischen Dynamiken verstrickt. Aufgrund ihrer oftmals aggressiven reifizierenden

12 »Je trouve cette France-là monstrueuse. Le fait que nous (avec son compagnon, l'écrivain Jean-Yves Cendrey, et leurs trois enfants – ndlr) ayons choisi de vivre à Berlin depuis deux ans est loin d'être étranger à ça. Nous sommes partis juste après les élections, en grande partie à cause de Sarkozy, même si j'ai bien conscience que dire ça peut paraître snob. Je trouve détestable cette atmosphère de flicage, de vulgarité... Besson, Hortefeux, tous ces gens-là, je les trouve monstrueux« (Kapriélian 2009).

Praktiken der Zuschreibung und Exponierung von Differenz und unter dem Einfluss der Globalisierung der auf Differenzkonsum ausgerichteten kulturellen und literarischen Märkte, riskiert die multikulturalistische und postkoloniale Kritik des Universalismus eben jene rassialisierenden Repräsentationen zu essentialisieren, deren koloniale Logik es ursprünglich anzufechten galt.

Literatur

- ASIBONG, Andrew (2013): *Marie NDiaye. Blankness and Recognition*, Liverpool: Liverpool University Press.
- BALIBAR, Étienne (1989): »Le racisme: encore un universalisme«. In: *Les Mots* 18, 7-20.
- BOURDIEU, Pierre (1998 [1992]): *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Le Seuil.
- BURNAUTZKI, Sarah (2017): *Les frontières racialisées de la littérature française. Contrôle au faciès et stratégies de passage*, Paris: Honoré Champion (im Druck).
- CHALON, Jean (1968): »Yambo Ouologuem a uni le français le plus pur et l'Afrique la plus noire dans *Le Devoir de violence*«. In: *Le Figaro Littéraire* (25 novembre – 1 décembre), 24-25.
- CHAULET-ACHOUR, Christiane (1985): *Abécédaires en devenir – Ideologie coloniale et langue française en Algérie*, Alger: ENAP.
- CONRAD, Sebastian/RANDERIA, Shalini (2002): »Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt«. In: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. v. Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Frankfurt/Main: Campus Verlag, 9-55.
- DABLA, J.-J. Séwanou (1986): *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris: L'Harmattan.
- DORMAN, Geneviève (1968): »La mise à prix des cannibales«. In: *Les nouvelles littéraires*, 21.11.1968, 3.
- DUCLOT-CLÉMENT, Natalie (2004): »Figure en résurgences: Médée entre transgressions et transcendances«. In: *Loxias* 5, <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=46> (05.04.2016).
- FASSIN, Didier (2009 [2006]): »Du déni à la dénégation. Psychologie politique de la représentation des discriminations«. In: *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, hg. v. Didier Fassin/Éric Fassin, Paris: La Découverte, 141-165.
- KAPRIËLIAN, Nelly (2009): »L'écrivain Marie NDiaye aux prises avec le monde«. In: *Les Inrockuptibles*, 30.08.2009, <http://www.lesinrocks.com/2009/08/30/actualite/lecrivain-marie-ndiaye-aux-prises-avec-le-monde-1137985/> (05.04.2016).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1952): *Race et histoire*, Paris: UNESCO.
- MABANCKOU, Alain (2012): *Le sanglot de l'homme noir*, Paris: Fayard.
- MANCERON, Gilles (2003): *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris: La Découverte.
- MONGO-MBOUSSA, Boniface (2003): »Yambo Ouologuem et la littérature mondiale: plagiat, réécriture, collage, dérision et manifeste littéraire«. In: *Africultures* 54: 1, 23-27, <http://www.africultures.com> (05.04.2016).

- MOUDILENO, Lydie (2004): *Littératures africaines francophones des années 1980 et 1990*, Dakar: CODESRIA.
- MOUDILENO, Lydie (2009): »L'excellent français de Marie NDiaye«. In: *Édition spéciale: »Marie NDiaye. L'étrangeté à l'œuvre«* (Revue des sciences humaines 293), hg. v. Andrew Asibong/Shirley Jordan, 25-38.
- MOURALIS, Bernard (1984): »Un carrefour d'écritures: *Le Devoir de violence* de Yambo Ouologuem«. In: *Littératures africaines d'écriture française, recherche et travaux*, Université de Grenoble, U.E.R. de Lettres, Bulletin 27, 75-92.
- NDIAYE, Marie (1990): *En Famille*, Paris: Éditions de Minuit.
- NDIAYE, Marie (2001): *Rosie Carpe*, Paris: Éditions de Minuit.
- NDIAYE, Marie (2005): *Rosie Carpe*, aus dem Französischen von Claudia Kalscheuer, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- NDIAYE, Pap (2009 [2008]): *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris: Gallimard.
- NGAL, Georges (1994): *Création et rupture en littérature africaine*, Paris: L'Harmattan.
- OULOQUEM, Yambo (1968): *Le Devoir de violence*, Paris: Le Seuil. In deutscher Übersetzung von Eva Rapsilber (1969): *Das Gebot der Gewalt*, München: Piper.
- RAOULT, Éric (2009): »Lettre au Ministre de la Culture«, zit. in: *Les Inrockuptibles*, 10.11.2009, <http://www.lesinrocks.com/2009/11/10/actualite/eric-raoult-sattaque-a-marie-ndiaye-et-invente-un-devoir-de-reserve-pour-les-prix-goncourt-1136019/> (05.04.2016).
- RUHE, Cornelia (2013): »La poétique du flou de Marie NDiaye«. In: *Une femme puissante: L'œuvre de Marie NDiaye*, hg. v. Daniel Bengsch/Cornelia Ruhe, Amsterdam, New York: Rodopi, 17-33.
- SCHOR, Naomi (2001): »The Crisis of French Universalism«. In: *Special Edition »France/ USA, The Cultural Wars«* (Yale French Studies 100), hg. v. Ralph Sarkonak, Yale: Yale University Press, 43-64.
- STEEMERS, Vivan (2012): *Le (néo)colonialisme littéraire. Quatre romans africains face à l'institution littéraire parisienne (1950-1970)*, Paris: Karthala.
- THIESSE, Anne-Marie (2005): »Une littérature nationale universelle? Reconfiguration de la littérature française au XIX^e siècle«. In: *Intellektuelle Redlichkeit – Intégrité intellectuelle. Literatur – Geschichte – Kultur, Festschrift für Joseph Jurt*, hg. v. Michael Einfalt et al., Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 397-408.
- TULINIUS, Torfi H. (1999): »Relations proches«. In: *Atelier du roman* 35, 68-75.
- TV5 (2015): »Yambo Ouologuem, l'enfant terrible des lettres francophones«, Grand angle du 20/07/2015, Sendung vom 20.07.2015 (TV5 Monde), <http://information.tv5monde.com/info/yambo-ouologuem-44018> (05.04.2016).
- VERGÈS, Françoise (2005): »Le Nègre n'est pas, pas plus que le Blanc.« Frantz Fanon, esclave, race et racisme«, in: *Actuel Marx* 2: 38, 45-63.
- WISE, Christopher (1999): »In Search of Yambo Ouologuem«. In: *Yambo Ouologuem. Post-colonial Writer, Islamic Militant*, hg. v. Christopher Wise, Boulder/Colorado: Lynne Rienner Publishers, 199-218.

Dokumente

IMEC, Institut mémoires de l'édition contemporaine, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe,
Dossier Ouologuem, SEL 3772.2.

UNESCO, *La question raciale*, Paris: UNESCO Archives, 1950.