

Gesichter der Zukunft oder „verlorene Generation“?

Die Verhandlung von (Post-)Adoleszenz
in französischsprachigen Romanen der Gegenwart:
Eugène Ébodé und Léonora Miano

Dissertation
zur Erlangung des Grades
der Doktorin der Philosophie (Dr. phil)
an der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Rahel-Maria Clarke

Hamburg, 13.04.2022

Die Disputation fand am **18.01.2023** statt.

Mitglieder der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Silke Segler-Meßner (Vorsitzende und Erstgutachterin)

Prof. Dr. Martin Neumann (Gutachter)

Prof Dr. Marc Föcking (stellvertretender Vorsitzender)

Quoi qu'il en dise, Epa n'était qu'un enfant.
Le sang neuf. La face du lendemain.
(Miano (2009), S. 130)

Beaucoup sont morts,
de la rancœur, de la misère,
de la pauvreté et du manque de soins.
Certains, rongés jusqu'à l'os par le sida,
ont péri dans l'indifférence absolue. [...]
Qui est encore concerné par la construction des maisons ?
La tombe devient le refuge idéal et recherché par tous !
(Ébodé (2006), S. 229-230)

Toutes les portes ne sont pas fermées.
Tous les regards ne fixent pas les ténèbres.
Toutes les bouches n'appellent pas la fin du monde.
Tous les cœurs ne sont pas irrémédiablement glacés.
Il y a encore un battement,
quelque chose qui se dresse contre les apparences,
qui voit par-dessus leur épaule, une autre vérité.
Sur notre terre brûlée, quelque chose pousse encore.
(Miano (2006), S. 209)

Abstract (deutsch)

Das Interesse dieser Dissertation gilt der literarischen Repräsentation Adoleszenter in Subsahara-Afrika. Von relevantem Interesse ist diese Gruppe vor dem Hintergrund, dass sie durch ihre Größe und ihren entscheidungsträchtigen Lebensabschnitt bedeutsam für die Entwicklung der regionalen und globalen Gemeinschaft ist. Dennoch ist sie in der Forschung bisher wenig beachtet.

Anhand der literarischen Perspektive der beiden Trilogien *Suite Africaine* (Léonora Miano) und *Une Jeunesse Africaine* (Eugène Ébodé) wird untersucht, wie junge Menschen in Afrika südlich der Sahara ihr Aufwachsen erleben. Dazu gehört auch die Betrachtung vielschichtiger Schwierigkeiten, die sich in postkolonialen Gesellschaften ergeben, sowie die Frage welche Lösungsansätze von den Adoleszenten gefunden werden. Die Texte werden dafür im *close-reading* Verfahren analysiert und kulturwissenschaftlich kontextualisiert. Dabei werden sowohl Werkzeuge der Textanalyse als auch thematische Ansätze aus den Postcolonial Studies hinzugezogen.

Aus den gewonnenen Erkenntnissen sind drei Bereiche hervorzuheben: Die Identitätsentwicklung, eine Kernaufgabe dieses Lebensabschnittes, verläuft für die Charaktere unter sehr unterschiedlichen Bedingungen und führt zu unterschiedlichen Ergebnissen. An zweiter Stelle tritt besonders in Léonora Mianos *Suite Africaine* eine hoffnungsvolle Grundhaltung deutlich hervor. Die Werkzeuge und Fähigkeiten für eine gelingende Zukunft werden als bereits innerhalb der Gesellschaft vorhanden vermittelt. Dass als drittes Themenfeld die Loslösung von Schmerz und Bitterkeit über das erlebte Leid eine unabdingbare Voraussetzung für gesundes Wachstum ist, wird ebenfalls an verschiedenen Beispielen herausgearbeitet.

Aus den Ergebnissen dieser Arbeit ergibt sich eine Perspektive der Zuversicht im Hinblick auf das konstruktive Potenzial zur Veränderung und gesunden Entwicklung, dass die Adoleszenten und Postadoleszenten tragen. Weiterführend steht unbedingt die Frage, wie diese Generation die Kapazität und das Agens, das sie besitzen, bestmöglich entfalten können.

Abstract (English)

The research interest of the present dissertation is the literary representation of adolescents in sub-Saharan-Africa. Due to its demographic significance and to the decisive nature of their season in life, this age-group is of particular relevance for both regional and global developmental outcomes.

Through the lens of the trilogies *Suite Africaine* (Léonora Miano) and *Une Jeunesse Africaine* (Eugène Ébodé) we look at how young people experience their growing up. This goes hand in hand with investigating the societal difficulties that arise from the postcolonial reality and includes the quest for solutions that the adolescents may find. The texts are analysed through close reading and contextualized using the framework of cultural studies. Both structuralist analysis and postcolonial concepts provide helpful tools for understanding the texts.

Among the insights gleaned, three areas are worth mentioning: identity formation which, as the key developmental task during this season of life, takes place under very varied conditions throughout the novels and leads to equally varied outcomes. Secondly, a hopeful and determined attitude is at the heart especially of Miano's *Suite Africaine*, implying that despite current challenges, stabilisation and development are at hand. The tools and abilities needed are described as located within Sub-Saharan societies. And finally, finding closure for the pain experienced, letting go of hurt and bitterness is a central element repeatedly discussed in the novels as the premise for healthy growth.

The results point towards a perspective of confidence based on the potential for change within the young generation. Further research will have to ask for ways to best facilitate their work and how to provide them with the ideal framework in which to ideally unfold their capacity and agency.

Danksagung

Durch das Seminar „Raum und Identität im postkolonialen Roman“ im Sommersemester 2014, das **Prof. Dr. Silke Segler-Meißner** an der Universität Hamburg unterrichtete, entdeckte ich erstmals meine Begeisterung für postkoloniale Literaturen und verfasste dazu später meine Masterarbeit. Prof. Dr. Silke Segler-Meißner verdanke ich es darum an erster Stelle, dass diese darauf aufbauende Dissertation nun vorliegt. Sie hat durch ihre wertvollen fachlichen Anregungen und insbesondere durch ihre herzliche, engagierte Betreuung durch alle Phasen dieser Dissertation hindurch meine aufrichtige Wertschätzung und meinen tiefen Dank gewonnen.

Ebenso bedanke ich mich bei **Prof. Dr. Martin Neumann** für seine freundliche Begleitung und die wertvollen inhaltlichen Anstöße, durch die die Arbeit in wichtigen Punkten gewonnen hat. Mein Dank gilt auch **Angelique Hertz**, die mit Geduld und Genauigkeit das Lektorat dieser Arbeit übernommen hat.

Ermöglicht wurde meine Promotion erst durch die **Stiftung der Deutschen Wirtschaft**, der ich für die finanzielle sowie ausgezeichnete ideelle Förderung zu größtem Dank verpflichtet bin.

Mein persönlicher Dank richtet sich an **Dr. Charles Ndifon**, der als erster den Gedanken an eine Promotion anregte und mir den Mut für die ersten Schritte vermittelte.

Meine Familie habe ich immer als besonderes Geschenk empfunden. Mein Dank gilt darum in besonderer Weise meinen Eltern **Martina und Andreas Zerger**, die von klein auf die Neugier, die Zuversicht und das Durchhaltevermögen in uns gestärkt haben, die ich in den Jahren des Schreibens gebraucht habe. Meinen Geschwistern danke ich für ihre Unterstützung, die oft alltäglich aussah und doch die Zusicherung ausdrückte, in den kleinen und großen Dingen des Lebens füreinander da zu sein.

Der Mensch, der diese Dissertation am unmittelbarsten mitgetragen hat, ist mein Mann **Leo Clarke**. Er hat mir durch seine Loyalität und Beständigkeit immer wieder Stärke gegeben, hat Entbehrungen, die mit dieser Zeit auch einhergingen, beschwerdelos akzeptiert und hat für unsere Kinder ausgeglichen, was ich an Zeit und Kraft dieser Arbeit gewidmet habe. Für seine Kameradschaft und Liebe kann ich ihm nicht genug danken.

Zuletzt und vor allem bin ich voller Dankbarkeit dafür, mich in jedem Moment getragen zu wissen von der Hand, die alles hält. S.D.G.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	1
1. Einleitung	2
2. Kamerun: Geschichte und Gesellschaft	8
2.1 Geschichtlicher Überblick	8
2.1.1 Frühe Geschichte	8
2.1.2 Begegnung mit Europa	8
2.1.3 Französische Kolonialzeit und Zweiter Weltkrieg	10
2.1.4 Unabhängigkeitsbewegung	11
2.1.5. Unabhängigkeit und politische Entwicklung ab 1960	14
2.2 Gesellschaftliche Strukturen	18
2.2.1 Ethnische Zugehörigkeit	18
2.2.2 Sozial- und Familienstruktur	21
2.2.3 Ehe und Brautgeld	23
2.2.4 Geschlechterrollen und die Position der Frau in der Gesellschaft	24
2.3 Religion	28
2.3.1 Traditionelle Afrikanische Religionen	28
2.3.2 Der Islam	29
2.3.3 Das Christentum	30
2.4 Schamanismus, Okkultismus und übernatürlich Einflussnahme	31
2.5 Okkulte Ökonomien und Versklavung	33
2.6 Bewaffneter Konflikt und Kindersoldat*innen	35
3. Französischsprachige Literatur aus Subsahara-Afrika	40
3.1 Postkoloniale Narration	40
3.2 Die Rolle französischsprachiger Literatur in Gesellschaft und Rezeption der Gegenwart	45
4. Adoleszenz und Identitätssuche	52
4.1 Adoleszenz – junge Menschen in Subsahara-Afrika	52
4.2 Zum Identitätsbegriff	68
4.2.1 Individuum und Identität	68
4.2.2 Soziale Identität und Identität in Subsahara-Afrika	73
5. Vorstellung des Korpus	78
5.1 Eugène Ébodé : <i>Une Jeunesse Africaine</i>	78
5.1.1 Peritexte	78
5.1.2 Erzählmodus und narrative Struktur	81

5.1.3 Figurenentwürfe und -konstellation	82
5.1.4 Inhaltlicher Überblick und Handlung.....	83
5.2 Léonora Miano: <i>Suite Africaine</i>	90
5.2.1 Peritexte.....	90
5.2.2 Erzählmodus und narrative Struktur	93
5.2.3 Figurenkonstellation.....	94
5.2.4 Inhaltlicher Überblick und Handlung.....	95
6. Adoleszenz in der <i>Suite Africaine</i> und in <i>Une Jeunesse Africaine</i>	100
6.1 Identitätsentwicklung	100
6.1.1 Eugène	100
6.1.2 Chilane	108
6.1.3 Silikani	114
6.1.4 Ayané	117
6.1.5 Epa.....	126
6.1.6 Musango	133
6.2 Bindungsbeziehungen	145
6.2.1 Eugène	145
6.2.2 Chilane	150
6.2.3 Silikani	152
6.2.4 Ayané	153
6.2.5 Epa.....	160
6.2.6 Musango	164
6.3 Adoleszenz im Geflecht der Herausforderungen in Gesellschaft und Familie...	175
6.3.1 Adoleszenz im Schatten der Vergangenheit.....	175
6.3.2 Adoleszenz in der Gegenwart: in der Spannung zwischen gestern und morgen	183
6.3.3 Adoleszenz im Kontext der Familie: Die Abwesenheit von Bezugspersonen und die Verhandlung von Rollenbildern	192
6.3.4 Adoleszenz vor einer unmöglichen Zukunft?	200
6.4 Adoleszenten und Handlungsmacht.....	206
6.4.1 Situatives Agens.....	206
6.4.2 Agens im Lebenskurs und soziale Teilhabe.....	213
7. Fazit und Ausblick.....	220
Literaturverzeichnis	236

Abkürzungsverzeichnis

Die Romantitel im Hauptteil werden für einen flüssigeren Lesefluss wie folgt abgekürzt:

IN	Miano, Léonora (2005): <i>L'Intérieur de la nuit</i> . Plon, Paris.
CJV	Miano, Léonora (2006): <i>Contours du jour qui vient</i> . Plon, Paris.
AE	Miano, Léonora (2009): <i>Les Aubes écarlates</i> . Plon, Paris.
LT	Ébodé, Eugène (2002): <i>La transmission</i> . Gallimard, Paris.
LDC	Ébodé, Eugène (2004): <i>La divine colère</i> . Gallimard, Paris.
SI	Ébodé, Eugène (2006): <i>Silikani</i> . Gallimard, Paris.

1. Einleitung

Junge Menschen in Afrika südlich der Sahara sind für außenstehende Betrachter häufig eine schwer zu greifende Menschengruppe. Dafür gibt es mehrere Gründe, von denen ein naheliegender ist, dass abseits klischeehafter Vorstellungen von Armut, Aids und Milizen Minderjähriger wenig über sie in den Medien berichtet wird. Zusammengenommen mit wiederkehrenden Meldungen über Kriege, Korruption und Hungersnöte auf ihrem Kontinent überrascht es kaum, dass die Bezeichnung „lost generation“ häufig für diese Jugendlichen verwendet wird.¹ In ihrer Plakativität und Absolutheit ist eine solche Zuschreibung offensichtlich problematisch.² Gleichzeitig drückt sich in ihrer persistierenden Verwendung aus, als wie zutreffend manche Menschen außerhalb wie innerhalb der gemeinten Gruppe diese Beschreibung empfinden. Um die Lebenswelten Adoleszenter in Subsahara-Afrika in ihrer Diversität, Komplexität und mit ihren Einflussfaktoren zu begreifen, bedarf es jedoch eines differenzierenden Ansatzes, und nicht zuletzt müssen die jungen Menschen selbst gehört werden, wenn es darum geht, was sie ausmacht, was sie beschäftigt und wodurch ihre Lebenswelt geprägt ist.

In den Romanen Léonora Mianos und Eugène Ébodés sprechen die Adoleszenten selbst, offenbaren sich als Individuen mit einer persönlichen Geschichte, mit Träumen und Motiven. Damit sprengen sie klischeehafte Vorstellungen und fordern stattdessen zu Fragen auf: Wie erleben Jugendliche in Afrika südlich der Sahara ihr Aufwachsen? Wie begegnet ihre Gesellschaft ihnen und wie begegnen sie ihrer Gesellschaft? Welche Schwierigkeiten treten auf und welche Antworten finden sie? Léonora Miano und Eugène

¹ Zu Beginn der 1990er Jahre wurde der Begriff vielfach für frustrierte Jugendliche in Südafrika verwendet. Vgl.: Seekings, Jeremy (1996): "The 'Lost Generation': South Africa's 'Youth Problem' in the Early 1990s." *Transformation Journal*: S. 103–125, <http://transformationjournal.org.za/wp-content/uploads/2017/03/trans029007.pdf>.

Bald wurde der Terminus „lost generation“ ebenfalls für ausgebildete, aber arbeitslose Jugendliche in weiteren Teilen Subsahara-Afrikas benutzt. Siehe: Cruise O'Brien, Donal B. (1996): "A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa." In *Postcolonial encounters. In Postcolonial identities in Africa*. Werbner, Richard P. und Ranger, Terence (Hrsg.), S. 55–74. London: Zed Books.

Seit den 2000er Jahren nun wird diese Begrifflichkeit auch im Hinblick auf die Auswirkungen von Aids oder Ebola auf die Lebensumstände Jugendlicher herangezogen. Vgl. hierzu: Moletsane, Relebohile (2003): "Another lost generation? The impact of HIV/AIDS on schooling in South Africa." Institute of Education Press. *International Journal on School Disaffection*, Nr. 2: S. 7–13, <https://access.portico.org/Portico/auView?auId=ark:%2F27927%2Fphx2c2c1nwk> (zuletzt geprüft am 06.04.2022); sowie: Reuters Media: "Liberian leader say Ebola risks 'lost generation', urges action," *Reuters Media*, 19. Oktober 2014, <https://www.reuters.com/article/health-ebola-liberia-idUSL6N0SE0CC20141019> (zuletzt geprüft am 06.04.2022).

² Danielle Resnick und James Thurlow leisten mit ihrem Sammelband einen wichtigen Beitrag zur Differenzierung der Perspektiven auf Adoleszente in Subsahara-Afrika. Vgl.: Resnick, Danielle und James Thurlow (Hrsg.) (2015): *African Youth and the Persistence of Marginalization: Employment, Politics, and Prospects for Change*. Routledge studies in African development. New York, NY: Routledge.

Ébodé vermitteln in ihren Trilogien einen Blick auf Adoleszente auf diesem Subkontinent, der vereinfachten Vorstellungen über ihre Lebensrealität entgegensteht und zuvorderst ihre Menschlichkeit zeigt. Das Forschungsinteresse dieser Arbeit gilt der literarischen Repräsentation dieser Generation junger Menschen, den Hindernissen, die sie überwinden muss, sowie der Hoffnung, die sie in die Zukunft trägt.

Die Relevanz einer Auseinandersetzung mit dieser bislang nur peripher in der Forschung berücksichtigten Gruppe bemisst sich einerseits durch ihre demografische Präsenz: 2019 machten sie mit einer Gesamtzahl von knapp 250 Millionen 23 % der Gesamtbevölkerung ihrer Region aus und damit den höchsten Anteil Jugendlicher im weltweiten Vergleich.³ Andererseits ist die Erwartung maßgebend, dass die Entwicklung und der Wohlstand aller Kontinente in einer zunehmend globalisierten Welt miteinander verknüpft sind und eine Auffassung von Industriestaaten als unabhängig von sogenannten Entwicklungsländern realitätsfern wäre.⁴ Vielmehr wird in neueren Diskursen sogar erforscht, in welchen Bereichen westliche Gesellschaften von in Afrika entwickelten Anwendungen und Wissen lernen können.⁵ Vor diesem Hintergrund ist es so einleuchtend wie notwendig, die Menschen kennenzulernen, die innerhalb der nächsten zehn bis zwanzig Jahre die Gesellschaften des südlichen Afrika bestimmen und diese durch ihre individuellen Entscheidungen ebenso wie durch ihre Bewegungen als Gruppe maßgeblich mitbestimmen werden.

Diese Arbeit schließt an einige Werke an, die diese Annäherung bereits begonnen haben und als Ausgangsposition für die Erschließung der Thematik sehr hilfreich sind. Dazu zählt auf dem Gebiet der Soziologie und Psychologie der von Benson Brown, Reed Larson und Tharakad Saraswathi herausgegebene Sammelband *The world's youth:*

³ UNICEF DATA (2019): *Adolescent Demographics - World Population Prospects 2019, Online Edition, Rev. 1.*

⁴ Wie intensiv und existenziell die globale Verknüpfung schon jetzt ist, hat nicht zuletzt die pandemische Situation gezeigt, während der diese Arbeit größtenteils entstand. Nicht nur die Verbreitung des Virus selbst, sondern auch die Sensibilität internationaler Liefer- und Versorgungsketten haben das Ausmaß wechselseitiger Abhängigkeiten innerhalb der globalen Gemeinschaft auf drastische Weise veranschaulicht.

⁵ Beispielhaft lässt sich dieser Diskurs ablesen an Beiträgen wie den folgenden: Beitrag von Horst Köhler (The Political Opinion) (2020): *Der kreative Kontinent*. Ein entsprechender Forschungsschwerpunkt an der Universität Basel trägt dem wachsenden Interesse Rechnung Universität Basel: *Lernen von Afrika*. Forschungsportrait Julia Tischler. Und aus diesem ist jüngst ein interdisziplinäres Projekt geboren worden: Universität Basel: *Global Health Africa: Circulating Knowledge and Innovations*. This interdisciplinary research project investigates knowledge, practices and applications related to the improvement of health and healthcare which have been developed or designed in Africa, and have become – or have the potential to become – relevant to questions of health globally.

*Adolescence in eight regions of the globe*⁶ ebenso wie der von Brian Barber herausgegebene Band *Adolescents and war. How youth deal with political violence*⁷. Karen Hansen und Anne Dalsgaard greifen mit *Youth and the City in the Global South. Tracking globalization*⁸ einen spezifischen Aspekt adoleszenten (Er-)Lebens auf, während die Beiträge in Alcinda Honwanas *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*⁹ ein breites Spektrum von thematischen Annäherungen abbilden.

In der Literaturwissenschaft sind ebenfalls einige Sammelbände erschienen, deren Gegenstand Adoleszenz-Bilder in der Literatur, insbesondere in der weltweiten bzw. französischsprachigen Literatur sind, welche sehr spannende Perspektiven eröffnen. Dazu gehört *Portraits de jeunes filles - L'adolescence féminine dans les littératures et les cinémas français et francophones* unter Herausgeberschaft von Daniela Di Cecco¹⁰. In *African youth in contemporary literature and popular culture: identity quest*¹¹ haben Vivian Yenika-Agbaw und Lindah Mhando Beiträge gesammelt, die sowohl die Verhandlung von Adoleszenz in konkreten literarischen Werken wie auch die (Selbst-)Repräsentation der jungen Menschen in modernen Medien analysieren. Die Herausgeberinnen arbeiten mit diesem Sammelband alternative Sichtweisen heraus, die die oft stereotypen Bilder des Westens über Afrika und über „Schwarz-Sein“ herausfordern¹² und die jungen Menschen vielmehr als „confident, knowledgeable and in control“¹³ vorstellen.

⁶ Brown, Benson B., Reed W. Larson und Tharakad S. Saraswati (Hrsg.) (2002): *The World's Youth: Adolescence in eight regions of the globe*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁷ Barber, Brian K. (Hrsg.) (2009): *Adolescents and war: How youth deal with political violence*. Oxford: Oxford Univ. Press.

⁸ Hansen, Karen T. und Anne L. Dalsgaard (Hrsg.) (2008): *Youth and the City in the Global South. Tracking globalization*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

⁹ Honwana, Alcinda (Hrsg.) (2005): *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: Currey.

¹⁰ Di Cecco, Daniela (2010): *Portraits de jeunes filles: L'adolescence féminine dans les littératures et les cinémas français et francophones*. Paris: L'Harmattan.

¹¹ Yenika-Agbaw, Vivian S. und Lindah Mhando (Hrsg.) (2014): *African Youth in Contemporary Literature and Popular Culture: Identity Quest*. Unter Mitarbeit von Mhando, Lindah. Routledge African studies. Bd. 13. New York: Routledge.

¹² Vgl. ebd., S. 8–9. Bei der Abfassung dieser Arbeit wurde auf eine rassismuskritische Sprache nach Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard geachtet. Darum sind Begriffe wie „schwarz“ und „weiß“ nicht als biologische Merkmale, sondern als politische Positionen zu verstehen. Als „schwarz“ können alle Menschen verstanden werden, die bspw. rassistische, antisemitische oder islamophobe Diskriminierung und Ausgrenzung erleben. Darum werden die beiden Begriffe als Zeichen einer kritischen Auseinandersetzung kursiv gesetzt. Für weitere Ausführungen ist der von Arndt und Ofuatey-Alazard herausgegebene Reader äußerst empfehlenswert: Arndt, Susan und Nadja Ofuatey-Alazard (Hrsg.) (2021): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*. 4. Auflage: UNRAST Verlag.

¹³ Yenika-Agbaw und Mhando (2014), S. 2–3.

Eines der Erkenntnisinteressen der vorliegenden Arbeit gilt dem Werdegang der Protagonisten in einem Lebensabschnitt, dessen zentrale Entwicklungsaufgabe in der Herausbildung eines kohärenten ich-Gefühls besteht. In unmittelbarem Zusammenhang damit wird der Bereich untersucht, in dem die individuelle Identitätsentwicklung der Protagonisten die gesellschaftlichen Prozesse berührt und eine ein- oder wechselseitige Wirkung entstehen kann. Und schließlich ergibt sich aus den beiden vorangegangenen Fragen ein Interesse an der Haltung, mit der diese jungen Menschen auf ihre Zukunft zugehen.

Literatur bietet sich als Annäherungsweg besonders an, weil sie erstens eine Darstellung Adoleszenter abseits medial vorbelasteter Stereotypen ermöglicht und zweitens durch die literarisch vermittelte Innensicht einen Zugang und mögliche Identifikationsflächen für die Leser*innen schafft, die zu einem umfassenderen Verständnis der Lebenswelt Adoleszenter in Subsahara-Afrika mit ihren Herausforderungen wie auch Chancen führen. Weiterhin wird die literarische Auseinandersetzung häufig als Weg gewählt, Schwieriges zu denken wie auch passende Lösungen zu finden und damit neue Möglichkeiten auszuloten.

In einer Zeit, in der der westliche Blick auf Subsahara-Afrika durch alte Stereotypen einerseits und immer wiederkehrende Berichte von Krisen und Korruption andererseits bestimmt wird, ist es von besonderer Wichtigkeit, den Stimmen Gehör zu verschaffen, die von einer inneren Position her neue Perspektiven bieten. Besonders interessant an der Fragestellung dieser Arbeit ist der vorwärts gerichtete Blick, der sich aus der Zentralität der jungen Generation ergibt und die Zukunftsperspektive untersucht, die die Autor*innen in ihren Romanen durch den Entwurf und die Entwicklung ihrer Protagonist*innen entwerfen. Dazu gehört die Frage, mit welchen konkreten Herausforderungen die Autor*innen ihre Protagonist*innen konfrontieren, aber auch mit welchem Maß an Handlungsmacht sie sie ausgestattet sehen und inwieweit sie im Laufe der Handlung Lösungsansätze andeuten. Da auch fiktionales Schreiben mit der Realität verknüpft ist, lassen sich aus diesen Fragen durchaus Rückschlüsse auf die Frage nach der Zukunft subsaharischer Gesellschaften in der Perspektive der Autor*innen ziehen.

Adoleszenten repräsentieren wie keine andere Menschengruppe die Schnittstelle zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Einerseits verfügen sie über genügend

Lebenszeit, um eine individuelle Vergangenheit zu haben und auch mit der größeren Vergangenheit ihrer Familie, ihres Volkes, ihrer Kultur in Berührung gekommen zu sein. Gleichzeitig stehen sie in ihren Entscheidungen an bedeutenden Weggabelungen, an denen sich nicht nur die Richtung ihres eigenen Lebensweges entscheidet, sondern auch die Gestaltung der zukünftigen Gesellschaft:

[The adolescent's] conceptual world is full of informal theories about self and life, full of plans for his and society's future, in short, full of ideation which goes far beyond his immediate situation.¹⁴

Zu dieser existentiellen Positionierung zwischen Vergangenheit und Zukunft kommt die Konfrontation mit der Realität der Gegenwart, die in dem Kontext postkolonialer Gesellschaften komplex und konfliktreich ist. So ergibt sich in diesen Gesellschaften eine Doppelung in dem Prozess der Identitätssuche: Für die Adoleszenten ist die Ausformung und Festigung einer persönlichen Identität die zentrale Entwicklungsaufgabe dieses Lebensabschnittes. Zugleich sieht sich die Gesellschaft insgesamt vor die Aufgabe gestellt, im Nachfeld der Krise aus Kolonialisierung und Unabhängigkeit eine neue Identität zu entwickeln, die authentisch ihr eigen ist und die durchlebten Veränderungen dabei dennoch nicht leugnet. Diese Prozesse berühren einander auf individueller und gesellschaftlicher Ebene: Einerseits in dem gestalterischen Potenzial, das junge Menschen in eine Gesellschaft hineintragen, je mehr sie Verantwortung für sich und ihr Umfeld übernehmen. Andererseits sind die Lebensrealität, Erfolgsaussichten und Möglichkeiten Jugendlicher in hohem Maße durch gesellschaftliche Gegebenheiten gerahmt. Somit wird deutlich, dass die Problematiken, die zur Bildung der eingangs erwähnten Stereotypen führen können, realen Einfluss haben und die Adoleszenzphase in Subsahara-Afrika tatsächlich prägen. Léonora Miano sagt über Adoleszente in afrikanischen Gesellschaften, die sie zum Schreiben der Trilogie *Suite Africaine* inspiriert haben:

C'est peut-être une génération d'enfants qui devra se construire sans modèles — puisque les modèles sont un peu défaillants — et qui devra trouver dans son intérieur des ressources pour inventer sa vie.¹⁵

Insofern werden in dieser Arbeit neben den einzelnen Entwicklungsverläufen der Protagonisten auch die Kontexte fokussiert, in denen diese ihr Leben gestalten. Zudem

¹⁴ Flavell, John H. (1963): *The Developmental Psychology of Jean Piaget*. The University series in psychology: Van Nostrand Company, S. 223.

¹⁵ Yoassi, Trésor Simon (2010): "Entretien avec Léonora Miano." *Nouvelles Études Francophones* 25, Nr. 2: S. 101–113, <http://emedien3.sub.uni-hamburg.de/han/sfx/https/muse.jhu.edu/article/423928/pdf> (zuletzt geprüft am 15.02.2022), S. 106.

wird danach gefragt, welches Maß an Handlungskraft und Zuversicht den Charakteren zugeschrieben wird und inwieweit die Protagonisten im Laufe der Handlungsentwicklung Lösungsansätze für individuelle und gesellschaftliche Themen finden. Auch die narratologische Vermittlung und die erzählerischen Strukturen werden im Hinblick auf ihr Potential hinsichtlich der Darstellung der (post-)adoleszenten Figuren beleuchtet.

Teile dieser Dissertation beruhen auf Ausarbeitungen meiner unveröffentlichten Masterarbeit mit dem Titel „Identitätsentwürfe in Léonora Mianos *L'intérieur de la nuit* und *Les aubes écarlates*“ (2016), was zu Beginn des jeweiligen Kapitels in einer Fußnote angemerkt ist.

2. Kamerun: Geschichte und Gesellschaft

2.1 Geschichtlicher Überblick

2.1.1 Frühe Geschichte

Die Forschung bringt immer mehr Erkenntnisse über die prähistorische Zeit in Afrika hervor.¹⁶ Entgegen der lange verbreiteten, kolonialistisch geprägten Annahme, schon im Steinzeitalter müsse es europäische oder nord-saharische Einflüsse gegeben haben, die wesentlichen Fortschritt in Subsahara-Afrika hervorgebracht hätten, weisen neuere Forschungsergebnisse auf eine selbstständige Entwicklung der stein- und eisenzeitlichen Zivilisationen Westafrikas hin.¹⁷

Es gab im Geschichtsverlauf des afrikanischen Kontinents mehrere bedeutende Großreiche, darunter die Nok in der Gegend des heutigen Kamerun / Nigeria, die dort von ca. 1500 v. Chr. bis ca. 100 AD siedeln und sich durch die Fertigung von Terracotta-Skulpturen zu rituell-religiösen Zwecken auszeichnen.¹⁸ Nennenswert ist auch der Ursprung der Bantu-Völker in der Region, nach aktuellem Forschungsstand im Gebiet des Benue-Flusses an der heutigen Grenze zwischen Kamerun und Nigeria, von wo sie sich über große Teile des Kontinentes ausbreiten, wie linguistische Untersuchungen belegen.¹⁹

2.1.2 Begegnung mit Europa

Der erste dokumentierte europäische Kontakt findet im späten 15. Jahrhundert mit portugiesischen Seefahrern an der Küste des heutigen Kamerun statt. Die portugiesische

¹⁶ Vgl. Unesco (1986): *Méthodologie et préhistoire africaine: Histoire générale de l'Afrique Vol. 1*. Édition abrégée. Paris: Présence Africaine, 58.

¹⁷ Vgl. Andah, Bassei Wai (1981): "West Africa before the seventh century." In *Ancient civilizations of Africa: General history of Africa Vol. 2*. Mokhtar, G. (Hrsg.). Reprint, S. 593–619. Oxford, UK: Heinemann, 593–598; Vgl. auch Ploetz, Karl Julius (2008): *Der grosse Ploetz: Die Enzyklopädie der Weltgeschichte*. 35., völlig neu bearb. Aufl., Lizenzausg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 1331; Vgl. hierzu auch: K. Kris Hirst: "African Iron Age - 1,000 Years of African Kingdoms," *ThoughtCo*, 9. September 2008, <https://www.thoughtco.com/african-iron-age-169432> (zuletzt geprüft am 11.05.2020). Ein weiterer Hinweis auf die autonome Entwicklung der frühen Zivilisationen des süd-westlichen Afrikas ist der Fund eines der ältesten Einbaum-Kanus der Welt am Tschadsee-Bassin bei Dufuna, das auf 6.500 v. Chr. geschätzt wird. Breuning, Peter (2017): *Exploring the Nok Culture*. Frankfurt am Main: Goethe Universität.

¹⁸ Ebd., S. 23; Vgl. auch Breuning, Peter, Rupp, Nicole (2016): "An Outline of Recent Studies on the Nigerian Nok Culture." *Journal of African Archaeology*, Nr. 14: S. 237–255, https://brill.com/view/journals/jaa/14/3/article-p237_1.pdf (zuletzt geprüft am 07.05.2020), S. 253.

¹⁹ van Noten, Francis L. (1981): "Central Africa." In *Ancient civilizations of Africa: General history of Africa Vol. 2*. Mokhtar, G. (Hrsg.). Reprint, S. 620–638. Oxford, UK: Heinemann, 634–635.

Benennung des Wouri-Flusses mit „Rio dos Camarões“²⁰ wird bald erweitert als Name der Stadt (das heutige Douala) und für das umliegende Gebiet sowie dessen Bewohner benutzt. Durch die Weitergabe an deutsch-, englisch- und französischsprachige Gruppen verändert er sich zu „Kamerun“ / „Cameroon“ / „Cameroun“.²¹

Mit dem europäischen Kontakt beginnt auch die Phase des transatlantischen Sklavenhandels. Es besteht die begründete Annahme, dass es zuvor bereits innerafrikanische Formen der Versklavung gegeben hat. Erst der interkontinentale Sklavenhandel führt jedoch zu einer Verbreitung und Verhärtung versklavender Systeme insbesondere in Afrika südlich der Sahara. Zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert wurden mehr als 12 Millionen Menschen geraubt und über den Atlantik in die Amerikas gebracht, zuzüglich einer unbekanntem Zahl von Opfern auf der Überfahrt. Weitere 17 Millionen Menschen wurden in den arabischen bis asiatischen Raum verschleppt.²²

Jahrhundertlang bleiben die Europäer an den afrikanischen Küstenregionen; erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts nimmt die Erforschung des inneren Kontinentes zu, die schließlich den großen Wettlauf der europäischen Mächte um Afrika nach sich zieht.²³ Bei der Ankunft der ersten deutschen Siedler in Kamerun Mitte des 19. Jahrhunderts leben in dem Gebiet um Douala über 100 Gruppen, mit jeweils eigenen Sprachen, Religionen und Traditionen, die sich auch in ihrer politischen und sozialen Struktur voneinander unterscheiden.²⁴

Die Hamburger Firma Adolf Woermann unterhält im 19. Jahrhundert wirtschaftliche Beziehungen an der Wouri-Mündung und drängt gemeinsam mit den hamburgischen und bremischen Handelskammern auf koloniale Expansion in Kamerun, die Fürst Otto von Bismarck²⁵ 1884 prompt erlässt, und Dr. Gustav Nachtigal als Reichskommissar entsendet.²⁶ Bei seiner Ankunft nimmt dieser einen „Schutzbrief“²⁷ der

²⁰ "Fluss der Krabben" - vgl. Owona, Adalbert (1973): "La naissance du Cameroun (1884-1914)." *Cahiers d'études africaines* 13, Nr. 49: S. 16–36, https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1973_num_13_49_2724, S. 17.

²¹ Ebd.

²² Vgl. Ploetz (2008), S. 1332–1333.

²³ Vgl. ebd., S. 1333.

²⁴ Owona (1973), S. 17.

²⁵ zu der Zeit Reichskanzler im deutschen Reich unter Kaiser Wilhelm II.

²⁶ Ebd., S. 19.

²⁷ Die euphemistische Bezeichnung dieser Unterwerfungsverträge ist höchst unpassend und wird darum in Anführungszeichen wiedergegeben. Siehe auch: Muschalek, Marie (2016): "Von der Ohrfeige bis zum Völkermord: Koloniale Gewalt." In *Deutscher Kolonialismus: Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*. Gottschalk, Sebastian, Hartmann, Heike und Hilden, Irene (Hrsg.), S. 42–49. Berlin, Darmstadt: Stiftung Deutsches Historisches Museum; Theiss Verlag, 43.

Könige Duala King Bell und Akwa Bell entgegen²⁸, in dem es neben Schutz vor einer eventuellen britischen Bedrohung auch um die bedingte Abtretung des Territoriums der Bell und Akwa geht²⁹, der den Deutschen jedoch lediglich als Vorwand für die Besetzung des Gebietes dient. Die grundlegende Missachtung der in diesen Verträgen bestimmten Rechte der Kameruner gipfelt 1914 in dem Justizmord an Manga Bell, dem in Deutschland ausgebildeten Enkel Douala King Bells, der wegen großflächiger Enteignungen der Duala zugunsten eines Stadtentwicklungsprojektes gegen Vertragsbruch klagt.³⁰

Im Zuge des Ersten Weltkrieges verliert Deutschland allerdings seine Kolonialgebiete und Kamerun fällt 1916 an Großbritannien und Frankreich als Mandatsmächte. Nach dem Krieg ersteigern viele Deutsche ihre Plantagen zurück und leben wieder im Land.³¹

2.1.3 Französische Kolonialzeit und Zweiter Weltkrieg

Unter der französischen und britischen Mandatsverwaltung werden indigene Verantwortungsträger in Kamerun gezielt entmachtet und an ihrer Stelle neu ausgewählte „Chiefs“ ernannt, die jedoch in der Bevölkerung nicht anerkannt, sondern für die Mandatsmächte lenkbar sind – eine Vorgehensweise, auf die der Anthropologe Francis Nyamnjoh einen Großteil der späteren politischen Unruhen zurückführt.³²

Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges führt in dem französischen Mandatsgebiet zu einem internen Konflikt, da ein Teil der kamerunischen Bevölkerung germanophil geblieben ist, und nun dafür inhaftiert oder hingerichtet wird.³³ Im Juni 1940 bildet sich in Frankreich eine neue Regierung, in der der Brigadegeneral Charles de Gaulle zum Unterstaatssekretär ernannt wird. Als sich abzeichnet, dass Philippe Pétain sich zum Regierungschef macht, der einem Waffenstillstand mit dem Deutschen Reich zustimmen

²⁸ Owona (1973), S. 21–23.

²⁹ Ebd.

³⁰ Für eine ausführliche Schilderung der Ereignisse, die zu diesem Justizmord führten, siehe: Bommarius, Christian (2015): *Der gute Deutsche: Die Ermordung Manga Bells in Kamerun 1914*. Berlin: Berenberg; Vgl. hierzu auch: Eckert, Andreas (1999): *Grundbesitz, Landkonflikte und kolonialer Wandel: Douala 1880 bis 1960*. Zugl.: Hamburg, Univ., FB Geschichtswiss., Diss., 1995. Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte. Bd. 70. Stuttgart: Steiner, S. 112–116; sowie: Ploetz (2008), S. 1360.

³¹ Vgl. Ploetz (2008), S. 1360.

³² Vgl. Nyamnjoh, Francis B. (2005): *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging: Zed Books [u.a.]*, S. 104.

³³ Vgl. Joseph, Richard A. (1986): *Le mouvement nationaliste au Cameroun: Les origines sociales de l'UPC*. Paris: Ed. Karthala, S. 64–65.

würde, setzte sich De Gaulle nach Großbritannien ab, von wo aus er in einer Radioansprache den „appel du 18 juin“ hält, der über das BBC auch in Frankreich zu hören ist.

Als Frankreich trotz des unterzeichneten Waffenstillstandsabkommens besetzt wird, erkennt Großbritannien unter Winston Churchill nur *La France Libre* unter de Gaulle als Partner an.³⁴ Diese besteht bis dahin jedoch lediglich aus einigen Exilierten Franzosen auf britischem Boden und benötigt dringend einen festen Sitz sowie Truppen – und für beides sieht de Gaulle die Gebiete *outré mer* als geeignet³⁵ und entsendet im August Claude de Boislambert und Philippe Leclerc in einer Eilmission, um Französisch-Äquatorialafrika zu gewinnen, bevor die Vichy-Regierung ihren Einfluss dort vergrößert. Der Anschluss Kameruns an *La France Libre* wird am 27.8.1940 verkündet.³⁶ Für die Gewinnung anderer Territorialgebiete Frankreichs ist dies von großer strategischer Bedeutung.³⁷ Durch die in den britischen und freien französischen Gebieten Afrikas nun aufgestellten Truppen wird die Rückeroberung Europas möglich³⁸: Die *Force France Libre* unterstützt die Landung der Alliierten in der Normandie und in Südfrankreich³⁹, die zur Kriegswende und zum Sieg der Alliierten führen, an dem die Truppen aus den afrikanischen Territorialgebieten einen entscheidenden Anteil haben.⁴⁰

2.1.4 Unabhängigkeitsbewegung

Um 1944 bilden sich erste Gewerkschaften in Kamerun, die für verbesserte Lebens- und Arbeitsbedingungen demonstrieren.⁴¹ Schon 1945 kommt es bei Streiks zu gewaltsamen Auseinandersetzungen.⁴² Am 10.04.1948 gründet sich in diesem gewerkschaftlichen

³⁴ Vgl. Ploetz (2008), S. 1031.

³⁵ Vgl. Ministère de la Défense. Secrétariat général pour l'administration: *Les ralliements de l'empire à la France libre: L'Afrique en jeu*. Collection « Mémoire et Citoyenneté ». Bd. 9. Paris, S. 1.

³⁶ Vgl. ebd., S. 2; Vgl. auch: Ploetz (2008), S. 1361.

³⁷ Vgl. Guider, Kari Moussa (2019): "Patrimoine Militaire et Archives d'un Ancien Combattant Camerounais de la Seconde Guerre Mondiale (1939-1945)." *Vestiges: Traces of Record 5*: S. 42–56, <https://doaj.org/article/097c365a994b4ccaa43f8a8c10eb22e1>.

³⁸ Vgl. Ministère de la Défense. Secrétariat général pour l'administration, S. 1–2.

³⁹ Vgl. Ploetz (2008), S. 1032.

⁴⁰ Vgl. Joseph (1986), S. 66.

⁴¹ Die Bildung von Gewerkschaften wurde im August 1944 in einem Erlass gestattet, allerdings unter sehr präzisen Bestimmungen, vgl. hierzu: République Française (1944): *Journal Officiel de la République Française: No. 67 Jeudi 17 Août 1944* (zuletzt geprüft am 22.10.2020), S. 4; Vgl. auch Ketzmerick, Maria (2019): *Staat, Sicherheit und Gewalt in Kamerun: Postkoloniale Perspektiven auf den Dekolonisierungsprozess unter französischer UN-Treuhandverwaltung*: transcript-Verlag, S. 59.

⁴² Vgl. Beti, Mongo (1984): *Main basse sur le Cameroun: Autopsie d'une décolonisation*. Petite collection Maspero: Édition Peuples noirs, S. 57; Vgl. auch Le Vine, Victor T. (1964): *The Cameroons from Mandate to Independence*. Berkeley: Univ. of California Press, S. 143.

Umfeld die *Union des Populations du Cameroun* (UPC) mit Ruben UmNyobè als Generalsekretär.⁴³ Kurz nach ihrer Gründung schließt sie sich der überregionalen RDA (*Rassemblement Démocratique Africain*) an⁴⁴, die mit der kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) verbunden ist.⁴⁵ Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und an der Schwelle des Kalten Krieges ist eine solche Assoziation problematisch und die UPC bemühte sich um öffentliche Distanzierung von kommunistischem Gedankengut.⁴⁶

Ruben UmNyobè ist ein charismatischer Leiter, der über die Grenzen der UPC hinweg geschätzt wird. Er setzt sich für Gewaltfreiheit und für eine Unabhängigkeit unter Beibehaltung guter Beziehungen zu Frankreich ein. Als die UN 1952 der UPC eine Anhörung gewährt, gilt die Einladung UmNyobè.⁴⁷ In seiner Ansprache formulierte er die drei Hauptziele der UPC: 1. die umgehende Wiedervereinigung des anglophonen und frankophonen Landesteils; 2. die Bildung eines Regierungsrates mit legislativer Handlungsmacht; 3. einen konkreten Termin für die Unabhängigkeit Kameruns.⁴⁸

Innerhalb weniger Jahre baut die UPC eine Parteistruktur auf und erreicht eine weit verzweigte Präsenz im Land. Am stärksten vertreten ist sie im Südwesten (dem anglophonen Bamiléké-Gebiet), sowie in dem strategisch wichtigen Bassa-Gebiet zwischen Douala und Yaoundé (*Zone Sanaga-Maritime*), aus dem Ruben UmNyobè stammt, sowie in Metropolregionen, wo die gewerkschaftliche Arbeit stark ist.⁴⁹ 1949 ist die UPC sowohl inhaltlich als auch organisatorisch der am besten aufgestellte politische Verbund und erklärt sich zur ersten Partei des kamerunischen Nationalismus. Allerdings gewinnt sie außerhalb ihrer Einflusszentren weniger Unterstützung, während sich auch andere Parteien gründen.⁵⁰

⁴³ Vgl. Beti (1984), S. 60; Vgl. auch Le Vine (1964), S. 146.

⁴⁴ ein Zusammenschluss demokratischer Bewegungen und Parteien afrikanischer Staaten. Vgl. Ketzmerick (2019), S. 133.

⁴⁵ Vgl. Joseph, Richard A. (1977): *Radical nationalism in Cameroun: Social origins of the U.P.C. Rebellion*. (Oxford studies in African affairs). Oxford usw.: Oxford Univ. Press, S. 171.

⁴⁶ So erklärte Um Nyobè 1950 bei dem ersten Parteikongress: »They treat us as communist, but everyone knows that we are not a communist party [... because] the struggle for our national liberation cannot be reduced to a particular ideology«. Zit. in: Andrew, Aseh (2016): *Political Philosophies and Nation-Building in Cameroon: Grounds for Remaking the Postcolony*. Oxford: Langaa RPCIG, S. 28–29.

⁴⁷ Vgl. Deltombe, Thomas, Domerque, Manuel, Tatsitsa, Jacob (2011): *Kamerun!: Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948 - 1971)*. Paris: La Découverte, S. 79–82.

⁴⁸ Sprachmitschnitt der Rede im Video: Minute 0:35-0:55 Le Monde.fr (2018): *Vidéo. Panafricain.e.s: Ruben Um Nyobè, le héros oublié du Cameroun*, https://www.lemonde.fr/afrique/video/2018/03/28/panafricain-e-s-ruben-um-nyobe-le-heros-oublie-du-cameroun_5277543_3212.html (zuletzt geprüft am 27.10.2020).

⁴⁹ Vgl. Le Vine (1964), S. 147.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 148–149.

Die Ankunft des französischen Hochkommissars Roland Pré im Dezember 1954 gilt historisch als Moment der Eskalation: Er tritt als autoritärer Militärstrategie auf und geht gezielt gegen die UPC vor.⁵¹ Thomas Deltombe, Manuel Domergue und Jacob Tatsitsa setzen die Zuspitzung der Situation in Kamerun 1955 zudem in Zusammenhang mit der Niederlage Frankreichs in Vietnam⁵²; auch in Tunesien und Algerien hat sich zu diesem Zeitpunkt bereits Widerstand gegen die Kolonialmacht formiert.⁵³ Frankreich sieht sich also unter steigendem Druck, sich als Weltmacht zu behaupten und die Unabhängigkeitsbewegung in Kamerun auszutilgen. Die Widerstandskämpfer ihrerseits sind durch den Erfolg der nationalistischen Bewegungen in Vietnam und Algerien in ihrer Kampagne bestärkt. Im März und April spitzt sich die Situation zu: Die französische Administration und die Frankreich gegenüber loyalen Beamten fassen die UPC als paramilitärische Miliz auf und vermuten einen unmittelbar bevorstehenden Putsch, sodass Repressionen gegen die Organisation zunehmen und Beamte, die der UPC angehören, zwangsversetzt werden, zugleich initiiert die UPC eine Serie von Streiks.⁵⁴

Im Mai 1955 kommt es schließlich zu gewaltvollen Auseinandersetzungen zwischen der UPC, Zivilisten und den Autoritäten.⁵⁵ Die Zahl der Toten und Verletzten ist enorm (sie variiert je nach Quelle⁵⁶) und die UPC wird verboten. Ihre politische Führung setzt sich in den Untergrund ab, von wo aus sie den Kontakt zur internationalen Gemeinschaft sucht, um die Menschenrechtsverletzungen durch die Kolonialgewalt anzuprangern.⁵⁷

Vor den Wahlen 1956 beginnt eine Guerilla-Formation innerhalb der weiterhin verbotenen UPC⁵⁸ mit gezielten Aktionen zum Boykott dieser Wahlen.⁵⁹ So beginnt ein

⁵¹ Vgl. Deltombe, Domergue und Tatsitsa (2011), S. 153–156.

⁵² Vgl. ebd., 150–151, 154.

⁵³ Vgl. Ploetz (2008), 1896, 1899.

⁵⁴ Vgl. Le Vine (1964), S. 153–154; Vgl. auch Joseph (1977), S. 261–264; Vgl. ebenso Deltombe, Domergue und Tatsitsa (2011), S. 174–176.

⁵⁵ Eine detaillierte Untersuchung der Zusammenstöße sowie der vorangegangenen Ereignisse bietet Joseph Richard in *Radical Nationalism in Cameroun. Social Origins of the U.P.C. Rebellion* (Oxford: 1977) eine wertvolle Quelle.

⁵⁶ Die offizielle Zählung nennt 26 Tote und 176 Verletzte, inoffizielle Angaben gehen von 125 Toten und 300 Verletzten aus. Vgl. Le Vine (1964), 156 + 286; Beti (1984), S. 63. Mongo Beti schreibt über die Auseinandersetzungen: „On vit la troupe massacrer les Africains avec une sorte d’enthousiasme sadique, au point qu’aujourd’hui encore personne ne peut fournir [...]une évaluation même approximative des morts“.

⁵⁷ Vgl. Ketzmerick (2019), S. 149.

⁵⁸ Für eine ausführliche Schilderung siehe Deltombe, Domergue und Tatsitsa (2011), S. 204–211; Siehe ebenso Le Vine (1964), S. 157–161.

⁵⁹ Bspw. Straßensperren, Brückensprengungen und Trennung elektrischer Leitungen. Vgl. Deltombe, Domergue und Tatsitsa (2011), S. 211–213.

verzweigter Krieg zwischen Guerillakämpfern und franko-afrikanischem Militär.⁶⁰ Einige der französischen Soldaten haben bereits in Vietnam gekämpft und dort entmenschlichende Foltermethoden erprobt, die sie nun nutzen, um den Aufenthaltsort UmNyobès in Erfahrung zu bringen.⁶¹ Am 13.9.1958 finden sie ihn unbewaffnet in einem Versteck und nehmen ihm bei seinem Fluchtversuch durch Rückenschüsse das Leben.⁶²

Die Kolonialmacht setzt ihre Einflussnahme auf die nur scheinbar demokratische Entwicklung in Kamerun fort, bis der Wunschkandidat Frankreichs, Ahmadou Ahidjo, an der Macht ist.⁶³ Mit einem beeinflussbaren Regierungschef und der Destabilisierung der UPC durch den Tod UmNyobès zuversichtlich, verkündet der französische Hochkommissar im Oktober, man sei nun bereit, Kamerun die Unabhängigkeit zu gewähren, was sechs Monate später in der UN-Versammlung offiziell beschlossen wird.⁶⁴

2.1.5. Unabhängigkeit und politische Entwicklung ab 1960

Unter starkem internationalen Druck und vielfach entgegen ihrer Überzeugung stimmt die *Assemblée législative de Cameroun* für die unbeschränkte Vollmacht Ahidjos.⁶⁵ Am 1. Januar 1960 verliest er die Unabhängigkeitserklärung in Anwesenheit internationaler Staatsgäste vor; aus Sicht der *Upécisten* ist diese Unabhängigkeit jedoch ungültig, da die Einflussnahme Frankreichs darin fortgeführt wird, das Land also keine Souveränität gewinnt.⁶⁶ Während der Feierlichkeiten kommt es darum zu Straßenschlachten am Flughafen Yaoundé und in den Vororten Doualas. Um die junge Regierung Ahidjos zu unterstützen, entsendet Frankreich ein Expeditions-corps. Mongo Beti, offener Kritiker des Neokolonialismus in Kamerun, nennt dessen Ankunft den Beginn einer neuen Ära, in der der Kampf gegen den Widerstand durch absolute militärische Unterdrückung geführt wird; Deltombe spricht von „bombardements aveugles sur des villages entiers“.⁶⁷ Felix Moumié, Präsident der UPC, versucht weiterhin, die Aufmerksamkeit der

⁶⁰ Ausführliche Schilderung und Zusammenhänge in ebd., S. 242–251.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 282.

⁶² Vgl. ebd., S. 289–291.

⁶³ Mongo Beti bezeichnet die Vorgänge in Yaoundé als Staatsstreich durch den französischen Hochkommissar. Vgl. Beti (1984), S. 65–67.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 67–68. Die politischen und militärischen Ereignisse dieser Phase beschreiben Deltombe et. al. ausführlich: Deltombe, Domerque und Tatsitsa (2011), ab 337.

⁶⁵ Vgl. Bitée, Francine (2008): *La transition démocratique au Cameroun de 1990 à 2004*. Points de vue. Paris: L'Harmattan, S. 31–32; Vgl. auch Beti (1984), S. 68.

⁶⁶ Vgl. Deltombe, Domerque und Tatsitsa (2011), S. 379–382.

⁶⁷ Vgl. Beti (1984), S. 68–70.

internationalen Gemeinschaft auf den Konflikt zu lenken. Er wird im November 1960 in Genf vom Französischen Geheimdienst vergiftet.⁶⁸

Der Krieg zwischen Widerstandskämpfern und französischen Truppen dauert bis in die frühen 1970er Jahre an, bleibt in der kollektiven Erinnerung jedoch auch nach seinem Ende ein Tabu.⁶⁹ Frankreich hat sich seither nicht zu dem Vorwurf geäußert, Napalm eingesetzt zu haben⁷⁰, ebenso wenig zu Nachfragen über den Einsatz von Foltermethoden.⁷¹ Auch in Kamerun bleibt der Konflikt bis ca. 1990 ein Tabu.⁷² Ahidjos Politik wird als autoritär, repressiv und zunehmend polizeistaatlich beschrieben;⁷³ zur angeblichen Förderung der nationalen Einheit verbietet er regionale, ethnische oder konfessionelle Gruppierungen.⁷⁴

1961 stimmt die Bevölkerung in Britisch-Kamerun ab, welchem Staat sie sich anschließen will. Dabei stimmte der Norden dieser Region für Zugehörigkeit zu Nigeria, der Süden für Zugehörigkeit zu Kamerun.⁷⁵ Der neue, anglophone Teil Kameruns und das französischsprachige Majoritätsgebiet bleiben auch nach der Vereinigung jeweils autonom verwaltet; bis in die heutige Zeit kommt es zu Spannungen zwischen beiden Landesteilen sowie zu separatistischen Bewegungen des anglophonen Landesteils.⁷⁶ Um separatistische Bewegungen zu unterbinden, zentralisiert Ahidjo das Land immer stärker und schafft schließlich durch Fusionierung seiner Partei mit der Partei seines anglophonen Vizepräsidenten John Foncha⁷⁷ ein solches Machtmonopol, dass die übrigen Parteien sich auflösen und am 1. September 1966 die UNC (Union Nationale Camerounaise) als einzige Partei Kameruns entsteht⁷⁸

⁶⁸ Vgl. Deltombe, Domerque und Tatsitsa (2011), S. 27–28.

⁶⁹ Ihm fallen zwischen 1955 und 1970 ca. 20.000 Menschen zum Opfer. Vgl. Ploetz (2008), 1360, 1958–1959.

⁷⁰ Vgl. france24.com: "Survivors tell of France's 'dirty war' in Cameroon independence," *France 24*, 28. Dezember 2019, S. 2–4, <https://www.france24.com/en/20191228-survivors-tell-of-france-s-dirty-war-in-cameroon-independence> (zuletzt geprüft am 02.10.2020).

⁷¹ Vgl. Deltombe, Domerque und Tatsitsa (2011), S. 367.

⁷² *Le Monde.fr* (2018).

⁷³ Bitée (2008), S. 38–39.

⁷⁴ Pelican, Michaela (2006): *Getting along in the Grassfields - interethnic relations and identity politics in Northwest Cameroon*. Dissertation. Halle-Wittenberg: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, S. 26–27.

⁷⁵ Ebd., S. 25.

⁷⁶ Craig, Jess (2020): *Briefing: Cameroon's intensifying conflict and what it means for civilians*. The New Humanitarian, <https://www.thenewhumanitarian.org/news/2020/02/06/Cameroon-elections-anglophone-separatist-insurgency-Ambazonia> (zuletzt geprüft am 10.07.2020).

⁷⁷ (Ahmadou Ahidjo: UC – Union Camerounaise; John Foncha: KNDP – Kamerun National Democratic Party)

⁷⁸ Vgl. Bitée (2008), S. 37–38.

Nach Auffassung Francine Bitées sieht sich Ahidjo als Vater der Nation und bestimmt deshalb auch seinen Nachfolger: Paul Biya, den bisherig Premierminister.⁷⁹ Biya fungiert zunächst nur als Interimspräsident, um die Zeit zwischen Ahidjos Krankheit 1982 und den Wahlen 1985 zu überbrücken. Es gelingt ihm jedoch die Macht zu übernehmen und den autoritären Regime-Stil Ahidjos fortzusetzen.⁸⁰ Zunächst profitiert seine Regierung von einem wirtschaftlichen Aufschwung durch Ölfunde vor der Küste Kameruns, doch Misswirtschaft und Korruption verursachen Ende der 1980er Jahre eine schwere Wirtschaftskrise.⁸¹

Ab 1990 zwingen die World Bank, IMF und die internationale Spendergemeinschaft das Land zu politischen und administrativen Reformen. Oppositionsparteien werden daraufhin erstmals wieder zugelassen. Die Erlangung erster demokratischer Rechte ist für die Bevölkerung jedoch überschattet von der schwierigen wirtschaftlichen Lage und der Unterdrückung durch die Regierung.⁸² Gewalttaten von beiden Seiten begleiten den Demokratisierungsprozess und führen zur Niederschlagung von Studenten-Aufständen. 1991 ruft die Opposition mit der Aktion *Villes Mortes* zu zivilem Ungehorsam auf: geschäftliche Aktivitäten sind auf die Wochenenden beschränkt, Steuerzahlungen werden zurückbehalten und Doualas Hafen geschlossen, sowie die Lebensmittelzufuhr in die Hauptstadt unterbrochen.⁸³

Auch die Präsidentschaftswahlen 1992 sind von Unruhen und Fälschungsvorwürfen begleitet. Obwohl es die ersten Mehrparteienwahlen seit dem Einparteiensstaat von 1966 sind und der Oppositionskandidat John Fru Ndi viele Anhänger hat, kommt es während der Wahlvorgänge zu Unregelmäßigkeiten, sodass Paul Biya erneut die Wahl gewinnt.⁸⁴ Von diesen Ereignissen desillusioniert, zeigt sich die Bevölkerung gegenüber dem politischen Geschehen nunmehr desinteressiert. Trotz fehlender Transparenz und mangelnder demokratischer Legitimation wird Kamerun Ende der 1990er Jahre als Mehrparteien-Demokratie international anerkannt.⁸⁵ Präsident Paul Biya regiert seit 1982. Doch das Land erreicht keine Stabilität: 1998 führte Kamerun den Index von *Transparency International* als Land mit der höchsten Korruptionsrate

⁷⁹ Ebd., 41-43.

⁸⁰ Ebd., S. 44-45.

⁸¹ Pelican (2006), S. 27-28.

⁸² Ebd., S. 28.

⁸³ Ebd., S. 28-31; Bitée (2008), S. 79-80.

⁸⁴ Pelican (2006), S. 31-32; Bitée (2008), S. 84-86.

⁸⁵ Vgl. Bitée (2008), S. 82-86.

weltweit an.⁸⁶ Ebenso problematisch ist nach wie vor die wirtschaftliche Lage, insbesondere die mangelnden Aussichten auf Beschäftigung gerade für junge Menschen. Nach Angaben der World Bank sind nur etwa 10% der Kameruner*innen in formellen Beschäftigungen angestellt, sowohl im öffentlichen als auch im privaten Sektor. Nahezu 90% der Bevölkerung sind unterbeschäftigt, arbeiten also in informellen Kleingewerben oder in der Landwirtschaft und machen dabei unzureichenden Gewinn.⁸⁷

Seit 2016 spitzt sich der Konflikt um den Anglophonen Landesteil erneut zu und die Separatisten-Bewegung erfährt starken Zulauf. Die Bevölkerung der englischsprachigen Gebiete sieht sich systematisch benachteiligt: die Infrastruktur in ihrer Region würde vernachlässigt und Anstellungen in der öffentlichen Verwaltung lediglich an französischsprachige Kameruner gegeben. Die Regierung dementiert diese Vorwürfe jedoch und es kommt wiederholt zu gewaltvollen Zusammenstößen.⁸⁸

Die repressive Strategie der Regierung Biyas äußert sich auch in ihrem Umgang mit Kritikern. Im Dezember 2017 äußerte sich der kamerunisch-amerikanische Autor und Universitätsprofessor der Stone Brook University New York Patrice Nganang kritisch über Biyas Handhabung des Konfliktes. Er gehört zu den ausdrücklichen Kritikern des Regimes. Am folgenden Morgen wird er unter einem Vorwand verhaftet und nach Konfiszierung seines kamerunischen Passes des Landes verwiesen.⁸⁹ Ebenfalls problematisch für die Entwicklung und Kohäsion des Landes ist die hohe Auswanderungsquote gut ausgebildeter Fachkräfte und Akademiker, die entweder aufgrund mangelnder Aussichten oder der repressiven Regierungsform das Land verlassen.⁹⁰

⁸⁶ Transparency international (1998): *1998 Corruption Perceptions Index - Press*, <https://www.transparency.org/en/press/1998-corruption-perceptions-index> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).

⁸⁷ Cameroon Country Office (2012): *Cameroon Economic Update: Unlocking the labor force*.

⁸⁸ Craig (2020); "Bamenda protests: Mass arrests in Cameroon," *BBC News*, 23. November 2016, <https://www.bbc.com/news/world-africa-38078238> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).

⁸⁹ "Cameroon to deport US-based author Patrice Nganang," *BBC News*, 27. Dezember 2017, <https://www.bbc.com/news/world-africa-42491939> (zuletzt geprüft am 17.01.2022). Vgl. auch: Jeune Afrique: "Cameroun : fin des poursuites contre Patrice Nganang, qui doit être expulsé vers les États-Unis," *JeuneAfrique.com*, 27. Dezember 2017, <https://www.jeuneafrique.com/505533/politique/cameroun-fin-des-poursuites-contre-patrice-nganang-qui-doit-etre-expulse-vers-les-etats-unis/> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).

⁹⁰ Im Hinblick auf akademisches Personal vgl.: Fru, Raymond Nkwenti (2021): "Brain Drain in Africa: Issues and Challenges in the Context of Higher Learning in Cameroon." *JOURNAL OF HUMAN ECOLOGY* 73, 1-3: S. 25–32. 2021 belegte Kamerun Platz 27 unter 173 verglichenen Ländern in dem "Brain drain Index" nach Erstellung der Plattform Global Economy. Siehe: *The Global Economy: Cameroon Human flight and Brain Drain*.

2.2 Gesellschaftliche Strukturen

2.2.1 Ethnische Zugehörigkeit

Ethnizität beschreibt das Bewusstsein einer Gruppenzugehörigkeit, die anhand bestimmter Merkmale wie Sprache, Herkunft, Religion oder Tradition definiert ist.⁹¹ Dabei gibt es zwei theoretische Ansätze: Auf der einen Seite steht eine naturalistische Auffassung, nach der Ethnizität ein biologisches Merkmal ist, ein Individuum also in eine ethnische Gruppe hineingeboren wird. Problematisch an dieser Auffassung ist das Potenzial für rassistische Ressentiments, die sich aus ihm begründen ließen. Auf der anderen Seite stehen konstruktivistische Konzepte, nach denen ethnische Zugehörigkeit eine über Sozialisation erworbenen Eigenschaft sei.⁹²

Die Vorstellung ethnischer Zugehörigkeit ist in Subsahara-Afrika in entscheidendem Maße durch den Kolonialismus beeinflusst worden. Die europäischen Kolonialmächte haben kategorisierende Bezeichnungen wie „Stamm“, „Häuptling“ oder „Chefferie“⁹³ eingeführt, Zugehörigkeiten festgeschrieben bzw. erfunden, indem verschiedenen Gruppen wertende Eigenschaften arbiträr zugeschrieben wurden: So haben die Kolonialisten physiognomische Merkmale vermessen und bewertet, um die Gruppen zu hierarchisieren.⁹⁴ John Iliffe beschreibt die künstliche Entstehung neuer Gruppen während der Kolonialzeit: „Europeans believed Africans belonged to tribes; and Africans built tribes to belong to.“⁹⁵

In der vorkolonialen Zeit sind die sozialen Vernetzungen unter Individuen und Gruppen komplex, flexibel und überlappend. Multiple Identitäten gehören zum sozialen Selbstverständnis.⁹⁶ Zur Verfolgung kolonialer Interessen jedoch handeln die europäischen Mächte nach dem Prinzip *divide and conquer* und zersplittern diese vielschichtig verbundene Gesellschaft durch die oben beschriebene willkürliche

⁹¹ Vgl. Fußnote Ketzmerick (2019), S. 137–138.

⁹² Vgl. Kétouré, Philippe S. (2009): *Demokratisierung und Ethnizität: ein Widerspruch?: Gewaltsame Konflikte und ihre friedliche Regelung in politischen Wandlungsprozessen: Beispiele Côte d'Ivoire und Mali*. Zugl.: Hamburg, Univ., Fak. Wirtschafts- und Sozialwiss., Inst. Politische Wiss., Diss., 2009. Schriftenreihe Demokratie und Demokratisierungsprozesse. Bd. 7. Hamburg: Kovač, S. 62–64; Vgl. auch Chrétien, Jean-Pierre (Hrsg.) (2003): *Les ethnies ont une histoire*. 2. éd. avec une nouv. introd. Collection "Hommes et sociétés" Paris: Ed. Karthala, S. 8.

⁹³ Diese Begriffe sind aus postkolonialer Perspektive problematisch und werden darum in Anführungszeichen wiedergegeben.

⁹⁴ Alexandre, Pierre (1965): "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire." *Cahiers d'études africaines* 5, Nr. 20: S. 503–560 (zuletzt geprüft am 16.06.2020), S. 508.

⁹⁵ Vgl. Iliffe, John (1987): *A modern history of Tanganyika*. Reprinted. African studies series. Bd. 25. Cambridge: University Press, S. 324.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 318.

Schaffung, Veränderung und Bevorzugung von Gruppen⁹⁷ und die Zuschreibung angeblich ethnisch bzw. biologisch bedingter Eigenschaften – ein Vorgehen, das Philippe Kétouré *social engineering* nennt: erst durch dieses Eingreifen kommt das Empfinden einer festen kulturellen Identität auf, das ethnische Konflikte nach sich zieht: rassistische Zuschreibungen sind in ihrer destruktiven Ausprägung erst in der Kolonialzeit entstanden.⁹⁸ Doch wie Richard Fardon schreibt: „Ethnicities are more easily made than unmade.“⁹⁹ So sind die Feindseligkeiten aus der frühen Kolonialzeit häufig noch in der Gegenwart wirksam, wenn Minderheiten um Anerkennung kämpfen und dabei auf seit Jahrzehnten tradierte Ungleichheiten prallen.¹⁰⁰

Der Diskurs über Ethnizität hat unmittelbare Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben in Subsahara-Afrika¹⁰¹ und gehört zu den einflussreichsten Faktoren für das Gelingen oder Misslingen von Projekten und bietet darüber hinaus eine starke Quelle individueller Identifikation.¹⁰² So erklären Yale Richmond und Phyllis Gestrin, dass die ethnische Zugehörigkeit Personalentscheidungen ebenso beeinflusst wie Entscheidungen über Empathie und Güterzuwendung: in allem wird die eigene Gruppe vorrangig bedacht.¹⁰³

Ethnische Spannungen werden darum häufig für das Scheitern demokratischer Bemühungen verantwortlich gemacht, unter anderem weil Eliten sie instrumentalisieren, um ihre eigene Macht zu sichern,¹⁰⁴ wie im Falle Präsident Biyas festzustellen ist, der als Angehöriger der Beti Minderheit politische Ämter vorrangig mit Beti-Angehörigen besetzt und dadurch Missgunst zwischen den Gruppen provoziert.¹⁰⁵

Francis Nyamnjoh erklärt weiterführend, dass das Thema ethnischer Zugehörigkeit im heutigen Afrika verschärft werde durch eine “obsession of

⁹⁷ Vgl. Richmond, Yale, Gestrin, Phyllis (2009): *Into Africa: A Guide to Sub-Saharan Culture and Diversity*. 2nd ed. Boston: Intercultural Press, S. 17.

⁹⁸ Kétouré (2009), S. 64–66.

⁹⁹ Fardon, Richard (1996): "The Person, Ethnicity and the Problem of 'Identity' in West Africa." In *Cameroon studies*. Bd. 2. In *African crossroads: Intersections between history and anthropology in Cameroon*. Fowler, Ian und Zeitlyn, David (Hrsg.), S. 17–44. Providence, RI: Berghahn Books, 26.

¹⁰⁰ Nyamnjoh (2005), S. 31.

¹⁰¹ Vgl. Astrid Lentz: "Ethnizität und Macht ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung im Kapitalismus" (PapyRossa-Verl, 1995), S. 22–25; Vgl. auch: Mano, Winston (2015): "Racism, Ethnicity, and the Media in Africa." In *Racism, ethnicity and the media in Africa: Mediating conflict in the twenty-first century*. Mano, Winston (Hrsg.), S. 1–27. London: Tauris, 9.

¹⁰² Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 12–13.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Mano (2015), 11.

¹⁰⁵ Vgl. Pelican (2006), S. 27–28.

belonging“¹⁰⁶, die durch zunehmende Globalisierung und durch den Widerspruch zwischen den theoretisch umfassenden Rechten der Menschen und ihren in Wirklichkeit begrenzten Möglichkeiten befeuert wird: Auf der Grundlage, dass Liebe und ein tiefes Gefühl der Zugehörigkeit als evolutionär begünstigte menschliche Grundbedürfnisse gelten¹⁰⁷, kann nachvollzogen werden wie der Zerfall tragender sozialer Zusammenhänge und Zugehörigkeiten, wie er in Subsahara-Afrika erst durch die Kolonialisierung, später durch politische Unruhen und schließlich durch die fortschreitende Globalisierung geschieht, ein Vakuum entstehen lässt, in dem neue Formen gesucht werden, diesem Grundbedürfnis zu entsprechen, zu denen auch eine starke Betonung ethnischer Identität gehören kann.¹⁰⁸

In Kamerun ist die Problematik ethnischer Zugehörigkeit zudem durch eine Verfassungsänderung verschärft. Im Zuge der Demokratisierung führt Biya 1996 eine umstrittene Klausel in die Präambel, sowie in Artikel 57 ein.¹⁰⁹ Anstelle nationaler Zusammengehörigkeit betonen die Neuerungen die Unterscheidung ethnischer Zugehörigkeit, die seither in allen identitätsrelevanten Dokumenten nachgewiesen werden muss.¹¹⁰ Selbst Großstädte wurden mit Inkrafttreten der Verfassung bestimmten Ethnien zugeordnet¹¹¹: Douala, als Hafenstadt ein Ort, an dem Menschen sehr unterschiedlicher Herkunft leben, wurde als Gebiet der Duala festgelegt, sodass gegenüber den anderen Gruppen eine Dynamik der Fremdheit entsteht.¹¹² Nach

¹⁰⁶ Nyamnjoh (2005), S. 17; Philipp Gleason erläutert diese "Obsession with belonging" als Ausdruck einer Identitätskrise in den postkolonialen Gesellschaften, die aus den eng miteinander verknüpften Fragen 'Who am I?' and 'Where do I belong?'. Vgl. Gleason, Philip (2007): "Identifying Identity." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 194–195. London: Routledge, 194.

¹⁰⁷ Vgl. Maslow, Abraham H. (1943): "A Theory of Human Motivation." *Psychological Review*, Nr. 50: S. 370–396, <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm> (zuletzt geprüft am 11.06.2021), S. 380–381; Siehe hierzu auch: Baumeister, Roy F., Leary, Mark R. (1995): "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation." *Psychological Bulletin* 117, Nr. 3: S. 497–529, https://www.researchgate.net/profile/Mark-Leary-2/publication/15420847_The_Need_to_Belong_Desire_for_Interpersonal_Attachments_as_a_Fundamental_Human_Motivation/links/5b647053aca272e3b6af9211/The-Need-to-Belong-Desire-for-Interpersonal-Attachments-as-a-Fundamental-Human-Motivation.pdf (zuletzt geprüft am 11.06.2021), S. 499–500.

¹⁰⁸ Baumeister und Leary (1995), S. 499.

¹⁰⁹ "PREAMBLE: The State shall ensure the protection of minorities and shall preserve the rights of indigenous populations in accordance with the law [...] / SECTION 57: The Regional Council shall be headed by an indigene of the region elected from among the members for the life of the council... The Regional Bureau shall reflect the sociological components of the region." (1996): "The Constitution of Cameroon." http://www.assnat.cm/images/The_constitution.pdf (zuletzt geprüft am 12.07.2020), 2, 26.

¹¹⁰ Nyamnjoh (2005), S. 239–240.

¹¹¹ Konings, Piet, Nyamnjoh, Francis B. (2015): "Construction and Deconstruction: Anglophones or Autochtones?" In *The anthropology of Africa: Challenges for the 21st century*. Nkwi, Paul Nchoji (Hrsg.), S. 463–492. Bamenda, Cameroon: Langaa Research & Publishing CIG, 468.

¹¹² Pelican (2006), S. 33.

Auffassung Konings‘ und Nyamnjohs dient der geänderte Paragraph jedoch vor allem der Machtsicherung des Präsidenten sowie einiger Regierungsbeamten, die wie er der Beter-Minderheit angehören, da er befürchten muss, bei demokratischen Wahlen ohne diese Minderheiten-Klausel zu verlieren.¹¹³

2.2.2 Sozial- und Familienstruktur

Afrikanische Gesellschaften sind zutiefst gemeinschaftlich und das Individuum ist in seinen Bedürfnissen und Leistungen der Gruppe (d.h. der erweiterten Familie oder dem Klan) untergeordnet¹¹⁴, selbst im urbanen Raum bleibt häufig eine starke Vernetzung mit und Verpflichtung gegenüber Verwandten im Heimatdorf bestehen¹¹⁵: „In terms of African thought, life can be meaningful only in community“.¹¹⁶

Zugleich kann ausgeprägter Kollektivismus auch zu Schwierigkeiten führen: zu Schuldgefühlen, wenn die Forderungen nach materieller Unterstützung die Kapazitäten des vermeintlich gut verdienenden Städters übersteigen¹¹⁷, zu inneren Konflikten bei etwaigen Bedürfnissen nach Individualität und Selbstverwirklichung, oder zu Konflikten in der Gruppe, wenn das Ansprechen von Problemen als Verrat an der Gruppensolidarität gewertet wird.¹¹⁸ Dennoch bietet die Gemeinschaft ein verlässliches Gefüge gegenseitiger Fürsorge und gemeinsam verbrachte Zeit hat darin einen hohen Stellenwert.¹¹⁹ Das Menschenbild in Subsahara-Afrika ist eher holistisch geprägt, d.h. die Ganzheitlichkeit und Vernetztheit der Dinge bestimmt die Art und Weise, wie Menschen, Situationen oder Zusammenhänge gedacht werden. Das Verständnis von Familie ist wesentlich weiter gefasst und schließt auch die erweiterte Familie ein – im Hinblick auf die Generationen sowie selbstverständlich auf das Gefüge polygyner Familienkonstellationen.¹²⁰ Sie bildet

¹¹³ Konings und Nyamnjoh (2015), 465–466.

¹¹⁴ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 2.

¹¹⁵ Vgl. Siegel, Brian (1996): "Family and Kinship." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 221–247. Boulder: Lynne Rienner, 221.

¹¹⁶ Moyo, Ambrose (1996): "Religion in Africa." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 273–301. Boulder: Lynne Rienner, 273.

¹¹⁷ Vgl. Harden, Blaine (1993): *Africa.: Despatches from a Fragile Continent*. London: HarperCollins Publishers, S. 61–62.

¹¹⁸ Oduyoye, Mercy Amba (1999): *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 15+131.

¹¹⁹ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 7.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 2–6; Vgl. auch Vaughan, James H. (1986): "Population and Social Organization." In *Africa*. Martin, Phyllis M. und O'Meara, Patrick (Hrsg.). 2. ed., S. 159–180. Bloomington: Indiana Univ. Press, 167.

das Kernelement des gesellschaftlichen Gemeinschaftsgefüges und garantiert die soziale Kohärenz der Gesellschaft:

With its [...] web of rights and duties, the extended family is a day-care, social security and welfare system. It babysits the children of working parents and keeps the elderly from feeling useless. It feeds the unemployed and gives refuge to the disabled and mentally ill. It pays for all this by redistributing resources between haves and have-nots. [...] ¹²¹

Der Familie als Kerneinheit der Gesellschaft fallen in Afrika zwei elementare Funktionen zu: erstens die Fürsorge, Entwicklung und Sozialisation des Nachwuchses und zweitens die Funktion als wichtigste wirtschaftliche Einheit, insbesondere in ländlichen Gebieten, wo Ackerbau die primäre Versorgung der Familie bildet.¹²² Da in agrarkulturellen Situationen menschliche Arbeitskraft das wertvollste Gut darstellt, haben sich polygyne Haushalte als vorteilhaft erwiesen, da dadurch mehr Mitarbeitende für die Versorgung des Ackers zur Verfügung stehen und einem Versorgungsausfall bei Krankheit einzelner Familienmitglieder vorgesorgt wird.¹²³ Die Unterbringung der Angehörigen einer solchen Großfamilie ist aufgeteilt mit einem „Männerhaus“ im Zentrum, in dem der Patriarch mit Söhnen lebt, und in dessen Umkreis die Häuser der Frauen mit ihren jüngeren Kindern und Töchtern stehen.¹²⁴ Ab etwa zehn Jahren werden Kinder angehalten, sich ihrem Geschlecht entsprechend in den Männer- oder Frauenhäusern aufzuhalten. Auch in städtischen Situationen können familiäre Arrangements oder berufliche Umstände dazu führen, dass Ehepartner in getrennten Haushalten wohnen; eine intakte Ehe gilt als unabhängig von Kohabitation.¹²⁵

Neben ihrem ausgeprägten Gemeinschaftssinn sind afrikanische Gesellschaften von einer starken Hierarchisierung geprägt, die Alter und Status größten Respekt entgegenbringt.¹²⁶ Insbesondere die Ehrerbietung gegenüber älteren Menschen ist ein zentraler Wert des Zusammenlebens, und Ungehorsam gegenüber den Ältesten oder gegenüber den

¹²¹ Harden (1993), S. 63.

¹²² Vgl. Vaughan (1986), 165.

¹²³ Ebd., 166–167.

¹²⁴ Patriarchal organisierte Gesellschaften sind weitaus häufiger, dennoch ist es bemerkenswert, dass Mbarga von matriarchalen Beti-Gruppen schreibt, in denen die Häuser nach Ehefrauen benannt und die Namen der Ahninnen an Söhne wie Töchter weitergegeben werden (vgl. Mbarga (2019), S. 399) Ergänzend sind Samens Ausführungen interessant, der die Unterscheidung der Erbtradition in matrilinear und patrilinear erläutert (vgl. Samen (2018), S. 41-51).

¹²⁵ Oduyoye (1999), S. 139–140.

¹²⁶ Richmond und Gestrin (2009), S. 9.

Gesetzen der Alten (damit können sowohl Vorfahren als auch ältere Stammesmitglieder gemeint sein) sind so undenkbar, dass sie als unglückbringend angesehen werden.¹²⁷

Zum Ahnen zu werden – also ein in Erinnerung und Ehre gehaltener Vorfahre zu werden, ist besonders in traditionell orientierten Gemeinschaften von hoher Bedeutung und wird durch die eigene Nachkommenschaft garantiert.¹²⁸ Zudem beobachtet Klaus Hirsch, dass die Ahnenwerdung dem Tod seine konzeptionelle Absolutheit nehme, da mit ihr ein Weltbild entsteht, in dem Lebende und Verstorbene gleichermaßen die Gesamtheit der Gemeinschaft ausmachen.¹²⁹

2.2.3 Ehe und Brautgeld

Ehe ist eine feste gesellschaftliche Erwartung, die sich an Männer und Frauen gleichermaßen richtet.¹³⁰ Dabei wird Ehe als vertragliche Einigung zwischen zwei Familien, nicht zwischen Individuen gesehen,¹³¹ und das Interesse beider Parteien an dem Gelingen der Verbindung wird durch den Austausch eines Brautpreises gefestigt. Dass die Brautgeld Tradition wesentlich komplexer und regional differenzierter ist als oft dargestellt, unterstreicht John Comaroff:¹³² Neben Zeitpunkt und Höhe bzw. Art der Gaben unterscheiden sich verschiedene Brautpreis-Traditionen bspw. in der Frage, ob es sich um ein Pfand handelt, das bei Scheidung oder Tod der Frau zurückzuzahlen wäre.¹³³

James Vaughan erläutert die Funktion des Brautpreises als Instrument der Legitimation der Verbindung, mit einer juristischen Anerkennung ihrer Verbindlichkeit, wie sie in anderen kulturellen Kontexten bspw. eine Eheurkunde liefert.¹³⁴ Zugleich wird die Familie der Braut für den Verlust der Arbeitskraft eines ihrer Mitglieder entschädigt, die in dem geschilderten arbeitsintensiven agrarwirtschaftlichen Kontext existenzielle

¹²⁷ Vgl. Mbarga Owono, Christian (2019): *Les Beti/Baki au coeur du Cameroun: Histoire récente des Betsenga (Evondo) et autres "Sanaga"* Littératures et cultures afro-américaines. Paris: L'Harmattan, 372, 377-379.

¹²⁸ Vgl. Siegel (1996), 222.

¹²⁹ Vgl. Klaus Hirsch: "Bamileke - die Menschen aus den Schluchten: Eine Studie über die traditionellen Gesellschaftsstrukturen der Bamileke-Völker in Kamerun" (Express-Edition, 1987), S. 183–185.

¹³⁰ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 45.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 110; Vgl. hierzu auch: Oduyoye (1999), 48, 50; Vgl. auch Siegel (1996), 230.

¹³² Comaroff, John L. (1980): "Introduction." In *Studies in anthropology*. Bd. 7. In *The meaning of marriage payments*. Comaroff, John L. (Hrsg.), S. 1–47. London u.a: Acad. Press, 15.

¹³³ Goody, Jack (1973): "Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia." In *Cambridge papers in social anthropology*. Bd. 7. In *Bridewealth and dowry*. Goody, Jack und Tambiah, Stanley Jeyaraja (Hrsg.), S. 1–58. London: Cambridge Univ. Press, 2–3.

¹³⁴ Vgl. Vaughan (1986), 165–166.

Relevanz hat.¹³⁵ Sollte ein Brautwerber eine Frau nehmen, ohne das Brautgeld zu bezahlen, muss er Sanktionen durch ihre Familie erwarten.¹³⁶ Zudem kann ein Mann, der den Brautpreis nicht bezahlt hat, im Trennungsfall kein Anrecht an den gemeinsamen Kindern (bspw. als Erben) geltend machen. Andererseits gilt aber auch: Wurde kein Brautpreis bezahlt, kann er die Frau ohne weitere Konsequenz zurückschicken und auch nicht für den Unterhalt der von ihm gezeugten Kinder zur Verantwortung gezogen werden.¹³⁷

Ehe als funktionale Beziehung wird somit auch nicht primär als Ort für Gemeinschaft auf persönlicher Ebene betrachtet, den persönlichen Austausch suchen Männer wie Frauen in gleichgeschlechtlichen Beziehungen innerhalb der Familie oder des Clans.¹³⁸ Trotz der Vorteile hinsichtlich Existenzsicherung und Arbeitsteilung stehen Frauen der Polygynie häufig kritisch oder ablehnend gegenüber und sind potenzielle Schwierigkeiten dieses Gefüges der Gegenstand vieler Geschichten und Sagen. Zustimmend äußern sich die Frauen zumeist aus pragmatischen Gründen der Arbeitsteilung oder als Präferenz vor einer Geliebten des Ehemannes außerhalb des Familienkontextes. Eheliche Arrangements und Problemlösung sind dabei traditionell weniger auf die Perspektive der individuellen Frau ausgerichtet.¹³⁹

2.2.4 Geschlechterrollen und die Position der Frau in der Gesellschaft

Afrikanische Gesellschaften unterscheiden sich in ihrer Struktur und Rollenverteilung teilweise stark voneinander und neben dem Geschlecht hat auch die soziale Schicht markanten Einfluss auf die Möglichkeiten des Individuums, sodass im Folgenden lediglich ein Überblick gegeben wird, der keinesfalls allumfassend sein kann, dabei aber eine hilfreiche Orientierung bietet.¹⁴⁰ Der überwiegende Teil afrikanischer Gesellschaften ist patriarchalisch angelegt und die Rollenzuschreibungen für Männer ebenso wie für

¹³⁵ Vgl. Käser, Lothar (2014): *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Nürnberg: VTR, S. 106; Vgl. auch Vaughan (1986), 166.

¹³⁶ Mbarga Owono (2019), S. 271–272.

¹³⁷ Comaroff, John L. (1980): "Bridewealth and the Control of Ambiguity in a Tswana Chiefdom." In *Studies in anthropology*. Bd. 7. In *The meaning of marriage payments*. Comaroff, John L. (Hrsg.), S. 161–196. London u.a.: Acad. Press, 181–184.

¹³⁸ Vgl. Oduyoye (1999), S. 69–70.

¹³⁹ Ebd., 52, 68, 143–146.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu insbesondere die Ausführungen von Gordon, April A. (1996): "Women and Development." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 249–272. Boulder: Lynne Rienner, 249–250.

Frauen darin eng definiert. Dazu haben im Laufe der Jahrhunderte vielschichtige Einflüsse beigetragen, nicht zuletzt die hegemoniale Präsenz westlicher patriarchalischer Kulturen: Unter anderem hielten die Kolonisatoren Frauen für ungeeignet, bedeutende geschäftliche Tätigkeiten auszuführen, verteilten deren Ämter stattdessen an zu ihren Gunsten beeinflussbare Männer – und löschten so jegliche Position von Macht und Einfluss, die Frauen bis dahin innegehabt hatten.¹⁴¹ Auch nach der Unabhängigkeit setzte sich der Ausschluss von Frauen in Interaktionen westlicher Entwicklungshilfe oder agrarwirtschaftlicher Förderprojekte fort.¹⁴²

Zu der engen, patriarchalisch geprägten Definition der Geschlechterrollen gehört die Ahndung alternativer sexueller Orientierungen oder geschlechtlicher Identitäten, sodass wenige Menschen in Subsahara-Afrika sich als homosexuell oder queer einordnen würden, auch wenn dies auf sie zuträfe.¹⁴³ Marc Epprecht erklärt die Zuspitzung dieses Tabus als

stemming from homophobic norms in Western European society. Across much of colonial Africa, those norms were enshrined in laws that criminalized ‘unnatural offenses’ and that meted out punishments ranging from many years in prison or public flogging [...] up to death.¹⁴⁴

Auch in der ethnografischen Berichterstattung des 20. Jahrhunderts über Afrika wurde die Präsenz alternativer sexueller Orientierung verleugnet, sodass Führungspersonen in Afrika und Berichterstattung über Afrika bis in die Gegenwart von dem Kontinent als im Grunde ausschließlich heterosexuell sprechen.¹⁴⁵ Seit den 2000er Jahren geschieht in einigen Ländern auf juristischer sowie sozialer Ebene eine Öffnung, durch die die Diskriminierung und Stigmatisierung aufgrund sexueller Orientierung abgebaut werden sollen,¹⁴⁶ auch wenn in einigen Regionen nach wie vor ernste Nachteile drohen.¹⁴⁷

Marc Epprecht ebenso wie Dominic Parrott, Henry Adams und Amos Zeichner stellen darüber hinaus einen Zusammenhang zwischen Homophobie und Misogynie fest, der sich in stark patriarchalisch geprägten Gesellschaften beobachten lasse. Beide Formen

¹⁴¹ Oduyoye (1999), S. 95–107.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 106–107. Vgl. hierzu auch: Richmond und Gestrin (2009), S. 39.

¹⁴³ Vgl. Epprecht, Marc (2008): *Heterosexual Africa?: The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. 1st ed. New African histories series. Athens: Ohio University Press, S. 4–6.

¹⁴⁴ Ebd., S. 50.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 2. Vgl. hierzu auch: Lamb, David (2011): *The Africans*. Westminster: Knopf Doubleday Publishing Group, S. 37.

¹⁴⁶ Vgl. Introduction: Epprecht, Marc (2013): *Sexuality and Social Justice in Africa: Rethinking homophobia and forging resistance*. African arguments. London: Zed Books, S. 1–11.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 12–13.

der Ablehnung entstünden aus der Überbetonung einer festgelegten Vorstellung von Maskulinität.¹⁴⁸ Somit wird die Benachteiligung und systemisch perpetuierte Abhängigkeit von Frauen in diesen Kontexten nachvollziehbar, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll. Dabei ist es wichtig anzumerken, dass Jungen und Mädchen gleichermaßen von klein auf einem starken Druck unterliegen, die ihnen jeweils zugeschriebenen Geschlechterrollen und damit verbundenen Überzeugungen anzunehmen.¹⁴⁹

Die vielfältigen Arbeitsbereiche, die den Frauen zufallen, umfassen neben der alleinigen Kindererziehung¹⁵⁰ und der Hausarbeit ohne maschinelle Unterstützung auch landwirtschaftliche Arbeit, welche die unmittelbare Lebensgrundlage dörflicher Familien darstellt.¹⁵¹ Durch diese Aufgabenzuteilung werden Frauen, manchmal als “nourishers of Africa“¹⁵² bezeichnet und als unverzichtbar für das gesellschaftliche Gefüge anerkannt¹⁵³ – dennoch sind sie Männern grundsätzlich unterworfen. In der Ehe finden sich junge Frauen häufig in einer Rolle doppelter Unterordnung: nicht nur als Frau gegenüber einem Mann, sondern auch als junger Mensch gegenüber einem älteren.¹⁵⁴ Äußerung findet die Hierarchisierung der Frauen unter Männer bspw. in einer respektbietenden Ansprache gegenüber Männern, einer höheren Arbeitslast für Frauen, in mancherorts getrennten und für Frauen kleiner rationierten Mahlzeiten, sowie in geringerer Schulbildung für Mädchen, die stattdessen schon früh Aufgaben im Haushalt übernehmen.¹⁵⁵

Obwohl die Leistungen und Verantwortung von Frauen unabdingbar für die Gesellschaft sind, leben sie im Allgemeinen in Unterordnung zu einem männlichem Verwandten; autonom und selbstbestimmt agierende Frauen sind noch größtenteils undenkbar.¹⁵⁶ Zwar betreffen politische und wirtschaftliche Unruhen, Unterdrückung und

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 12. Dominic Parrott, Henry Adams und Amos Zeichner weisen in einer Studie nach, dass Homophobie und Misogynie gleichermaßen das Ergebnis von Hypermaskulinität und einer damit einhergehenden Furcht vor femininen Eigenschaften sind: Parrott, Dominic J., Adams, Henry E., Zeichner, Amos (2002): “Homophobia: Personality and Attitudinal Correlates.” *Personality and Individual Differences* 32, Nr. 7: S. 1269–1278, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886901001179>.

¹⁴⁹ Oduyoye (1999), S. 57–58.

¹⁵⁰ Kinder zu gebären wird dabei als familiäre Verpflichtung vorausgesetzt und bildet ein Kernelement der weiblichen Rolle nach traditionellem Verständnis; eine etwaige Unfruchtbarkeit als Fluch verstanden. Vgl. ebd., S. 27. (Fußnote 8).

¹⁵¹ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 38.

¹⁵² Ebd., S. 40. Vgl. hierzu auch: Oduyoye (1999), S. 53.

¹⁵³ “Africa may be a man’s world, but women are the glue that binds it together.” Richmond und Gestrin (2009), S. 38.

¹⁵⁴ Oduyoye (1999), 53–54, 107.

¹⁵⁵ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 40–41.

¹⁵⁶ Oduyoye (1999), 136.

mangelnde Entwicklungsmöglichkeiten beide Geschlechter, doch Frauen als Gesamtgruppe leiden vergleichsweise stärker darunter und haben weniger Zugang zu Ressourcen und weniger Chancen für ihre Zukunftsgestaltung.¹⁵⁷ Die systemisch angelegte Abhängigkeit der Frau von den Männern in ihrem Umfeld bildet sich regionalspezifisch auch in der Erbfolge ab, wie der kategorische Ausschluss von Frauen von dem Erbrecht in Bezug auf Land zeigt,¹⁵⁸ oder mancherorts in dem Prinzip der Primogenitur, das die Machtübergabe unter Ausschluss der Frau reguliert, indem der älteste Sohn den Platz des Vaters nach dessen Tod oder in dessen Abwesenheit einnimmt, um die Familienangelegenheiten zu lenken – und nicht etwa die Ehefrau.¹⁵⁹

Trotz dieser gesellschaftlich tief verankerten Benachteiligung von Frauen gibt es immer wieder Berichte von starken Frauenfiguren, die wichtige Ämter bekleiden, wirtschaftlich erfolgreich oder gesellschaftlich einflussreich sind.¹⁶⁰ In einigen westafrikanischen Küstenländern berichten Richmond und Gestrin zudem von bemerkenswerten Freiräumen, die Frauen – nach Erfüllung ihrer ehelichen und häuslichen Pflichten – offenstehen können: hier bestimmen Frauen teilweise die Märkte und den Einzelhandel, was ihnen zur Erlangung hohen Wohlstandes gereicht.¹⁶¹

Eine zumindest temporäre völlige Umkehrung der geschlechterabhängigen Machtverhältnisse geschieht, wenn die Männer aus dörflichen Gegenden arbeitsbedingt ihre Dörfer verlassen, um in Minen oder entlegenen Anbaugebieten Arbeit zu nehmen. Diese Migration ist bei Weitem keine Seltenheit, sie betrifft vielmehr ganze Landstriche in vielen Ländern und Millionen von Haushalten in allen Regionen Afrikas südlich der Sahara. Dabei kommen die Männer nur selten zurück in ihre Dörfer – oder gründen neue Familien an ihrem Aufenthaltsort. In ihrer Abwesenheit stehen die zurückbleibenden Frauen ihren Familien und der Dorfgemeinschaft vor, übernehmen führende Positionen und Funktionen, was ihnen bedeutende exekutive Macht innerhalb der Dorfgemeinschaft gibt.¹⁶²

¹⁵⁷ Vgl. Gordon (1996), 249.

¹⁵⁸ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 40.

¹⁵⁹ Mbarga Owono (2019), S. 400.

¹⁶⁰ Vgl. Oduyoye (1999), 53 + 79-81.

¹⁶¹ Vgl. Richmond und Gestrin (2009), S. 38–39.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 39; Vgl. auch Oduyoye (1999), S. 31.

2.3 Religion

Religion in Afrika ist zutiefst gemeinschaftlich, und zudem bestimmend für alle Aspekte des Lebens. Ambrose Moyo, Gründer und Vorsitzender des *Ecumenical Church Leaders Forum* erklärt: „Religion permeates all aspects of African traditional societies. It is a way of life in which the whole community is involved [...]”¹⁶³

Drei religiöse Traditionen sind dabei besonders relevant für ein Verständnis afrikanischer Gesellschaften: indigene afrikanische religiöse Systeme, die auch als Traditionelle Afrikanische Religion zusammengefasst werden – jedoch in dem Verständnis, dass sie jeweils eigenständige Glaubens- und Traditionssysteme bilden, die jedes Volk für sich ausübt,¹⁶⁴ – und daneben Islam und Christentum.¹⁶⁵

2.3.1 Traditionelle Afrikanische Religionen

Unter dem Oberbegriff *Traditionelle Afrikanische Religionen* sind mehrere tausend spezifischen Glaubenssysteme unterschiedlicher Völker angeordnet, die sich teils stark voneinander unterscheiden, die aber alle für das sie ausübende Volk eine sehr zentrale Rolle in der Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens haben. Die Verwobenheit von Religion mit dem gesellschaftlichen Leben formuliert der anglikanisch-kenianische Priester und Philosoph John Mbiti als Schlüssel für das Verständnis afrikanischer Gesellschaften:

Africans are notoriously religious, and each people has its own religious systems with a set of beliefs and practices. Religion permeates into all the departments of life so fully that it is not easy [...] to isolate it. A study of these religious systems is, therefore, ultimately a study of the peoples themselves in all the complexities of both modern and traditional life.¹⁶⁶

Die Traditionen eines Volkes sind in diesem Sinne häufig mit religiöser Bedeutung verknüpft, als ein komplexes Geflecht aus Überzeugungen, Werten und Handlungen, das das Leben ganzheitlich bestimmt.¹⁶⁷

¹⁶³ Vgl. Moyo (1996), 273.

¹⁶⁴ Vgl. Mbiti, John S. (1997): *African religions & philosophy*. 2. rev. and enl. ed., reprinted. Jordan Hill: Heinemann, S. 1.

¹⁶⁵ Einen Überblick über die Charakteristika und Präsenz dieser drei religiösen Traditionen gibt Ambrose Moyo in: Moyo (1996), 273–301.

¹⁶⁶ Mbiti (1997), S. 1.

¹⁶⁷ Vgl. Hirsch: "Bamileke - die Menschen aus den Schluchten: Eine Studie über die traditionellen Gesellschaftsstrukturen der Bamileke-Völker in Kamerun," S. 57–58; Vgl. auch Bowie, Fiona (2003): *The anthropology of religion.: An Introduction*. Reprinted.: Blackwell Publ, S. 22.

Was die Traditionellen Afrikanischen Religionen verbindet, sind einige Elemente, die in ihnen allen anzutreffen sind. Dazu gehören nach Ambrose Moyo der Glaube an ein höheres Wesen, das seinerseits umgeben ist von kleineren Gottheiten und Geistwesen, letztere schließen auch die Ahnen mit ein, zu denen, so der Glaube, die Menschen nach dem Tod übergehen.¹⁶⁸ Aus dieser Überzeugung speist sich der Glaube: „les morts ne sont pas morts“.¹⁶⁹ Ein Ziel der gewissenhaften Ehrerbietung gegenüber den Geistern der Ahnen ist somit auch, sich ihrer Gunst zu versichern, da die Lebenden Strafen befürchten, darunter Krankheit, Verarmung und Misserfolg.¹⁷⁰ Fortpflanzung, Gesundheit und Wohlstand hingegen gelten als Zeichen eines Lebens im Einklang mit den Gottheiten und Ahnen.¹⁷¹

Eine Gottheit, die in Westafrika weit verbreitet verehrt wird, ist *Mami Wata*. Ihr Kult ist in fast jedem Land entlang der Guinea Küste präsent. Auf ihren Altären finden sich Genuss-Gegenstände wie Süßigkeiten, Alkoholisches, Kosmetika – die Nähe zum Körper, die diese Gegenstände gemeinsam haben, repräsentiert *Mami Watas* sinnliche Verführungskraft, indem sie die Menschen erst mit Wohlstand und Genuss überhäufe, sie dann aber in Einsamkeit und Depression binde, bis ihr Leben nicht mehr lebenswert sei.¹⁷²

2.3.2 Der Islam

In Nordafrika ist der Islam seit der ersten arabischen Ausbreitung präsent, die im 7./8. Jahrhundert bis in den Sudan reichte und in den nördlichen Ländern auf Eroberung beruhte, sich südlich der Sahara jedoch vornehmlich durch die inzwischen islamisierten Berber und entlang der Handelsrouten nach Westafrika ausbreitete, und ebenfalls auf Handelsrouten über See an die Ostküste Afrikas gelangte. Der Islam beeinflusste die kulturelle und politische Entwicklung auf dem Kontinent insgesamt, allerdings geschah die stärkste und nachhaltigste Prägung in den nordafrikanischen Staaten.¹⁷³ In den frühen 1800er Jahren wurden die Hausa-Staaten durch Eroberung islamisch, und galten ab 1817

¹⁶⁸ Vgl. für weitere Ausführungen: Moyo (1996), 275–280.

¹⁶⁹ Vgl. Samen, Moris (2018): *Die moderne Sklaverei in Kamerun*. Dissertation, S. 48.

¹⁷⁰ Ebd., 47–49.

¹⁷¹ Oduyoye (1999), S. 114.

¹⁷² Vgl. Wendl, Tobias (1991): *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*. Kulturanthropologische Studien 19. Münster, S. 7–9.

¹⁷³ Vgl. Ploetz (2008), S. 1332; Vgl. auch Bundeszentrale für politische Bildung: "Afrikas Religionen in Geschichte und Gegenwart | bpb," *Bundeszentrale für politische Bildung*, 5. Dezember 2005, <https://www.bpb.de/internationales/afrika/afrika/58935/afrikas-religionen?p=all> (zuletzt geprüft am 02.11.2020). Vgl. hierzu auch Moyo (1996), 292–294.

als dem Sokoto Kalifat zugehörig, das im Gebiet des heutigen nördlichen Nigerias, Teilen Nordkameruns und dem südlichen Niger lag.¹⁷⁴ Bis in die heutige Zeit ist Nordafrika stark islamisch geprägt, wobei die südliche Linie islamischer Ausbreitung in etwa entlang der Sahelzone verläuft, sodass in Ländern wie Ghana, Elfenbeinküste, Nigeria und Kamerun die Trennung in einen muslimischen Norden und einen christlichen Süden ein regionaltypisches Phänomen ist.¹⁷⁵

Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit Kameruns sind viele junge Menschen im Norden für Verwaltungstätigkeiten ausgebildet und hoffen auf eine Beschäftigung im öffentlichen Sektor, die ihnen lukrativer scheint als der in der Sahel-Zone übliche Händler-Beruf. Der instabile Verwaltungsapparat bietet jedoch kaum Stellen an, viele ausgebildete junge Menschen sind nach ihrem Abschluss arbeitslos und wenden sich vermehrt der Religion zu, sodass der Islam starken Zulauf erlebt.¹⁷⁶

2.3.3 Das Christentum

Die erste christliche Präsenz auf dem afrikanischen Kontinent reicht bis in das erste und zweite Jahrhundert für Ägypten und die Maghreb-Region. bzw. das vierte Jahrhundert für Äthiopien. Für Afrika südlich der Sahara finden sich die frühesten Belege über Bemühungen zur Christianisierung mit Ankunft portugiesischer Jesuiten und Dominikaner, die vorangegangenen Händlern folgten, sowie durch Missionierung in Zusammenhang mit der Kolonisation des Kontinentes.¹⁷⁷

Mit der Abschaffung der Sklaverei im frühen 19. Jahrhundert entstanden die freien Staaten Liberia und Sierra Leone, in die vormals versklavte Menschen aus Nordamerika und Großbritannien geschickt wurden, die den christlichen Glauben angenommen hatten. Auch große Denominationen Europas und Nordamerikas bemühten sich nun um Christianisierung Afrikas.¹⁷⁸

Das Christentum in Afrika hat vielerorts eine auffällige Adaption hin zu authentischeren afrikanischen Ausdrucksformen genommen, aus der heraus sich neue Denominationen

¹⁷⁴ Vgl. Ploetz (2008), S. 1352.

¹⁷⁵ Vgl. Karte auf www.geography.name (2020): *Areas of Religious Influence*, <https://geography.name/islam-in-africa/> (zuletzt geprüft am 02.11.2020). Für einen Überblick über die Präsenz und Entwicklung des Islam in Afrika, siehe: Moyo (1996), 290–297.

¹⁷⁶ Burnham, Philip (1996): *The politics of cultural difference in northern Cameroon*. International African library. Bd. 17. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, S. 148–149.

¹⁷⁷ Vgl. Moyo (1996), 283–284.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 285.

gegründet haben, sowie Bibelübersetzungen in afrikanische Sprachen entstanden sind. Mehrere tausend solcher neuen afrikanischen Ausrichtungen sind auf dem Kontinent bekannt und werden unter dem Begriff "African Independent Churches" – AIC zusammengefasst. In diesen vermischen sich stellenweise biblische Lehrüberlieferungen und traditionelle afrikanische Auffassungen.¹⁷⁹ In einigen jüngeren christlichen Vereinigungen spielt materieller Wohlstand als unmittelbar erreichbarer Segen Gottes eine zentrale Rolle, zur Erreichung dessen die Gläubigen angehalten werden, möglichst hohe Spenden abzugeben.¹⁸⁰

2.4 Schamanismus, Okkultismus und übernatürlich Einflussnahme

In der afrikanischen Auffassung besteht der Glaube, dass Menschen geistliche Kräfte besitzen oder beanspruchen können, mit denen sie ihr Umfeld und ihre Mitmenschen nach Belieben beeinflussen können, sowohl in positiver wie auch destruktiver Absicht. Das hohe Ansehen, das Schamanen in ihren Dörfern besitzen, wo sie zur Heilung und zur Beeinflussung des Schicksals aufgesucht werden, zeugt davon ebenso wie die Tatsache, dass in allen Bereichen des Lebens – bis hin zum Profisport oder zu politischen Entscheidungen – größere Ereignisse von dem Bedürfnis, sich vor unwillkommener Einflussnahme zu schützen, bzw. selbst das gewünschte Ergebnis durch übernatürliche Einflussnahme herbeizuführen.¹⁸¹ Diese Allgegenwart von "witchcraft"¹⁸² verdeutlicht, dass diese Praxis kein Relikt der Vergangenheit ist, das mit der Ausbreitung der Moderne verschwunden wäre, sondern vielmehr gerade in den modernen Aspekten des Lebens eine Leerstelle füllt.¹⁸³

¹⁷⁹ Für einen Überblick über die Entstehung und Schwerpunkte der African Independent Churches, siehe: ebd., 285–290. Siehe hierzu ebenfalls: Oduyoye (1999), 123–126 + 176.

¹⁸⁰ Comaroff, Jean, Comaroff, John L. (1999): "Occult economies and the violence of abstraction notes from the South African postcolony." *American Ethnologist* 26, Nr. 2: S. 279–303, S. 291.

¹⁸¹ Vgl. Geschiere, Peter, Roitman, Janet (1997): *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa = Sorcellerie et politique en Afrique ; la viande des autres*. Charlottesville Va.: Univ. Press of Virginia, S. 4–7.

¹⁸² Im Unterschied zu den problematischen deutschen Wörtern „Zauberei“ oder „Hexerei“ wird der Begriff „witchcraft“ in englischsprachigen afrikanischen Ländern tatsächlich benutzt und wird als solcher hier aufgegriffen. Dabei muss betont werden, dass Auffassungen von „Zauberei“ oder „Hexerei“, die im deutschen Sprachgebrauch eindeutig negativ konnotiert sind, keine adäquate Übersetzung der afrikanischen Begriffe bieten, die vielmehr eine Gleichzeitigkeit negativer und positiver Seiten zulassen. Vgl. ebd., S. 13.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 2–3.

In Diskursen über das Okkulte werden Identität, Inklusion oder Exklusion, sowie insbesondere auch das Verhältnis zwischen arm und reich, zwischen legitimen und illegitimen Wegen zum Reichtum diskutiert, und weltweite Zusammenhänge in lokale Kausalitäten übertragen, in denen übernatürliche Wirksamkeit einen greifbareren Referenzrahmen bildet als abstrakte und komplexe globale Zusammenhänge,¹⁸⁴ die sich jedoch auf die unmittelbare Lebensrealität der Menschen auswirken, und damit die Angst hervorrufen, dass bisherige Methoden zum Schutz vor unerwünschtem Zauber nicht länger wirksam sind gegen anscheinend neue Formen zauberischer Kräfte. Diese Sorge führt zu einer Suche nach neuen Schutzmechanismen, die ihrerseits problematische Konsequenzen mit sich bringen:¹⁸⁵ Dazu zählen Kulte, die sich dem Kampf gegen „witchcraft“ widmen oder auch Verfolgungen, die teilweise mit dem Lynchen oder Verbrennen einer der magischen Handlungen verdächtigten Person enden, was häufig alte Frauen betrifft.¹⁸⁶

Peter Geschiere thematisiert für den wissenschaftlichen Diskurs eingehend die Frage nach der Realität von übernatürlichen Geschehnissen und kritisiert, dass westliche Anthropologen die Möglichkeit spirituell beeinflusster Realität kategorisch ausschließen. Die Problematik mit als magisch gelesenen Handlungen sei, dass sie oft im Verborgenen geschähen und selten klar erkenntlich sei, was genau vollzogen worden sei oder wer auf welche Weise agiert habe. Unleugbar seien hingegen die realen Auswirkungen der mystischen Handlungen bzw. der Gerüchte über sie, ebenso wie die Überzeugung, dass diese eine Erklärung für viele Vorkommnisse bieten.¹⁸⁷ So werden sowohl überdurchschnittlicher Erfolg wie auch Erfolglosigkeit – jede starke Abweichung vom Mittelmaß – als Auswirkungen von angewandtem Zauber verstanden¹⁸⁸ und wiederum die gleichen Mittel angewandt, um durch spirituelle Handlungen eine Umverteilung im Natürlichen zu erreichen.¹⁸⁹

Des Weiteren gibt es seit den 1990er Jahren ein neues Phänomen im Zusammenhang mit Allegationen übernatürlicher Handlungen, über das Filip de Boeck berichtet: die Aktivität bzw. Beschuldigung von Kindern im Bereich der Hexerei. Wie Geschiere bereits zu der

¹⁸⁴ Pelican (2006), S. 352; Vgl. auch Comaroff und Comaroff (1999), S. 286.

¹⁸⁵ Vgl. Geschiere und Roitman (1997), S. 21.

¹⁸⁶ Oduyoye (1999), 31+40; 120-121.

¹⁸⁷ Vgl. Geschiere und Roitman (1997), 13, 19-21.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 7.

Frage der Realität des Okkulten schrieb, ist auch hier schwer erkenntlich, was jeweils tatsächlich geschehen ist. Bekannt werden meist zuerst Vorwürfe der Hexerei gegen ein Kind, dann folgen Befragungen und die Kinder ihrerseits bekennen sich vor der Versammlung zur Hexerei, geben detaillierte Beschreibungen ihrer nächtlichen Flüge als verwandelte Insekten, sowie der Tötung ihrer Opfer, deren Fleisch sie angeblich untereinander geteilt oder ihren Übergeordneten gebracht zu haben.¹⁹⁰ De Boeck erklärt, welche sozioökonomischen Veränderungen in Kinshasa zu Spannungen in der Gesellschaft und zu Hexerei-Vorwürfen gegen Kinder geführt haben und inwieweit das Phänomen als Krise zwischen den Generationen zu lesen ist.¹⁹¹ Er kritisiert aber eine westliche Interpretation, die Kinderhexen – ähnlich wie Kindersoldaten – lediglich als passive Opfer schwieriger Bedingungen sieht, sondern hebt hervor, dass Kinder Einfluss nehmen können auf ihr eigenes Leben und auf ihr Umfeld: Die (ob echte oder vermeintliche) Ausübung von Hexerei könne auch ein Weg zur Selbstermächtigung sein.¹⁹² Nichtsdestoweniger sind Kinder, gegen die einmal ein Hexerei-Vorwurf erhoben wurde, massiver Ächtung, Gewalt bis hin zu Lebensgefahr ausgesetzt. Auch Tobias Wendl sieht Gemeinsamkeiten zwischen Kinderhexen und Kindersoldaten: als moderne Symptome des postkolonialen Afrikas zeugen sie von einer existenziellen Perspektivlosigkeit und Verzweiflung der jungen Menschen, die zu einem zunehmenden Generationenbruch führen.¹⁹³

2.5 Okkulte Ökonomien und Versklavung

Comaroff & Comaroff ordnen die drastische Zunahme okkultur Praktiken als eine Auswirkung der politischen und gesamtgesellschaftlichen Instabilität ein: Nach dem Ende der Kolonialzeit¹⁹⁴ sind bisherige Schranken aufgehoben, neue gesellschaftliche Ordnungen aber noch nicht etabliert. Sozialistische Ansätze sind gescheitert, und die

¹⁹⁰ Vgl. Filip de Boeck: "Die zweite Welt: Kinder und Hexerei in der Demokratischen Republik Kongo," in *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Tobias Wendl et al. (Hrsg.) (Hammer), 32.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 36–41.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 37–38.

¹⁹³ Vgl. Tobias Wendl: "Africa Screams: Spurensuche für eine Archäologie des Bösen und des Schreckens," in *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Tobias Wendl et al. (Hrsg.) (Hammer), 16.

¹⁹⁴ Bzw. nach Ende der Apartheid: Comaroff und Comaroff haben vorrangig in Südafrika geforscht. Strukturelle Parallelen erlauben einen Vergleich zwischen post-Apartheid und post-Kolonialismus Situationen.

gesellschaftliche Realität wird von einem Zerrbild von Freiheit und Globalisierung, geprägt, in dem westlich orientierter Konsum das Selbstbild bestimmt.¹⁹⁵

Das plötzliche Auftauchen von Reichtümern aus uneindeutigen Quellen¹⁹⁶ macht besonders diejenigen skeptisch, für die Wohlstand mit Arbeit verknüpft ist. Wenn diese Koppelung aufgehoben ist, werden neue Erklärungsmodelle gesucht, um den plötzlichen Reichtum der anderen zu erklären, und dieserlei Erklärungen führen schnell in den Raum okkulten Praktiken¹⁹⁷: die mysteriösen Reichtümer „hatten den Geruch von unrechtmäßigem Gewinn, von vergiftetem Reichtum, der sich vom Blut der Leichtgläubigen und Schwachen nährt“ beschreiben Comaroff und Comaroff.¹⁹⁸ So entstand u.a. die Vorstellung von Zombies, die ohne Unterlass unbezahlt arbeiten, um den unerklärlichen Reichtum anderer zu produzieren.¹⁹⁹ Auch in Kamerun wird über zombiehafte Versklavung im Zusammenhang mit „Kong“ gesprochen. Dabei handele es sich um einen Kult, der von wohlhabenden Individuen praktiziert wird, die durch schnellen Erfolg und unsoziales Verhalten auffallen.²⁰⁰ Der Kong-Kult wird in Verbänden ausgeübt, die sich bei regelmäßigen Treffen damit abwechseln, einen Menschen als Opfer beizusteuern,²⁰¹ was ältere, teils anthropophage Praktiken evoziert.²⁰² Selbst wenn die Familie eines Kong-Opfers ihre/n Angehörige/n findet, können die Opfer ihre Familie nicht wiedererkennen, oft auch nicht sprechen.²⁰³ Kong-Gerüchte können in einer Gegend regelrecht für Panik sorgen – sowohl für die, die sich unrechtmäßig verdächtigt sehen wie auch für die, die befürchten Opfer dieses Kultes zu werden.²⁰⁴

Zeitgleich mehren sich jüngst auch mediale Berichte über rituelle Morde und einen weltweiten Schwarzmarkt menschlicher Organe und Körperteile, die u.a. für die

¹⁹⁵ Comaroff und Comaroff (1999), S. 293; Vgl. Pelican (2006), S. 365.

¹⁹⁶ Das können neue „Ölreiche“ sein oder Beamte, die Bestechungsgelder genommen haben, bis hin zu Politikern, die Regierungsaufträge vermakeln.

¹⁹⁷ Vgl. Matthias Krings: "Nigerianische Moritaten.: Die Reproduktion des Bösen auf illustrierten Kalenderblättern," in *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Tobias Wendl et al. (Hrsg.) (Hammer), 177–178. Vgl. auch Comaroff und Comaroff (1999), S. 281–282.

¹⁹⁸ Vgl. Comaroff, John L., Comaroff, Jean (2012): *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung: Neue postkoloniale Perspektiven*. 1. Aufl. Theorie und Gesellschaft. Bd. 75. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 57.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ In anderen Dialekten auch bekannt als: Nyongo /Famla /Kupe

²⁰¹ Pelican (2006), S. 361–362.

²⁰² Geschiere, Peter, Fisiy, Cyprian Fonyuy (1995): *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Les Afriques. Paris: Karthala, S. 203.

²⁰³ Ebd., S. 212.

²⁰⁴ Ebd., S. 204–205.

Zubereitung von Zaubermitteln verwendet werden.²⁰⁵ Die größte Wirksamkeit wird erwartet, wenn die menschlichen Zutat aus noch warmen Körpern von Kindern unter zwölf Jahren entnommen werden; als wirksamste Fetische gelten besonders kindliche Genitalien als lukrativ.²⁰⁶

2.6 Bewaffneter Konflikt und Kindersoldat*innen

Offiziell gibt es in der nationalen Armee Kameruns keine Kindersoldat*innen – das Mindestalter für den freiwilligen Militärdienst liegt bei 18 Jahren.²⁰⁷ Vereinzelte Medienberichte thematisieren jüngst den Einsatz minderjähriger Soldat*innen in der Armee.²⁰⁸ Unabhängig von dieser Frage ist die Gesellschaft Kameruns mit der Präsenz von Kindersoldat*innen und bewaffnetem Konflikt konfrontiert, da etwa 100.000 Flüchtlinge aus den Auseinandersetzungen in der Zentralafrikanischen Republik und dem Tschad in Teilen des Landes Zuflucht suchen.²⁰⁹ Eine weithin akzeptierte Definition des Begriffes Kindersoldaten wurde während der UNICEF Versammlung in Paris 2007 formuliert:

'A child associated with an armed force or armed group' refers to any person below 18 years of age who is or who has been recruited or used by an armed force or armed group in any capacity, including but not limited to children, boys and girls, used as fighters, cooks, porters, messengers, spies or for sexual purposes. It does not only refer to a child who is taking or has taken a direct part in hostilities.²¹⁰

Mithin sind in dem Begriff nicht nur waffentragende Kinder gemeint, es können sowohl Jungen als auch Mädchen betroffen sein.²¹¹ Vor einer näheren Betrachtung der Thematik

²⁰⁵ Vgl. Comaroff und Comaroff (1999), 291+293; Vgl. auch: Nyamnjoh (2005), S. 214.

²⁰⁶ Vgl. The Mail & Guardian: "The human parts that heal," *The Mail & Guardian*, 9. Dezember 1994, S. 1, <https://mg.co.za/article/1994-12-09-the-human-parts-that-heal/> (zuletzt geprüft am 07.09.2020).

²⁰⁷ Vgl. Coalition to Stop the Use of Child Soldiers: "childsoldrep34.indd."

https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/7951D366562987B4C1256F50004D9C23-child_soldiers_CSC_nov_2004.pdf (zuletzt geprüft am 02.10.2020), S. XLV–XLVI.

²⁰⁸ www.cameroonintelligence.com (2020): *Southern Cameroons Crisis: Government continues to use child soldiers – Cameroon Intelligence Report* (zuletzt geprüft am 12.10.2020).

²⁰⁹ Vgl. UNICEF (2013): *Fact Sheet: Children Associated With Armed Groups And Forces: Central Africa*,

https://web.archive.org/web/20131020163419/http://www.unicef.org/wcaro/FactSheet100601Final_E_100603_.pdf (zuletzt geprüft am 12.10.2020), S. 7.

²¹⁰ Definition 2.1, UNICEF (2007): "The Paris Principles: Principles and Guidelines on Children Associated with Armed Forces or Armed Groups."

<https://www.unicef.org/mali/media/1561/file/ParisPrinciples.pdf> (zuletzt geprüft am 12.10.2020), S. 7.

²¹¹ Für einen Vergleich Gender-differenzierter Tätigkeiten siehe: Klasen, Fionna (2009): *Children at Both Sides of the Gun: Trauma, Psychopathology and Resilience in Former Ugandan Child Soldiers*.

Dissertation. Hamburg: Universität Hamburg, S. 37; Auch Wessels gibt eine ausführliche Beschreibung

sollten zwei verbreitete Mythen über Kindersoldaten aufgehoben werden, die insbesondere in westlichen Ländern Verbreitung finden: der Mythos des hilflosen Opfers einerseits und der der gefühllosen Tötungsmaschine andererseits.²¹²

Ersterer stellt die Unschuld und Verletzbarkeit der Kinder in den Vordergrund. Zur Verbreitung dieses Bildes tragen humanitäre Organisationen bei, auch weil es eine hohe Sympathie und damit Spendenbereitschaft generiert. Nach dieser Sichtweise führen die betroffenen Kinder Kriegshandlungen aus, weil sie dazu gezwungen werden, oder weil sie mental und emotional manipuliert wurden.²¹³ Problematisch an dieser Auffassung ist die Reduktion der betroffenen Kinder auf ein passives Opfersein als einzig relevantem Aspekt ihrer Identität, die darüber hinaus die Gewalt tabuisiert, die das Kind ggf. selbst ausgeübt hat, und somit deren Aufarbeitung hemmt.²¹⁴

Aus Berichten über jene Gewalt, die durch Kinder verübt wurde, entsteht wiederum leicht der Mythos gefühlloser Tötungsmaschinen, die durch Mordlust und Drogen berauscht sind. Diese Erzählweise nutzen Medien, um die Sensationslust der Öffentlichkeit zu bedienen. Dies geht einher mit einer kontextlosen Stereotypisierung und Sensationalisierung von Gewalt.²¹⁵ In beiden Narrativen werden die betroffenen Kinder als Mängel Exemplare („damaged goods“²¹⁶) dargestellt. Darüber hinaus aktivieren beide Versionen kolonialistische Stereotypen, indem sie Kindersoldaten im globalen Süden verorten, sie exotisieren und entmenschlichen²¹⁷, bis westliche Organisationen sie anschließend in einer *White Saviour* Mentalität aus dem Krieg, aber damit letztlich auch aus ihren Gesellschaften und Familien retten.²¹⁸

über "Girl Soldiers" in dem gleichnamigen Kapitel: Wessells, Michael G. (2006): *Child Soldiers: From Violence to Protection*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, S. 85–106.

²¹² Nach Steinl (2016): „Passive Victim Image“ (S. 9) und „Dangerous Demon Image“ (S. 11). Vgl. Steinl, Leonie (2016): *Child Soldiers as Agents of War and Peace*. Dissertation. International criminal justice series. Volume 14, 9 + 11; Brian Barber geht ausführlich auf diese Stereotypen-Zuschreibung ein. Vgl. Barber (2009), S. 14–15.

²¹³ Vgl. Steinl (2016), S. 9–11; Vgl. auch Denov, Myriam (2010): *Child Soldiers: Sierra Leone's Revolutionary United Front*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 8.

²¹⁴ Vgl. Steinl (2016), S. 27–28.

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 11; Vgl. auch Denov (2010), S. 6–7; Vgl. auch Barber (2009), S. 15.

²¹⁶ Steinl (2016), S. 12.

²¹⁷ Vgl. Burman, E. (1994): "Innocents Abroad: Western Fantasies of Childhood and the Iconography of Emergencies." *Disasters* 18, Nr. 3, S. 238.

²¹⁸ Vgl. Drumbl, Mark A. (2012): *Reimagining Child Soldiers in International Law and Policy*. Oxford: Oxford Univ. Press, S. 9–10.

Die Rekrutierung der jungen Menschen erfolgt auf unterschiedlichen Wegen, die auch innerhalb einer Konfliktzone nebeneinander vertreten sein können. Häufig ist die zwanghafte Rekrutierung durch Überfälle auf Dörfer und Schulen mit Entführung der Kinder.²¹⁹ In manchen Konfliktzonen gibt es aber auch eine hohe Zahl Jugendlicher, die bewusst den Anschluss an bewaffnete Gruppen suchen, sowohl aus ideellen wie auch pragmatischen Gründen: teils wurden ihre Familien im Gefecht ermordet, oder konnten sie den Kindern in der Gefahr keinen hinlänglichen Schutz bieten, sodass diese sich auf der Seite der Kämpfenden sicherer glaubten, als auf der Seite der Zivilbevölkerung.²²⁰ Auch die Flucht vor häuslicher Gewalt oder Missbrauch, vor Armut oder Ausbeutung und die Hoffnung auf Gleichberechtigung oder auf Ruhm und Anerkennung können zum Beitritt zu einer bewaffneten Gruppe motivieren.²²¹

Nach der Rekrutierung werden die jugendlichen Kämpfer einer Initiation unterzogen, mit dem Doppelziel, das Kind abzustumpfen und zugleich seine Flucht und Rückkehr in die Herkunftsgemeinschaft unmöglich zu machen, oft mittels durch das Kind praktizierter Gewalt, unter Umständen gegen seine eigene Familie oder Gemeinschaft.²²² Auch die Konditionierung auf Furchtlosigkeit, Verachtung menschlichen Lebens und auf Loyalität gegenüber der Gruppe sind Teil der Integrationsphase.²²³ Während ihrer Zeit mit den bewaffneten Gruppen erleben die Kinder und Jugendlichen neben den Gefechten und Überfällen, an denen sie beteiligt sind, auch innerhalb der Gruppe Gewalt in verschiedenen Formen,²²⁴ wobei sexuelle Gewalt als eine Subkategorie auftritt, die sich in vielen Formen gegen Mädchen richtet, die aber häufiger als lange vermutet auch Jungen betrifft, wo sie noch stärker tabuisiert und gerade darum wenig bekannt ist.²²⁵

²¹⁹ Vgl. Denov (2010), S. 96–98.

²²⁰ Black Diamond bspw. war im Bürgerkrieg Liberias eine ranghohe Kämpferin, die sich den Rebellen anschloss, nachdem ihre Familie von Regierungstruppen ermordet und sie selbst mehrfach vergewaltigt worden war. The Guardian: "Black Diamond: A Female Victim of Charles Taylor's Crimes Speaks Out," *The Guardian*, 28. Mai 2012, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/may/28/female-victim-charles-taylor-speaks> (zuletzt geprüft am 13.10.2020); Vgl. auch BBC News (2020): *Liberia's women killers*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3181529.stm> (zuletzt geprüft am 13.10.2020); WEitere Erläuterungen über die Gründe junger Menschen, sich bewaffneten Gruppen anzuschließen in: International Crime Court: "Trial against Thomas Dyilo Lubanga - Judgement pursuant to Article 74 of the Statute: Section I to XII - 13 March 2012 FINAL 1839." CLEAN COPY, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2012_03942.PDF (zuletzt geprüft am 21.10.2020).

²²¹ Steinkl zählt diverse erforschte Gründe auf, die aus verschiedenen Studien hervorgehen. Vgl. Steinkl (2016), S. 17–18; Vgl. auch Wessells (2006), S. 50–52; Und Singer, Peter W. (2006): *Children at war*: University of California Press, S. 62.

²²² Vgl. Denov (2010), S. 104–105.

²²³ Vgl. ebd., S. 98–102; Vgl. auch Singer (2006), S. 70–75.

²²⁴ Vgl. Steinkl (2016), S. 18–19; Vgl. auch Denov (2010), S. 121–125; Und Wessells (2006), S. 59–64.

²²⁵ Vgl. Wessells Kapitel "Girl Soldiers" Wessells (2006), S. 85–106; Vgl. auch Steinkl (2016), S. 19–20.

Bei der Rückkehr der Kindersoldat*innen in ihre Dörfer gibt es verschiedene Ansätze, um zwischen ihnen und der oft durch die Kämpfe oder durch Überfälle der Kriegsgruppen traumatisierten Gemeinschaft ein Gerechtigkeitsgefühl wiederherzustellen und neue soziale Kohäsion zu schaffen: Die Gemeinschaft reagiert auf Rückkehrer tendenziell mit Stigmatisierung und Ablehnung sowie Furcht vor erneuter Gewalt durch das militarisierte Kind.²²⁶ Auch die Kinder und Jugendlichen fürchten Vergeltung unter Umständen so sehr, dass sie die Anonymität der Großstadt einer Rückkehr in die Dorfgemeinschaft vorziehen.²²⁷ Zwar bestehen Camps und Programme, zur Resozialisation ehemaliger Kindersoldaten, doch stehen diese Institutionen vor strukturellen, inhaltlichen und finanziellen Herausforderungen und werden nicht von allen ehemaligen minderjährigen Kämpfern angenommen.²²⁸

Im juristischen Umgang mit ehemaligen Kindersoldaten hat sich anstatt einer Vergeltungsjustiz der Ansatz der *Restorative Justice* bewährt, die auf dem Prinzip der Wiedergutmachung anstelle proportional bemessener Vergeltung beruht. Hierbei geschieht eine gegenseitige Annäherung, in der von den Jugendlichen²²⁹ ein ehrliches Geständnis ihrer Taten und erkennbare Reue erwartet werden, sowie die Bereitschaft zur Unterordnung unter die zivile Autorität des Dorfältesten und die Regeln des dörflichen Zusammenlebens. Häufig wird ihnen eine Arbeit im Dienst der Gemeinschaft zugeteilt, durch die sie ihre Schuld sichtbar abgeben. In idealen Fällen wird den Jungen auch ein Mentor zur Seite gestellt, der ihren Reintegrationsprozess begleitet. Wessels erklärt, dass diese Herangehensweise der Wiedergutmachung zu der Gerechtigkeitsauffassung vieler afrikanischer Gesellschaften passt.²³⁰ Traditionelle Heilungs- und Wiederherstellungsrituale können eine ebenfalls entscheidende Rolle bei der Wiederaufnahme rückkehrender Kindersoldaten spielen.²³¹ Die Rückkehr bedeutet neben der Frage von Schuld und Wiedergutmachung oft eine große innere Umstellung für die ehemaligen Kindersoldaten, da Überlebensstrategien, die sie sich im militärischen Kontext angeeignet haben, nun hinderlich sind und abgelegt werden müssen, und die

²²⁶ Vgl. Steinl (2016), S. 23.

²²⁷ Vgl. Wessels (2006), S. 218.

²²⁸ Diese Programme sind jedoch oft noch ausbau- und entwicklungsbedürftig. Vgl. Singer (2006), S. 186–189; Vgl. auch Denov (2010), S. 153–156.

²²⁹ In den Quellen, die Wessels hier verwendet, sind nur Daten für zurückkehrende Jungen erfasst; eine entsprechende Erhebung für Mädchen lag noch nicht vor. Dies deutet in Übereinstimmung mit andern Quellen wiederum daraufhin, dass auch die Reintegration genderabhängig verläuft.

²³⁰ Vgl. Wessels (2006), S. 221–224.

²³¹ Vgl. Denov (2010), S. 168–169; Vgl. auch Stark, Lindsay (2006): "Cleansing the wounds of war: an examination of traditional healing, psychosocial health and reintegration in Sierra Leone." *Intervention* 4, Nr. 3: S. 206–218, S. 207.

strikt hierarchisierte und von Befehlen geprägte Gemeinschaft der Militärgruppe abgelöst von einem sozialen Kontext relativer Eigenverantwortlichkeit wird, in dem sie nun ihre Identitäten neu formen müssen.²³²

In Studien unter ehemaligen Kindersoldaten werden seit einigen Jahren Marker für PTSD (Post Traumatic Stress Disorder) abgefragt und dabei deutlich erhöhte Werte gemessen.²³³ Dennoch schreiben Autoren wie Michael Wessels oder Brian Barber gegen die eingangs erwähnte Stereotypisierung der Kinder als „damaged goods“ an und zeigen anhand ihrer Studien, wie hoch der Anteil resilienter junger Menschen ist, die ihr Nachkriegsleben auch unter schwierigen Umständen meistern und die, obwohl sie im Krieg Gräueltaten begangen haben, über einen inneren moralischen Kompass verfügen. Der Anteil der gescheiterten Persönlichkeiten sei bemerkenswert gering und rechtfertige keine Stereotypisierung der Gesamtgruppe.²³⁴ Beide Autoren argumentieren es wäre falsch, ehemalige Kindersoldaten nur aus einer medizinisch-pathologisierenden Perspektive zu betrachten, die weitere Stigmatisierung und Defizit-Orientierung mit sich brächte und den Heilungsprozess behindern würde.²³⁵

Ein wichtiger Faktor, der Resilienz begünstigt ist, ob die jungen Menschen dem Konflikt und ihren Erlebnissen inhaltlich-ideelle Bedeutung beimessen.²³⁶ Auch die Fähigkeit, soziale Unterstützung zu suchen und konkrete Bewältigungsstrategien zu entwickeln, fördert die Wiederherstellung.²³⁷

²³² Vgl. Denov (2010), S. 149.

²³³ Vgl. Wessells (2006), S. 129–133; Vgl. auch Klasen (2009), S. 19–20.

²³⁴ Vgl. Drumbl (2012), S. 89; Vgl. auch Wessells (2006), S. 141–146; Und Barber, Brian K. (2013): "Annual Research Review: The experience of youth with political conflict – challenging notions of resilience and encouraging research refinement." *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, Nr. 54: S. 461–473, <https://acamh-1onlinelibrary-1wiley-1com-100e68bk5072e.emedien3.sub.uni-hamburg.de/doi/epdf/10.1111/jcpp.12056> (zuletzt geprüft am 15.10.2020), S. 464–465.

²³⁵ Vgl. Wessells (2006), S. 134–138. Michael Wessells geht soweit, dem traumazentrierten Ansatz ethnozentrische Voreingenommenheit vorzuwerfen, da die Diagnosekategorien in westlichen Gesellschaften entworfen, auf eine westliche Auffassung des Selbst zugeschnitten und nicht hinlänglich an die lokalen Gegebenheiten angepasst worden seien.

²³⁶ Ein ehemaliger Kindersoldat in Südafrika beschreibt: „I missed out on many things and wish I had a better education. But when I think back, I have mostly good memories of fighting for freedom. If we had not fought, we would have lived as less than people. I’m proud of what we did“ ebd., S. 140.

²³⁷ Vgl. ebd., S. 141.

3. Französischsprachige Literatur aus Subsahara-Afrika²³⁸

3.1 Postkoloniale Narration

Nach einem konstruktivistischen Textverständnis wie u.a. Nelson Goodman es vertritt, bilden Texte nicht die Realität ab (Mimesis), sondern generieren gesellschaftliche Wirklichkeitskonstruktionen.²³⁹ Um in diesem Sinne zu einer erfolgreichen Analyse Postkolonialer Texte zu gelangen, bedarf es einerseits formaler, strukturalistischer Analyse Kriterien²⁴⁰, andererseits auch thematischer, poststrukturalistischer Konzepte, die gerade den Postkolonialismus ausmachen.²⁴¹ Diese beiden scheinbar gegensätzlichen Pole gilt es in Bezug zueinander zu setzen²⁴²: Mithilfe der narratologischen Analysewerkzeuge lassen sich die Texte untersuchen, während die thematischen Konzepte des Postkolonialismus es ermöglichen, die erlangten Untersuchungsergebnisse zu kontextualisieren²⁴³. Ansgar und Vera Nünning betonen allerdings, dass dieser relationierende Weg ein noch junger Ansatz ist, der weiterer Entwicklung bedarf.²⁴⁴

Wie fruchtbar diese Bezugssetzung dennoch sein kann, zeigt sich bspw. anhand der Erzählsituation: Erstens ist davon auszugehen, dass ideologische Hintergründe und Weltwahrnehmung in der Erzählform Ausdruck finden. Zweitens ermöglicht es die strukturalistische Analyse der diegetischen Dimension und der Fokalisierung der Erzählinstanz, die Gestaltung der Erzählinstanz, die „kohärenzstiftend und sympathie lenkend“ wirkt, zu untersuchen.²⁴⁵ Besondere Aufmerksamkeit richten Birk und Neumann in ihren Ausführungen auf polyphone Erzählweisen, die in besonders anschaulicher Weise eine Brücke zwischen den klassischen Erzähltheorien und dem postkolonialen Diskurs aufzeigen: Eine Diversität der Stimmen steht gegen koloniale Strukturen wie hegemoniale Deutungshoheit oder imperialistische Objektivität. Vielmehr

²³⁸ Einzelne Abschnitte in Kapitel 3.1. sowie Teile des Kapitels 3.2 beruhen auf nun erweiterter Forschung und Ausarbeitungen zum Postkolonialismus, die in meiner unveröffentlichten Masterarbeit mit dem Titel „Identitätsentwürfe in Léonora Mianos *L'intérieur De La Nuit* und *Les Aubes Écarlates*“ 2016 vorgelegen haben.

²³⁹ Goodman, Nelson, Looser, Max (1984): *Weisen der Welterzeugung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

²⁴⁰ Bspw. nach Genette, Gérard, Knop, Andreas, Vogt, Jochen, Kranz, Isabel (2010): *Die Erzählung*. 3. Aufl. UTB Literatur- und Sprachwissenschaft. Bd. 8083. Paderborn: Fink.

²⁴¹ Vgl. auch Fludernik, Monika (1999): "When the Self is an Other: vergleichende erzähltheoretische und postkoloniale Überlegungen zur Identitäts(De)Konstruktion in der (Exil)Indischen Gegenwartsliteratur." *Anglia*, Nr. 117.1: S. 71–96, S. 71.f. für weitere Untersuchungskategorien.

²⁴² Vgl. Birk, Hanne, Neumann, Birgit (2002): "Go-Between: Postkoloniale Erzähltheorie." In *WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium*. Bd. 4. In *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Nünning, Ansgar und Nünning, Vera (Hrsg.), S. 115–152. Trier: WVT Wiss. Verl., 117.

²⁴³ Vgl. ebd., 116.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 117; 145.

²⁴⁵ Ebd., 130.

wird veranschaulicht, dass es nicht eine singuläre, absolute Sichtweise gibt. In dieser Polyphonie lassen sich auch Konzepte von Identität und Alterität multiperspektivisch verhandeln.²⁴⁶

Dem Aspekt von Identität und Alterität gilt in der postkolonialen Literatur besondere Aufmerksamkeit, weil die Verhandlung der eigenen Identität gerade in der Begegnung mit dem „Anderen“ das zentrale Moment sowohl der kolonialen als auch der postkolonialen Realität ist.²⁴⁷ Identitätsverhandlung stellt somit einen Referenzpunkt dar, auf den auch die anderen Aspekte postkolonialer Erzähltextanalyse immer wieder verweisen. Postkoloniale Studien gehen stark der Frage nach, welche Bedeutung die Konstruktion und Wahrnehmung von Alterität für die Identitätskonstruktion hat.²⁴⁸ Zunächst ist hinsichtlich des Identitätsbegriffes hervorzuheben (vgl. Kapitel 4.1 dieser Arbeit), dass im Postkolonialismus noch stärker von Identität als einer fluiden, sich ständig entwickelnden Größe ausgegangen wird.²⁴⁹ Sowohl im Hinblick auf individuelle wie auch auf kulturelle Identität unterstreichen postkoloniale Theoretiker, dass Identität nicht universal naturgegeben ist, somit also nicht festgeschrieben ist, was eine normativ-präskriptive Dimension mit sich brächte, die besonders in ideologie-kritischen Machtdiskursen wie Postkolonialismus und Feminismus zurückgewiesen wird.²⁵⁰ Vielmehr bewegt sich ein Individuum immer zwischen verschiedenen potentiell identitätsstiftenden Sphären, denen es jeweils unterschiedliche Bedeutung beimessen oder sie wieder verwerfen kann, sodass der Schaffensprozess der subjektiven Identität in der Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Sphären fortwährend in Bewegung ist.²⁵¹

²⁴⁶ Vgl. ebd., 132; Vgl. Bachtin, Michail und Rainer Georg Grübel (Hrsg.) (2005): *Die Ästhetik des Wortes*. [7. Aufl.]. Edition Suhrkamp. Bd. 967. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213, 290.

²⁴⁷ Die Begegnung mit "Anderen" spielt im Kolonialismus und im Postkolonialismus jeweils eine Rolle. Vgl.: Hall, Stuart (1997): "Wann war 'der Postkolonialismus'? Denken an der Grenze." In *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin und Steffen, Therese (Hrsg.), S. 219–246. Tübingen: Stauffenburg, 228.

²⁴⁸ Vgl. Birk und Neumann (2002), 119.

²⁴⁹ Vgl. Hall, Stuart (2018): *Rassismus und kulturelle Identität*. 6. Aufl. Ausgewählte Schriften. / Stuart Hall ; 2. Hamburg: Argument, 26; 181–189.

²⁵⁰ Vgl. hierzu Birk und Neumann (2002), 120. vgl. außerdem: Horatschek, Anna-Margaretha (1998): *Alterität und Stereotyp: Die Funktion des Fremden in den 'International novels' von E. M. Forster und D. H. Lawrence*. Bd. 37. Tübingen: Narr, 66, 240-241.

²⁵¹ Vgl. Lützel, Paul Michael (1995): "Vom Ethnozentrismus zur Multikultur: Europäische Identität heute." In *Multikulturalität: Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. Kessler, Michael und Wertheimer, Jürgen (Hrsg.), S. 91–105. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 95.

Auch im Hinblick auf die Figurenkonstellationen gewinnt die Analyse postkolonialer Texte durch die Verbindung strukturalistischer und inhaltlicher Ansätze. So lässt sich anhand einer Untersuchung der Kontrast- und Korrespondenzrelationen im Figurengefüge aufzeigen, inwieweit Zuschreibungen von Identität und Alterität als feststehend vermittelt werden, was einem kolonialen Weltbild zuzuordnen wäre, während die Ausgestaltung hybrider Lebensformen in der erzählten Welt eine postkoloniale Dimension darstellt.²⁵² Auch die Figurenkonzeption an sich ist Bedeutungsträger. So wirken Figuren, die statisch und eindimensional entworfen sind, leicht als Stereotypenträger. In kolonialistischen Literaturen wurde Stereotypisierung als Propagandamittel der Überlegenheitstheorie angewandt. Je komplexer eine Figur entworfen ist, desto mehr Felder potenzieller Heterogenität eröffnen sich.

In der Figurenanalyse befasst sich ein zentraler Diskurs mit dem Konflikt zwischen dem mimetischen Figurenverständnis einerseits, bei dem der Fokus auf die „menschlichen“ Eigenschaften der Figuren gerichtet ist, die von den Lesenden intuitiv ergänzt werden, und der strukturalistischen Auffassung andererseits, die die Konstruiertheit des Textes als Zeichensystem unterstreichen, innerhalb dessen auch die Figuren lediglich aus Wörtern zusammengesetzt sind. Damit folgt der Strukturalismus dem aristotelischen Gedanken, eine Figur sei der Handlung untergeordnet und somit vor allem funktional zu betrachten.²⁵³

Fotis Jannidis fasst Figuren als „mentales Modell“ an der Schnittstelle beider Ansätze, das die Lesenden anhand der textlichen Beschreibung mithilfe ihres Textwissens und ihres Weltwissens rekonstruieren.²⁵⁴ Dabei ist zu beachten, dass dieses mentale Modell einer Figur unmittelbar von der Art und dem Ausmaß des Weltwissens der

²⁵² Vgl. Birk und Neumann (2002), 133; Vgl. Sommer, Roy, Surkamp, Carola (2000): "Der Wandel der Perspektivenstruktur in der englischen Erzählliteratur zwischen Viktorianismus und Moderne am Beispiel ausgewählter Ko- lonialromane von G.A. Henty, Rudyard Kipling und E.M. Forster." In *Multiperspektivisches Erzählen: Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Nünning, Vera und Nünning, Ansgar (Hrsg.). Trier: WVT Wiss. Verl. Trier, 205, 211.

²⁵³ Bachorz, Stephanie: „Zur Analyse der Figuren“ in: Wenzel, Peter: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Trier: WVT Handbuch, 2004. S. 52-54; vgl. außerdem: Hansen, Per Krogh: „Figuren“ in: Lahn, Silke; Meister, Jan Christoph: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart: Lehrbuch J.B. Metzler, 2016, S. 234-239.

²⁵⁴ Jannidis, Fotis: *Figur und Person: Beitrag zu einer historischen Narratologie*. Berlin: De Gruyter, 2004, S. 11.

Lesenden abhängt und sich stark von dem Modell, das andere Lesende von derselben Figur entwerfen, unterscheiden kann.²⁵⁵

Neben der Figurenkonzeption muss auch die Erzählperspektive betrachtet werden, die in der Analyse postkolonialer Texte ebenfalls der Frage nach dem Maß an zugelassener Komplexität unterliegt: Erzähltexte mit einer geschlossenen Perspektive begünstigen tendenziell die Propagierung einer einseitigen Sichtweise. Es bedarf der Öffnung der Perspektivenstruktur, in der einzelne Figurenperspektiven gleichberechtigt nebeneinanderstehen können, um die Bereitschaft zur Komplexität abzubilden, die im Postkolonialismus ein zentrales Element ist.²⁵⁶ Hier spielen besonders charakterisierende und wertende Erzählerkommentare eine Rolle, in denen Wertvorstellungen explizit transportiert werden, und die zudem sympathielegend auf die Lesenden wirken, was die Wahrnehmung von Identität und Alterität steuert.²⁵⁷

Eines der formalen Analyse Kriterien für Erzähltexte ist die Zeitstruktur des Textes. In postkolonialen Texten birgt auch dieser Aspekt relevante Bedeutungsdimensionen, insbesondere die Anordnung der Ereignisse in der narrativen Vermittlung, die zum Ausdruck bringt, wie die jeweiligen Handlungselemente interpretiert, bewertet und verknüpft werden.²⁵⁸ Dies gilt nicht nur für die persönliche Ebene, sondern in besonderem Maße auch für die Gesellschaft: Siegfried Schmidt benennt die Bedeutung des gedächtnisbasierten Erzählens zur Ausbildung der ‚sozialen Autobiographie‘ einer Gesellschaft und verweist auf die identitätsstiftende Funktion von Erinnerung.²⁵⁹ Die Identität einer Gruppe ist somit stark mit dem Geschichtsentwurf und kulturellen Gedächtnis ebendieser Gruppe verbunden. Jan Assmann versteht das kulturelle Gedächtnis einer Gemeinschaft als ein Selbstbild aus diversen, für diese Gruppe

²⁵⁵ Hansen, Per Krogh: „Figuren“ in: Lahn, Silke; Meister, Jan Christoph: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart: Lehrbuch J.B. Metzler, 2016, S. 235.

²⁵⁶ Vgl. Birk und Neumann (2002), 134.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 133.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 139–140.

²⁵⁹ Schmidt, Siegfried J. (1991): "Gedächtnis - Erzählen - Identität." In *Mnemosyne Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Assmann, Aleida (Hrsg.), S. 378–398. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 393.

spezifischen kulturellen Elementen, von denen Vergangenheitsbewusstsein nicht das einzige, aber ein wesentliches Element ist.²⁶⁰

Für eine postkoloniale Textanalyse ist die Auseinandersetzung mit literarischen Raumkonstrukten und ihrer Semantisierung unumgänglich. Als Ausgangspunkt bietet sich Edward W. Saids Feststellung an, dass Räume kulturell konstruiert und damit stark symbolisch und semantisch aufgeladen sind.²⁶¹ In der kulturellen Konstruktion von Raumvorstellung spielt Literatur eine maßgebliche Rolle, in einer wechselseitigen Wirksamkeit: Einerseits beziehen sich literarische Räume auf reale Räume und können diese darstellen, reflektieren und auch experimentell neu verhandeln. Andererseits prägen gerade auch literarische Darstellungen die Vorstellung von und Erwartungen an natürliche Räume.²⁶²

Weitergehend erläutert Said, wie orientalistische Diskurse aus fortlaufender, binarisierender Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bestehen.²⁶³ Diese verräumlichte Differenzbildung dient in orientalistisch-hegemonialen Diskursen als identitätsstiftendes Werkzeug zur Abgrenzung von dem Fremden, wobei diese Gegenüberstellung nie rein geographisch-deskriptiv ist, sondern immer auch moralisch-kulturell hierarchisierend wirkt.²⁶⁴ Raumkonstrukte suggerieren Authentizität durch ihre Referenz auf eine vermeintlich natürliche geographische Realität und verstärkt durch häufige Wiederholung derselben Zuschreibungen. Sie allerdings als literarisch und kulturell konstruiert zu verstehen ist Voraussetzung für die Textanalyse im postkolonialen Verständnis.

Postkoloniale Texte selbst schreiben gegen diese Festschreibungen an. Im *remapping* wird die konstruierte Natur von Raumdarstellungen hervorgehoben, um diese

²⁶⁰ Vgl. Assmann, Jan (1988): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität." In *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. In Kultur und Gedächtnis*. Assmann, Jan und Hölscher, Tonio (Hrsg.). 1. Aufl., S. 9–19. Suhrkamp, 15.

²⁶¹ Said, Edward W. (2007): "Orientalism." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 24–27. London: Routledge, 25.

²⁶² Vgl. Neumann, Birgit (2009): "Imaginative Geographien in kolonialer und postkolonialer Literatur: Raumkonzepte der (Post-)Kolonialismusforschung." In *Raum und Bewegung in der Literatur: Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Neumann, Birgit und Hallet, Wolfgang (Hrsg.), S. 115–138. Bielefeld: transcript Verlag, 116.

²⁶³ Vgl. Said, Edward W. (1995): *Orientalism: Western conceptions of the orient*. Reprinted with a new afterword. Penguin history. London: Penguin Books, S. 54–56.

²⁶⁴ Neumann (2009), 118.

dann neu zu semantisieren.²⁶⁵ Auch Homi Bhabhas Konzept der *Third Spaces* bricht mit tradierten Raumvorstellungen, insbesondere im Hinblick auf die starre Binarität, die diesen eingeschrieben ist. *Third Spaces* bezeichnen Zwischenräume oder heterogene Räume, in denen gegensätzliche, sogar Konzeptionen von Zentrum-Peripherie oder Identität-Alterität neu verhandelt werden können. Die Betrachtung solcher *Third Spaces* fordert die Auffassung homogener Größen heraus und verweist immer wieder auf die vielschichtige Gleichzeitigkeit und auf die Beziehung, in der die Elemente dieser Heterogenität miteinander stehen.²⁶⁶ Über die Verortung des Individuums in semantisierten Räumen hinaus stellen Grenzkonstruktionen unmittelbar die Thematik von Zugehörigkeit, Identität und Alterität in den Vordergrund. Das postkoloniale Subjekt, das als Grenzgänger die Striktheit eben jener Grenzen umgehen kann, also das hybride Individuum als postkoloniale Figur schlechthin, verortet sich bewusst im „Dazwischen“ von eigenem und fremdem. Diaspora, *displacement* und Exil prägen die Lebenswelt postkolonialer Individuen und bringen eine weniger eindeutige regionalspezifische Identifikation mit sich, sodass die Identitätskonstruktion des Individuums wesentlich vielseitiger, damit aber auch schwieriger zu entwickeln ist.²⁶⁷

3.2 Die Rolle französischsprachiger Literatur in Gesellschaft und Rezeption der Gegenwart

Die Rezeption von und Auseinandersetzung mit Literatur postkolonialen Ursprungs ist von zunehmender Bedeutung für die Literaturwissenschaften – auch und gerade in westlichen Kontexten. Dabei gilt es jedoch, sich ihnen mit besonderer Sorgfalt zu nähern, wie Anne Donadey in *Recasting Postcolonialism. Women writing between worlds* beschreibt: „Will my work repeat, rather than displace, Orientalist modes of thought and stereotypes?“²⁶⁸ Denn, so erklärt auch Ketu H. Katrak in *Decolonizing Culture*: „Often with the best intentions, Western intellectuals are unconsciously complicit in an endeavor that ironically ends up validating the dominant power structure, even when they ideologically oppose such hegemonic power.“²⁶⁹ Denn nicht nur die Forschenden selbst

²⁶⁵ Vgl. ebd., 129–130.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 132–133.

²⁶⁷ Vgl. Birk und Neumann (2002), 137.

²⁶⁸ Donadey, Anne (2001): *Recasting Postcolonialism: Women Writing Between Worlds*. Studies in African literature: Heinemann, S. 11.

²⁶⁹ Katrak, Ketu H. (2007): "Decolonizing Culture: Towards a Theory for Postcolonial Women's Texts." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 239–241. London: Routledge, 240; Gekürzte Fassung. Vgl. den Originaltext: Katrak, Ketu H. (1989):

und ihre Sensibilität für diese Gratwanderung spielen im Kontext der postkolonialen Literaturwissenschaften eine Rolle, sondern auch die räumliche Verortung der Wissenschaftler – denn die Diskurse der *Postcolonial Studies* fänden verstärkt in Nordamerika sowie in Europa statt. Mit dieser geografischen Position und der Zugehörigkeit zu westlichen akademischen Fakultäten geht oft unwillkürlich eine mehr oder weniger ausgeprägte Voreingenommenheit über die Auffassung „guter“ Literatur einher. Dadurch stehen dortige Diskurse zu postkolonialen Themen in der Gefahr, neokoloniale Züge anzunehmen und „complicity within oppositionality“²⁷⁰ unbemerkt zu fördern.

Die Problematik neokolonialer Strukturen und ihrer verheerenden Auswirkungen auf die Gesellschaften insbesondere Subsahara-Afrikas wird immer wieder in den Werken postkolonialer Autoren aufgegriffen. Zu den bekanntesten Beispielen gehört Mongo Betis *Main basse sur le Cameroun*²⁷¹, doch auch in den Romanen Léonora Mianos und Eugène Ébodés, die den Korpus dieser Arbeit bilden, wird die stetig präsente Wirkung neokolonialer Machtverhältnisse unter der Frankreich-freundlichen Regierung thematisiert.²⁷²

Dass diese problematische Dynamik nicht zuletzt auch mit der noch immer bestehenden institutionellen Frankophonie zusammenhängt, prangern verschiedene Stimmen an, darunter Papa Samba Diop, der auf den Unmut über die resultierenden Beschneidungen schriftstellerischen Schaffens hinweist:

The term ‘Francophone’ which serves in varying degrees to integrate those to whom it is applied into the French literary sphere, while at the same time differentiating them from strictly metropolitan French writers, has in fact now come under increasingly violent attack.²⁷³

Der Autor und Intellektuelle Alain Mabanckou begründet solcherlei Vorwürfe in erster Linie damit, dass die institutionelle Frankophonie durch politische Entscheidungen die

"Decolonizing Culture: Towards a Theory for Postcolonial Women's Texts." *Modern Fiction Studies* 35, Nr. 1: S. 157–179, <https://www.jstor.org/stable/26282988>.

²⁷⁰ Vgl. Donadey (2001), S. 12.

²⁷¹ Beti (1984).

²⁷² Bspw. in AE, S. 60 oder in LT, S. 72-75, 120-122

²⁷³ Diop, Papa Samba (2011): "The Francophone Sub-Saharan African Novel: What World Are We In?" *Yale French Studies*, Nr. 120: S. 10–22, S. 15.

Unabhängigkeit der Autoren in der französischsprachigen Welt gefährden könne.²⁷⁴ In diesen Diskursen zeigt sich eine Überdrüssigkeit des in Frankreich hochgehaltenen *francocentrisme*, der Paris bzw. Frankreich als Zentrum sieht und so ein Spannungsfeld zwischen dem Zentrum und der Peripherie hervorruft. In der Tat hat der postkoloniale Prozess die Verbreitung kultureller Referenzen mit außer-europäischem Ursprung beschleunigt, sodass die alt-europäischen Literaturzentren nicht länger das Monopol von Kreativität und Produktivität innehaben.²⁷⁵

Um diese Entwicklung in das öffentliche Bewusstsein zu bringen, haben im März 2007 44 Autoren das *Manifeste pour une littérature-monde en langue française* unterzeichnet, in dem sie formulieren:

Le centre, ce point depuis lequel était supposée rayonner une littérature franco-française, n'est plus le centre [...] le centre, nous disent les prix d'automne, est désormais partout, aux quatre coins du monde.²⁷⁶

Vor allem sprechen sich die Unterzeichner des Manifestes gegen das Konzept der Frankophonie aus, hinter dem sie „le dernier avatar du colonialisme“ sehen, durch den noch immer kultureller Imperialismus betrieben werde. Stattdessen fordern sie einen

dialogue dans un vaste ensemble polyphonique [dans lequel le] centre relégué au milieu d'autres centres, c'est à la formation d'une constellation que nous assistons, où la langue libérée de son pacte exclusif avec la nation [...] n'aura pour frontières que celles de l'esprit.²⁷⁷

Hierin drückt sich ein Selbstverständnis der Autoren aus, das sich in einen globalen Literaturkanon einordnet. Alain Mabanckou verdeutlicht diese Auffassung im März 2006 in einem Artikel in *Le Monde*, in dem er einen Paradigmenwechsel einfordert: Nicht länger solle Frankreich großzügig den Literaturen der frankophonen Welt einen Platz in seinem Kanon gewähren, sondern vielmehr gehe es um einen größeren, transnationalen Kanon einer französischsprachigen Weltgemeinschaft, in dem Frankreich einen Platz unter vielen gleichberechtigten Mitgliedern finden solle.²⁷⁸ Gemäß dieser Auffassung der

²⁷⁴ Mongo-Mboussa, Boniface, Mabanckou, Alain, Miano, Léonora (2011): "Table ronde : Les positionnements des écrivains dans le champ littéraire contemporain." *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, Nr. 3, <https://journals.openedition.org/actesbranly/507>, S. 4. Abs. 23.

²⁷⁵ Vgl. Waberi, Abdourahman (2017): "" Les enfants de la postcolonie "" In *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Mabanckou, Alain (Hrsg.), S. 148–161. Paris: Éditions du Seuil, 156–160.

²⁷⁶ Le Monde.fr: "Pour une "littérature-monde" en français: Manifeste des 44 signataires," *Le Monde*, 16. März 2007, S. 1, https://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html (zuletzt geprüft am 15.05.2021).

²⁷⁷ Ebd., S. 5.

²⁷⁸ « Pendant longtemps, ingénu, j'ai rêvé de l'intégration de la littérature francophone dans la littérature française. Avec le temps, je me suis aperçu que je me trompais d'analyse. La littérature francophone est

französischsprachigen Literaturen zeugt die Vergabe von fünf großen, renommierten Literatur-Preise an Autoren mit nicht-französischer Herkunft in den Augen der Unterzeichner des Manifestes von einer Zeitenwende: „le monde revient“.²⁷⁹

Während das Manifest der 44 Autoren auf eine kultur- und gesellschaftspolitische Veränderung abzielt, wird nahezu parallel ein anderes Manifest veröffentlicht: Patrice Nganangs *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une littérature préemptive*. Einer der wichtigsten zeitgenössischen Autoren Afrikas südlich der Sahara verfolgt darin einen eher literaturphilosophischen Ansatz, der sich an die Autoren selbst richtet, in dem er den Genozid von 1994 an den Tutsi in Ruanda als absolute Zäsur bezeichnet, die die Tradition afrikanischen Denkens zerbrochen habe. Daraus schließt er die Notwendigkeit für einen Neubeginn afrikanischen Schreibens, das sich mit dem Genozid und dessen Auswirkungen auf das Subjekt befassen müsse.²⁸⁰

Dass die Beziehung Frankreichs zu seinen Autoren anderer Herkunft – obwohl diese größtenteils in Frankreich leben und schreiben – noch nicht befriedet ist, zeigt sich an deren anhaltender Kritik. So verfasste Alain Mabanckou im Januar 2018 einen offenen Brief in Antwort auf eine Einladung von Präsident Emmanuel Macron an einem Plan für die Entwicklung der französischen Sprache und der Frankophonie mitzuarbeiten. Mabanckou lehnt entschieden ab und begründet dies mit der mangelnden Weiterentwicklung der *Francophonie* seit den kolonialistischen Ursprüngen ihrer Gründung im 19. Jahrhundert.²⁸¹

un grand ensemble dont les tentacules enlacent plusieurs continents. Son histoire se précise, son autonomie éclate désormais au grand jour, surtout dans les universités anglophones. La littérature française est une littérature nationale. C'est à elle d'entrer dans ce grand ensemble francophone. Ce n'est qu'à ce prix que nous bâtirons une tour de contrôle afin de mieux préserver notre langue, lui redonner son prestige et sa place d'antan. Il nous faut effacer nos préjugés, revenir sur certaines définitions et reconnaître qu'il est suicidaire d'opposer d'une part la littérature française, de l'autre la littérature francophone. » Alain Mabanckou: "La francophonie, oui, le ghetto : non !," *Le Monde*, 18. März 2006, Abs. 5-6, https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non_752169_3232.html (zuletzt geprüft am 23.02.2022).

²⁷⁹ Le Monde.fr: "Pour une "littérature-monde" en français," S. 1.

²⁸⁰ Nganag, Patrice, Delas, Daniel (2017): *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une écriture préemptive* : (2007). Collection L'un et l'autre en français Références. Limoges: Pulim. Vgl. auch: Miller, Christopher L., Nganang, Patrice (2009): "Review: Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une littérature préemptive by Patrice Nganang." *Research in African Literatures* 40, Nr. 1: S. 173–177, <http://www.jstor.org/stable/30131198>, Abstract.

²⁸¹ Vgl. Alain Mabanckou: "Francophonie, langue française : lettre ouverte à Emmanuel Macron," *L'Obs*, 15. Januar 2018, Abs. 2-3, <https://bibliobs.nouvelobs.com/actualites/20180115.OBS0631/francophonie-langue-francaise-lettre-ouverte-a-emmanuel-macron.html#modal-msg> (zuletzt geprüft am 03.03.2022).

Auch Leonora Miano findet klare Worte zum Umgang Frankreichs mit Autoren bzw. allgemeiner mit Menschen afrikanischer Herkunft, die noch permanent darum kämpfen, dass „Frankreich sich endlich auf das Niveau seiner Ideale hievt“²⁸², denn *liberté, égalité und fraternité* gälten bisher in sehr ungleichem Maße. Das Selbstbild Frankreichs als ‚weiße‘ Nation sei vollkommen überholt: „Es muss Schluss damit sein, sich an eine verschwundene Welt zu klammern, die eigene Hybridität muss bewohnt [...] werden.“²⁸³ In der alltäglichen Realität werde es *schwarzen* Franzosen durch kulturelle und gesellschaftliche Barrieren erschwert, sich auf ihr Französischsein zu berufen.²⁸⁴ Das wiederum führe zu Ressentiments: obwohl sie sich selbst als französisch verstehen, ist „die Beziehung zu ihrem Land [...] von Verbitterung [...] geprägt.“²⁸⁵ In den Selbstbildern der französischen Gesellschaft gäbe es starke regionale Identitäten wie in der Bretagne oder der Normandie, doch darin keine Identifikationsfläche für *schwarze* Menschen in und aus Frankreich²⁸⁶. Ebenso werde die historisch relevante Präsenz *schwarzer* Franzosen in der Geschichtsschreibung ausgeklammert oder entsprechende Figuren einem *Whitewashing* unterzogen.²⁸⁷

Die Autorin spricht sich für ein hybrides Selbst- und Identitätsverständnis aus, für das sie den Begriff Afropäer verwendet und dabei betont, es dürfe nicht darum gehen, sich zwischen den multiplen Zugehörigkeiten, die eine solche Identität ausmachen, entscheiden zu müssen.²⁸⁸ Ihre Identität verorte sich vielmehr in einem Grenzbereich, der jedoch weniger eine Trennlinie darstelle als einen „Bereich permanenter Verflechtung“, an dem die Grenze zu einem Ort wird, an dem sich zwei Welten unaufhörlich berühren, sich Sprachen vermischen und wo Individuen eine freie Oszillation zwischen Räumen möglich ist²⁸⁹: „Meine Ästhetik hat also Grenzcharakter. Sie nutzt die französische Sprache, doch ihre Referenzen, die Bilder, die sie auf dem Papier entfaltet, gehören

²⁸² Miano, Léonora (2020): "Schwarze Realitäten in Frankreich." In *Eine Grenze bewohnen - Erinnerungen dekolonisieren: Essays*. Miano, Léonora (Hrsg.). 1. Auflage, S. 7–46. Hiddensee: worten & meer, 33.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd., 38.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 39.

²⁸⁶ Ebd., 38.

²⁸⁷ Wie in dem 2010 Film über den Schriftsteller Alexandre Dumas geschehn - vgl.:Nebbou, Safy (2010): *L'autre Dumas: L'histoire d'Alexandre Dumas et d'Auguste Maquet (film)*: UGC Distribution; Erwähnt in: Miano (2020), 25.

²⁸⁸ Vgl. Miano (2020), 41.

²⁸⁹ Vgl. Miano, Léonora (2020): "Eine Grenze bewohnen." In *Eine Grenze bewohnen - Erinnerungen dekolonisieren: Essays*. Miano, Léonora (Hrsg.). 1. Auflage, S. 47–57. Hiddensee: worten & meer, 48.

anderen Sphären an.“²⁹⁰ Diese Beschreibung teilt Alain Mabanckou, der von einer „wandering existence“ der Schriftsteller afrikanischer Herkunft spricht.²⁹¹

Im Rahmen einer table ronde erklärt Léonora Miano die Komplexität einer Identität mit multiplen Zugehörigkeiten und Prägungen:

Je me considère comme un individu comme un autre, mais je me considère aussi comme une auteur noir. Je suis attachée à l’histoire qui a créé la catégorie „noir“. Cela ne me dérange pas, donc, que l’on dise de moi que je suis un auteur „noir“. Pour autant mon identité n’est pas soluble dans le noir. J’ai aussi une vie, une histoire propre qui influence ma sensibilité d’auteur. Tout cela forme un ensemble qui produit une littérature qui est la mienne.²⁹²

Léonora Miano und Eugène Ébodé gehören nach einer Beschreibung Abdourahman Waberis zu der Generation von Autoren, die nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten um 1960 geboren wurden und die er als *les enfants de la postcolonie* bezeichnet. Anders als Generationen vor ihnen steht nicht der Konflikt zwischen Frankreich und Afrika im Vordergrund, sondern eine Gleichzeitigkeit der Zugehörigkeiten: Sie führen die doppelte Staatsbürgerschaft, haben an französischen Universitäten studiert und verhandeln in ihrem Werk auch die Lebensrealitäten in Frankreich.²⁹³ Ein daran anknüpfendes zentrales Thema zeitgenössischer Autoren, schreibt Papa Samba Diop, ist die Auseinandersetzung mit Identität, aber auch mit der Frage, wo die eigenen Wurzeln liegen, ob alle Wurzeln beibehalten werden und wie Heimat definiert wird.²⁹⁴

Das Feld subsaharischer Literatur, schreibt Papa Samba Diop, ist von Anfang an sehr komplex und schwer festlegbar.²⁹⁵ Mit einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung dieser literarischen Sphäre soll zumindest ein grober Überblick über deren bestimmende Themen gegeben werden. Besonders in der Phase der Unabhängigkeitsbewegungen um die Mitte des 20. Jahrhunderts erweiterte sich das literarische Feld der französischsprachigen Literaturen. In ihrer frühen Phase

²⁹⁰ Ebd., 53.

²⁹¹ Vgl. Mabanckou, Alain (2011): "Immigration, "Littérature-Monde" and Universality: The Strange Fate of the African Writer." *Yale French Studies*, Nr. 120: S. 75–87, S. 78.

²⁹² Mongo-Mboussa, Mabanckou und Miano (2011), S. 5. Abs. 29.

²⁹³ Waberi (2017), 157.

²⁹⁴ Vgl. Diop (2011), S. 20.

²⁹⁵ "The indeterminacy of any sub-Saharan African literary sphere": ebd., S. 14.

charakterisiert sich die literarische Produktion, insbesondere der subsaharischen Autoren, durch eine klare politische Position des antikolonialen Widerstandes. In folgenden Jahrzehnten werden soziale Missstände angeprangert, wodurch die schwierige Beziehung zu den ehemaligen Kolonialherren in den Mittelpunkt des Schreibens gerät („glorify Black civilizations and blame Europe, that is, the white man“).²⁹⁶

Die Autoren der französischsprachigen Literatur Afrikas südlich der Sahara in dieser Zeit schreiben nach Auffassung ihrer Landsleute mit einem konkreten Auftrag, nämlich eine Stimme für Afrika zu sein, die gegen Unrecht und Missstände anschreibt. Während dies zunächst das natürliche Anliegen der frühen Autoren ist, wird es allmählich zu einer Messlatte, von der sich spätere Autorengenerationen zu emanzipieren versuchen, um künstlerisch unabhängig zu schreiben²⁹⁷. Im späteren 20. Jahrhundert spielt die Migration von Afrika nach Frankreich eine zentrale Rolle in vielen Romanen²⁹⁸ und ab Mitte der 90er Jahre gewinnt die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit an Bedeutung, als sich deren Folgen zunehmend in Bürgerkriegen und politischen Krisen manifestieren²⁹⁹. Seit den 2000er Jahren stellt Alain Mabanckou ein neues Schwerpunktthema fest, nämlich die Beziehung Afrikas zu afrikanischen Menschen in Europa. War es in der Négritude-Bewegung undenkbar gewesen, Schwächen afrikanischer Menschen zu thematisieren, entsteht in dieser neuen Literatur eine Bereitschaft dazu.³⁰⁰

²⁹⁶ Mabanckou, Alain: „Immigration, Littérature-Monde, and Universality: The Strange Fate of the African Writer.“ In: *Yale French Studies Nr. 120: Francophone Sub-Saharan African Literature in Global Contexts*, Yale University: 2011, S. 79.

²⁹⁷ Mabanckou, A.: „Immigration, Littérature-Monde, and Universality“ *Yale French Studies Nr. 120*, 2011, S. 75. Vgl. auch: Cazenave, Odile; Célérier, Oatricia: *Contemporary Francophone African Writers and the Burden of Commitment*. University of Virginia Press, 2011.

²⁹⁸ Mabanckou, A.: „Immigration, Littérature-Monde, and Universality“ *YFS*, Nr. 120, 2011, S. 76-78.

²⁹⁹ Grimm, Jürgen (Hrsg.): *Französische Literaturgeschichte*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart. 2006, S. 495.

³⁰⁰ Vgl. Mabanckou (2011), S. 81–82.

4. Adoleszenz und Identitätssuche

4.1 Adoleszenz – junge Menschen in Subsahara-Afrika

Die Begriffe Jugend, Pubertät und Adoleszenz werden mitunter synonym verwendet. Eine Unterscheidung lässt sich jedoch nachvollziehen, wenn man Pubertät als bezogen auf die körperliche Veränderung versteht und Adoleszenz als auf die emotionale, mentale und soziale Reifung.³⁰¹ Jugend ist demnach ein Überbegriff, der eher grob die Phase zwischen Kindheit und Erwachsensein umschreibt.³⁰²

Im zweiten Lebensjahrzehnt durchlaufen junge Menschen eine intensive und mehrschichtige Entwicklungsphase. Diese betrifft zunächst die körperliche Ausreifung der Fortpflanzungsfähigkeit. Anschließend entwickelt sich das Gehirn weiter, was in der Tat kausal mit den hormonellen Veränderungen des Körpers verbunden ist.³⁰³ Die neuronalen Veränderungen im Gehirn bewirken eine grundlegende Neuordnung und schaffen die Voraussetzung für die Steigerung der kognitiven Fähigkeiten zum Erwachsenenalter hin³⁰⁴. Die Strukturen, die nun im Gehirn angelegt werden, wirken sich auf die gesamte Lebenszeit aus.³⁰⁵ Erst durch diese Veränderung werden die Voraussetzungen für mentale Lernschritte wie Abstraktionsvermögen, Reflexion und Logik geschaffen, die ihrerseits die Bedingung für die emotionale Komplexität einer gereiften Persönlichkeit darstellen³⁰⁶: Die wachsende Metakognition ermöglicht dem jungen Menschen eine Dezentrierung von sich selbst, sodass er sowohl Beziehungen als

³⁰¹ Vgl. Sisk, Cheryl L., Zehr, Julia L. (2011): "Pubertätshormone strukturieren Gehirn und Verhalten von Jugendlichen." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 91–111. Stuttgart: Kohlhammer, 91.

³⁰² Vgl. Barber (2009), S. 6.

³⁰³ Vgl. Sisk und Zehr (2011), 91–93.

³⁰⁴ Vgl. Konrad, Kerstin, Firk, Christine, Uhlhaas, Peter J. (2013): "Hirnentwicklung in der Adoleszenz: Neurowissenschaftliche Befunde zum Verständnis dieser Entwicklungsphase." *Deutsches Ärzteblatt*: S. 425–431, <https://www.aerzteblatt.de/archiv/141049/Hirnentwicklung-in-der-Adoleszenz> (zuletzt geprüft am 27.11.2020). Nur in der pränatalen Phase und der frühesten Kindheit entwickelt sich das menschliche Gehirn in vergleichbarer Geschwindigkeit.

³⁰⁵ Vgl. Konrad, Kerstin (2011): "Strukturelle Hirnentwicklung in der Adoleszenz." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 124–138. Stuttgart: Kohlhammer, 124–126.

³⁰⁶ Ab ca. 11 Jahren bildet sich nach Jean Piaget die Fähigkeit zur formal-operationalen Intelligenz, in der sich das abstrakte Denken entwickelt. (Für einen Überblick Jean Piagets Theorie der Entwicklungsstadien: vgl. Kohler, Richard (2008): *Jean Piaget*. 1. Aufl. UTB Profile. Bd. 3036. Bern: Haupt, S. 75–99.). Durch diesen Zuwachs kognitiver Fähigkeiten kann der junge Mensch erstmals Objekte, Situationen und Gefühle aus einer Meta-Ebene betrachten. Die Möglichkeit zur Erfassung abstrakter Verknüpfungen, Begründungen und Bedeutungen befähigt die jungen Menschen zur Reflexion und zum Perspektivwechsel. Diese wiederum tragen entscheidend zu einem erfolgreichen Sozialverhalten bei. Vgl. hierzu Arnett, Jeffrey J. (2007): *Adolescence and emerging adulthood. A cultural approach*. 3. ed.: Pearson Prentice Hall, 81, 84–86.. Vgl. auch Gansel, Carsten (2011): "Zwischen existenzieller Krise und zweiter Chance - Adoleszenz in der Literatur." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 25–44. Stuttgart: Kohlhammer, 27.

auch seine eigene Lebensgeschichte reflektieren kann, was zwei wichtige Schritte in der Herausbildung eines Ich-Bewusstseins sind.³⁰⁷

Eine der wesentlichen Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz ist somit die Herausbildung einer eigenen, gefestigten Identität. Deren Findungsprozess geht mit einer grundsätzlich explorativen Neigung im Jugendalter einher.³⁰⁸ Das zweite zentrale Thema dieser Phase ist die Vorbereitung auf das Erwachsensein, also auf soziale Partizipation.³⁰⁹ Die Identitätsentwicklung des jungen Menschen geschieht, so Werner Bohleber, als Prozess einer „dynamischen Balance“³¹⁰ zwischen der sich umgestaltenden Innenwelt des jungen Menschen und der Außenwelt, die mit zunehmendem Alter spezifischere Anforderungen an das Individuum stellt: sich zu positionieren und eine Rolle in der Gesellschaft zu übernehmen. Voraussetzung einer solchen gesellschaftlichen Positionierung ist die Autonomiegewinnung,³¹¹ eine weitere Aufgabe an die Entwicklung in der Adoleszenz. Bohleber betont, dass eine gesunde Autonomie nicht aus einem Bruch oder einer völligen Lösung der Bindungsbeziehungen erwachse, sondern dass gerade ein gutes Verhältnis zu den Bezugspersonen die Schritte in die individuelle Autonomie begünstige, sofern der Raum zur Transformation der Beziehung eingeräumt werde.³¹² Jugendliche hingegen, die keine tragende Beziehung zu mindestens einer erwachsenen Bezugsperson haben, gelten als anfälliger für destruktive Verhaltensmuster und haben oft Schwierigkeiten, zu einem gefestigten Stand zu finden.³¹³

Diese Bezugspersonen sind im häufigsten Falle die Eltern. Allerdings leben gerade die Väter durch gesellschaftliche Veränderungen, Familienzerrfall oder wirtschaftliche Notwendigkeit häufig permanent von der Familie getrennt (wie in Kapitel 2.2.4 erläutert), auch wirkt sich die niedrige Lebenserwartung auf Familiengefüge im Raum Subsahara-Afrikas aus. So gibt es vielfältige Gründe dafür, dass ein großer Anteil

³⁰⁷ Bohleber, Werner (2011): "Grundzüge adoleszenter Entwicklung: Psychoanalytische Perspektiven." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 61–74. Stuttgart: Kohlhammer, 67.

³⁰⁸ Wie ausgiebig und beliebig diese Selbst- und Welterkundung ausfällt, wird allerdings von einer Reihe kultureller, gesellschaftlicher und sozioökonomischer Faktoren beeinflusst. Vgl. Arnett (2007), S. 182–183.

³⁰⁹ Vgl. Barber (2009), S. 6.

³¹⁰ Vgl. Bohleber, Werner (1996): *Adoleszenz und Identität*. 50 Jahre Psyche: Verl. Internat. Psychoanalyse, S. 9.

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. Bohleber (2011), 68.

³¹³ Vgl. Larson, Reed W., Mortimer, Jeylan T., Wilson, Suzanne (2002): "Conclusions: Adolescents' Preparation for the Future." In *Adolescents' Preparation for the Future, Perils and Promise: A Report of the Study Group on Adolescence in the Twenty-First Century*. Larson, Reed (Hrsg.). Ann Arbor, MI: Blackwell Publ, 161.

junger Kinder und Jugendlicher mit einem Elternteil oder bei Verwandten aufwachsen, am häufigsten ist in der Tat die Abwesenheit des Vaters. Im Hinblick auf seine nicht-Verfügbarkeit als Bezugsperson im Allgemeinen, wie auch auf die Bedeutung einer Vaterfigur für die kindliche und adoleszente Entwicklung, müssen die Konsequenzen dieses Fehlens Beachtung finden. Die physische Anwesenheit und Zugewandtheit eines verlässlichen Vaters wird für die Entwicklung eines gesunden Selbstwertgefühls und kognitiver Kompetenzen als relevant erachtet³¹⁴, ebenso wie für die Herausbildung sozialen Verhaltens und die Fähigkeit zur Selbstregulation bzw. einer grundsätzlichen Stabilität.³¹⁵

Auch wenn die gesellschaftliche Norm in Subsahara-Afrika der Rolle des Vaters eine eher nachgeordnete Bedeutung in der Interaktion mit den Kindern zuschreibt,³¹⁶ tritt nichtsdestoweniger das Bedürfnis der Kinder nach väterlicher Zuwendung deutlich in der Forschung zutage:

Children need and want the care of men. Children in all cultures value the idea of a father or a father-figure. They are taught to respect men, and children want to spend time with men and learn from them.³¹⁷

Die Bindung an die eigene Mutter ist wiederum in den ersten Lebensjahrzehnten die engste; trotz der Verbundenheit dörflicher Gemeinschaften, in denen nominell auch die anderen Frauen als Mütter gelten, sehen Kinder ihre biologische Mutter als wichtigsten Menschen an. Auch Mutterverlust wird folglich als einschneidende psychische Prägung sowie als Risiko für verringerte Erfolgchancen im Leben gesehen³¹⁸, er tritt jedoch deutlich seltener auf als Vaterverlust.

Reed Larson, Bradford Brown und Jeylan Mortimer stellen fest, dass sich die Adoleszenzphase gegenwärtig nahezu überall auf der Welt verlängert. Gründe hierfür sind ihres Erachtens ein früherer Pubertätseintritt, längere Bildungswege und ein sich

³¹⁴ Hetherington, E. Mavis, Stanley-Hagan, Margaret M. (1997): "The Effects of Divorce on Fathers and Their Children." In *The Role of the Father in Child Development*. Lamb, Michael E. (Hrsg.). 3. ed., S. 191–211. New York: Wiley, 202.

³¹⁵ Pleck, Joseph H. (1997): "Paternal Involvement: Levels, Sources, and Consequences." In *The Role of the Father in Child Development*. Lamb, Michael E. (Hrsg.). 3. ed., S. 66–103. New York: Wiley, 97.

³¹⁶ Bame Nsamenang, Augustine (1987): "A West-African Perspective." In *The Father's Role: Cross Cultural Perspectives*. Lamb, Michael E. (Hrsg.), S. 273–293. Hoboken: Taylor and Francis, 287.

³¹⁷ Vgl. Richter, Linda: "The Fatherhood Project: Final Report submitted to Ford Foundation Southern Africa."

<http://www.hsrc.ac.za/uploads/pageContent/1728/The%20Fatherhood%20Project%20Final%20Report%20submitted%20to%20The%20Ford%20Foundation%20Southern%20Africa.pdf> (zuletzt geprüft am 07.04.2021), S. 22.

³¹⁸ Oduoye (1999), 68–72+143.

verschiebendes Heiratsalter.³¹⁹ In postmodernen Gesellschaften nimmt zudem die Phase der Postadoleszenz eine immer größere Rolle ein. Diese Phase kann zwischen dem 20. Und dem 35. Lebensjahr liegen.³²⁰ Eine Ausdehnung, die neben der aus längeren Ausbildungszeiten resultierenden wirtschaftlichen Abhängigkeit der jungen Menschen auch mit der wachsenden Komplexität moderner Gesellschaften zu begründen ist, in welchen es für die Identitätssuche des Individuums kaum Restriktionen, damit aber auch wenige Anhaltspunkte gibt:

Das zu eigener Individualität freigesetzte Individuum sieht sich plötzlich vor eine Fülle von Optionen gestellt, die alle gleich Sinn machen. Rationalitäten haben sich pluralisiert, und deshalb gibt es bei vielen Entscheidungen – wenn man sie überhaupt trifft! – gute Gründe, sie auch anders zu treffen.³²¹

In den 1950er bis 1970er Jahren haben verschiedene Wissenschaftler, wie bspw. Erik H. Erikson, Jean Piaget oder Romano Guardini, die menschliche Entwicklung in Phasen- bzw. Stufenmodellen dargestellt.³²² Diese schematischen Anordnungen wurden später für ihre Starrheit kritisiert,³²³ dennoch haben sie zu einer allgemeinen Orientierung sowie zur Sensibilisierung hinsichtlich der spezifischen Themen und Herausforderungen der unterschiedlichen Lebensabschnitte beigetragen. Zudem dient Eriksons Modell nach wie vor als Referenzpunkt neuerer Diskurse über Identitätsentwicklung.³²⁴

Seit den 2000er Jahren steht die bisherige Forschung zu Kindheit und Jugend in der Kritik, auf hypothetisch konstruierten Vorstellungen der westlichen Mittelschicht begründet zu sein. Alcinda Honwana fasst unter Bezugnahme auf Philippe Ariès Arbeiten zusammen, wie moderne Auffassungen von Kindheit im Kontext bürgerlicher Entwicklungen im 18. Jahrhundert entstanden und in Verknüpfung mit Vorstellungen von

³¹⁹ Vgl. Larson, Mortimer und Wilson (2002), 159.

³²⁰ Vgl. Gansel (2011), 27.

³²¹ Vgl. Abels, Heinz (2017): *Identität: Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer VS, S. 193.

³²² Vgl. Eriksons Ausführungen in: Erikson, Erik H. (1981): *Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze*. 7. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 55–122. Vgl. auch Guardinis Phasenbeschreibung in: Guardini, Romano (2012): *Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*. 14. Aufl. Taschenbücher: topos.

³²³ Vgl. Aitken, Stuart C. (2001): *Geographies of Young People: The Morally Contested Spaces of Identity*. Critical geographies. London, New York: Routledge, S. 4–5; Vgl. auch Haußer, Karl (1995): *Identitätspsychologie*. Berlin: Springer, S. 79.

³²⁴Vgl. bspw. Abels (2017), S. 438.

Familie, Heim und Individualität an Bedeutung gewannen.³²⁵ Seitdem seien Kindheit und Erwachsensein immer konkreter differenziert worden, bis sie einander diametral gegenüberstanden. Seither unterstreiche diese Gegensätzlichkeit eine Auffassung von Kindern bzw. Jugendlichen als unreif und nicht in der Lage, Verantwortung zu übernehmen. Vielmehr seien sie der Belehrung und Fürsorge Erwachsener bedürftig. Dabei werde übersehen, dass diese Theorien aus der Weltentwicklung der westlichen Mittelschicht entsprungen seien und sich teils drastisch von Auffassungen über Jugend in anderen Kontexten unterscheiden.³²⁶ Auch Stuart Aitkens thematisiert die westlichen Vorstellungen von Kindheit und Jugend als konstruierte Opposition zur Erwachsenenwelt. Letztere sei von Disziplin, Arbeit, Rationalität geprägt; Kindheit und Jugend würden hingegen als privilegierte Zeit unschuldiger Spontaneität und Freiheit stilisiert.³²⁷

Zu solchen Idealen passen Realitäten von Kindheit und Jugend in nicht-westlichen Gesellschaften kaum – diese werden aus westlicher Perspektive tendenziell als defizitär angesehen, ohne dass die Betroffenen es unbedingt selbst so erleben. So ist die frühe Übernahme von Verantwortung in Form von Zuverdienst oder familiären Pflichten an vielen Orten eine schlichte Notwendigkeit.³²⁸ Barbara Polaks Studie über die Inklusion des Nachwuchses bei der familiären Feldarbeit stellt die spielerische Teilhabe jüngerer Kinder und die zunehmende Verantwortung der Älteren heraus, wobei kleine Kinder wie auch Jugendliche sich über ihre Erfolge und wachsenden Fertigkeiten stolz zeigten. Ihr Enthusiasmus für die Feldarbeit sei sogar vergleichbar mit jenem, den sie beim gemeinsamen Spiel zeigten.³²⁹ Auch Elena Colonna kommt in ihrer Forschung über die in Ländern des globalen Südens übliche Betreuung kleinerer Kinder durch ihre Geschwister zu dem Ergebnis, dass diese Verantwortungsübernahme nicht vorrangig als

³²⁵ Vgl. Honwana, Alcinda (2005): "Innocent & Guilty: Child-Soldiers as Interstitial & Tactical Agents." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 31–52. Oxford: Currey, 33–34; Unter Bezugnahme auf: Ariès, Philippe (1978): *Geschichte der Kindheit*. 1. Aufl. Sept. 1978. Dtv: Wissenschaftliche Reihe: Dt. Taschenbuch-Verl.

³²⁶ Vgl. Honwana (2005), 34.

³²⁷ Vgl. Aitken (2001), S. 7.

³²⁸ Vgl. Honwana (2005), 34.

³²⁹ Vgl. Polak, Barbara (2012): "Peasants in the Making: Bamana Children at Work." In *Beiträge zur Afrikaforschung*. Bd. 52. In *African Children at Work: Working and Learning in Growing up for Life*. Spittler, Gerd und Bourdillon, Michael (Hrsg.), S. 87–112. Wien: Lit, 90–97.

Zumutung erlebt werde, sondern eher zu einem positiven Selbstkonzept führe.³³⁰ Ähnliches gilt für die Pflege kranker Angehöriger.³³¹

Stuart Aitken führt weiterhin aus, wie mit der westlichen Konstruktion von Kindheit und Jugend als Gegenpol zum Erwachsenen sein auch normativ gefestigt wurde, was „kindliches“ Verhalten sei. Wenn Kinder und Jugendliche durch ihr Verhalten diese Erwartung brüskierten, empöre es Erwachsene – nicht zuletzt, weil die Kinder sich damit der Kontrolle der Erwachsenen entzögen. „Unkindliches“ Verhalten nach dieser Auffassung umschließt unter anderem die Gewalt minderjähriger Soldaten³³², sowie die Unabhängigkeit und Selbstbestimmtheit von Straßenkindern.³³³ Auch Arbeit wird als nicht kindgerecht gesehen, denn aus der Binarität Kinder / Erwachsene folgt der Gegensatz: Spiel / Arbeit. Für eine große Zahl junger Menschen im globalen Süden ist Arbeit jedoch ein selbstverständlicher Bestandteil ihres Alltags.³³⁴ Tom Hall und Heather Montgomery legen dar, dass westliche Diskurse nicht nur von diesen tradierten Vorstellungen über die ideale Kindheit als Zeit der Unschuld geprägt sind, sondern auch von der Überzeugung, in der eigenen Gesellschaft jegliche nicht-kindgerechte Realität weit in der Vergangenheit zurückgelassen zu haben.³³⁵

Auch nach Auffassung Bame Nsamenangs steckt der Diskurs über Adoleszenz noch immer in seinen eurozentristischen Ursprüngen fest: „What is [...] becoming established as a science of developmental psychology is a story of efforts to understand

³³⁰ Vgl. Colonna, Elena (2012): "Children who Take Care of Other Children in the Suburbs of Maputo, Mozambique." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), 81-94. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 87–89, 91.

³³¹ Vgl. Aitken (2001), S. 140–142.

³³² Anm. Aitkens: oder Schul-Attentäter.

³³³ Vgl. Aitkens Ausführungen: ebd., S. 142–148; vgl. auch Honwana (2005), 37.

³³⁴ Problematisch an der oben beschriebenen eurozentristischen Sicht auf Kindheit und Jugend ist nach Stuart Aitken der Effekt des „Othering“, mit dem die Lebensverhältnisse von Kindern und Jugendlichen des globalen Südens (wie auch der eigenen frühindustriellen Vergangenheit) als unmenschlich angeprangert werden. Hinter solchen Vorwürfen verbirgt sich die Überzeugung, einen moralisch überlegenen Umgang mit Kindern etabliert zu haben. Vgl. Aitken (2001), 162–163, 165-166.

³³⁵ Dies werde deutlich an begrifflicher Differenzierung: für nicht-westliche Länder spreche man von „street children“, „child prostitutes“ – „Kinder“ also, mit der Implikation geringer Selbstbestimmtheit und hoher Abhängigkeit. Adoleszenten in Europa hingegen gelten als Jugendliche („homeless youth“, „young sex workers“), sind diskursiv also mit einem hohen Maß an Agensfähigkeit versehen, was ihre Handlungen in ihrer eigenen Verantwortung lokalisiert. Dadurch könne das Elend der Kinder in entfernten Ländern als tragische Rückständigkeit ihrer Gesellschaft bedauert werden, während die Schwierigkeiten der jungen Menschen im eigenen Umfeld als deren Selbstverschulden aufgefasst werden können, sodass das Engagement westlicher Gesellschaften für ihre Kinder grundsätzlich nicht infrage gestellt sei. Vgl. Hall, Tom, Montgomery, Heather (2000): "Home and Away: 'Childhood', 'Youth' and Young People." *Anthropology Today* 16, Nr. 3: S. 13–15, <http://www.jstor.org/stable/2678168>.

the Western child“³³⁶. Da die Entwicklungspsychologie in Europa begründet wurde und von Amerika dominiert werde, wo die Forscher an ihren westlichen Normvorstellungen (wie bspw. Individualismus und kognitiver Leistungsfähigkeit) festhielten, seien Fragestellungen und Datenlage einseitig und nicht wissenschaftlich belastbar.³³⁷ Eine Diskrepanz zwischen der bisherigen Forschung zu Adoleszenz und der weltweiten Realität wird besonders in Anbetracht der demografischen Verteilung Adoleszenter deutlich: Von den weltweit 1,24 Milliarden 10- bis 19-Jähriger leben nur 12 % in Europa und Nordamerika. Der überwältigende Anteil junger Menschen (knapp 88 %, bzw. 1,09 Milliarden) lebt in Ländern des globalen Südens, und wird nur allmählich in der westlichen Adoleszenzforschung berücksichtigt.³³⁸ Dabei bräute eine intensive Forschung gerade über diese bisher wenig beachteten Gruppen Adoleszenter bedeutenden Mehrwert, wie Larson, Mortimer und Wilson darlegen: Nur mit konkreter Kenntnis über ihre Lebenswelt und Bedürfnisse könnten gezielte Interventionen geplant werden, die ihre Zielsetzung auch erreichen – zumal die Bedeutung der gesellschaftlichen Rolle, die Adoleszenten allein schon durch ihren prozentualen Anteil zukommt, Investitionen in diese Gruppe zu einem zukunftssträchtigen Anliegen macht.³³⁹

Deborah Durham lobt einerseits das Interesse, mit dem Anthropologen jüngst zu Jugend als sozialer Kategorie forschen, jedoch sei dies in der Regel eine Randerscheinung der Beforschung anderer Fragestellungen, wie ihrem Konsumverhalten, ihrer Mediennutzung oder ihrem politischen Engagement. Bevor man sich solch spezifischen Fragen zuwenden könne, erklärt sie, müsse man „Jugend“ zunächst innerhalb der Gesellschaft lokalisieren, denn nicht in allen Kulturen seien „Jugend“ oder „Erwachsenensein“ primär durch den Faktor „Alter“ bestimmt. Zudem seien Ansprüche auf Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Kategorie stark politisiert.³⁴⁰ Auch Karen T. Hansen konstatiert, „Alter“ sei in vielen Gesellschaften nicht der zentrale Bestimmungsfaktor für die Zuordnung zu der

³³⁶ Bame Nsamenang, Augustine (1999): "Eurocentric Images of Childhood in the Context of the World's Cultures: Essay Review of Images of Childhood edited by Philip C. Hwang, Michael Lamb, Irving E. Sigel." *Human Development*, Nr. 42: S. 159–168, S. 160.

³³⁷ Vgl. ebd.

³³⁸ Stand 2019- Vgl. UNICEF DATA (2019); Diese Zahlen sind im vergangenen Jahrzehnt in etwa stabil gewesen; siehe: United Nations Children's Fund (2011): *The State of the World's Children 2011.: Adolescence. An age of opportunity*. The state of the world's children. Bd. 2011. New York: UNICEF, S. 3.

³³⁹ Vgl. Larson, Mortimer und Wilson (2002), 164–165.

³⁴⁰ Vgl. Durham, Deborah (2004): "Disappearing youth: Youth as a social shifter in Botswana." *American Ethnologist* 31, Nr. 4: S. 589–605, S. 601.

Kategorie „Jugend“; vielmehr verlief die Unterscheidung auf relationaler Ebene zwischen „Generationen“. Zusätzlich fungiere das Verhältnis zwischen Abhängigkeit und Agens als Merkmal für Kindes-, Jugend- und Erwachsenenalter. Wie ausgeprägt Gesellschaften einen Zwischenschritt wie „Jugend“ markieren, kann stark variieren: Manche Gesellschaften kennen nur die Stufen Kind (d.h. unverheirateter Junge, unverheiratetes Mädchen) und Erwachsene/r (verheirateter Mann, verheiratete Frau), während andere den Übergang durch Initiationsriten feiern oder eine Zwischenphase definieren.³⁴¹ Für afrikanische Mädchen fällt die Stufe zwischen dem Ende der Kindheit und ihrem Status als Erwachsene oft kurz aus, denn mit Einsetzen der Periode beginnt die Heirats- und Gebärfähigkeit und damit der Eintritt in die Erwachsenenwelt. Für die Jungen hingegen kann die Phase der Jugend unter Umständen bis 35 Jahre oder länger dauern: Ein Mann gilt als erwachsen, wenn er wirtschaftlich unabhängig ist und eine Familie gegründet hat, die er auch versorgen kann. Die wirtschaftliche Verantwortung für die Familie lastet folglich fast ausschließlich auf dem Mann.³⁴²

Diese traditionell erwachsenen Ordnungen haben allerdings eine Verschiebung erlebt: Immer mehr unverheiratete Jungen und Mädchen überschreiten das übliche Heiratsalter und haben nicht die Mittel, einen eigenen Haushalt aufzubauen. Vielmehr ringen sie am Übergang zum Erwachsenenalter darum, sich zunächst selbst wirtschaftlich zu stabilisieren. Nur etwa 5% der Jugendlichen finden Anstellungen im formellen Sektor, die anderen bleiben arbeitslos oder bestreiten ihren Lebensunterhalt im informellen Sektor mit Gelegenheitsarbeiten oder Kleinhandel. Diese Prekarität sieht Donal B. Cruise O'Brien als Nährboden für Kriminalität.³⁴³ Er ordnet die Lebensumstände der Jugendlichen in afrikanischen Staaten seit den 1980er Jahren als problematischer als zu Zeiten der Unabhängigkeitskriege ein und bezeichnet diese Jugendlichen als „Lost

³⁴¹ Vgl. United Nations Children's Fund (2011), S. 12; Vgl. auch Waage, Trond (2006): "Coping with Unpredictability:: 'Preparing for Life' in Ngaoundère, Cameroon." In *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*. Christiansen, Catrine, Utas, Mats und Vigh, Henrik E. (Hrsg.), 61-87. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 65-66.

³⁴² Vgl. Hansen, Karen T. (2008a): "Introduction: Youth and the City." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 3–23. Bloomington: Indiana Univ. Press, 8–9. Sowie auch: Durham (2004), S. 593. Vgl. ebenso Hansen, Karen T. (2008b): "Localities and Sites of Youth Agency in Lusaka." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 98–124. Bloomington: Indiana Univ. Press, 107. Die in diesen Studien beschriebene soziale Immobilität nennt Christian Ungruhe treffenderweise: „stuck in youth“. Vgl. Ungruhe, Christian (2019): "Beyond Agency's Limits. "Street Children's" Mobilities in Southern Ghana." *Cadernos de Estudos Africanos*, Nr. 37: S. 41–61, S. 47.

³⁴³ Vgl. Cruise O'Brien, Donal B. (1996), 59.

Generation“.³⁴⁴ Auch Trond Waage beschreibt den Kampf verschiedener junger Menschen, sich eine gesicherte Existenz aufzubauen, und beleuchtet die schwierigen wirtschaftlichen Bedingungen in der Stadt Ngaoundéré in Nordkamerun. Erschwert wird dieses Vorhaben für Männer ausgerechnet durch traditionelle Anforderungen wie die kostspielige formelle Heirat sowie die anschließende materielle Versorgung der Familie. Für Frauen liegen die Hindernisse zu eigenständiger wirtschaftlicher Stabilität eher in der Geburt ihrer Kinder, aber auch Bemühungen um sekundäre oder tertiäre Bildung sind mit finanziellen und kulturellen Hürden verbunden.³⁴⁵

Diese sozioökonomische Verschärfung bestimmt die Lebensrealität junger Menschen. Sie haben weniger stabile Ausgangsbedingungen als die Generation ihrer Eltern, möchten aber ihre Zukunft mehr nach ihren eigenen Vorstellungen gestalten. Dafür sind sie bereit, neue Rollen auszuprobieren; selbst auf die Gefahr hin, einen Misserfolg zu erleben. Jedoch sind sie auf die Unterstützung ihrer Verwandtschaft angewiesen.³⁴⁶ Insgesamt ist der familiäre Rückhalt ein zentraler Faktor gesellschaftlichen Lebens. Selbst in der Verschiebung adoleszenter Bindungsbeziehungen hin zu Gleichaltrigen bleibt die Familie für junge Menschen in afrikanischen Gesellschaften ein wichtiger sozialer und emotionaler Bezugspunkt.³⁴⁷ Gesellschaftliche Partizipation wurde traditionell vorrangig innerhalb des familiären Umfeldes vermittelt. So geschah die Sozialisation jüngerer Kinder bis sechs Jahre durch die Mütter und andere weibliche Bezugspersonen in der Familie. Ältere Kinder wurden vom gleichgeschlechtlichen Elternteil oder Geschwisterkind in Obhut genommen. In dieser geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung erlernten die (Prä-)Adoleszenten durch Beobachtung und Nachahmung die Rollen, die von ihnen erwartet werden. Allerdings bildet sich in allen kulturellen Kontexten eine starke Diversifizierung familiärer Gefüge ab.³⁴⁸

Für sich verändernde Familienstrukturen in Afrika sind allerdings mitnichten nur die genannten gesellschaftlichen Veränderungen verantwortlich. Wirtschaftliche

³⁴⁴ Vgl. ebd., 56–57.

³⁴⁵ (Ngaoundéré ist die größte Stadt in Zentralkamerun, ca. 700km nördlich von Yaoundé) Vgl. Waage (2006), 72-75.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 81-82.

³⁴⁷ Vgl. Arnett (2007), S. 241–242.

³⁴⁸ Vgl. Bame Nsamenang, Augustine (2002): "Adolescence in Sub-Saharan Africa: An Image Constructed from Africa's Triple Inheritance." In *The World's Youth: Adolescence in eight regions of the globe*. Brown, Benson B., Larson, Reed W. und Saraswati, Tharakad S. (Hrsg.), S. 61–104. Cambridge: Cambridge University Press, 69–71.

Faktoren wie arbeitsbedingte Migration spielen eine Rolle, wobei auch Probleme im Bereich der Gesundheit stärker berücksichtigt werden sollten, bspw. wenn krankheitsbedingte Erwerbsunfähigkeit oder Tod das Familiengefüge beeinflussen oder wenn die Adoleszenten selbst gesundheitliche Schwierigkeiten erleben. Insbesondere Mädchen sind bspw. von den Folgen einer Mangelernährung betroffen.³⁴⁹ Ein weiterer relevanter, jedoch tabuisierter Bereich ist die Intimgesundheit.³⁵⁰ Für den Kontinent Afrika wird aktuell von 13 Millionen Waisen ausgegangen, die einen oder beide Elternteile an das Aids-Virus verloren haben.³⁵¹ Im Idealfall werden Waisen von der erweiterten Familie mitversorgt, jedoch sind die Lebensumstände in den aufnehmenden Familien oft ebenfalls prekär. Geschwistergeführte Haushalte sind als Konsequenz ein verbreitetes Phänomen.³⁵²

Adoleszenz in Subsahara-Afrika zu untersuchen bedeutet auch, sich klar zu machen, wie groß der Anteil Adoleszenter an der Gesamtbevölkerung ist: 60 % sind unter 25 Jahre alt, ein Drittel zwischen 15 und 34 Jahren.³⁵³ Besonders aufschlussreich ist ein Blick auf die Städte, wie Karen T. Hansen bemerkt, denn bisher wurde die Aufmerksamkeit entweder auf Jugend oder auf Städte gerichtet, jedoch noch nicht auf die Wechselwirkung zwischen beiden Größen.³⁵⁴ Dabei sind gerade urbane Räume Schauplatz vielfältiger Phänomene unter Kindern und Jugendlichen, so wie andererseits junge Menschen das Stadtbild verändern. Durch die rapide Urbanisierung des Kontinents ist auch die Zahl obdachloser Minderjähriger rasant gestiegen. Zu den häufigsten Gründen gehören Armut, der Tod der Eltern oder Misshandlung durch die Erziehungspersonen.³⁵⁵ Von den minderjährigen

³⁴⁹ Vgl. United Nations Children's Fund (2011), S. 20. 50% der 15-19-jährigen Mädchen auf dem afrikanischen Kontinent litten 2011 unter Anämie. Die weltweit größten gesundheitlichen Gefährdungen für Jugendliche stellten Unfälle, Aids, Schwangerschaft, unsichere Abtreibung, risikoreiche Handlungen (u.a. Tabak- und Suchtmittelmissbrauch), psychische Gesundheit, Gewalt, Verletzungen (häufig Straßenverkehr) dar. Siehe ebd., S.19.

³⁵⁰ Bame Nsamenang spricht von einer „conspiracy of silence“. Vgl. Bame Nsamenang (2002), 78–81.

³⁵¹ Vgl. Cheney, Kristen E. (2012): "Seen but not Heard: African Orphanhood in the Age of HIV/Aids." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 95–108. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 95; Vgl. auch UNICEF: "For Every Child, End AIDS: Seventh Stocktaking Report, 2016." https://www.unicef.org/publications/files/Children_and_AIDS_Seventh_Stocktaking_Report_2016_EN.pdf (zuletzt geprüft am 08.01.2021), S. 27–28.

³⁵² Vgl. Cheney (2012), 100–103, 105.

³⁵³ Mo Ibrahim Foundation: *Africa's first challenge: the youth bulge stuck in 'waithood': 2019 Ibrahim Forum Report*.

³⁵⁴ Vgl. Hansen und Dalsgaard (2008), S. 6.

³⁵⁵ Vgl. Wagner, Claire M., Lyimo, Emmanuely D., Lwendo, Steven (2012): "Matches but no Fire: Street Children in Dar Es Salaam, Tanzania." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 33–46. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 35–39.

Erwerbstätigen, die im Stadtalltag sichtbar sind, lebt nur ein Teil permanent auf der Straße, während andere abends in ihr familiäres Umfeld zurückkehren.³⁵⁶ Allerdings ist der Übergang von Tagesarbeit auf der Straße zu gelegentlichen Übernachtungen bei Freunden, die man dort gefunden hat, unter Umständen fließend zum Lebensmittelpunkt Straße.³⁵⁷ Nicht nur obdachlose Jugendliche, denen der Ruf kleinkrimineller Aktivitäten anhaftet, erleben gesellschaftliche Ablehnung. Insbesondere junge Männer beklagen häufig, dass die Gesellschaft sie nicht als jene handlungsfähigen Akteure akzeptiert, als die sie selbst sich sehen. Im Gegenteil, sie würden als störend oder gar als latente Bedrohung wahrgenommen.³⁵⁸

Allerdings sind urbane Jugendliche in Subsahara-Afrika bei Weitem keine homogene Einheit; Differenzierungsmarker wie „space, class and gender“³⁵⁹ wirken auch in dieser Gruppe. So sind sich die jungen Menschen ihrer gesellschaftlichen Verortung innerhalb der Stadt Lusaka in Karen Hansens Studie sehr bewusst: Die Trennungslinien, die zwischen sozialen Schichten verlaufen, manifestieren sich auch in räumlichen Trennungen innerhalb der Stadt. Die persönlichen Prioritäten sind ebenfalls stark von der sozialen Zugehörigkeit geprägt: Den Jugendlichen aus niedrigen Einkommensgebieten, wo Arbeitslosigkeit und Krankheit omniprésente Einflussfaktoren sind, fehlen in der Regel die Mittel und Perspektiven, einen anderen Lebensstandard zu erreichen, auch wenn Einzelne auf sozialen Aufstieg hinarbeiten. Die tatsächlichen Möglichkeiten sind zusätzlich Gender-abhängig ungleich verteilt, das heißt sozialer Aufstieg ist für Mädchen niedriger sozialer Herkunft in doppelter Weise schwierig, verglichen mit den Bedingungen für Jungen der Mittelschicht. Jugendliche aus Wohngebieten der Mittelschicht sind laut Hansen vor allem damit beschäftigt, sozialen Abstieg zu vermeiden, und nach Möglichkeit ihre Ausgangslage zu verbessern. Die Jugendlichen aus gut situierten Familien, die allerdings nur einen Bruchteil der Jugendbevölkerung darstellen, geben höhere Bildung und Unabhängigkeit, aktive Beziehungen und eine attraktive Freizeitgestaltung als wichtigste Themen an.³⁶⁰

³⁵⁶ Vgl. Bame Nsamenang (2002), 76.

³⁵⁷ Vgl. Ungruhe (2019), S. 44–45.

³⁵⁸ Vgl. Hansen (2008b), 103.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 105.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 104–105, 107. Diese Unterscheidung lässt sich sicher auf alle Gesellschaften übertragen. Trotzdem führe ich sie hier mit an, um darauf hinzuweisen, dass in Städten und Gesellschaften Afrikas Mittel- und Oberschicht ebenso vertreten sind.

Ein verbindendes Thema zwischen diesen jungen Menschen ist der Wunsch nach Bildung bzw. höherer Bildung, die für sie Zugang zu beruflichen und wirtschaftlichen Chancen bedeutet. Auch Entwicklungsprogramme zielen seit Jahrzehnten auf verbesserte Bildungsangebote, um wirtschaftliches Wachstum und nationale Entwicklung zu stimulieren. Schon in der Phase der Unabhängigkeit wurde sowohl von internationalen Akteuren als auch von Seiten der jungen Staaten auf Investitionen im Bildungssektor gesetzt. Jedoch erwiesen sich die gesetzten Ziele³⁶¹ wiederholt als nicht realisierbare wirtschaftliche Herausforderung: Man fand heraus, dass die Kosten nicht nur die verfügbaren staatlichen Mittel übersteigen, sondern auch die Familien finanziell belasten.³⁶² Häufig würden Bildungsbudgets zudem zugunsten von Wirtschaftsreformen gekürzt, erklärt Ulla Madsen. Schulen seien mancherorts vor allem ein symbolischer Ort, an dem junge Menschen für einige Stunden dem Überlebenskampf ihres Alltags entfliehen.³⁶³ Bame Nsamenang übt auch inhaltliche Kritik an dem Bildungswesen afrikanischer Staaten: es sei eine klobige Überstülpung westlicher Bildungsstandards auf eine Gesellschaft, die völlig anders gelagerte Bedürfnisse und Gegebenheiten mitbrächte.³⁶⁴ Bildung, so prangert der Autor an, könne nicht gelingen, wenn das familiäre Umfeld als defizitär gesehen würde und wenn das dem System subtil zugrunde liegende kolonialistische Denken nicht entlarvt würde, das Jack Goody bereits mit „domestication of the savage mind“³⁶⁵ bezeichnete.

Das Leben junger Menschen weltweit wird zunehmend von einer globalen Jugendkultur geprägt. Alice Schlegel beschreibt diese als westlich geprägt, da sie durch Themen wie Individualismus, Freiheit, Konsum und Innovation charakterisiert, über konkrete

³⁶¹ Bildungsziele wurden bspw. bei der Bildungskonferenz afrikanischer Staaten von 1961 vereinbart. Vgl. Unesco, Greenough, Richard (1961): *Africa Calls: Development of Education, the Needs and Problems*. Paris: Unesco.

³⁶² Die finanzielle Last für die Familien hat zwei Dimensionen. Zum einen fehlen die Kinder als Arbeitskräfte zuhause, zum anderen ist der Schulbesuch mit konkreten Kosten verbunden. Vgl. Ensor, Marisa O. (2012): "Introduction: African Childhoods:: Education, Development, Peacebuilding, and the Youngest Continent." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 1–15. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 3–5.

³⁶³ Vgl. Madsen, Ulla A. (2008): "Toward Eduscapes: Youth and Schooling in a Global Era." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 151–173. Bloomington: Indiana Univ. Press, 169.

³⁶⁴ Vgl. Bame Nsamenang (2002), 85–86.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 90; Vgl. auch Goody, Jack (1973): "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind." *British Journal of Sociology*: S. 1–12, <https://pdfs.semanticscholar.org/87be/b361f636317902730b82253aebb2c5e4c214.pdf> (zuletzt geprüft am 18.11.2020).

Konsumgüter definiert und mittels moderner Medien weltweit wirksam wird.³⁶⁶ Auch Jean und John Comaroff verweisen auf die starke Koppelung zwischen Jugendkultur und neoliberalen Kapitalismus.³⁶⁷ Die Auswirkungen dieses starken Imports westlicher Ideen und Produkte sehen Karen Hansen und Anne Dalsgaard dennoch als moderat an, denn: „meanings of globalization are filtered through local understandings of gender and power hierarchies“³⁶⁸. Besonders in urbanen Räumen lasse sich eine rege Interaktion mit dem Fluss der Bilder, Klänge und Werte beobachten, so die Autorinnen. Statt diese starr zu übernehmen, würden die Jugendlichen Teile akzeptieren, andere verwerfen, umschreiben und neu kontextualisieren,³⁶⁹ was dem Prinzip des „Writing Back“³⁷⁰ nach Bill Ashcroft entspricht. Schlegel verweist weiterhin darauf, dass Konsumverhalten allein keine Umwälzung kultureller Werte verursachen könne.³⁷¹ Dennoch können einigen der präsentierten Ideale messbare Auswirkungen insbesondere auf Adoleszenten zugeschrieben werden. So kam erst mit Verbreitung westlicher Medieninhalte der Einfluss bestimmter Schönheitsideale auf, deren unerreichbarer Anspruch weltweit destruktive Auswirkungen wie geringes Selbstwertgefühl bis hin zu Essstörungen auslöste.³⁷²

In der Einführung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Adolescents and war*³⁷³ gibt Brian K. Barber wertvolle Anhaltspunkte im Hinblick auf die Komplexität, in der

³⁶⁶ Vgl. Schlegel, Alice (2000): "The Global Spread of Adolescent Culture." In *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Crockett, Lisa J. und Silbereisen, Rainer K. (Hrsg.), S. 71–88. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 80.

³⁶⁷ Vgl. Comaroff, Jean, Comaroff, John L. (2005): "Reflections on Youth: From the Past to the Postcolony." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 19–30. Oxford: Currey, 24–25.

³⁶⁸ Vgl. Hansen (2008a), 5.

³⁶⁹ Vgl. Hansen und Dalsgaard (2008), S. 4–5; Vgl. auch Larson, Mortimer und Wilson (2002), 161. Als Beispiele siehe: afrika! Portal (2018): *10 most successful African youtuber – afrika! Portal*, <https://www.afrikaportal.eu/10-most-successful-african-youtubers/> (zuletzt geprüft am 05.02.2021). Sowie: *SLUM FILM FESTIVAL*.

³⁷⁰ Nach: Ashcroft, Bill (1999): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Unter Mitarbeit von Griffiths, Gareth und Tiffin, Helen. Repr. New accents: Routledge.

³⁷¹ Vgl. Schlegel (2000), 83–86.

³⁷² Tatsächlich treten diese Phänomene inzwischen in fast allen Kulturen der Welt auf. Vgl. United Nations Children's Fund (2011), S. 65. Weiterführende Literatur zu dem Zusammenhang zwischen Medienkonsum und veränderten Körperidealen oder Essstörungen in internationaler Perspektive Vgl. Craig, P. L., Swinburn, B. A., Matenga-Smith, T., Matangi, H., Vaughn, G. (1996): "Do Polynesians still believe that big is beautiful? Comparison of body size perceptions and preferences of Cook Islands, Maori and Australians." *The New Zealand medical journal* 109, Nr. 1023: S. 200. und Becker, Anne E., Burwell, Rebecca A., Gilman, Stephen E., Herzog, David B., Hamburg, Paul (2002): "Eating Behaviours and Attitudes Following Prolonged Exposure to Television Among Ethnic Fijian Adolescent Girls." *The British journal of psychiatry : the journal of mental science* 180: S. 509–514.

³⁷³ Barber, Brian K. (2009): "Glimpsing the Complexity of Youth and Political Violence." In *Adolescents and war: How youth deal with political violence*. Barber, Brian K. (Hrsg.), S. 3–32. Oxford: Oxford Univ. Press.

junge Menschen besonders in von Konflikten betroffenen Gesellschaften ihr eigenes Heranwachsen navigieren. Mit seinem Sammelband hat er eine bisher spärlich erforschte Thematik eröffnet, die auch für den Verständnishorizont der vorliegenden Arbeit wichtig ist. Die Lebensumstände Adoleszenter in Subsahara-Afrika umfassen Elemente traumatischer Dimension. Jugendliche müssen zweierlei Krisen aufarbeiten: erstens diejenigen, die sie selbst erlebt haben, wie existenzielle Armut und Knappheit, bewaffnete Auseinandersetzungen oder Korruption. Zweitens müssen sie mit dem vererbten Trauma der kolonialen Vergangenheit und der Unabhängigkeitskriege umgehen. Für eine Erklärung möglicher Folgen dieser Belastung ist ein kurzer Blick in die Beiträge Annette-Streeck-Fischers aufschlussreich, die sich insbesondere mit psychiatrischer Pathologie Adoleszenter befasst.³⁷⁴ Wegweisend ist hier auch Werner Bohlebers Artikel in ihrem Sammelband. Er gibt Aufschluss darüber, mit welchen Schwierigkeiten die Entwicklungen in der Adoleszenz verbunden sind, wenn ein junger Mensch bereits früh ein Trauma durchlebt hat. So erklärt Bohleber: „die Unerträglichkeit der traumatischen Situation führt in vielen Fällen zu einer Aufspaltung des seelischen Erlebens“. Diese setzt sich bis in die Erschaffung voneinander abgekapselter seelischer Räume fort, „in denen das Trauma aufbewahrt und gleichzeitig verleugnet wird“³⁷⁵. In dieser inneren Fragmentierung ist die zentrale Entwicklungsaufgabe der Adoleszenz, die verschiedenen Selbstbilder und Identifikation zu einer „einigermaßen konfliktfreien Identität [zusammenzufügen]“³⁷⁶, grundlegend gehemmt.

Zur Differenzierung zwischen den groben Phasen der Entwicklung dient unter anderem die altersspezifisch fortschreitende Ausprägung des individuellen Agens.³⁷⁷ Zu dessen Definition erklärt Anthony Giddens, die oft vermutete Verknüpfung zwischen Agens und konkreter Intention sei zwar plausibel, aber nicht in allen Fällen zutreffend. Vielmehr plädiert er für eine Auffassung von Agens als der grundsätzlichen Fähigkeit, zu agieren und eine konkrete Handlungsabfolge zu beeinflussen. Demnach beziehe Agens sich auf diejenigen Ereignisse, die ein Individuum verursacht hat – in der Anerkennung, dass

³⁷⁴ Streeck-Fischer, Annette (Hrsg.) (2004): *Adoleszenz - Bindung - Destruktivität*. Stuttgart: Klett-Cotta; Ebenso Streeck-Fischer, Annette (2014): *Trauma und Entwicklung: Adoleszenz ; frühe Traumatisierungen und ihre Folgen*. 2. Aufl. s.l.: Schattauer GmbH Verlag für Medizin und Naturwissenschaften.

³⁷⁵ Bohleber, Werner (2004): "Adoleszenz, Identität und Trauma." In *Adoleszenz - Bindung - Destruktivität*. Streeck-Fischer, Annette (Hrsg.), S. 229–242. Stuttgart: Klett-Cotta, 240.

³⁷⁶ Ebd., 229.

³⁷⁷ Vgl. Hansen und Dalsgaard (2008), S. 8.

dieses Individuum eine Reihe anderer Entscheidung hätte treffen können, die den Lauf der Dinge in eine andere Richtung gelenkt hätte, und unter dem Vorbehalt, dass die Intention des Individuums nicht mit den tatsächlichen Konsequenzen seiner Handlungen identisch sein muss.³⁷⁸ Mustafa Emirbayer und Ann Mische wiederum erklären Agens als die Handlungen eines Individuums, die aus dem Zusammenspiel von Gewohnheiten, Vorstellungskraft und Urteilsvermögen gespeist werden. Sie werden als Interaktion mit der Situation aufgefasst, wodurch diese reproduziert oder transformiert wird.³⁷⁹

Alcina Honwana schlussfolgert aus der Natur dieser Interaktionen, Agens sei intrinsisch mit Macht verknüpft³⁸⁰, sodass der Spielraum, Entscheidungen zu treffen, ein Mindestmaß an (Handlungs-)Macht voraussetzt.³⁸¹ Im Hinblick auf Jugendliche aus benachteiligten sozialen Kontexten könne dennoch nicht von der Abwesenheit eines individuellen Agens gesprochen werden. Selbst in stark restriktiven Umständen könnten sie konkrete Handlungen ausführen, um die Situation zu ihren Gunsten zu beeinflussen.³⁸² Diese Art situationsbedingte Handlung nennt Honwana taktisches Agens, das sich von einem strategischen Agens unterscheidet.³⁸³ Auch Mats Utas führt aus, wie sehr menschliches Agens von gesellschaftlichen und sozioökonomischen Begrenzungen abhängt, und sogar situationsbedingt variieren kann. Für die „schwächste“ Form, Handlungsmacht auszuüben, führt er den Neologismus „Victimcy“ (aus „victim“ + „agency“) ein. Damit wird die Hervorhebung der eigenen Opferrolle bezeichnet, um so durch das Erbarmen der Anderen begünstigt zu werden.³⁸⁴ Roy Gigengack wiederum hat

³⁷⁸ Vgl. Giddens, Anthony (1984): *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. 1. publ. Outline of the Theory of Structuration. Berkeley: Univ. of Californai Press, 8–9, 11.

³⁷⁹ Vgl. Emirbayer, Mustafa, Mische, Ann (1998): "What Is Agency?" *American Journal of Sociology* 103, Nr. 4: S. 962–1023, S. 970.

³⁸⁰ Vgl. hierzu auch: Oxford English Dictionary (2020): *agent, n.1 and adj.: A person who or thing which acts upon someone or something; one who or that which exerts power; the doer of an action. Sometimes contrasted with the patient (instrument, etc.) undergoing the action.*, <https://www.oed.com/view/Entry/3859?rkey=L9Xt6l&result=1#eid> (zuletzt geprüft am 17.11.2020).

³⁸¹ Honwana (2005), 48.

³⁸² In Bezug auf Kindersoldaten führt sie als Beispiele an: das Vortäuschen von Krankheit um von Kampfaufgaben ausgeschlossen zu werden, das Umgehen von Regeln oder die Planung ihrer Flucht. Vgl. ebd.

³⁸³ Vgl. ebd., 49–50; Vgl. ähnlichen Ausführungen unter dem Begriff "bounded agency" vs. "life-course agency" in: Shanahan, Michael J., Hood, Kathryn E. (2000): "Adolescents in Changing Social Structures: Bounded Agency in Life Course Perspective." In *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Crockett, Lisa J. und Silbereisen, Rainer K. (Hrsg.), S. 123–134. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 124, 127-128. Auch *life-course agency* ist jedoch von gesellschaftlicher und politischer Stabilität abhängig.

³⁸⁴ Vgl. Utas, Mats (2005): "Agency of Victims: Young Women in the Liberian Civil War." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 53–80. Oxford: Currey, 57. (Zu "victimcy": siehe Fußnote 13) ; Vgl. auch Utas, Mats (2003): *Sweet battlefields: Youth and the Liberian civil war*. Uppsala, Univ., Diss., 2003. Uppsala University Dissertations in Cultural Anthropology. Bd. 1. Uppsala: Univ, S. 215.

in einem Artikel über Jugendliche auf den Straßen Mexikos den Begriff des selbstzerstörerischen Agens („self-destructive agency“) geprägt.³⁸⁵ Yaw Oforu-Kusi und Phillip Mizen betonen in der Auswertung ihrer Forschung unter Straßenkindern und - jugendlichen im ghanaischen Accra, dass ihre tatsächliche Verletzlichkeit in der scheinbar eigenständigen Entscheidung, ihre familiäres Umfeld zu verlassen und in der Hauptstadt zu leben, zum Ausdruck kommt.³⁸⁶

Wie schwierig das Spannungsfeld zwischen den drastischen Einschränkungen im Leben marginalisierter junger Menschen einerseits und ihrer Ingenuität, Resilienz und Agensfähigkeit andererseits zu fassen ist, zeigt sich an obigen Versuchen, Agens zu differenzieren. Christian Ungruhe erklärt zusammenfassend, dass diese binäre Gleichzeitigkeit äußerer Begrenzung und innerer Antriebskraft nicht einfach in Wort-Konstrukten oder in qualitativen Abstufungen von Agens abgebildet werden könne, zumal dabei die Gefahr bestehe, in westlich-normative Kategorisierungen zu verfallen.³⁸⁷ Der Diskurs bedarf an dieser Stelle noch weiterer wissenschaftlicher Auseinandersetzung. Für diese Arbeit ist aus den obigen Ausführungen festzuhalten, dass junge Menschen selbst unter schwierigen Bedingungen nicht als passive Opfer abgeschrieben werden können, sondern dass sie sich vielmehr durch Einfallsreichtum, Zähigkeit und Überlebenswillen auszeichnen.³⁸⁸

Neben dem oben beschriebenen konkret situationsspezifischen Agens wird in der Adoleszenz eine andere Form des Agens sichtbar, die Michael Shanahan und Kathryn Hood u.a. mit Berufung auf die Forschung John Clausens als *life-course agency* beschreiben³⁸⁹. Damit ist die Fähigkeit gemeint, relativ konkrete, intrinsisch motivierte Lebensziele zu formulieren, und diese langfristig auszuführen und entspricht damit dem oben ausgeführten Konzept des strategischen Agens nach Alcinda Honwana. Eine hierfür wesentliche Fähigkeit, *planful competence*, wird nach John Clausen in der frühen bis mittleren Adoleszenz erworben. Ihre Ausprägung zwischen 15 und 18 Jahren korreliert

³⁸⁵ Als Beispiel für selbstzerstörerische Handlungen nennt er das weit verbreitete Inhalieren giftiger Substanzen. Vgl. Gigengack, Roy (2000): "Populacho and Callejeros: Stories about Street Children and Other Urban Poor in Mexico City!" *Medische Antropologie* 12: S. 71–102, S. 94; Erwähnt in: Ungruhe (2019), S. 49.

³⁸⁶ Vgl. Mizen, Phillip, Oforu-Kusi, Yaw (2013): "Agency as Vulnerability: Accounting for Children's Movement to the Streets of Accra." *The Sociological Review* 61, Nr. 2: S. 363–382, 364, 379.

³⁸⁷ Vgl. Ungruhe (2019), S. 43.

³⁸⁸ Vgl. Lahai, John I. (2012): "Youth Agency and Survival Strategies in Sierra Leone's Postwar Informal Economy." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 47–60. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 50–54.

³⁸⁹ Vgl. Shanahan und Hood (2000), 125.

mit positiven Markern im Erwachsenenalter.³⁹⁰ Shanahan und Hood stellen jedoch fest, dass in Clausens Forschung der Einfluss des sozialen Kontextes sowie der gesellschaftlichen Veränderung wenig Beachtung fanden. So erläutern sie, inwieweit neben den bereits geschilderten Faktoren soziokultureller Herkunft und wirtschaftlich günstiger Beweglichkeit (vgl. obige Ausführungen) das individuelle Agens durch gesellschaftliche Strukturen und deren Wandel beeinflusst wird.³⁹¹

4.2 Zum Identitätsbegriff

4.2.1 Individuum und Identität

Im Folgenden werden Ansätze zur Identitätstheorie vorgestellt, um ein Grundverständnis für die Handhabung des Identitätsbegriffs in dieser Arbeit zu vermitteln, bevor auf Eigenschaften von Identität im Kontext afrikanischer Gesellschaften eingegangen wird.³⁹²

Identität ist das Bewusstsein, ein unverwechselbares Individuum mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit Anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben.³⁹³

Heinz Abels setzt in diesem Zitat voraus, Identität und Individuum als „zwei Seiten einer Medaille“³⁹⁴ zu sehen, deren Kern die Überzeugung ist, immer die- oder derselbe zu sein. Zunächst zeichnet er die Entwicklung der Selbstkonzepte des Menschen bis zur Moderne nach, ebenso wie die Herausbildung des Bildes vom Menschen als Individuum. In der Zeit zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert erlebte das Denken des Menschen über die Welt und seine Existenz darin eine signifikante Transformation. Bis dahin wurde eine Gesellschaft über ihre sozialen Ränge definiert und nicht als aus Einzelpersonen bestehende Gemeinschaft aufgefasst. Jeder Mensch war an seinem sozialen Platz verankert und diesem verpflichtet, damit das Gesamtgefüge in einem Gleichgewicht bliebe. Die revolutionäre Neuerung der frühen Moderne war die Vorstellung, dass der Mensch Schöpfer seines Schicksals sei und selbst entscheiden könne, wie er sein Leben

³⁹⁰ Vgl. Clausen, John S. (1991): "Adolescent Competence and the Shaping of the Life Course." *American Journal of Sociology* 96, Nr. 4: S. 805, <https://www.jstor.org/stable/2780732>, S. 813.

³⁹¹ Vgl. Shanahan und Hood (2000), 130–132.

³⁹² In einzelnen Teilen dieses Kapitels finden sich Ausführungen zum Identitätsbegriff, die ich in ähnlicher Weise in meiner unveröffentlichten Masterarbeit 2016 „Identitätswürfe in Léonora Mianos *L'intérieur de la nuit* und *Les Aubes écarlates*“ gefasst hatte.

³⁹³ Abels (2017), S. 200.

³⁹⁴ Vgl. Dewanger, Christian (2008): *Integrale Identitätstheorie: Die Anwendung der Integralen Studien auf den Gegenstand der Identität*. Zugl.: Flensburg, Univ., Diss., 2007. Berlin: Logos Verl., S. 61.

lenkt. Der Mensch begriff sich nun selbst als Herr über sein Denken und Handeln.³⁹⁵ Ab diesem Moment, wo ein Individuum sich den Erfolg seines Handelns bewusst zurechnet, spricht Heinz Abels von Individualität. Die ökonomischen Veränderungen der Zeit spiegelten das neue Gedankengut wider: Einerseits eine zunehmende Differenzierung der Arbeit, andererseits die Entstehung von Produkt- oder Leistungsmärkten, innerhalb derer Konkurrenten sich durch individuelle Leistung voneinander abheben konnten und mussten, um zu bestehen.³⁹⁶ Die Aufklärung verlieh der Verantwortung und Mündigkeit des Einzelnen schließlich auch auf politischer Ebene Nachdruck.³⁹⁷

In der Zeit der Moderne und Postmoderne lebten die Menschen mit Individualität als einem selbstverständlichem Gut, und mit der daran geknüpften Freiheit, die Heinz Abels als bidirektional beschreibt: erstens die Freiheit zur Individualität, und zweitens die Freiheit von einem einheitlichen gesellschaftlichen Ordnungsrahmen. Transzendente Grundsätze, die in früheren Zeiten die Existenz rahmten, hatten sich aufgelöst, und die gesellschaftlichen Strukturen erlaubten zumindest theoretisch eine maximale Mobilität. Gleichwohl brachte diese Ungebundenheit auch eine Last der Unverbindlichkeit mit sich, denn „das zu Individualität freigesetzte Individuum sieht sich plötzlich vor eine Fülle von Optionen gestellt, die alle gleich Sinn machen. Rationalitäten haben sich pluralisiert“³⁹⁸. Dass diese Pluralisierung auch problematische Folgen haben kann, bringen Peter Berger, Birgit Berger und Hansfried Kellner zum Ausdruck, wenn sie über das „Unbehagen in der Modernität“ und über „Heimatlosigkeit des sozialen Lebens“ schreiben.³⁹⁹

Identitätsfindung in einer modernen Gesellschaft ist dennoch kein unmögliches Unterfangen. Eine Annäherung kann über vier Fragen gelingen, die Heinz Abels anbietet: „Wie bin ich geworden, was ich bin?“, „Wer will ich sein?“, „Was tue ich?“ und „Wie sehen mich die Anderen?“ Identität ist demnach die Antwort auf diese Fragen.⁴⁰⁰ Der Verweis auf die eigene Biografie in der ersten dieser Fragen bezieht sich auf eines der Kernelemente der Identitätsforschung. Es wird angenommen, dass das Gefühl, ein kongruentes Selbst zu sein, aus der Verzahnung der Lebensgeschichte mit der Gegenwart entsteht. Dass wir unser Bild von uns selbst dabei konstant neu anpassen und auch unsere

³⁹⁵ Abels (2017), S. 5.

³⁹⁶ Ebd., S. 6.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 193–194.

³⁹⁹ Vgl. Berger, Peter L. (1987): *Das Unbehagen in der Modernität*. Unter Mitarbeit von Berger, Brigitte, Kellner, Hansfried und Berger, Peter L. Reihe Campus 1016: Campus-Verl., S. 159.

⁴⁰⁰ Vgl. Abels (2017), 3, 196.

eigene Vergangenheit neu interpretieren und gewichten, gehört zu einer lebendigen Identität dazu.⁴⁰¹ Eine intakte Identität zu erleben heißt, sich um Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz des eigenen Lebenszusammenhangs zu bemühen. Eines der Werkzeuge, die ein Mensch dafür unwillkürlich nutzt, sind Selbst-Erzählungen.⁴⁰² Dabei gibt es nicht „die“ singuläre wahre Identität, sondern „Identität ist behauptete und geglaubte Identität“⁴⁰³: Das, was ein Individuum in einer konkreten Situation über sich glaubt, ist seine aktuelle Identität. Dabei glättet und ordnet es automatisch die verschiedenen Stränge, sodass ein möglichst stimmiges Selbstbild entsteht. Auch für die anderen ist die Identität des Gegenübers das, was sie in der Situation glauben.⁴⁰⁴

Das Selbstbild wird also zum einen aus der Vergangenheit gespeist. Daneben steht die Frage „wer will ich sein?“, die also in die Zukunft gerichtet ist. Auch dieses angestrebte Bild unterliegt und erfordert Anpassungen durch das Individuum, das letztlich die einzig entscheidende Instanz über den Wert des sich entwickelnden Bildes ist. Das setzt allerdings den Mut voraus, Erwartungen anderer und möglicherweise auch seiner selbst zu hinterfragen und sich von ihnen unabhängig zu machen.⁴⁰⁵ In alledem sind diese Anpassungen nicht beliebig: „Das Bild, obgleich von mir gemacht und von niemand anderem, entspringt nicht launenhafter Willkür und ist nicht verfügbar für beliebige Abänderung, sondern ist verankert in mir und wächst heraus aus dem Kräftespiel meines Fühlens und Denkens, das ich bin.“ (Mercier, S. 242f.)⁴⁰⁶

An dieser Stelle verweist Abels auch auf den Lernschritt des Vertrauens, der in Eriksons Modell an frühester Stufe steht und damit als Grundvoraussetzung für alle darauf aufbauenden Entwicklungen gesehen werden kann. Dieses Ur-Vertrauen umfasst für Abels nicht nur die Verlässlichkeit der anderen, sondern auch das Zutrauen in sich selbst.⁴⁰⁷

Ein grafisches Schema zum Identitätsbegriff, das sich für den hier beabsichtigten Überblick zu dem Thema eignet, geht auf Ken Wilber und später Christian Dewanger im

⁴⁰¹ Ebd., S. 9–10.

⁴⁰² Von Selbst-Erzählung als identitätsstiftendem Werkzeug spricht man auch unter dem Begriff der narrativen Identität. Vgl. Straub, Jürgen (2019): "Identitäts-Bildung und die Offenheit der Person." *heiEDUCATION Journal. Transdisziplinäre Studien zur Lehrerbildung*, Nr. 3: S. 37–62, S. 50–52.

⁴⁰³ Abels (2017), S. 4.

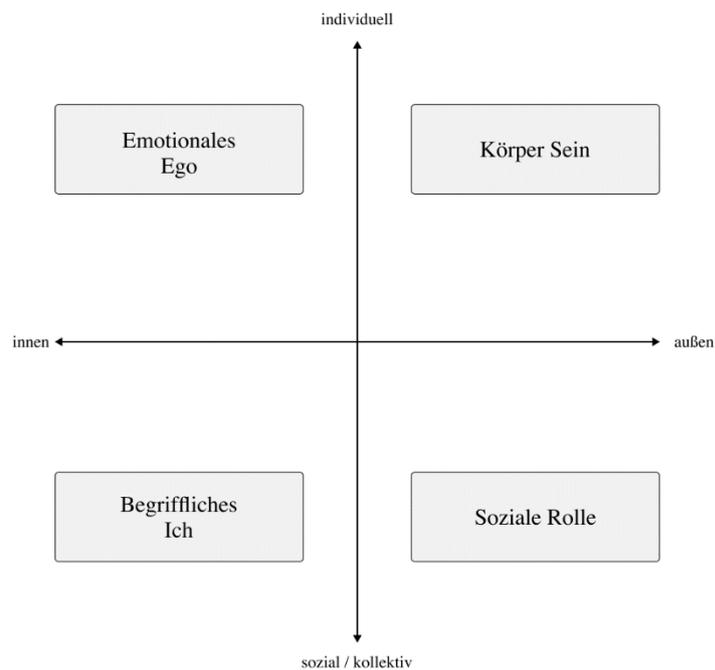
⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 419.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 437.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., S. 438.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 438–439.

Bereich der Integralen Psychologie zurück. Wilber teilt Identität in vier Dimensionen auf, die Dewanger entlang der zwei Achsen individuell-kollektiv und innen-außen darstellt:



408

In dem Quadranten individuell-innen siedelt Wilber psychische Inhalte an, unter die er Aspekte wie Selbstbild, Selbstkonzept, Rollenwünsche und Emotionen und Gedanken ordnet. Der Bereich individuell-außen zeigt sich am offensichtlichsten am physischen Körper, und ist weiterhin durch Kleidung und Ausdruck differenzierbar. Das begriffliche Ich versteht Wilber mit der Dimension „sozial-innen“. Dazu gehören das Innenleben der Kollektive, denen sich das Individuum zuordnet, sowie deren Werte, Ethik, Weltsicht und Bedeutungen. Wiederum äußerlich liegt das Feld der Identität „sozial-außen“, in dem sowohl die soziale Rolle des Individuums und der manifeste Ausdruck des sozialen Innenfeldes zu sehen sind.⁴⁰⁹

In der Adoleszenz erfahren alle Bereiche der Identität eine vollständige Umwälzung: die physische Sub-Identität des Körper-Seins verändert sich drastisch, ebenso das emotionale Ego, in dem neue Bedürfnisse, neue Ängste / Sorgen auftreten. Schließlich ist auch das bisher einfach gefasste begriffliche Ich (Kind / Junge / Mädchen) nicht mehr ausreichend. Der junge Mensch wächst buchstäblich heraus und muss neue soziale Rollen ausprobieren.⁴¹⁰ Da mit dem Einsetzen der Metakognition die

⁴⁰⁸ Nach Dewanger (2008), S. 88; in Anlehnung an: Wilber, Ken (2001): *Integrale Psychologie: Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie*. 1. dt. Aufl. Freiamt: Arbor-Verlag, S. 80. Eigene Darstellung

⁴⁰⁹ Vgl. Wilber (2001), S. 79–82.

⁴¹⁰ Vgl. Dewanger (2008), S. 84.

Selbstreflexion und somit ein Perspektivwandel einhergeht, mit dem der junge Mensch sich selbst zum Objekt der Beobachtung machen und die Identitätsfrage erstmals bewusst verhandeln kann, steht die Adoleszenz im Mittelpunkt der Identitätsforschung. Zwar ist sie nicht allein entscheidend für die Identitätsbildung, wohl aber für die Bildung eines reifen Selbst. Ihre Aufgabe besteht darin, ein „wissentlich selbstwechselwirkendes und mit der Umwelt interagierendes Bewusstsein“ zu entwickeln.⁴¹¹ Nach Jürgen Straub muss Identitätsbildung in heutigen Gesellschaften jedoch als Lebensaufgabe aufgefasst werden, über die Adoleszenz hinaus bis ins hohe Alter.⁴¹²

Zuletzt sei die Stufentheorie nach Erik H. Erikson erwähnt, in der ebenfalls die Identität als zentrale Aufgabe der Adoleszenz verortet ist. Nach wie vor gilt Eriksons Modell als Referenzpunkt der Identitätsforschung, wenngleich seine Theorien selbstverständlich weiterentwickelt, diskutiert und kritisiert wurden.⁴¹³ Eriksons Modell bietet sich überdies als Bezugsrahmen für diese Arbeit an, weil er selbst, von der psychosozialen Formulierung von Identität ausgehend, diverse Kulturen studierte, in denen Adoleszenz und Identitätserwerb sehr unterschiedlich verliefen. Dadurch hat er Parameter entwickelt, die transkulturelle Relevanz haben.⁴¹⁴ Heinz Abels erklärt die Popularität der Theorie Eriksons seit ihrer Entstehung erstens mit der Veranschaulichung des Wachstums in leicht nachvollziehbaren Stufen und zweitens mit der Vorstellung, idealerweise zu einer gesunden Persönlichkeit gelangen zu können.⁴¹⁵ Ein neuer Gedanke an diesem Modell war derzeit die Prozesshaftigkeit der Identität, also ihre dynamische Adaption an Erfahrungen und Umstände. Diese permanente Wandlung verändert auch die Außenwirkung des Individuums, und wird wiederum von der rückgespiegelten Außenperspektive geformt. Für die Versicherung unserer persönlichen Kontinuität bedarf es eines stetigen Abgleichs zwischen unserer Lebensgeschichte mit der Gegenwart und mit den Erwartungen anderer. Abels fasst zusammen, dass eine gelungene Identität nach Erikson erstens in der „kritischen Vergewisserung der eigenen Biografie und ihrer weisen Annahme“⁴¹⁶ bestehe. Zweitens umfasst sie die Zuversicht, dass man die eigene Zukunft meistern kann. Eine erfolgreiche, lebenslang andauernde Verhandlung der eigenen Identität hinge von vielen zufälligen oder sogar widersprüchlichen Bedingungen ab. Habe

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 85.

⁴¹² Straub (2019), S. 41.

⁴¹³ Vgl. u.a. Côté, James E., Levine, Charles G. (2009): *Identity formation, agency, and culture: A social psychological synthesis*. Reprinted. New York: Psychology Press, S. 14–17.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 15.

⁴¹⁵ Abels (2017), S. 221.

⁴¹⁶ Ebd., S. 232.

man sie einmal gefunden, stehe sie mitnichten fest, sondern sei ein immer neuer Entwurf.⁴¹⁷

4.2.2 Soziale Identität und Identität in Subsahara-Afrika

Das Identitätskonzept der Psychologie beruht auf der Beobachtung, dass Individuen sich mit etwas „identifizieren“, also Merkmale einer bestehenden Gruppenidentität als eigene Wesensmerkmale annehmen. Identität besteht somit nicht nur aus der Individualität des Einzelnen, sondern birgt immer auch beziehungsorientierte Aspekte. Dabei schließen Individualität und Verbundenheit einander nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig.⁴¹⁸ Die vielen Komponenten, die ein Individuum ausmachen, bestimmen automatisch über die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen. Dazu gehören Familie und Nationalität ebenso wie Geschlecht und Gender, Klasse und Religion.⁴¹⁹ Kwame A. Appiah beleuchtet Vorstellungen über diese gemeinschaftlichen Identitäten und hebt hervor, dass es eine Fehlannahme sei, im Kern jedes dieser Kollektive eine tiefe Ähnlichkeit zu vermuten, die dessen Mitglieder verbindet. Solche Auffassungen seien problematisch, da sie Gruppen gegeneinanderstellen können. Laut Appiah ermöglichen kollektive Identitäten im Idealfall einer Gruppe höchstens, etwas gemeinsam zu tun.⁴²⁰ Besonders hinsichtlich kultureller Identität herrsche eine Fülle falscher Konzepte, darunter bspw. die Annahme, dass die Herkunft Personen zu Teilhabern oder zu Außenstehenden westlicher Zivilisation mache⁴²¹:

You do not get to be Western without choosing your way among myriad options, just as you do not get to be Christian or Buddhist, American or Ghanaian, gay or straight, even a man or a woman, without recognizing that each of these identities can be lived in more than one way.⁴²²

In allen Kulturen handelt es sich um ein Wechselspiel zwischen Gruppenidentität und individueller Identität, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung. Kontexte sozialer Identität können in der Verhandlung einzelner Identitäten miteinander geschaffen werden, was die Feststellung und Akzeptanz von Gemeinsamkeiten einschließt. Nur

⁴¹⁷ Ebd., S. 200.

⁴¹⁸ Vgl. Skoe, Eva E. Aspaas (1998): *Personality Development in Adolescence a Cross National and Life Span Perspective*. 1. publ. Adolescence and society: Routledge, S. 6–7.

⁴¹⁹ Vgl. Appiah, Kwame A. (2018): *The lies that bind: Rethinking identity, creed, country, color, class, culture*. First edition. New York, London: Liveright Publishing Corporation, S. 12–13.

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 16.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 15.

⁴²² Vgl. ebd., S. 216.

wenn Individuen Elemente der Gruppenidentität in ihre individuellen Identitätsvorstellungen aufnehmen, kann von einer Gruppenidentität gesprochen werden.⁴²³ In individualistischen Kulturen machen solche Gruppenmerkmale einen geringeren Teil der persönlichen Identität aus, während kollektivistisch geprägte Kulturen Marker der Gruppenidentität stärker gewichten. Im Individualismus stehen Eigenverantwortung und Unabhängigkeit im Vordergrund. Während eigenständige Meinungsbildung und -äußerung explizit erwünscht sind, werden Erfolge und Misserfolge als rein persönliche Angelegenheit eingestuft. Die eigene Identität wird in der Regel allein aushandelt. In kollektivistisch ausgerichteten Kontexten findet das Individuum vor allem durch die Gruppe Bedeutung. Innerhalb der Gruppe gibt es Hierarchien und Protokolle oder Codes, wobei Erfolge wie Misserfolge immer auf die Gruppe zurückfallen.⁴²⁴ Die Position eines Individuums wird innerhalb der Gruppe folglich nicht durch seine Erfolge bestimmt, sondern durch seine Abstammung und seine Beziehungen in der Gruppe.⁴²⁵

Ein zentraler Aspekt der kollektiven Identität nationaler oder ethnischer Gruppen sind Genese-Narrative, sogenannte „mythes fondateurs“⁴²⁶: Entstehungsgeschichten, die häufig auf Grundlage einer geografischen Verknüpfung ein verbindendes Ursprungsmoment bieten, wodurch dieser Gruppe eine innere Verankerung an diesem Ort und in ihrer Geschichte verliehen wird. William Abraham legt dar, wie sich darüber hinaus menschliche Riten und Gebräuche aus der Konfrontation des Menschen mit der Unberechenbarkeit der Natur bildeten. Ausgangspunkt dessen ist die Suche nach Erklärungen sowie das Bestreben, ein Gefühl der Kontrolle zu gewinnen, durch das man sich den Naturgewalten weniger ausgeliefert fühlen würde. Diese Themen ziehen sich durch die gesamte Menschheitsgeschichte. Auch in afrikanischen Gesellschaften, erklärt Abraham, sind diese Erklärungsansichten, Fragen, ritualisierten Überzeugungen und Antworten so tief verankert, dass sie zu identitätsstiftenden Elementen geworden sind. Diese Dimensionen historisch gewachsener Identität werden aufrechterhalten „by an unbroken ancestry from conceptions such as I have put forward“ (S. 26).⁴²⁷

⁴²³ Vgl. Dewanger (2008), S. 71.

⁴²⁴ Vgl. Lanier, Sarah A. (2000): *Foreign to Familiar: A guide to understanding hot- and cold-climate cultures*. Revised edition. Hagerstown, MD: McDougal Publishing, S. 41–44.

⁴²⁵ Vgl. ebd., S. 79–81.

⁴²⁶ Glissant, Édouard (2008): *Introduction à une poétique du divers*. nrf: Gallimard, S. 62.

⁴²⁷ Vgl. William E. Abraham: "Sources of African Identity," in *Africa and the Problem of its Identity: L' Afrique et le problème de son identité = Afrika und das Problem seiner Identität*, Alwin Diemer (Hrsg.) (Lang), 19–24, 26.

Im afrikanischen Kontext haben diese Verwurzelungen jedoch in zwei Weisen Verheerung erlebt. Menschen afrikanischer Herkunft, die während den Jahrhunderten der Sklaverei verschleppt wurden, ebenso wie ihre Nachkommen, verloren diese Art der geografisch gebundenen sozialen Identität und mussten eine neue, „mehrwurzelige“ Identität entwickeln, in der auch die Stationen ihrer Biografie seit der Verschleppungen, das durchlebte Leid, die neu gefundenen Gemeinschaften einen Teil beitragen; eine Biografie, die eher als sich aus einer einzigen Wurzel erwachsend zu verstehen, die Pluralität ihrer Einflüsse und Interaktionen als identitätsstiftendes Moment versteht.⁴²⁸

Die Menschen, die in den Gesellschaften Afrikas zurückblieben, litten zwar an den Verlusten, doch waren vielerorts die sozialen Strukturen noch erhalten, sodass die Notwendigkeit einer Revision des Identitätsverständnisses zunächst nicht gegeben schien. Der Kolonialismus brachte jedoch dramatische Umstürzungen, die Erosion der indigenen Kulturen und ihre Substitution durch westliche Ideale. Dieser Bruch in ihrer Identität war und ist für die Menschen des afrikanischen Kontinentes ausgesprochen schwierig zu erfassen und zu handhaben, erklärt Jonathan Carr-West. Die prä-kolonialen Genese-Narrative seien zerstört und schlicht nicht mehr herstellbar, zudem nicht mehr kompatibel mit dem Zustand der postkolonialen Gesellschaft. Auch der Nationalismus, ein gern bemühter Identifikationsmarker, funktioniert kaum, denn er wird zugleich von innen durch die Vielfalt der darin umfassten, widerstreitenden Aspekte wie ethnischer Zugehörigkeit, religiöser Überzeugung oder Geschlechterunterschiede dekonstruiert. Die Ideologien des Pan-Afrikanismus oder der Négritude stoßen an ähnliche Grenzen.⁴²⁹

Auch Barry Munslow stellt fest, dass die Nationalismus-Ideologie der Post-Unabhängigkeit zur Identitätsstiftung versagt hat: „Post-independence experience found the ideology of nationalism bankrupt in providing effective policy directions, and socialism a veritable blind path. Pan-Africanism remained a preserve of political elites and intellectuals.”⁴³⁰

⁴²⁸ Vgl. Carr-West, Jonathan (2003): "The Negotiation of the Francophone African Novel." In *After the empire. In Francophone post-colonial cultures: Critical essays*. Salhi, Kamal (Hrsg.), S. 77–89. Lanham, Md.: Lexington Books, 78.

⁴²⁹ Carr-West, Jonathan, 2003, S. 81.

⁴³⁰ Munslow, Barry (2005): "Foreword: Identity, Race and Nationalism." In *Interdisciplinary research series in ethnic, gender and class relations. In Pan-Africanism: Exploring the contradictions ; politics, identity and development in Africa and the African diaspora*. Ackah, William (Hrsg.). Reprinted., S. vi–ix. Aldershot: Ashgate, vi.

Die Suche nach einem positiven Vorbild *schwarzer* Identität in der Realität afrikanischer Post-Unabhängigkeit münde häufig nicht in die Suche nach einem afrikanischen Modell, sondern einem Westlichen (bspw. afro-amerikanischen), das kaum mit der afrikanischen Erfahrung vereinbar sei, und darüber hinaus die afrikanischen Wurzeln der Menschen dieses Kontinentes verschweige. Doch die Geschichte Afrikas zu verleugnen, hieße die eigene Identität zu verleugnen.⁴³¹

Die Frage nach der afrikanischen Identität ist nach Kwasi Wiredu eine philosophische Frage (S. 220): Es geht nicht darum, ob Afrika ist, was es ist, sondern ob es ist, was es sein sollte und wirft damit zugleich eine normative Frage auf⁴³². Er hält sie für notwendig, weil „many black people have spent most of our lives absorbing the Other. The sponge of the black experience is soaking with the history, science, and literature of the Western world.“⁴³³ Eine der Reaktionen nach der Unabhängigkeit war zwar eine stark traditionalistische Perspektive, die unter der Prämisse agierte: „What we ought to be is what we should be.“ (S. 213) Doch die Problematik dieses Ansatzes ist offensichtlich: Eine Identität der Vergangenheit, selbst wenn sie in ihrer Zeit gut war, trägt nicht automatisch in der Gegenwart. „suppose that, even though what we are now is no good, still what we were in the past is either no good, or, if good in its time, ill-suited to the present time. Then what?“ (S. 214). Ein Spannungsfeld entsteht außerdem zwischen kulturellem Nationalismus einerseits, also dem Wunsch die eigenen Wurzeln und früheren Lebensformen wieder zu beleben, und dem Aufbau moderner Staaten andererseits, der eines der Ziele der Unabhängigkeit war. Auch wenn beide Pole (Erhaltung und Modernisierung) nicht vollkommen inkompatibel miteinander sind, entsteht doch ein Spannungsfeld zwischen ihnen, das durch das Trauma der postkolonialen Erfahrung verkompliziert wird.⁴³⁴

Auch hat die koloniale Weltansicht die indigene Lebensweise nicht völlig ausgeradiert, da die ländlichen Gegenden von den Bildungsbemühungen der Kolonisatoren ausgenommen waren und dort die ursprüngliche kulturelle Identität weitgehend weiterlebte, erklärt Wiredu. Durch die dichten familiären Netzwerke, die Stadt und Land

⁴³¹ Vgl. ebd., vii.

⁴³² Vgl. Kwasi Wiredu: "Problems in Africa's Self-Identification in the Contemporary World," in *Africa and the Problem of its Identity: L' Afrique et le problème de son identité = Afrika und das Problem seiner Identität*, Alwin Diemer (Hrsg.) (Lang), 213.

⁴³³ Vgl. Aekah, William (Hrsg.) (2005): *Pan-Africanism: Exploring the contradictions ; politics, identity and development in Africa and the African diaspora*. Reprinted. Interdisciplinary research series in ethnic, gender and class relations. Aldershot: Ashgate, S. 7–8.

⁴³⁴ Vgl. Wiredu: "Problems in Africa's Self-Identification in the Contemporary World," 213–215.

verbanden, verlor auch die urbane Bevölkerung nie ganz den Kontakt zu dieser Quelle.⁴³⁵
Der entscheidende Punkt in der Frage der Selbst-Identifikation Afrikas ist daher nicht die Entscheidung für oder gegen bestimmte kulturelle Elemente, sondern der Prozess einer bewussten und reflektierten Entscheidung⁴³⁶:

It seems to be supposed that for Africans to have an authentic identity, they need to be unique in their social and political forms and in many other things besides. As suggested earlier on, however, [...] there is no distinct virtue in being different. What is required for authentic identity is that belief, decision, choice should be based on one's own conscious reflection.⁴³⁷

⁴³⁵ Vgl. ebd., S. 216.

⁴³⁶ Vgl. ebd., S. 218.

⁴³⁷ Ebd., S. 222.

5. Vorstellung des Korpus

5.1 Eugène Ébodé : *Une Jeunesse Africaine*

5.1.1 Peritexte

Die Trilogie *Une Jeunesse Africaine* ist bei Gallimard in der Collection Continents Noirs erschienen, die im Jahr 2000 mit dem Ziel gegründet wurde, „une littérature africaine, afro-européenne, diasporique, et ses auteurs“ vorzustellen und zugänglich zu machen.

Dem Roman *La Transmission* sind durch den Autor eine persönliche Zueignung⁴³⁸ und ein Zitat vorangestellt, die als Bezug für den Roman stehen. Gewidmet ist der Roman einem ehemaligen Bürgermeister des Ortes Achères bei Paris:

À Pierre Soulat, traceur d'avenir et passeur de rêves.

Nach seinem Studium war Eugène Ébodé in der kommunalen Administration Achères unter Soulat angestellt und hat mehrere Ämter bis hin zum Kabinettsdirektor des Bürgermeisters durchlaufen⁴³⁹, sodass sie über mehrere Jahre eng zusammengearbeitet haben. Soulat gehörte der PCF (Parti communiste français) an und war in Achères wegen seines Engagements für den Ausbau der sozialen Infrastruktur und wegen seiner Zugewandtheit als Bürgermeister angesehen⁴⁴⁰ und wurde von Mitarbeitern als „père politique“⁴⁴¹ bezeichnet. Da Ébodé in dem Roman die Beziehung zu seinem leiblichen Vater verhandelt, ist die Zueignung an eine spätere väterliche Figur naheliegend.

Das Zitat, das Ébodé seinem Roman voranstellt, ist Alexandre Dumas' Roman *Georges* entnommen:

Ah ! Vous lui avez tout pris, messieurs les Blancs, à ce pauvre mulâtre [sic !]⁴⁴², vous lui avez pris sa considération, et il n'a rien dit ; vous lui eussiez pris sa vie, qu'il n'eut rien dit encore ; mais vous voulez lui prendre son fils ; vous voulez lui

⁴³⁸ Genette bezeichnet die Widmung eines gesamten Werkes als Zueignung: „Die Zueignung eines Werkes [...] ist die [...] Zurschaustellung einer [...] Beziehung zwischen dem Autor und irgendeiner Person, Gruppe oder Entität.“ Genette, Gérard, Weinrich, Harald (2014): *Paratexte: Das Buch vom Beiwerk des Buches*. 5. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Bd. 1510. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 132.

⁴³⁹ La boutique d'écriture Montpellier (2021): *Ebodé Eugène*. La boutique d'écriture Montpellier, <http://laboutiquedécriture.org/Ebode-Eugene> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).

⁴⁴⁰ Le Parisien: "Achères : l'émouvant hommage à l'ancien maire Pierre Soulat," *Le Parisien*, 7. Januar 2016, <https://www.leparisien.fr/yvelines-78/acheres-78260/acheres-l-émouvant-hommage-a-l-ancien-maire-pierre-soulat-07-01-2016-5429861.php> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).

⁴⁴¹ Thomas Richardson: "Alain Outreman réagit au décès de l'ancien maire d'Achères : «Pierre Soulat, mon père politique», " *actu.fr*, 6. Januar 2016, https://actu.fr/societe/alain-outreman-reagit-au-deces-de-lancien-maire-dacheres-pierre-soulat-mon-pere-politique_12587687.html (zuletzt geprüft am 14.11.2021).

⁴⁴² Der Begriff „M.“ ist aufgrund seiner rassistischen Aufladung nicht mehr zu verwenden. Dass Dumas selbst ihn hier verwendet, zeugt von der gesellschaftlichen Realität, in der sein Roman geschrieben wurde.

prendre son enfant pour l'emprisonner, pour le torturer, pour lui trancher la tête !
Oh, venez, messieurs les Blancs, et nous allons voir ! Nous avons cinquante ans
de haine entre nous ; venez, venez, il est temps que nous fassions nos comptes !⁴⁴³

La Transmission erschien 2002, im Jahr der 200-Jahr-Feier des Geburtstages Alexandre Dumas', der mit der Veröffentlichung als einer der größten Autoren Frankreichs gewürdigt wurde und anlässlich des Jubiläums in das Pariser Pantheon umbestattet wird.⁴⁴⁴ Ébodé ehrt den Autor in dessen Jubiläumsjahr mit der Referenz durch das entlehene Zitat und schreibt seinen Roman damit zugleich in das Erbe des großen Schriftstellers ein.

Zwischen den beiden Romanen und ihren Autoren sind darüber hinaus weitere Parallelen beachtenswert. So geht es in dem Roman von Dumas um eine Revolte gegen die unterdrückende Sklaverei auf Mauritius, während in Ébodés Roman über den Unabhängigkeitskrieg gegen die Kolonialherrschaft Frankreichs berichtet wird. In *Georges* setzt sich Alexandre Dumas zudem konkret mit der Familiengeschichte seines Vaters auseinander, und damit auch mit seinen eigenen Wurzeln in der afrikanischen Diaspora im heutigen Haiti. Thomas Alexandre Dumas ist der Sohn einer Sklavin und eines französischen Adligen, der ihn als vierzehnjährigen Jungen nach Frankreich holte, wo er später General in der Armee Napoleons wurde. Alexandre Dumas lebte als *Person of Colour* im Paris des 19. Jahrhunderts und war regelmäßig Zielscheibe rassistischer Äußerungen wie Karikaturen zu seinem Aussehen.⁴⁴⁵ Die Erinnerung an und Erzählungen über seinen Vater haben Alexandre Dumas maßgeblich geprägt, sodass die Helden seiner Romane bspw. in *Les Trois Musquetaires* oder *Le Comte de Monte-Cristo* in Anlehnung an seinen Vater entstanden.⁴⁴⁶ Der Vater als überlebensgroßes Ideal ist ein biografischer Aspekt, den beide Autoren teilen. Für Ébodé ist *La Transmission* der Roman, in dem er sich mit seinem Vater auseinandersetzt, so wie Dumas es in *Georges* tut.

⁴⁴³ Dumas, Alexandre (2018): *Georges*. Nouvelle édition. Folio classique. Bd. 567. Paris: Gallimard, S. 357.

⁴⁴⁴ Chirac, Jacques (2002): *Discours prononcé à l'occasion du transfert des cendres d'Alexandre Dumas au Panthéon*, http://agora.qc.ca/documents/Dumas_pere--Discours_prononce_a_loccasion_du_transfert_des_cendres_dAlexandre_Dumas_au_Panthéon_par_Jacques_Chirac (zuletzt geprüft am 13.11.2021).

⁴⁴⁵ Berger, Günter (2002): *Alexandre Dumas*. Orig.-Ausg. dtv dtv portrait. Bd. 31061. München: Deutscher Taschenbuchverl.

⁴⁴⁶ Vgl. Reiss, Tom (2013): *Der schwarze General: Das Leben des wahren Grafen von Monte Cristo*. Dt. Erstausg. dtv-premium. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 21, 118, 131, 440-441..

Auch *La Divine Colère* ist eine Zueignung und ein Zitat vorangestellt. Die Widmung gilt, entsprechend der Thematik des Romans, einem Fußballspieler:

À Roberto Bettega, pour tous les bonheurs offerts à la grande famille du ballon rond.

Bettega war ein Fußballspieler für Juventus Turin und galt während Eugènes Jugendzeit in den 1970er und -80er Jahren als einer der besten Stürmer der Welt.⁴⁴⁷ Das Zitat, das Ébodé als Motto vor seinen Roman stellt, ist aus Mongo Betis Roman *Le pauvre Christ de Bomba*⁴⁴⁸ entnommen:

Ce qui vient de se produire, c'est bien ce que je redoutais... Ce que je presentais est réellement arrivé...“

Das Zitat ist dem vierzehnjährigen Ministranten Denys zugeschrieben, dessen Tagebuch einer Reise mit dem Père Drumont Gegenstand des Romans ist. Gemäß seiner religiösen Orientierung ist seine Wortwahl an ein biblisches Zitat angelehnt:

Tout cela que je redoute, c'est cela qui m'arrive, les maux que je craignais ont tous fondu sur moi Job 3 : 25⁴⁴⁹

In Betis Roman zitiert der junge Ministrant diesen Vers, als Père Drumont mit dem absoluten Misserfolg seiner missionarischen Bemühungen konfrontiert ist und entdeckt, dass unter dem Deckmantel der Religiosität destruktive Machtverhältnisse entstanden sind, die von einigen Individuen zur eigenen Bereicherung ausgenutzt wurden. Der Bezug zu der Handlung in Ébodés Roman liegt in der Vorahnung einer Katastrophe und deren Erfüllung, als – auch hier unter Vorgabe religiös-spiritueller Notwendigkeit und motiviert durch individuelle Machtinteressen – ein soziales Unrecht geschieht, bei dem Menschen ihr Leben verlieren.

Silikani, als dritter Roman der Trilogie Ébodés, ist Gilles Bonnet gewidmet, Professor für moderne und zeitgenössische Literatur (19.-21. Jh.) an der Université de Lyon III Jean Moulin⁴⁵⁰ :

À Gilles Bonnet, qui sait si bien battre le généreux tambour des enthousiasmes.

⁴⁴⁷ Juventus Turin Blog (2008): *Portraits: Roberto Bettega*, <http://www.ju29ro.com/tutto-juve/25-tutto-juve/403-ritratti-roberto-bettega.html> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).

⁴⁴⁸ Beti, Mongo (1976): *Le pauvre Christ de Bomba*. Paris: Éd. Présence Africaine, S. 162.

⁴⁴⁹ *Bible la bible du semeur*. Unter Mitarbeit von Kuen, Alfred, Job 3:25.

⁴⁵⁰ Université Jean Moulin Lyon 3: *BONNET Gilles: Annuaire*.

Seit 2016 betreut er bei dem Verlag Garnier die Collection „Ecrivains francophones d’aujourd’hui“, *Éditions Classiques Garnier*. Die Formulierung des „tambour des enthousiasmes“ ist ein Verweis auf die Hommage an die afrikanische Musik, die in *Silikani* immer wieder hervorgehoben wird.

5.1.2 Erzählmodus und narrative Struktur

Eugène Ébodés Trilogie ist eine autofiktionale Erzählung, die der Ich-Erzähler mit einer zeitlichen Distanz von circa 20 Jahren wiedergibt. Aus den darin gegebenen biographischen Anhaltspunkten erschließt sich der Zeitraum der Haupthandlung von 1978-1984. Innerhalb dieser erzählten Zeit bewegt sich der Haupt-Erzählstrang grundsätzlich chronologisch vorwärts. Dabei arbeitet der Autor jedoch stark mit Anachronien und erzählenden Einschüben durch andere Figuren, in denen diese in ihrer Bedeutung für Eugène in der Handlung des jeweiligen Romans beleuchtet werden.

So fällt in *La Transmission* vor allem der große Anteil an Analepsen auf, in denen durch die Erzählung verschiedener Figuren die Jugend des Vaters beschrieben wird, insbesondere dessen Engagement als Widerstandskämpfer für die Unabhängigkeit Kameruns.⁴⁵¹ Auch der Ich-Erzähler selbst berichtet von Kindheitserinnerungen an seinen Vater (LT, S. 101-104, 111-117). Es sind externe Analepsen, die sich außerhalb der Basiserzählung abspielen, jedoch eine Auswirkung auf die Haupthandlung haben, in der der junge Eugène die Beziehung zu seinem verstorbenen Vater aufarbeitet. Dies geschieht besonders intensiv, indem er sich dem Auftrag des Vaters stellt, den dieser ihm auf seinem Sterbebett erteilt hat. Hinzu kommen Rückblenden bei der Einführung neuer Figuren, jeweils an ein prägendes Erlebnis des Erzählers mit dieser Person (LT, S. 27-30, 91-99, 146-148). Es gibt darüber hinaus längere analeptisch-metadiegetische Passagen, in denen scheinbar Nebensächliches in szenischem Detail erzählt wird (LT, S. 34-41). Diese verschiedenen Gruppen von Einschüben nehmen einen umfangreichen Teil des Gesamtumfangs der Erzählung ein, insbesondere diejenigen Rückblenden, deren Mittelpunkt Eugènes Vater ist, sodass eine Parallelerzählung zwischen der Jugend Eugènes und der seines Vaters entsteht. In *La divine colère*⁴⁵² spielen Analepsen und metadiegetische Erzählebenen ebenfalls eine Rolle. Am auffälligsten sind hier die

⁴⁵¹ Vgl. Ébodé, Eugène (2002): *La transmission*. Continents noirs. Paris: Gallimard, 45-51; 71-87; 137-143; 157-163.

⁴⁵² Ébodé, Eugène (2004): *La divine colère*. Continents noirs. [Paris]: Gallimard.

Beschreibung Eugènes über Keru, den ehemaligen Mannschaftskapitän, kurz bevor dieser von dem Club-Präsidenten verstoßen wird (LDC, S. 69-71), oder die begeisterten Erzählungen Kewdis über dessen Idol Roberto Bettega (LDC, S. 41-42; 105-107; 172-174). Besonders in den ersten Kapiteln dieses Romans verwendet der Erzähler dazu immer wieder kurze Prolepsen, in denen er das schicksalhafte Finale voraussagt, auf das sich die Handlung zuspitzt (LDC, S. 21, 43, 45). Auch in *Silikani* ist die Erzählung in auffälliger Weise angeordnet, da Silikani bei einer gemeinsamen Zugfahrt in einem Einschub über drei Kapitel Eugène von ihrer Erkrankung an Pfeifferschem Drüsenfieber, der Hoffnung auf Therapie in Lagos und ihrer Heilung durch die Begegnung mit Fela Kuti und dessen Musik erzählt (SI, S. 71-102).

In allen drei Romanen arbeitet Ébodé mit multiperspektivischen Analepsen⁴⁵³, die von unterschiedlichen Figuren erzählt werden. In *La Transmission* sind dies neben Eugène die Freunde des Vaters, die er nun nacheinander aufsucht, und die jeweils eine Jugenderinnerung an Karl mit ihm teilen. Besonders die Zeit des Unabhängigkeitskrieges in Douala wird aus verschiedenen Blickwinkeln wiedergegeben. Polyphonie dieser Art, durch Neben-Erzählungen von Figuren, verwendet Ébodé auch in seinem Roman: In *La divine colère* berichtet Eugènes Freund Aliou Moussa von den Gräueltaten, die an den Fans im Zuge eines so deklarierten „Reinigungsrituals“ verübt wurden, und unter denen hunderte Menschen das Leben verloren (LDC, S. 79-87, 93-96). Auch die Erzählungen Kwedis, über sein Idol Roberto Bettega (SI, S. 41-42, 115), und Silikanis Erzählung (s.o.) stellen Einschübe dar, die vielfältige Perspektiven vermitteln.

5.1.3 Figurenentwürfe und -konstellation

Das Genre „Autofiktion“, in dem Ébodés Trilogie sich bewegt, deutet wie kein anderes auf eine Gleichzeitigkeit des mimetischen und strukturalistischen Ansatzes des Figurenkonzeptes hin. Der autobiografische Aspekt vermittelt dabei die Nähe zur mimetischen Figurenauffassung: Die Figur wird mit ihren Charakterzügen als außerhalb der Romanhandlung existent impliziert, steht als Individuum im Zentrum der Handlung und nimmt mit ihren Aktionen Einfluss auf den Verlauf der Handlung. Der fiktionale Aspekt ergänzt die künstlerische Seite des Schreibens, mit der die Figuren in die Fiktion

⁴⁵³ Birk und Neumann (2002), 132.

übertragen und dabei für die Ansprüche der fiktiven Welt modelliert werden.⁴⁵⁴ Weiterhin fällt an den Figuren in Ébodés Trilogie auf, dass die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Protagonisten gebündelt wird, indem die Ausgestaltung der anderen Figuren eher zurückhaltend ist.

Die Hauptfigur der Trilogie ist der junge Eugène Ébodé, den der Leser von seinem sechzehnten bis zum 22. Lebensjahr begleitet. Aus dem Beziehungsnetz, in dem er lebt, treten für jeden der drei Romane andere Figuren in den Vordergrund. In *La Transmission* ist dies vor allem sein Vater, Karl Ébodé, dessen Jugend in ausführlichen Rückblenden erzählt wird. Tatsächlich nehmen diese einen umfangreichen Teil des Romans ein, sodass der Eindruck einer zweiten Hauptperson entsteht, wenngleich Karl Ébodés Jugend eigentlich eine Nebenerzählung ist. In *La divine Colère* geht es um Eugènes innere und schließlich äußere Positionierung zu dem menschlichen Unrecht, das im Zusammenhang mit dem Fußballspiel gebilligt wird. Die anderen Figuren haben hier tatsächlich nur stützende Wirkung. Chilane tritt in diesem Roman in den Vordergrund, bevor sie in *Silikani* zu einer der Hauptfiguren wird. Als Mittelpunkt der Handlung findet sie sich dann in einer Dreieckskonstellation zwischen Eugène und Silikani wieder. Während die beiden Mädchen seit ihrer frühen Kindheit beste Freundinnen sind und Chilane Eugènes Freundin und Verlobte ist, entwickelt sich zwischen Eugène und Silikani ebenfalls eine gegenseitige Anziehung.

5.1.4 Inhaltlicher Überblick und Handlung

Eugène Ébodés Trilogie *Une Jeunesse Africaine* ist eine autofiktionale Romanserie, die in Anlehnung an die Jugend des Autors entworfen ist. Der gleichnamige Protagonist, Eugène Ébodé, ist in der ersten Szene des ersten Bandes *La Transmission* sechzehn Jahre alt, die Haupthandlung schließt im dritten Band *Silikani* sechs Jahre später, als der inzwischen zweiundzwanzigjährige Eugène nach Marseille auswandert.

La Transmission eröffnet mit einer Unterredung Eugènes am Sterbebett seines Vaters Karl Ébodé, in der dieser ihm letzte Weisheiten mitgeben möchte⁴⁵⁵ und von seiner

⁴⁵⁴ Hansen, Per Krogh: „Figuren“ in: Lahn, Silke; Meister, Jan Christoph: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart: Lehrbuch J.B. Metzler, 2016, S. 239.

⁴⁵⁵ ZB. LT., S. 16: „Ne mène rien en solitaire“ / S. 17: „Allez donc vous froter aux autres mondes“.

eigenen Jugend erzählt, von seinen Freunden aus der Unabhängigkeitszeit (LT, S. 16, 20). Vor allem aber überträgt Karl seinem Sohn den überraschenden Auftrag, den Brautpreis für die Mutter zu bezahlen, gegen den er selbst sich immer vehement gewehrt hatte (LT, S. 24-25).

Nach einem Zeitsprung von zwei Jahren bereitet sich der nun achtzehnjährigen Eugène darauf vor, sein Wort zu halten und die Brautpreis-Zeremonie für seine Mutter durchzuführen (LT, S. 27). Zuerst wendet sich Eugène mit der Bitte um Unterstützung an Timoté Ichar, der der ergebenste Freund des Vaters war. Ichar jedoch gesteht ihm eine gemeinsame Missetat, zu der Karl Ébodé ihn in ihrer Jugend selbst angestiftet hatte, und die durch eine inszenierte Verwechslung dazu geführt hat, dass Ichar an Karls Stelle mit dem jungen Mädchen aus Mitouba geschlafen hat, welches später Karls Frau und Eugènes Mutter wurde (LT, S. 48-50). Diese Enthüllung wühlt Eugène einerseits zutiefst auf und erfüllt ihn mit Wut gegenüber seinem Vater und Ichar. Andererseits erlebt er diesen Schlüsselmoment als plötzlichen Stoß in die Erwachsenenwelt (LT, S. 42). Da er jedoch auf Ichars Hilfe angewiesen ist, bleibt er weitere Tage, bevor er um dessen Rat zur Durchführung seines Auftrags bittet. Ichar gibt ihm konkrete Hinweise, welche Schritte zu befolgen seien (LT, S. 62-54). Eugène folgt Ichars Weisung und macht sich umgehend auf den Weg nach Mitouba, um Magritas Eltern um deren Einverständnis zu bitten, wo er in Anwesenheit der Mutter eine Familienversammlung einberuft und die beabsichtigte Handlung erklärt. Die Eltern reagieren zunächst empört, jedoch lenken diese ein, als Magrita sich selbst zu Wort meldet und um Berücksichtigung ihres eigenen Befindens in dieser Sache bittet (LT, S. 66-69).

Seine nächste Station führt Eugène zu Syracuse. Der *weiße* Franzose ist ein weiterer Freund seines Vaters und Eugènes Patenonkel (LT, S. 94, 89), der früher selbst in Douala gewohnt hat und der nach wie vor Familie sehr verbunden ist. Syracuse fragt gleich nach dem Grund für Eugènes Besuch und zeigt sich über das Vorhaben überrascht. Er nennt es ein „curieux revirement“ von Karl (LT, S. 129-130). Syracuse stellt Eugène bei diesem Besuch auch Katrina vor: „une ancienne prêtresse des savannes“ (S. 134). Sie ist es, die Eugène von Aline Sitoé Diatta erzählt und ihn ermutigt, die historische Verwobenheit der Ereignisse auf Meta-Ebene mitzubedenken (LT, S. 135-136).

Ein weiterer Freund des Vaters, der Eugène zur Seite stehen soll, ist Bakio Garba. Er ist ein höherer Polizeikommissar (LT., S. 145), der Eugène durch sein Amt hilft, den letzten der Freunde, Kamga, ausfindig zu machen (LT., S. 150-155). Auch Kamga erklärt

in einer Rückblende die Ursprünge seiner Freundschaft mit Karl und wie dieser ihm während einer Straßenschlacht in Douala das Leben gerettet hat (LT, S. 157-163). Alle Freunde haben somit starke prägende Erfahrungen mit Karl gemacht. Die Verbundenheit, die daraus entstanden ist, übertragen sie für die Erfüllung dieser Mission nun auf Eugène.

Die Zeremonie für den Brautpreis findet schließlich in Anwesenheit aller Freunde des Vaters statt, die gemeinsam mit Magritas Bruder⁴⁵⁶ Eugènes Unterstützerguppe bilden und auch während der Zeremonie engagiert sind. Die Zeremonie wird völlig authentisch ausgeführt, wobei Eugène ganz die Rolle Karl Kiribanga Ébodés einnimmt und sogar mit dessen Namen angesprochen wird. Zudem muss er mehrere unvermittelte Prüfungen seiner Geduld und seines Charakters bestehen (LT, S. 165- 179). Beispielsweise werden plötzlich über die nach Karls Anweisung von Eugène dargebrachten Geschenke hinaus bedeutende materielle Forderungen gestellt, die Eugène überrumpeln, für die die Freunde des Vaters jedoch vorgesorgt haben (LT, S. 171-2, 175-6). Im Epilog, im Marseille der 2000er Jahre, erzählt Eugène rückblickend, wie er Ichar an diesem Abend mit einem Faustschlag zu Boden gestreckt habe, als dieser sich Magrita erneut heimlich nähern wollte (LT, S. 187-188).

La Divine Colère knüpft nahtlos an den ersten Band an. Die Handlung eröffnet mit dem Morgen nach der Zeremonie und der Abreise der Fest-Gruppe in einem Minibus (LDC, S. 13), bevor Eugènes Vorstellung bei einem größeren Fußballklub die Haupthandlung einführt. Am Ende des Probetrainings schließt er Freundschaft mit Kwedi, der sich als „Bettega“ von Douala bezeichnet und mit dem Eugène später gemeinsam zu dem Club „Dynamite“ wechselt, mit dem sie das Finale bestreiten, das den Klimax der Handlung bildet und dessen einwöchiger Vorlauf die Handlung des Romans ausmacht. Das Spiel ist auf mehreren Ebenen für die verschiedenen Akteure aufgeladen: Für den Verein ist es das erste Finalspiel seiner Geschichte, für die Fans wird das Spiel gegen die Mannschaft aus dem Norden des Landes immer mehr zu einer Konfrontation ethnischer und religiöser Gruppen aufgebauscht (LDC, S. 45), was die Stimmung in der Stadt angespannt und gewalttätig werden lässt (LDC, S. 49-55). Chilane drückt mehrfach ihre Bedenken über die zunehmende Aggressivität in der Bevölkerung aus, was Eugène jedoch als Nervosität abtut (LDC, S. 47).

⁴⁵⁶ Als Magritas Bruder wird „oncle Pim“ u.a. in SI, S. 49 vorgestellt.

Nach einem anscheinenden schamanischen Angriff auf das Team werden die Fans wie auch die Mannschaft einem intensiven Reinigungsritual unterzogen, im Zuge dessen die Menschenmenge in den Fluss Wouri getrieben wird, um sich von den schädlichen Einflüssen zu waschen. Da nur wenige schwimmen können, wird dies zu einem Massaker, bei dem viele Menschen ihr Leben verlieren. Das Team selbst muss im Stadion Prozeduren bestreiten, die als emotionaler Missbrauch einzuordnen sind und sie körperlich sowie emotional und mental an den Rand der Erschöpfung bringen (LDC, S. 61-77). Im Zuge dieser Ereignisse wird schließlich der ehemalige Mannschaftskapitän, der im Club eine stabilisierende, vermittelnde Rolle hatte, verjagt und schwer verletzt zurückgelassen, was das Team weiter verstört (LDC, S. 70-77).

Am Folgetag besucht Eugènes Freund Aliou Moussa ihn im Sporthotel, um ihm die Ereignisse des Vortages zu berichten (LDC, S. 79-86) und Eugène mit Verweis auf das Erbe seines Vaters zum Widerstand gegen diese Machenschaften aufzufordern und das Finale abzusagen (S. 82, 86-87). Eugène sieht sich jedoch nicht in der Lage, sich für ein Unterfangen dieser Größenordnung stark zu machen (LDC., S. 83). Er sucht in diesen Tagen Beruhigung bei seiner Freundin Chilane, doch auch sie fordert ihn zur Verantwortungsübernahme heraus; sowohl in Bezug auf das Spiel als auch auf seine Beziehung zu ihr, zu der sie sich eine eindeutige Absichtserklärung wünscht (LDC., S. 131-132). Nach einer umständlichen Erklärung zur Theorie des Spiels unterbricht Eugène den Taktiker und fragt nach Kerus Verbleib, um den sich alle in der Mannschaft sorgen. Die anderen Spieler schließen sich Eugène an und verlangen eine Erklärung und schließlich eine Äußerung des Präsidenten, mit dem spontanen Beschluss, bis dahin das Training zu verweigern (LDC., S. 132-138). Diese Konfrontation bringt den Trainer in Bedrängnis, er fürchtet einerseits die Spieler und andererseits den Präsidenten (LDC, S. 141-144).

Am Nachmittag läuft ein wütender Mob vor dem Hotel auf, da der Streik der Spieler bekannt geworden ist und ihnen Begünstigung des Gegners vorgeworfen wird. Unter den gebrüllten Parolen sind Gewaltankündigungen bis hin zu Kannibalismus-Androhungen, wenn sie den Streik fortführen (LDC, S. 144-147). Der Club-Präsident verspricht eine Aufklärung über Kerus Verbleib für den Folgetag und da der Mob droht, sie zu lynchen, entscheiden die Spieler sich schließlich, das Training wiederaufzunehmen (LDC, S. 153-158). Das Versprechen des Präsidenten am Folgetag ist mit einer Einladung der Spieler in seine imposante Residenz verbunden. Beeindruckt von der Ästhetik des

Anwesens und dem lässig-festlichen Empfang werden sie mit der vagen Erklärung, Keru sei im Krankenhaus gut versorgt, beruhigt (LDC, S. 177). Sofort darauf werden sie durch Tänzerinnen abgelenkt und anschließend zu einem Ritual der Fruchtbarkeit für den Ball aufgefordert (LDC, S. 180-183).

Am Spieltag ist das Stadion überfüllt und schon vor Spielbeginn gibt es einen Tumult um eine blutbeschmutzte Hand des kamerunischen Präsidenten, der dem Spiel ebenfalls beiwohnt, woraufhin einer der Schiedsrichter unauffällig entfernt und hingerichtet wird (LDC, S. 206-208). Zu Beginn der zweiten Halbzeit stürzen die überfüllten oberen Zuschauertribünen ein und verursachen eine Massenpanik, in der Menschen gleichermaßen durch die fallenden Tribünen wie durch die trampelnden Massen verletzt und getötet werden; die Spieler der beiden gegnerischen Mannschaften jedoch fallen einander erleichtert in die Arme (LDC, S. 211).

Im letzten Kapitel, einem Epilog in der Erzählergegenwart, erwähnt Eugène, ein Foto Kerus gesehen zu haben, der als Sklave ohne Erinnerung und ohne Sprachfähigkeit im Norden Kameruns gehalten wird, wohin ihn der Club-Präsident im Rahmen einer heimlichen okkulten Vereinigung verkauft hat, um den Sieg des Finales zu bewirken (LDC, S. 226-227).

Der letzte Roman der Trilogie, *Silikani*, beginnt ebenfalls in der Erzählergegenwart, und zwar mit einem Anruf seiner Mutter Magrita. Sie berichtet ihm von Chilanes Freitod, die zwanzig Jahre lang auf ihn gewartet habe (SI, S. 11-13). Durch diese Nachricht erinnert Eugène sich an Chilane und an die Monate vor seiner Abreise nach Frankreich. Chilane und er waren seit ihren frühen Teenagerjahren ein Paar, wobei sich Magrita und Chilane schon sehr früh besonders nahestanden, was Eugène jedoch zu stören beginnt (SI, S. 14-17). Die eigentliche Entfremdung von Chilane führt er auf den Moment zurück, als sie ihm unmittelbar nach dem Fußball-Finale ihre beste Freundin Silikani vorstellt (SI, S. 18). Von ihr hält seine Mutter wenig, sodass er sie gegen deren Kritik verteidigt (SI, S. 19-21).

Wenig später trifft er die Entscheidung, in Marseille zu studieren (SI, S. 39-40), und verbringt die noch verbleibenden Monate mit seinen Freunden. An seinem Geburtstag kündigt er seiner Mutter morgens an, dass er sich bald mit Chilane verloben möchte und dass Silikani sie begleiten wird (SI, S. 48). Für den Abend haben seine Mutter

und Chilane eine große Feier vorbereitet, zu der auch sein Patenonkel Syracuse kommt (SI, S. 48, 50-52), ebenso wie viele Freunde und Verwandte. Sein Onkel erinnert ihn an die zwei Jahre, die er als Kind bei ihnen im Dorf verbracht hat, wo die Schlange als sein glücksbringendes Tier erkannt wurde (SI, S. 52-53).

Am frühen Morgen sind alle Gäste eingeschlafen. Nur er und Silikani sind noch wach, als eine unausgesprochene gegenseitige Anziehung entsteht (SI, S. 56-60), die Eugène vor allem auf der Zugfahrt zu der Verlobung mit Chilane in Verlegenheit bringt. Eugène hört Silikanis Erzählung zu, ist jedoch von ihrem Äußeren und von seinen Gefühlen abgelenkt (SI, S. 85-86, 90, 94-95).

Während der Zugfahrt erzählt Silikani Eugène die Geschichte ihrer Krankheit, der Reise nach Nigeria und der wundersamen Heilung durch Fela Kutis Musik. Sie hatte sich mit einer langwierigen Form des Pfeifferschen Drüsenfiebers infiziert, sodass ihre Mutter aus Sorge um das Leben ihrer Tochter beschloss, sie nach Kalakuta City⁴⁵⁷ in Lagos zu einem besonders versierten Heiler zu bringen (SI, S. 76-77). Da dessen Praxis unmittelbar in der Nähe zu Fela Kutis Schaffensraum liegt, hört Silikani seine Musik und folgt dem Klang bis in das Haus des Musikers (SI, S. 79-82). Als sie schließlich das Zimmer mit den wundersamen Klängen betritt, berührt sie die Musik so sehr, dass sie zu weinen beginnt (SI, S. 83). Danach besucht sie sein Haus mehrmals, wohnt diversen Veranstaltungen bei und spricht mit ihm persönlich (SI, S. 87-90). Bei dem Treffen spielt Fela für sie Saxophon, und sie weiß sich unvermittelt geheilt (SI, S. 100-101).

Am Bahnhof im Heimatdorf von Chilanes Mutter angekommen werden sie von dieser und anderen Verwandten herzlich empfangen (SI, S. 104). Vor dem Haus befinden sich die Gräber der verstorbenen Verwandten, unter anderem von Chilanes Vater, die traditionell beim Eintritt in das Haus begrüßt werden. Besonders über Chilanes Großonkel Boum la Foudre werden Sagen über dessen Erscheinungen als Ahne erzählt (SI, S. 108-111; 120-123). Während der Feier nach der Verlobungszeremonie glaubt Eugène ihn dann unter den Tanzenden zu sehen (SI, S. 125-126)

Zurück in Douala füllt Eugène afrikanische Erde in ein Glas. Damit verbunden ist der Versuch, ein Stück begreifbare Identität mit sich zu nehmen und auf diese Weise zu bewahren. Die bevorstehende Abreise beunruhigt ihn allerdings, und er stellt sich Fragen

⁴⁵⁷ Zu Lebzeiten Fela Kutis nannte er seine Kommune in Lagos Kalakuta Republic/ Kalakuta City. Es war ein Ort künstlerischen Schaffens, aber auch politischen Aktivismus. The Guardian (2007): *'He was in a godlike state'*. Unter Mitarbeit von Hannaford, Alex.

über Europa. Seine Gedanken bespricht er mit Syracuse, der eine väterlich-freundschaftliche Rolle für ihn eingenommen hat (SI, S. 127-135). Syracuse verbringt in diesen letzten Wochen viel Zeit mit Eugène, sowohl im Gespräch als auch zur Ablenkung mit verschiedenen Freizeitaktivitäten, wie bspw. einem Tauchgang im Wouri (SI, S. 141).⁴⁵⁸ Mit dieser Unternehmung beabsichtigt er unter anderem, die negative Assoziation des Flusses mit den ertrunkenen Fußballfans durch ein positiveres Erlebnis zu ersetzen (Si, S. 145). Abends ist die ganze Gruppe bei Silikani und ihrer Mutter zum Essen eingeladen, wo Mama Alphonsine von ihrer Jugend in Brazzaville und der kongolesischen Musik erzählt, bevor sie anschließend zusammen ausgehen. Chilane jedoch nimmt sich von den Unternehmungen der Gruppe aus (SI, S. 151). Einzig als einige Mädchen für sich losgehen, ist sie dabei (SI, S. 180-184).

Mit der wachsenden Nervosität vor der Abreise denkt Eugène oft an seinen Vater, an ihre Unterredungen und Spaziergänge, die er nun allein geht (SI, S. 194). Bei einem Spaziergang beschließt er schließlich, wie sein Vater in die Politik zu gehen (SI, S. 195). An seinem vorletzten Abend versammeln sich Freunde und Verwandte bei Eugène zu Hause, um ihn zu verabschieden. Sein Onkel wiederholt eindringlich den unter den Beti traditionellen Auftrag Eugènes, in der neuen Heimat eine Beti-Siedlung zu errichten (SI, S. 220). Abends führen seine Verwandten dann das Abschiedsritual durch (SI, S. 226-227).

Mit dem letzten Kapitel springt die Handlung zurück in die Erzählergegenwart: Eugène lebt nun seit zwanzig Jahren in Marseille und möchte, gemäß dem Auftrag seines Onkels, eine Siedlung für andere Beti und für reisende Musiker aus Afrika bauen. Auch Silikani, die inzwischen selbst nach Marseille gezogen ist, unterstützt dieses Vorhaben (SI, S. 234-235). Gemeinsam planen sie ein großes Festival mit afrikanischer Musik (SI, S. 238-241).

⁴⁵⁸ Dies ist unter den indigenen Bewohnern Doualas nicht üblich, da eine allgemeine Ehrfurcht vor der Wassergottheit *Mami Wata* weit verbreitet ist (vgl. Kapitel 2.3.4).

5.2 Léonora Miano: *Suite Africaine*

5.2.1 Peritexte

Die Trilogie *Suite Africaine* ist in der Collection Pocket des renommierten Verlags Plon erschienen. Dem ersten Roman *L'intérieur de la nuit* hat sie ein dem Titel entsprechendes Zitat vorangestellt, in dem das Thema der inneren menschlichen Dunkelheit aufgegriffen und deren Auswirkungen auf das Umfeld berührt werden:

„Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres ! Matthieu 6, 23“⁴⁵⁹

Der Roman ist in zwei Teile gegliedert, denen jeweils ein weiterer Vers vorangestellt ist, die von Miano selbst verfasst sind. Die *Première Partie* unter dem Motto „Si le soleil est carnassier, le crépuscule est homicide“ umfasst die Handlung von Ayanés Ankunft in Eku bis zu dem Eklat zwischen Epa und Isilo, als die Absichten der Rebellen für ein kannibalistisches Ritual erkenntlich werden, für das ein Junge aus dem Dorf geopfert werden soll. Zu diesem Zeitpunkt hat Epa bereits den Dorfältesten getötet (IN, S. 87) und die Anführer der Rebellen zwei Frauen des Dorfes erschossen (IN, S. 89, 91). Die Milizen kommen in der Abenddämmerung, die Andeutung des „crépuscule est homicide“ erfüllt sich mit den drei Mitgliedern des Dorfes.

Dem zweiten Teil des Romans steht die Ankündigung „La nuit est un calice rempli de sang, et les ténèbres s'accrochent au ciel“ voran. Er beginnt mit den Anweisungen an die Männer des Dorfes, das Kind zu foltern und zu töten, das anschließend von allen Anwesenden gegessen werden soll. Diese Zeremonie ist der blutgefüllte Kelch, zu dem die Eku gezwungen werden. Die Dunkelheit, die sich am Himmel festklammert, steht für das Entsetzen und die Verzweiflung, die sich der Menschen mit diesem Erlebnis ermächtigen.

Der Roman *Contours du jour qui vient* wurde mit dem *Prix Goncourt des lycéens* ausgezeichnet. Er enthält die Widmung „Pour cette génération“ und erzählt die Geschichte eines jüngeren Mädchens, Musango, die sich extremer Härten zum Trotz weigert, von Bitterkeit übermannt zu werden. Der Vers, der dem Roman voransteht, kann in Bezug auf ihre Person und die Symbolkraft ihrer inneren Stärke gelesen werden:

⁴⁵⁹ La Bible (1973): *La Bible de Jérusalem. : La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée.* Unter Mitarbeit von Langevin, Paul-Émile. Bd. 31. Paris: Les Éditions du Cerf, Université Laval, Matthieu 6:23.

Je vois tous les vivants qui vont sous le soleil être avec l'enfant, Et c'est d'une foule sans fin qu'il se trouve à la tête. L'Ecclesiaste 4, 15-16

Es handelt sich um eine Paraphrasierung Mianos dieser Verse, die sie im Präsens wiedergibt, während sie im Originaltext im Imperfekt stehen. Die messianische Dimension, die in diesen Versen anklingt, der Geschichte Musangos voranzustellen verdeutlicht, für wie entscheidend Miano die Werte hält, die Musango im Laufe der Handlung erwirbt und verkörpert: sein Leben in die Hand zu nehmen und über das blanke Überleben hinaus es zu etwas einzusetzen, und anderen Menschen Barmherzigkeit und Liebe entgegenzubringen. Auf der darauffolgenden Seite stehen zwei Liedzitate der afro-amerikanischen Jazz-Sängerinnen Dianne Reeves und Abbey Lincoln, die das Lebensgefühl Musangos im Laufe des Romans vermitteln:

I am an endangered species
But I sing no victim song [...]
I sing of rebirth, no victim song
Dianne Reeves, „Endangered Species”, *Art and Survival*⁴⁶⁰

Down here below
The winds of change are blowing
Through the weary night
I pray my soul will find me shining
In the morning light
Down here below
Abbey Lincoln “Down Here Below”, *A Turtle's Dream*⁴⁶¹

Der Roman selbst ist in fünf Teile gegliedert, die die Bezeichnungen einer klassischen Musikkomposition neben einem inhaltlichen Titel tragen:

Prélude : absence

Premier mouvement : volition

Interlude : résilience

Second mouvement : génération

Coda : licence

Dadurch entsteht der Eindruck tänzerischer Leichtigkeit, die die inhaltliche Schwere des Romans in einzelne Phasen unterteilt.

⁴⁶⁰ Reeves, Dianne (1994): 'Endangered Species': von dem Album: *Art Survival*.

⁴⁶¹ Lincoln, Abbey (1995): 'Down here Below': Von dem Album *A Turtle's Dream*.

Nach der letzten Seite der Handlung greift Miano die eröffnende Widmung mit einer direkten Ansprache auf:

À cette génération, je veux laisser la parole du poète :
*J'ai cette terre pour dictame au matin d'un village
Où un enfant tentait forêt et déhalait rivage
Ne soyez pas les mendiants de l'Univers
L'anse du morne ici recompose nous donne l'email et l'ocre des savanes d'avant
temps*

Edouard Glissant, „Pays“, *Pays rêvé, pays réel*⁴⁶²

Dem letzten Roman ihrer Trilogie, *Les Aubes écarlates*, ist ein von Miano selbst verfasstes Motto vorangestellt:

Dans le souvenir de ceux qui soufflent sur ces pages, et dans l'espérance des fraternités.

Gefolgt von zwei Zitaten auf der nächsten Seite:

*Voici que j'ouvre vos tombeaux ; je vais vous faire remonter de vos tombeaux, mon peuple [...] et je vous installerai sur votre sol. Ézéchiel 37, 12-14*⁴⁶³
Or, comprenez, je ne vous donnerai pas quittance de vous-mêmes
Aimé Césaire *La Tragédie du roi Christophe*⁴⁶⁴

Mit diesen Motti führt Miano das Thema ein, das sich, verwoben mit der Handlung um den Jungen Epa, durch den Roman zieht: die beharrlich geflüsterten Forderungen der Opfer des Sklavenhandels, denen es noch zusteht, in ihrem Heimatland anerkannt und erinnert zu werden und die mahnen, dass die Verleugnung der Vergangenheit einer Selbstmutilation gleichkommt.

Der Roman ist unterteilt in ein Wechselspiel aus *Exhalaisons*, Kapiteln, in denen diese Stimmen in direkter Anrede mit den Lesenden sprechen, an sie appellieren und sich Gehör einfordern. Dazwischen stehen Kapitel, die mit Titeln wie *Latérité*, *Embrassements* und *Coulées* unmittelbar irdische Materialität ausdrücken und die Realität der Handlung abbilden. Doch mehr und mehr wird die Verbindung zwischen den Stimmen der rastlosen Seelen und dem Unheil der Gegenwart deutlich, die schließlich im letzten Kapitel mit dem Erscheinen Epupas erklärt werden. Epupa ist eine Seherin, die als „envoyée de l'invisible“ (AE, S. 232) beide Realitäten wahrnehmen kann und zwischen ihnen

⁴⁶² Glissant, Édouard (1985): "Pays revé, pays réel." *Présence Africaine*, Nr. 136: S. 170–172, <http://www.jstor.org/stable/24351918>.

⁴⁶³ La Bible (1973), Ézéchiel 37, 12.

⁴⁶⁴ Aimé Césaire (1962): "La Tragédie du Roi Christophe." *Présence Africaine*, Nr. 4: S. 146–165, https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PRESA_044_0146.

vermittelt, indem sie in die Handlung eingreift und den Menschen um sie herum Weisung gibt, wie sie Frieden miteinander und mit den Schatten der Vergangenheit schließen können.

Diesem Roman ist als einzigem ein *Postface* angehängt, in dem die Autorin Stellung zu den Themen nimmt, die sie in der Trilogie eingewoben hat. Darüber hinaus erklärt sie ihre Auffassung der Konzepte Identität, Hybridität und afrikanische Diaspora. Abschließend bemerkt sie, diese Themen betreffen nicht nur die Menschen des afrikanischen Kontinentes, sondern die Menschheit als Gesamtes, denn „toute violence faite à l'autre est une violence faite à soi-même.“ (AE, S. 260)

5.2.2 Erzählmodus und narrative Struktur

Léonora Miano greift in ihrer *Suite Africaine* mehrere Themen auf, die das postkoloniale Afrika beschäftigen und verwebt diese zu einem dichten Handlungskomplex. Die Themen sind schwierig und teilweise gewaltvoll, doch Miano scheut sich nicht davor, sich mit ihnen in eingehender Betrachtung auseinanderzusetzen. Es geht ihr dabei nicht um Schockästhetik, sondern um die Enthüllung und Aufdeckung der Wunden ihres Kontinents. Dabei scheut die Autorin nicht davor, den Finger in die Wunde zu legen: „Ce que je cherche, c'est l'apaisement. Et je sais l'expliquer [...] comment on peut chercher l'apaisement précisément en allant toujours gratter là où ça fait mal“⁴⁶⁵ – denn erst wenn sie angesehen und berührt werden, können diese Wunden heilen.

Die hoffnungsvolle Grundhaltung der Erzählerin führt dazu, dass die *Suite Africaine* trotz der schweren Inhalte lesbar ist und den Leser nicht an den thematisierten menschlichen Abgründen verzweifeln lässt. Sie stellt ihre Charaktere einfühlsam und verständnisvoll dar. Aus der Perspektive eines holistischen Weltbildes zeigt sie deren Menschlichkeit auf, erklärt ihre oft biografisch bedingten Schwächen und Nöte und ermöglicht es dadurch dem Leser, diese als ursächlich für begangene Fehler zu sehen⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Interview mit Léonora Miano: Dailymotion (2008): *Entretien avec Léonora Miano*. www.Auteurs.tv, <https://www.dailymotion.com/video/x44x71> (zuletzt geprüft am 13.11.2021), Minute 1:25-1:45.

⁴⁶⁶ Choi, Incheol, Koo, Minkyung, Jong, An Choi (2007): "Individual Differences in Analytic Versus Holistic Thinking." *Personality & social psychology bulletin* 33, Nr. 5: S. 691–705. Beispiele dieser holistischen Perspektive in Mianos Werk finden sich u.a.: IN, S. 129 (« L'éducation [...] leur interdisait / [...] on] ne leur avait pas appris que c'était normal [...] ») / AE, S. 133-134 (« Est-ce une raison pour chercher à me tuer ? [...] Comment expliquer à un enfant que sa mère n'avait plus la force de l'aimer ? Comment lui dire qu'il ne s'agissait pas seulement de sa mère, mais d'une partie du Continent ») / AE, S. 235 (Vergebung der Eku für Eso: « Ces cicatrices rappelaient combien il avait été seul, à un âge où il n'était pas normal de l'être. Pour eux, l'isolement était le plus sûr chemin vers la folie. »)

Zudem ist die Darstellungsweise nicht grundsätzlich pessimistisch. Im Gegenteil: Trotz der realistischen Darstellung der Probleme, Wunden und Herausforderungen des Kontinentes sind die Texte mit Botschaften der Hoffnung durchsetzt: „Sur notre terre brûlée, quelque chose pousse encore. Je n’ai cessé de le voir“ (CJV, S. 209) ; „il ne pouvait y avoir de nuit, si longue fût-elle, qui n’enfante la lumière“ (AE, S. 253).

Miano arbeitet ebenfalls mit Polyphonie als Stilmittel, mit der sich eine Vielschichtigkeit der Perspektiven nebeneinander abbilden lässt, die die Komplexität der Inhalte hervorhebt: Die Mehrstimmigkeit dieser Romane vermittelt schließlich, dass es nicht eine einzige richtige Betrachtungsweise gibt. So sind die Übergänge zwischen erzählenden Stimmen oder der Innensicht verschiedener Charaktere bisweilen so fließend, dass der Leser gezwungen ist, sehr aufmerksam darauf zu achten, welche Äußerung welcher Figur zuzuordnen ist. Die omnisziente Erzählstimme wechselt oft unvermittelt zwischen Innen- und Außenperspektiven verschiedener Personen. *Contours du jour qui vient* hingegen ist durchgängig aus der Perspektive Musangos geschrieben. Neben Beobachtungen der Umwelt, Schilderungen der Handlung und ihren eigenen Gedankenflüssen sind direkte Ansprachen an ihre Mutter regelmäßig auftretende Elemente des Textes. In *Les Aubes écarlates* sind drei hauptsächliche Erzählperspektiven erkennbar. Die Stimmen der Verstorbenen sind in den *Exhalaisons* formal von der restlichen Handlung abgetrennt und bilden auch inhaltlich einen Gegenpol. Innerhalb der Handlung wiederum unterscheidet sich die Haupt-Erzählung durch einen extradiegetischen, omniszienten Erzähler von der Ich-Erzählung, mit der Epa von seinen Erlebnissen in der Milzen-Truppe berichtet.

5.2.3 Figurenkonstellation

In jedem der drei Romane der Suite Africaine wird die Geschichte eines anderen jungen Menschen erzählt, die einander im Laufe der Handlung begegnen. Ayané kehrt in *L’intérieur de la nuit* nach Eku zurück, wo sie der Dorfältesten, Ié, wieder begegnet. Die beiden sind als Kontrastpaar entworfen, in dem Ié für die ältere Generation und für die Wahrung der Traditionen steht, während Ayané die junge Generation und eine moderne Orientierung verkörpert. Der Konflikt zwischen den beiden eskaliert endgültig und eine Versöhnung scheint unmöglich. Im Laufe der Handlung wird auch Epa eingeführt, der in *Les Aubes écarlates* die Hauptrolle spielt und darin von seinen traumatischen Erlebnissen

mit den Rebellen erzählt. *Contours du jour qui vient* ist die Geschichte Musangos, eines neunjährigen Mädchens, das von seiner Mutter unter dem Vorwurf eine Hexe zu sein verstoßen wird. Sie irrt durch die Straßen der Großstadt, bis sie in ein Haus der Fürsorge, La Colombe, gebracht wird, in dem sie Ayané begegnet, die dort arbeitet. Auch Epa wird nach seiner Flucht von den Rebellen dort Zuflucht finden und gesund gepflegt werden. Die Familienmitglieder, Menschenhändler und Milizenführer, denen Ayané, Epa und Musango begegnen, sind Nebenfiguren, die stellenweise hervortreten. Sie tragen die Handlung mit und prägen die diegetische Welt, in der die Adoleszenten sich bewegen, in größerer Breite. Isilo, der mit seinen beiden Brüdern die Rebellenarmee führt, wird beispielsweise ausführlich ausgestaltet. Besonders auffällig ist allerdings Epupa, die in *L'intérieur de la nuit* und in *Contours du jour qui vient* kurz auftritt, in *Les Aubes écarlates* jedoch über das letzte Drittel präsent und handlungslenkend ist.

5.2.4 Inhaltlicher Überblick und Handlung

L'intérieur de la nuit eröffnet die Handlung mit dem Besuch Ayanés in ihrem Heimatdorf Eku, nachdem sie einige Jahre in Frankreich studiert hat. Bei ihrer Ankunft erfährt sie, dass ihre Mutter im Sterben liegt. Ihr Vater war schon fünfzehn Jahre zuvor an einem Schlangenbiss gestorben. Weil er mit Aama eine Frau aus dem Nachbardorf geheiratet hat, werden sie als Familie als Außenseiter behandelt. Als Kind wird Ayané immer wieder auf irgendein Muttermal oder ein anderes Zeichen für Hexerei untersucht und wird statt mit ihrem Namen mit *fille de l'étrangère* angesprochen. Besonders die Dorfälteste Ié macht keinen Hehl aus ihrer Ablehnung für Ayané. Die Dorfgemeinschaft besteht nahezu ausschließlich aus Frauen, Kindern und Alten, weil die Männer und Jungen ab dem Jugendalter in anderen Landesteilen Arbeit suchen und nur selten zu Besuch kommen. Wie andere Klans in Afrika leben die Eku als enge Gemeinschaft. Die Rolle des Individuums ist hier dem Kollektiv untergeordnet :

Lorsqu'on était membre d'un clan [...], seule comptait la cohésion du groupe. (IN, S. 39)

À Eku [...], les moindres marques d'individualisme étaient considérées comme des attitudes inhumaines, et si on observait quelque penchant pour la solitude chez une personne, on la menait chez le guérisseur. Il fallait être malade, certainement envouté ou possédé par un mauvais esprit, pour aimer être seul (IN, S. 172).

Dieser ausgeprägte Gemeinschaftssinn hat eigentlich eine existenzsichernde Funktion (vgl. Kapitel 2.2.2). In Eku handelt es sich jedoch anscheinend mehr um die Einhaltung

bestimmter Regeln der Gemeinschaft (IN, S. 15), als um herzliche Fürsorge füreinander. Im Gegenteil, in Eku scheint der Zusammenhalt füreinander rein oberflächlich zu sein, wie Isilo selbst feststellt, während er vor der Dorf-Versammlung spricht: „[...] nul ici, dans tout ce groupe, ne se souciait réellement de l'autre. Chacun invoquait les ancêtres pour sa propre survie“ (IN, S. 97).

Kurz nach ihrer Ankunft wird das Dorf von Rebellen überfallen, die ein traumatisierendes Ritual mit den Eku durchführen und neun Jungen verschleppen. Im Nachfeld fällt es den Eku schwer, ihr Gleichgewicht wiederzufinden. Da Ayané sich kurz vor dem Überfall auf einem Baum versteckt hatte, kann sie nur Teile des Geschehens beobachten und die tatsächlichen Ereignisse nicht verstehen. Sie sucht dringend nach Antworten, doch für Ié ist ein striktes Verschweigen des Geschehenen die beste Umgangsweise mit dem Trauma. Allerdings haben auch andere Frauen Redebedarf, wodurch Reibungen in dem Gemeinschaftsgefüge entstehen. Eine der Frauen trifft Ayané heimlich und berichtet ihr genau, was sich ereignet hat. Wenige Stunden später nimmt sie sich das Leben, was einen absoluten Tabubruch für die Eku darstellt und als Auswirkung von Ayanés Präsenz gesehen wird, sodass sie des Dorfes verwiesen wird. Voller Schmerz und Fassungslosigkeit über den Bericht Inonis und voller Wut über die Eku, die sich den menschenverachtenden Handlungen der Rebellen gefügt haben, will sich Ayané von ihnen abwenden – sie hatte sich ihnen sowieso nie zugehörig gefühlt. Ihre Tante ermahnt sie allerdings, nicht vorschnell zu urteilen, sondern sich mit den Ängsten und Schwächen der Eku auseinanderzusetzen. Auch Ayané selbst versteht schließlich, dass sie sich ihren Wurzeln und den Teilen ihrer Identität, die in Eku liegen, stellen muss. Folglich bleibt sie im Land und beginnt, in La Colombe mitzuhelfen.

Musango beginnt ihre Erzählung in *Contours du jour qui vient* mit der Anrede ihrer Mutter und einer Rückblende, in der sie die letzte Begegnung der beiden beschreibt. Die Mutter hatte sie an ihr Bett gefesselt und war im Begriff sie anzuzünden, weil das Orakel der Seherin gezeigt hatte, dass sie eine Hexe sei. Im letzten Moment hatte sie ihre Tochter doch nur unter Beschimpfungen und Drohungen verjagt. Seither ist Musango durch die Straßen Sombés geirrt und dann zu dem Zufluchtshaus *La Colombe* gebracht worden, wo sie in Ayané eine Person findet, zu der sie Vertrauen fasst. Doch bei einem Überfall gerät Musango in die Hände von Menschenhändlern, die sie als Sklavin in einem Versteck im Busch halten, wo sie die jungen Frauen versorgt, die anschließend nach Europa

verschleppt und in die Prostitution verkauft werden. Es gelingt Musango nach drei Jahren Gefangenschaft, sich von dort zurück in die Stadt zu schmuggeln, um ihre Mutter zu suchen. Jedoch bleibt sie durch ein Missgeschick in der Gewalt der Menschenhändler, bis sie die endgültige Flucht wagt und schafft. Wieder lebt sie auf der Straße, als ihre ehemalige Lehrerin und Schuldirektorin sie findet und aufnimmt. In deren Haus beobachtet Musango eine ebenfalls zerrüttete Mutter-Tochter-Beziehung. Schließlich ist es die Tochter, die darauf besteht, dass die wohlwollend umsorgte Musango wieder gehen muss. Sie wandert durch die Stadt auf das Meer zu und findet sich abends ohne Obdach in einem Unwetter und glaubt, sterben zu müssen. Die *Interlude : résilience* ist die Begegnung mit einer warmherzigen und weisen alten Frau, die sich erst zuletzt als visionäre Erscheinung einer gealterten Version Musangos zu erkennen gibt. Der Titel *résilience* beschreibt das zentrale Moment dieser Begegnung, in der Musango (das Mädchen) die Kraft von Vergebung versteht. Die gütige Frau, die sie aufgenommen hat, vermittelt ihr, wie sie die Wut, die sie bisher erfüllt hat, ablegen kann. Als Musango von hier aus aufbricht, versucht sie erneut, ihre Mutter Ewenji zu finden und landet schließlich bei dem Haus ihrer Großmutter, von dem die Mutter sie immer ferngehalten hatte, weil sie mit der Einfachheit und Armut ihrer Herkunft nichts mehr zu tun haben wollte. Doch die Großmutter selbst und ihr Haus sind ganz anders als Musango es sich vorgestellt hatte: warmherzig und freundlich, sauber und gepflegt. Vor allem wird das Mädchen mit tiefer Liebe empfangen. Die Großmutter gibt ihr erstmals das Gefühl, um ihrer selbst willen angenommen und zugehörig zu sein. Sie zeigt ihr sogar den Baum, unter dem damals ihre Plazenta begraben wurde und der in diesem Jahr erstmals Früchte trägt. Hier lernt Musango auch Mbalè kennen und schätzen, einen Straßenjungen, den sie bereits in der Stadt gesehen hatte und der im Auftrag ihrer Großmutter auf Ewenji achtgibt, die durch die Straßen und über den Friedhof der Stadt irrt und zumeist in Wahnzuständen scheint. In der folgenden Nacht begleitet Musango ihn und findet schließlich ihre Mutter. Es ist ihr erstes Wiedersehen seit der gewaltsamen Vertreibung. Eine Begegnung, die Musango seit Monaten herbeisehnt hatte. Für einen kurzen Moment flackert aufrichtige Liebe in der Stimme der Mutter, als sie von ihrer verzweifelten Suche nach Musango berichtet, doch dann wird Ewenji wieder von Schmerz und Wut übermannt und will Musango angreifen. Als Musango und Mbalè zurück zum Haus der Großmutter kommen, finden sie sie verstorben vor.

In *Les Aubes écarlates* begegnen wir Ayané wieder, die nun in La Colombe mitarbeitet. Vor Kurzem ist überraschenderweise ein Junge aus Eku zu ihnen gebracht worden: Epa, der zuerst so für die Revolution gebrannt hatte, doch dann erleben musste, wie die Rebellen seinen Bruder opferten. Er ist von der Front quer durch das Land geflohen und möchte Hilfe holen, um die anderen zu befreien, ist jedoch bei Erreichen der Stadt vor Erschöpfung zusammengebrochen und für längere Zeit bettlägerig. Er ist über ihr Zusammentreffen ebenso überrascht wie sie und fasst letztendlich genug Vertrauen zu ihr, um ihr ausführlich von seinem Werdegang zu erzählen. So berichtet er davon, wie sie in das Nachbarland Yenepasi gebracht wurden, wo sie unter Anleitung Esos erste Übungen im Umgang mit Waffen und hauptsächlich Überfälle auf umliegende Dörfer zur Nahrungsmittelbeschaffung und aus Gewaltlust durchführten. An eine Flucht denkt Epa nicht, da er noch zu sehr erschüttert ist. Er erzählt auch die Geschichten anderer Kämpfer der Revolution und ihrer Ursprünge mit den Drillingen, die sie anführen. Er trifft noch einmal auf Isilo, den er früher glühend verehrt hatte, und der ihn wie einen Sohn begrüßt. Wieder kommt es zum Eklat zwischen den beiden, weil Epa ihm seine anthropophagen und terroristischen Methoden vorhält.

In der folgenden Nacht erscheint ihm sein Bruder Eyia im Traum, der umringt von anderen Gestalten in Ketten sitzt, die als Verstorbene aus der Ära der Sklaverei erkennbar werden. Er fordert ihn zur Flucht auf, um aus Sombé Hilfe für die Befreiung seiner Brüder zu holen. Die Eku Jungen werden in ein anderes Lager gefahren, führen jedoch auf dem Weg dorthin weitere Überfälle aus, bei denen sie zum ersten Mal selbst töten müssen und Zeugen extremer Vergewaltigungs-Morde werden, für Epa „notre iniation à la désespérance, notre plongée dans l’absurde“ (AE, S. 85). Anders als seinen Brüdern kann und will er die Abstumpfung durch die Ereignisse nicht zulassen, er reagiert mit Tränen und mit Erbrechen. Doch er sieht weder einen Weg zur Flucht noch zur Rettung der anderen (AE, S. 71, 96). Als zwischen den ranghöchsten Anführern der Rebellenarmee eines Nachts ein Konflikt ausbricht und das Lager im Chaos einer Schießerei versinkt, mahnt Eyia ihn zum sofortigen Aufbruch und Epa tritt die lange Reise nach Sombé an.

Als sich sein Zustand gerade stabilisiert, wird *La Colombe* jedoch unvermittelt von Eso und einer kleinen Truppe überfallen, noch bevor Epa und Ayané die nötige Hilfe für die anderen mobilisieren konnten. Gerade als es hoffnungslos für Epa und die anderen scheint, taucht Epupa auf, die Eso mit einer Botschaft aus dem Unsichtbaren überrumpelt. In dieser werden seine Wurzeln in Eku, sein Werdegang und seine jetzige Lage

offengelegt und mit der Mahnung versehen, zu seinem Vater zurückzukehren, der auf ihn wartet. Auch an andere Anwesenden hat Epupa eine Botschaft. Eso macht sich schließlich in Begleitung Dr. Sontanés auf den Weg, die anderen Eku Jungen zu holen. Der Roman endet mit einer zeremoniellen Wiedereingliederung der entführten Kinder, sowie Esos, Epas und Ayanés in Eku. Jedoch kann diese Aufnahme erst nach einer scharfen Konfrontation zwischen Epupa und der Dorfältesten Ié geschehen, in der Epupa erneut als Sprecherin des Unsichtbaren auftritt und Ié für die Härte ihres Herzens zurechtweist. Teil der Zeremonie ist eine offene Aussprache der Dorfversammlung, bei der Jede und Jeder ihre und seine Gedanken aussprechen kann, sodass gegenseitige Vergebung und Versöhnung möglich werden. Selbst Ayané und Ié versöhnen sich unter vier Augen. Abschließend bittet Ayané ihre Tante Ié darum, in den Bräuchen der Eku unterrichtet zu werden.

6. Adoleszenz in der *Suite Africaine* und in *Une Jeunesse Africaine*

6.1 Identitätsentwicklung

6.1.1 Eugène

Eugènes Eltern lernen sich zum Ende des Unabhängigkeitskrieges kennen, Karl ist zu diesem Zeitpunkt 20 Jahre alt und hat mit den Widerstandsgruppen Doualas gekämpft (LT, S. 16, 71) und seither trotz eines Verbots Portraits der Widerstands-Anführer gesammelt, die er als Vorbilder verehrt (LT, S. 77). Er war ursprünglich nach Douala gekommen, um Krankenpflege zu lernen (LT, S. 83)⁴⁶⁷, und arbeitet in einer Apotheke, als er in die Rebellenarmee eintritt, mit der er auch in der Straßenschlacht des 13. September 1958 kämpft (LT, S. 158). Zum Ende des Krieges lernt er die 15-jährige Magrita kennen, die aus dem kleinen Dorf Mitouba kommt und in Douala bei ihrem Onkel zu Besuch ist (LT, S. 46-47). Zunächst hat er keine Absichten, sie zu heiraten, sondern bevorzugt die Freiheiten der Ungebundenheit. Warum er sich zwei Jahre später dennoch für eine feste Bindung mit ihr entschließt, weiß selbst sein bester Freund nicht (LT, S. 50-51). Karl ist zu diesem Zeitpunkt mit 22 Jahren der jüngste Stadtrat Doualas, jedoch nur für kurze Zeit (LT, S. 150, 47). Aus einer grundsätzlichen Ablehnung dörflicher Sichtweisen und Gebräuche heraus verweigert Karl bis zu seinem Tod die Entrichtung des Brautpreises für Magrita und heiratet sie nur standesamtlich, was die Beziehungen zu ihrer Familie belastet (LT, S. 24, 29-30).

Die Familie lebt zentral in der Cité Sic (LDC, S 30) und Eugène besucht das renommierte Collège Liebermann (LT, S. 73). Das Haus der Familie ist hingegen schlicht (mit Blechdach, vgl. LT, S. 17) und manchmal sind Geld und Lebensmittel im Haus knapp – wofür Eugènes Mutter die vielen unehelichen Kinder des Vaters als Grund anführt, die er mitversorgen müsse, und dazu seine Festlegung, in der Stadt wohnen zu bleiben (LT, S. 104). Dennoch ist die Ehe der beiden eine Liebesverbindung und Magrita liebt Karl mit einer Treue, die selbst seinen Freunden auffällt (LT, S. 51). Karl liebt Magrita ebenfalls herzlich, wenngleich er vielerlei Liebschaften unterhält (LT, S. 24, S. 122-123), sie lebhaft Diskussionen haben und Karl sich über ihre fehlenden Schulbildung belustigt (LT, S 112-115). Die beiden bilden narratologisch ein Gegensatzpaar, in dem Magrita für

⁴⁶⁷ La boutique d'écriture Montpellier (2021).

dörfliches Leben und für eine traditionelle afrikanische Weltsicht steht, Karl hingegen für Urbanität und eine moderne Weltsicht, wie in Kapitel 6.3 näher ausgeführt wird. Karls einziger Vorwurf gegen Magrita ist dementsprechend, dass sie „trop respecteuse de son vieux monde“ (LT, S. 25) gewesen sei.

Eugène ist das dritte von zehn Kindern.⁴⁶⁸ Seine Geschwister erwähnt Eugène selten; wohl aber, dass seine Mutter stets von einer Schar kleiner Kinder umringt sei (SI, S.198). Sie verbringt auch immer wieder beträchtliche Zeit bei ihren häufig kranken Eltern im Dorf Mitouba (LT, S. 15). Mit seinen Geschwistern teilt Eugène sich während ihrer langen Abwesenheiten nach einem Abwechslungssystem den Haushalt und um die Geschwister ernährt zu wissen, vermittelt er seine Brüder auch an seiner Stelle für Einladungen zum Mittag- oder Abendessen; er selbst ist dennoch so häufig eingeladen, dass er wenig Zeit zu Hause verbringt (LT, S. 125). In den Monaten vor seiner Abreise jedoch schätzt er die Gemeinschaft mit seinen Geschwistern, weil sie so unbedarft über Europa denken und ihn damit von seinen Sorgen ablenken (SI, S. 193). Vor allem die jüngeren Geschwister sind mit Hoffnungen auf Geschenke aus Frankreich beschäftigt (SI, S. 40), die älteren sind bereits selbst ausgezogen (SI, S. 143).

Eugènes Kindheit wird wenig beschrieben, doch sie scheint unbeschwert – nicht zuletzt, weil sie durch ein intaktes Familienleben, eine gesicherte Existenz und eine starke Präsenz beider Eltern (bspw. bei gemeinsamen Mahlzeiten LT, S. 111) positiv geprägt ist. Geburtstagsfeiern und Geschenke sind für Eugène selbstverständlich (LT, S 91, SI, S. 50-52) und Indikator für die wirtschaftliche Stabilität der Familie. Mit seinem Vater verbringt Eugène oft Momente zu zweit, sie gehen zusammen spazieren (SI, S. 194) oder Eugène begleitet ihn morgens mit zum Frühstück bei den Krapfen-Verkäuferinnen (LT, S. 101). Seine Grundschulzeit erinnert er als fröhliche Zeit mit Fußballspielen in der Pause und Kinderstreichen (LT, S. 108-110), allerdings steht in den höheren Jahrgängen die Begeisterung für den Sport den schulischen Leistungen im Wege, sodass er sich in *La divine colère* insgesamt drei Mal auf die Abiturprüfungen vorbereiten muss (LDC, S. 82, 171).

⁴⁶⁸ Ebd.

Eugène selbst beschreibt sich als schüchternen Jugendlichen („garçon timide“ LDC, S. 15 / „ma timidité malade“ LT, S. 31) in dem Ausmaß, dass ihm zunächst der Mut fehlt, die große Aufgabe, die sein Vater ihm aufgetragen hat, umzusetzen (LT, S. 31-31). In Situationen, in denen er völlig entspannt ist, wirkt er hingegen nahezu kindlich ausgelassen, bspw. wenn er mit Chilanes Katze Grisouille tobt (SI, S.138-139, 195).

Eugènes Persönlichkeit entwickelt sich im Verlauf mehrerer Phasen; einige einschneidende Erlebnisse bezeichnet er selbst als Initiationen. Das erste Ereignis dieser Art berichtet er aus der Zeit, die er als Kind im Dorf bei seinem Onkel Onana gelebt hat: Nachdem eine Begegnung mit Schlangen auf dem Feldweg aggressionslos verlaufen ist, wird die Schlange zu Eugènes Schutztier erklärt. Die Initiations-Zeremonie soll dem Jungen die Verbundenheit des Menschen zur Natur und den Tieren näherbringen (SI, S. 52-55). Mit seinem Freund Aliou wiederum besiegelt er einige Jahre später einen Blutsbund und durchlebt die „initiation dite des inséparables“ (LDC, S. 81), eine Mutprobe, bei der sie eine Nacht in einer Höhle im Wald verbringen.

Besonders prägend für die Formung seiner Persönlichkeit jedoch sind spätere Erlebnisse, in denen er seine Identität und seine Überzeugungen reflektieren muss. An erster Stelle steht hierbei der Auftrag des Vaters zur Durchführung der Brautpreis-Zeremonie. In der Vorbereitung ist Eugène gezwungen, sich einerseits mit Traditionen wie dieser auseinanderzusetzen und zu einem inneren Standpunkt zu kommen, andererseits sich in einer bedeutungsgeladenen Situation zu behaupten. Weiterhin beinhaltet die Weisung des Vaters den spezifischen Auftrag, dessen alte Freundesgruppe für die Vorbereitungen um Rat zu bitten. Das bewirkt zwei Dinge: zum einen die Auseinandersetzung Eugènes mit seinem Vater und dessen Geschichte – diese Freunde aus der Unabhängigkeitsbewegung erzählen Eugène von ihren Erinnerungen an den Vater gerade aus dieser historisch bedeutenden Zeit. Somit wird Eugène zum anderen auch die Geschichte seines Landes nähergebracht, die er nun aus der Unmittelbarkeit der Familiengeschichte reflektieren und in sein Selbst- und Herkunftsverständnis einweben kann.

In den Vorbereitungen für die Brautpreis-Zeremonie sticht ein Vorfall heraus, den Eugène als massiven Einschnitt, als gewaltsame Beendigung seiner Adoleszenz erlebt: Während Eugènes Besuch enthüllt Ichar ein Ereignis aus seiner gemeinsamen Vergangenheit mit Karl Ébodé, durch das Eugènes Idealbild von seinem Vater als unfehlbarem Helden Risse bekommt, weil es die Moral seines Vaters und Ichars sowie

die Ehre seiner Mutter infrage stellt. Eugène erlebt den Bericht Ichars deshalb als eine Initiation, die seine Jugend abrupt beendet: „La révélation d’Ichar m’expulsa du domaine de l’adolescence. Je la reçus comme un énorme coup de poing.“ (LT S. 42)

Auch in der Durchführung der Zeremonie selbst wird Eugène ein Zuwachs an Reife abverlangt, da seine Geduld und sein Temperament mehrfach getestet werden, wobei ihm jedoch die Freunde seines Vaters und sein Onkel beistehen (LT, S. 170-176). Nach Abschluss der Zeremonie wertet Eugène aus, wie die vergangenen Ereignisse ihn geprägt und die Beziehung zu seiner Mutter verändert haben:

Étais-je encore le petit garçon timide qu’elle houspillait quelques jours auparavant ? Le fils avait-il cédé la place à un être sublime, revenu des enfers par la grâce d’un acte de contrition ? Quel statut avais-je désormais à ses yeux ? Sans prétendre y répondre, je crois que j’étais devenu une sorte de héros ; j’avais revêtu des habits de lumière et acquis une stature que seuls les actes hors du commun procurent. (LDC, S. 15)

Eugène zieht aus der gemeisterten Herausforderung ein ihm neues Selbstbewusstsein, das er schon bald darauf anwendet, um sich während des Probetrainings vor Zuschauern bei einem neuen Fußballverein zu behaupten: „Je me rappelle avoir aussi voulu ajouter une réponse plus précise à mes supposés questionneurs : ‘Hé, vous ne savez pas que j’ai payé la dot de maman ? Je vous assure que ça donne des ailes...‘“ (LDC, S. 19) / „Depuis la cérémonie de la dot, je m’étais enhardi.“ (LDC, S. 82).

Eine innere Unabhängigkeit hatte sich zu diesem Zeitpunkt allerdings schon entwickelt: Durch die häufigen und langen Abwesenheiten der Mutter fanden Eugène und seine Geschwister sich in der Lage, den Alltag selbst bestreiten zu müssen – und dies erfolgreich zu tun. Als zudem die Aussicht auf eine Aufnahme in eine Erstliga-Mannschaft konkret wird, lockt ihn die finanzielle Unabhängigkeit. Dass die Mutter seine Absichten nicht befürwortet, sieht er nicht als Hinderungsgrund, weil er sie als so wenig interessiert an seinem Alltag erlebt: „‘Les récriminations de maman ne me feront ni chaud ni froid. De toute façon, elle ne s’occupe plus vraiment de nous’, me répétais-je.“ (LT, S. 125-126)

Früher als seine Altersgenossen findet Eugène sich schließlich durch sein Fußballspiel in der Lage, seine Familie finanziell zu versorgen, was durch den Tod des Vaters von Bedeutung und ihm dank der Kompensationen für die Ligaspiele möglich ist (LDC, S. 82). Diese wirtschaftliche Kraft bringt ihn an die Schwelle der gesellschaftlich-

kulturellen Kategorie des Erwachsenen, die nach Karen T. Hansen durch wirtschaftliche Unabhängigkeit und die Versorgung einer selbst gegründeten Familie definiert ist.⁴⁶⁹

In der Trilogie ist kaum ein Moment so bedeutsam für Eugènes Entwicklung konkreter eigener Werte und moralischer Überzeugungen wie die Woche vor dem Fußballfinale, die in *La divine colère* detailliert beschrieben wird. Zunächst wehrt Eugène die Warnungen Chilanes und Alious ab: Er möchte Fußball spielen und sich davon nicht ablenken lassen (LDC, S. 47-48, 83). Doch nachdem er Aliou ein zweites Mal in Ruhe angehört hat, kann er die Dramatik der Situation nicht leugnen. Aliou bringt Jo Bitti mit, dem er sein Überleben verdankt und die beiden schildern die Szenen der Gewalt, die sich auf den Straßen Doualas ereignet haben (LDC, S. 93-96). Diese Berichte und seine eigenen Erlebnisse des sogenannten Reinigungsrituals, dem sie als Team unterzogen wurden, beschäftigen Eugène und werfen Fragen nach Verantwortung und passiver Komplizenschaft auf:

Nous nous étions demandé aussi par quels aveuglements nos dirigeants avaient pu passer nous mener si près du néant. Et nous-mêmes, nous autres joueurs, n'avions-nous pas été complices du malheur ? [...] Une tragédie pouvait survenir et nous gardions une forme de placidité suspecte devant la catastrophe. (LDC, S. 97)

Es sind die Gedanken dieser schlaflosen Nacht, die ihn dazu bringen, am nächsten Tag Stellung beziehen: Mitten in die Erklärungen des Taktikers zum Spiel fragt Eugène nach Kerus Verbleib. Damit spricht er die Anspannung und Sorge der Mitspieler offen aus. Durch diesen Anstoß entscheidet die Mannschaft gemeinsam, das Training niederzulegen bis der Präsident des Clubs sich zu Kerus Verbleib äußern würde (LDC, S. 137-138). Eugène fragt sich insgeheim auch, ob sein mutiger Schritt Chilane und seinen Freund Aliou Moussa beeindrucken werden (LDC, S. 143-144).

Dass Eugène so deutlich Position bezogen hat, macht ihn in den Augen der Club-Leitung jedoch zum Aufrührer (LDC, S. 155) und zudem haben die Fans von dem Streik der Spieler gehört und verstehen diese Leistungsverweigerung als Verrat, sodass sie aufgebracht und gewaltbereit vor dem Sporthotel aufziehen (LDC, S. 145-159). Im Angesicht der unmittelbaren Gefahr, die Meute könne das Sporthotel stürmen und mit den Spielern in Selbstjustiz verfahren, willigen Eugène und die anderen Spieler

⁴⁶⁹ Vgl. Hansen (2008a), 8–9. Sowie auch: Durham (2004), S. 593. Vgl. ebenso Hansen (2008b), 107. Die in diesen Studien beschriebene soziale Immobilität nennt Christian Ungruhe treffenderweise: „stuck in youth“. Vgl. Ungruhe (2019), S. 47.

schließlich ein, von der Unbedingtheit ihrer Position abzurücken und das Training wiederaufzunehmen, obwohl sie nur das Versprechen für eine Erklärung des Präsidenten am nächsten Abend haben. Sie schwören darum, Keru unbedingt treu zu bleiben (LDC, S. 157-158).

Von einer ähnlich deutlichen Stellungnahme in anderen Lebensbereichen, bspw. gegenüber seiner Freundin Chilane kann jedoch keine Rede sein; er weicht jedes Mal aus, wenn sie ihn auf die Zukunft ihrer Beziehung anspricht:

M'aimes-tu, Eugène ? – Tu crois que c'est le moment de me demander ça, Chil ? (LDC, S. 88)

Eugène, m'épouseras-tu un jour ? – Des problèmes plus compliqués me minent le moral [...] Tu es la réserviste, Chilane ! (LDC, S. 131-132)

Épouser, épouser... Parrain ne veut pas se mettre une corde au cou. Il n'est pas fou ! – C'est ainsi que tu conçois le mariage ? Eugène ! Tu me surprends [...] quelle est donc ta propre opinion sur le mariage ? - Chi, revenons à Parrain. Je te dis qu'il n'est pas bien en ce moment. (SI, S. 140)

Für Eugène war die Verlobung lediglich eine bedeutungsleere traditionelle Formsache, aus der keine Verpflichtung zur Heirat folgt, ohne dass er Chilane diese Ansicht jedoch offen mitgeteilt hätte (SI, S. 128-129).

Die Trilogie wird eröffnet mit Eugènes Erinnerung an seine Unterredung mit dem Vater auf dem Sterbebett; es ist außer Eugène niemand zuhause: Die Mutter ist mit den jüngeren Geschwistern in das Dorf ihrer Eltern gereist, die an schlechter Gesundheit leiden (LT S. 14). Eugène ist 16 Jahre alt (LT S. 13). Der Vater hatte nach einem Gespräch unter vier Augen mit Eugène verlangt, in dem er unter anderem ein Thema anspricht, das beiden nicht neu ist: dass der Vater in Eugènes Alter tief engagiert in dem Unabhängigkeitskampf war, den die UPC in Douala führte („À ton âge [...] nous avons décidé de congédier le vieux monde“ LT, S. 13). Er wirft Eugène vor, er und seine Generation seien gleichgültig und faul : „Les plis de fainéantise dans lesquels vous vous drapez“ (LT, S. 16) / „la hargne qu'il portait à notre génération, l'accusant de mollesse“ (LT, S. 72).

Diese Vorwürfe des Vaters belasten Eugène. Denn einerseits gibt er zu, sich für wenig mehr als Fußball und das Essen von Krapfen zu interessieren (LT, S. 75), andererseits ist die Realität, in der er lebt, eine drastisch andere als diejenige, in der sein

Vater seine Jugend verbracht hat: Während in den 1950er Jahren die Leidenschaft für das existenzielle, gemeinsam erreichbar geglaubte Ziel der Unabhängigkeit die Menschen einte und anspornte, hat seitdem Desillusionierung die Gesellschaft ergriffen über die nur scheinbare Unabhängigkeit unter Ahidjo und über sein polizeistaatliches Regime, über politische und strukturelle Anpassungen zur Machtsicherung, die sich auch in der Niederschlagung studentischer Bewegungen äußern. Eugène berichtet bspw. von einem Militäreinsatz an seiner eigenen Schule (LT, S. 73-74). Es überrascht also kaum, dass Eugène und seine Altersgenossen wenig Raum zur gesellschaftlichen Gestaltung sehen: „Soyez utiles, bon sang de bon sang !’ tempêtait-il souvent. Utiles en quoi ?“ (LT, S. 72) / „Que devons-nous exactement entreprendre pour trouver grâce à ses yeux ?“ (LT, S. 73).

Dass sein Vater allerdings auch Schwächen hatte, tritt in Eugènes Darstellung in den Hintergrund. So wird der intensive Alkoholkonsum des Vaters zwar geschildert, aber nicht problematisiert (LT, S. 22, 100, 111), und das resultierende Leberversagen als Todesursache eher beiläufig erwähnt (LT, S. 43). Dass Eugène selbst bis in seine späte Jugend absolut abstinent lebt, begründet er mit den Anforderungen des Profi-Sportes, es scheint dem keine bewusste Auseinandersetzung mit dem Alkoholkonsum seines Vaters zugrunde zu liegen.

In Kapitel 6.2.1 wird die Beziehung Eugènes zu seinem Vater unter dem Aspekt der Bindungsentwicklung näher beleuchtet. Für Eugènes Identitätsentwicklung ist seine Vaterbeziehung ebenfalls bedeutsam, wie voranstehend ausgeführt. Von den bereits erwähnten gemeinsam verbrachten Spaziergängen abgesehen, sind es die Festigkeit seiner Überzeugungen und das Gegenüber in Gesprächen, die Eugène Orientierung geben. In den Monaten vor seiner Abreise nach Frankreich drückt Eugène aus, dass er den Austausch mit seinem Vater vermisst, die Möglichkeit, seinen Rat einzuholen und über seine Unsicherheiten hinsichtlich des großen bevorstehenden Schrittes mit ihm zu sprechen (SI, S. 127).

Auch noch als Erwachsener, nachdem er schon zwanzig Jahre in Frankreich gelebt hat, stellt der Vaters einen Referenzpunkt für Eugène dar: „Mais je me suis établi, comme Karl Kiribanga Ébodé, au bord de la mer“ (LT, S. 181) und auch die Entscheidung für seine berufliche Laufbahn in der Politik geht auf das Vorbild seines Vaters zurück: „Père

avait taté de la politique. Pourquoi n’essayerais-je pas à mon tour d’en faire ?“ (SI, S. 195), so wird auch Eugène Stadtrat (SI, S. 12-13). Selbst seine schriftstellerische Karriere ist vom Vorbild des Vaters inspiriert, dessen sprachliche Gewandtheit Eugène seit seiner Kindheit bewundert, um die er ihn beneidet und die ihn wünschen lässt, er könne mit der gleichen Eloquenz schreiben, mit der sein Vater spricht (LT, S. 119).

Eugène lebt schon vor seiner Ausreise mit multiplen Identifikationen: Einerseits liebt er wie sein Vater Douala als Heimatstadt (LT, S. 21, 76-77, 111, LDC, S. 55-58, SI, S. 161), beschreibt im Detail den Flair der verschiedenen Viertel, die Anordnung wichtiger Gebäude zueinander, die Lebhaftigkeit des Hafens, genießt die vielen Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung der Großstadt. Dazu gehören bspw. Bars zum Feiern am Wochenende, aber auch Hotels, Restaurants oder die Tauchausflüge, zu denen Syracuse ihn einlädt (SI, S. 47, 145, 156-158). Zugleich identifiziert er sich stark mit seiner ethnischen Zugehörigkeit als Beti: „Moi, qui étais beti“ (LDC, S. 43) und spricht mit seiner Mutter Ewondo eine der Beti-Sprachen (LT, S. 114).⁴⁷⁰ Im Zweifelsfalle überwiegt jedoch das Zugehörigkeitsgefühl zu Douala (LDC, S. 44).

Im Hinblick auf den kulturellen und musikalischen Reichtum des Kontinentes jedoch treten dergleichen Unterscheidungen in den Hintergrund und er begeistert sich für Musiker aus dem gesamten Raum Zentral- und Westafrikas (bspw. SI, S. 29, 87, 237-238). Es ist diese Musik seines Kontinentes, die ihn in der Enttäuschung über die Perspektivlosigkeit desselben trägt; in diesem Kontext schreibt er der Musik sogar eine lebensrettende Rolle zu, weil sie ihn in einen Gemütszustand „bleu indigo“ (SI, S. 231) versetzt habe, dank dessen er den destruktiven gesellschaftlichen Entwicklungen in Kamerun nicht zum Opfer gefallen sei, wie es vielen anderen jungen Menschen geschehen ist. Am Ende der Trilogie, in dem Epilog zu Silikani, wird sein inzwischen stark hybrides Identitätsverständnis deutlich, in dem er die Verbindung afrikanischer Lebensweisen und Kultur mit europäischen Bedürfnissen sucht.

Nous avons tort de ne pas nous inspirer des démarches chaloupées que les Brazzavillois savent donner à leur univers [...]. J’ai eu l’impression que nous méprisons de manière hâtive et superficielle les facéties et la théâtralité doualaises, alors qu’à chaque seconde elles sauvent de la dépression mentale des populations entières du Pays de Crevettes. (SI, S. 232)

⁴⁷⁰ Vgl. Mbarga Owono (2019), 55–57, 62.

Für dieses hybride Selbstverständnis bietet ihm seine Wahlheimat Marseille einen idealen Rahmen, indem sie – wie Douala eine Hafenstadt – Neuankömmlinge willkommen heißt und ihnen eine Identität als *Marseillais* anbietet, die an nichts als die Ankunft und Anwesenheit gebunden ist:

‘On est de Marseille quand on est de nulle part, c’est-à-dire lorsque l’on y débarque.’ Généreusement, la ville baptise marseillais le nouvel arrivant en un quart d’heure. Voilà la féerie de cette ville-masque qui s’amuse à plaquer sur les visages fraîchement débarqués une identité provisoire. (LDC S. 222)

Auch Eugène nimmt diese angebotene Identität an und versteht sich als Marseiller. Im Epilog zu *Silikani* wird ein räumlicher und zeitlicher Bruch in seinem Identitätsverständnis sichtbar: Douala war die Stadt seiner Jugend, an die er mit Nostalgie zurückdenkt, und aus der er ein Glas heimischer Erde als Symbol seiner Herkunft verwahrt (SI, S. 127), doch Marseille ist für ihn der Ort seines Erwachsenenlebens – unter anderem, weil er in Douala keine Lebensgrundlage für sich sieht – und so verortet er Douala als Bezugsort vergangener Identitätsphasen: „Le Marseillais que je suis devenu ressent encore, comment le nierais-je, la nostalgie du temps de l’adolescence, quand tout semblait ouvert pour les jeunes gens de là-bas.“ (SI, S. 232)

6.1.2 Chilane

Chilane wächst als einziges Kind ihrer Mutter und ihres Vaters auf und lebt mit ihnen im Stadtteil Cité SIC, wie auch Eugènes Familie (SI, S. 14, 19). Ihre Mutter, Mama Désirée, tritt als fröhliche, herzliche Frau auf, die nicht nur ihrer eigenen Tochter viel Wärme entgegenbringt, sondern auch deren Freunde herzlich aufnimmt: „la digne veuve nous avait pressés dans ses bras, mettant dans ce geste beaucoup de spontanéité et de sincérité“ (SI, S. 103). Ihre Natur wirkt heiter und unbeschwert, nahezu kindlich: „[elle] se frappa les mains de contentement [...]. Puis elle pinça son pagne de chaque côté de ses hanches et tourbillonna sur elle-même.“ (SI, S. 105) / „Son sourire n’en fut que plus éclatant. Elle esquissait régulièrement des pas de danse.“ (SI, S. 107).

Über Chilanes Vater, Pa’ Joseph, wird wenig mehr als seine Präsenz im Familienhaus berichtet: Eugènes Mutter besucht Ma’ Désirée und Pa’ Joseph häufig (SI, S. 14-15). Die Berichte über Chilanes frühe Kindheit erwecken insgesamt den Eindruck eines glücklichen und harmonischen Familienlebens. Als Chilane zwischen 13 und 14 Jahren alt ist, verstirbt jedoch ihr Vater. Gemäß der Gebräuche ihres Dorfes kehrt Ma’

Désirée daraufhin in ihr Dorf zurück, um über seinem Grab zu wachen, das am Eingang ihres Hauses errichtet wird (SI, S. 14, 103, 108). In ihrem Dorf Makak wurde Ma' Desirée in einer traditionellen Weltsicht erzogen; christliche Rituale wie das Tischgebet und der Besuch der Messe sind dabei mit derselben Selbstverständlichkeit im Alltag verankert wie die Verehrung der Ahnen und Erzählungen von übernatürlichen Wundertaten ihres Onkels (SI, S. 16, 110-112).

Damit Chilane weiter zur Schule gehen kann, zieht sie nicht mit ihrer Mutter um, sondern lebt fortan bei ihrem Onkel Lipouck („l'élégant et néanmoins taciturne Lipouck“ SI, S. 14) und dessen Sohn, der drei Jahre älter ist als sie (SI, S. 104). Onkel Lipouck verbirgt hinter äußerer Härte eine echte Warmherzigkeit und Eugène erlebt ihn als freundliches und interessiertes Gegenüber (SI, S. 104). Chilanes Beziehung zu ihrer Mutter wirkt trotz der räumlichen Trennung herzlich (SI, S. 103), auch wenn es scheint, dass Chilane nicht oft nach Makak kommt (SI, S. 108).

Chilanes Bekanntschaft mit Eugènes Familie beginnt an dem Tag, an dem sie seiner Mutter das erste Mal begegnet. Magrita müht sich mit schweren Einkaufstaschen ab, als die zwölfjährige Chilane darauf besteht, ihr tragen zu helfen (SI, S. 14). Chilanes Eintritt in die Handlung der Trilogie entsteht aus diesem Akt der Hilfsbereitschaft, in dem ihr empathischer Charakter (LDC, S. 47) erkennbar wird, ebenso wie die Achtung vor Älteren, die ihr die Verwurzelung in ihrer Kultur gebietet. Seither verbindet die beiden Frauen eine große Zuneigung, die sich in jeder Geste ausdrückt (SI, S. 18). Chilane besucht das Gymnasium Lycée de Jeunes Filles de New-Bell (SI, S. 19). Die Tatsache, dass ihre Familie es sich leisten kann, sie bis zum höchsten Abschluss zur Schule zu schicken, deutet auf eine stabile wirtschaftliche Situation hin, wenn auch von Überfluss keine Rede sein kann – so fehlt bspw. das Geld, den Grabstein für ihren Vater anfertigen zu lassen (SI, S. 111). Sie träumt davon, Krankenschwester zu werden, sieht sich also in einem fürsorgenden Beruf. Darin zeigt sich, wie sehr die bereits erwähnte Hilfsbereitschaft ihr Wesen ausmacht. Bei diesem Berufswunsch zeigt sie über die Jahre Beständigkeit (SI, S. 17, 192).

Beständigkeit zeigt sie auch in ihrer Zuneigung zu Eugène, die schon seit der Zeit besteht, als sie beide ihren Vater verloren haben (SI, S. 14-17)⁴⁷¹, doch obwohl auch sie ihm gefällt, gibt er sich kühl: „Je faisais le fier [...] il m’arrivait de croiser la jeune Chilane dont les tresses dissimulaient mal l’éclat du regard ou se lisaient ces petits reproches et ces grands appels auxquels on résiste si peu“ (LT, S. 124). Erst nach etwa zwei Jahren, in denen sie in ihren Gefühlen für ihn unverändert bleibt, werden sie ein Paar; sie ist 16 Jahre alt und er 19 (LDC, S. 47; SI, S. 15). Eugène ist in gleichem Maße von ihrem Aussehen wie von ihrem Charakter und ihrer Intelligenz beeindruckt (LDC, S. 19-20, 46-47). Immer wieder kommentiert er ihre Schönheit („jolie fille“ SI, S. 14, „magnifique“ SI, S. 16, „étincelante“ SI, S. 71, „mignonne“ SI, S. 135). Dabei ist ihr Natürlichkeit wichtig und sie verzichtet bspw. auf Bleichcremes (SI, S. 20). Aus der Gesamtheit der Beschreibungen entsteht so der Eindruck von Chilane als einem ruhigen und bodenständigen jungen Mädchen (vgl. SI, S. 113, „pragmatique“ SI, S. 192). Ihre nachdenkliche Ernsthaftigkeit und ihre ausgereiften Überlegungen beeindrucken Eugène schon bevor die beiden ihre Beziehung beginnen (LDC, S. 20). Sie wird geleitet von tiefen Überzeugungen, die sie auch ausspricht, wenn Eugène sie nicht hören möchte. So mahnt sie ihn, sein Handeln zu überdenken, ruft ihn zur Vernunft und spricht ihm ins Gewissen. Vor allem im Vorfeld des Fußballfinales äußert sie Bedenken: „Votre match sent le caca !“ (LDC, S. 47) / „Ah ! Si je ne t’aimais pas, je me tairais. [...] pas question de me faire le coup du malheureux, du pauvre chou qui en a plein la tête. Non, merci !“ (LDC, S. 88) / „Elle me demandait de changer le cours d’une situation qui m’échappait“ (LDC, S. 131, vgl. Auch LDC, S. 87-92). Eugene nimmt ihre Festigkeit als Härte wahr, die ihm fremd und unangenehm ist: „Chilane montrait cette sorte de raidissement distant qui n’inspirait ni n’appréciait les fantaisies“ (SI, S. 19), „Chilane, raide comme la justice [...]“ (SI, S. 61). Ihre Bodenständigkeit steht manchmal im Konflikt zu seiner musischen Wesensart. Sie teilt weder seine Begeisterung für den Fußball noch seine Leidenschaft für afrikanische Musik und für Kultur mit derselben Intensität: „Nos motivations, notre rapport à la musique étaient différents“ (SI, S. 113) / „Elle bride mon besoin d’évasion et de littérature“ (SI, S. 192), sodass er ihr seine Träume von einem Dasein als Schriftsteller nicht mitteilen kann (LDC, S. 163, SI, S. 23). Bei verschiedenen Gelegenheiten, selbst bei ihrer Verlobungsfeier, zieht sie es vor, am Rande des Geschehens zu bleiben (SI, S.

⁴⁷¹ Eugène ist 16 Jahre alt, als sein Vater stirbt (LT, S. 13), die drei Jahre jüngere Chilane (SI, S. 15) hat ihren Vater mit etwa 13 oder 14 Jahren verloren (s.o.).

124, 218). Dabei ist sie keineswegs freudlos – der Abend, an dem die Mädchen allein ausgehen, zeigt sie überraschend ausgelassen und unbeschwert (SI, S. 185-189).

Durch die Erzählperspektive des homodiegetischen Ich-Erzählers aus der Perspektive Eugènes bleiben dem Leser die Innenwelten der anderen Figuren verschlossen. Insbesondere in Bezug auf Chilane ist darum unklar, wie sie bspw. den Tod ihres Vaters und den Wegzug ihrer Mutter erlebt und verarbeitet hat. Inwieweit ihre Ernsthaftigkeit und Nüchternheit also Resultate dieser Zäsur in ihren frühen Jugendjahren sind, kann hier darum nur als Frage gestellt werden. Zu bemerken ist die Ungerührtheit, die sie am Grab ihres Vaters zeigt (SI, S. 112) und die als möglicher Hinweis auf eine seelische Abspaltung des Traumas gelesen werden kann, durch die die schmerzliche Erfahrung „aufbewahrt und gleichzeitig verleugnet wird“⁴⁷² und nur schemenhaft an die Oberfläche kommt, wie in ihrem unvermittelten Ausruf: „Ah, ça alors ! Doit-on toujours éliminer quelque chose ou quelqu’un dans la vie ?“ (SI, S. 29). Möglicherweise hatte sie bereits als Kind eine nachdenkliche Seite, die sich zu einer Bewältigungs-Strategie für das junge Mädchen entwickelt hat. Unter den möglichen Folgen des Elternverlustes wie in Kapitel 4.2 skizziert, sind für Chilane besonders die Schwächung des Selbstwertgefühls und die Schwierigkeiten in der Identitätsbildung erwähnenswert.⁴⁷³ Dass mit dem Tod des Vaters auch die Mutter sie zurückließ, um ihrer traditionellen Pflicht nachzukommen, bedeutet nicht nur einen doppelten Elternverlust, sondern brachte auch einen starken Kontrast mit sich zwischen der herzlichen, warmen Persönlichkeit ihrer Mutter und der schweigsamen und zurückgezogenen Art ihres Onkels. In Anbetracht dieser zusammenwirkenden Faktoren ist die Annahme möglich, dass Chilane sich gezwungen sah, eine etwaige Verspieltheit ihrer Persönlichkeit unter der Ernsthaftigkeit der Situation abzulegen.

Die Trennung von der Mutter aufgrund traditioneller Pflichten bietet einen Anhaltspunkt, warum Chilane im Unterschied zu Eugène und Silikani so eine starke traditionelle Orientierung entwickelt: Konfrontiert mit einer Entität, die ein schmerzliches Erlebnis darstellt, kann es bei Menschen zu zwei psychischen Reaktionsmustern kommen, um dieses Erlebnis zu bewältigen: entweder zu einer entschiedenen Ablehnung

⁴⁷² Bohleber (2004), 240.

⁴⁷³ Hetherington und Stanley-Hagan (1997), 202; Vgl. auch Corneau, Guy (1993): *Abwesende Väter - verlorene Söhne: Die Suche nach der männlichen Identität*. 2. Aufl. Solothurn: Walter, S. 34–35.

dieser Entität oder zu einer hohen Akzeptanz⁴⁷⁴. Eine hohe Akzeptanz der Traditionen war schon in Chilanes Kindheit angelegt durch die familiäre Prägung in Makak (SI, S. 108-110, 113). Nun ermöglicht eine hohe Akzeptanz traditioneller Werte es ihr, die Abwesenheit ihrer Mutter mit Sinnhaftigkeit zu füllen. Das hebt den Verlust nicht auf, gibt ihm aber einen Rahmen, eine Bedeutungsdimension. Zudem bietet die Identifikation mit einem Traditionsgefüge Stabilität und Verlässlichkeit inmitten der Unsicherheit, die sie gerade in der frühen Adoleszenz nach dem Elternverlust erlebt, und darüber hinaus das Gefühl der Verbundenheit mit ihrer Mutter, für die die Achtung der Traditionen einen so hohen Stellenwert hat.

Verstärkt wird diese Ausrichtung durch ihre starke Bindung an Magrita (diese Bindungsbeziehung wird in Kapitel 6.2 eingehender beschrieben), in der sie sich an deren Sichtweisen orientiert (SI, S. 29). Dazu gehört auch die Vorstellung von einer baldigen Familiengründung mit Eugène, die Magrita hegt (SI, S. 17-18) und die auch Chilane gelegentlich anspricht, wobei er ihr jedoch stets ausweicht (LDC, S. 131-132, SI, S. 140). In ihrer Vorstellung ist es selbstverständlich, dass sie mit Eugène Kinder, „de beaux fruits“ (SI, S. 143), bekommen würde (vgl. auch SI, S. 58). Doch Eugène weicht ihren Nachfragen zu Heirat und Lebensgründung in Douala aus (LDC, S. 88, 131-132, SI, S. 140). So ist die Zukunft ihrer Beziehung trotz der förmlichen Verlobung ungeklärt. Für Eugène war die Verlobung lediglich eine bedeutungsleere traditionelle Formsache, aus der keine Verpflichtung zur Heirat folgt (SI, S. 128-129). Chilane hat die Verlobung offensichtlich als bedeutsamer eingeschätzt.

Dass Eugène ihr bei diesem Thema ausweicht, hätte zwar ein Warnsignal sein müssen, dies jedoch wahrzunehmen und sich einzugestehen hätte eine Erschütterung ihrer eigenen Identität mit sich gebracht, da sie sich inzwischen stark an ihn und an ihre Rolle an seiner Seite sowie als Magritas Schwiegertochter gebunden hatte. Zudem hätte es die Vergeblichkeit der Zuneigung zu ihm, die sie seit so vielen Jahren aufrechterhalten hat, offenbart. Zu dieser Ernüchterung war sie vermutlich noch nicht bereit.

Einem anderen problematischen Eingeständnis geht sie ebenso aus dem Weg: der wachsende Rivalität mit ihrer besten Freundin gegenüber Eugène. Silikani und sie waren seit der ersten Klasse unzertrennlich gewesen (SI, S. 19, 27). Doch seit Chilane ihr

⁴⁷⁴ Eine ähnliche Gegenüberstellung formuliert Klaus Ottomeyer: Ottomeyer, Klaus (2011): "Traumatherapie zwischen Widerstand und Anpassung." *Journal für Psychologie* 19, Nr. 3: S. 1–22, <https://journal-fuer-psychologie.de/article/view/89/52> (zuletzt geprüft am 10.03.2022).

Eugène vorgestellt hat (LDC, S. 214-215), hat sich dessen Interesse zur Freundin verlagert. Chilane spürt, dass Silikani eine Wirkung auf Eugène hat (LDC, S. 215, SI, S. 27), doch es ist nicht eindeutig, inwieweit sie dies sich selbst eingesteht. Obwohl die beiden Mädchen beste Freundinnen sind, wird keine direkte Interaktion zwischen ihnen wiedergegeben und wann immer sie als Gruppe unterwegs sind, scheint Chilane verstärkt in eine stille, zurückgezogene Art zu fallen (SI, S. 217-218).

Eugène hatte allein entschieden, dass Silikani die beiden zu ihrer Verlobung in Makak begleiten würde (SI, S. 62), ohne irgendeine Begründung dafür zu nennen und Chilane hat offenbar keine Einwände geäußert oder sie ist nicht gefragt worden. Dass sie die Konkurrenz der Freundin allerdings geahnt hat, zeigt sich zwanzig Jahre später, als sie erfährt, dass Silikani nun in Eugènes Nähe in Marseille lebt – und diese Nachricht Auslöser ihres Freitodes wird, wie Magrita Eugène gegenüber unumwunden deutlich macht: „Akie ! Elle a appris que la petite fouineuse de Silikani rôdait maintenant, là-bas, autour de toi. Quel malheur !...“ (SI, S. 13). Auch Eugène kann diesen Zusammenhang nicht ganz von der Hand weisen : „Chilane en a-t-elle conclu que son amie et secrète rivale avait gagné une partie décisive ?“ (SI, S. 235-236)

Chilanes Vorstellungen von ihrer gemeinsamen Zukunft mit Eugène spielen sich ausschließlich in Douala und gemäß typischer Rollenbilder ab. Sie akzeptiert sein Studium in Frankreich in der Erwartung, dass er ein Ingenieurstudium absolvieren wird, mit dem er bei seiner Rückkehr nicht nur sie stolz machen, sondern auch dem Aufbau des Landes dienen würde (LDC, S. 163, SI, S. 142). Chilane identifiziert sich stark mit Douala als Stadt und mit Afrika als kulturellem Kontext. Ihre Weltsicht und ihr Denken sind, in Eugènes Worten, ganz „bonne Africaine“ (SI, S. 145). Selbst als die Freunde Ablehnung und Verachtung für diesen „continent honni, décrié“ (SI, S. 29) ausdrücken, bleibt für sie klar: „il n’y avait de vie qu’en Afrique“ (SI, S. 29). Doch ihren Nachfragen zu Heirat und Lebensgründung in Douala weicht Eugène aus (LDC, S. 88, 131-132, SI, S. 140). So ist die Zukunft ihrer Beziehung trotz der förmlichen Verlobung ungeklärt.

Eugènes Vorschlag, ihm nach Frankreich zu folgen, schlägt sie aus – zu stark ist ihre Verwurzelung in Douala und zu stark ihre Bindung an Magrita (SI, S. 22). Der Briefkontakt jedoch hält Chilanes Hoffnung auf eine Wiederbelebung ihrer Beziehung aufrecht, auch wenn er immer sporadischer wird und sieben Jahre vor ihrem Tod mit einem Konflikt abbricht (SI, S. 22-23).

Aus der gesellschaftlichen Perspektive im westafrikanischen Kontext ist ihre Situation inzwischen prekär: Sie hat 20 Jahre auf Eugène gewartet und ist nun ca. 38 Jahre alt – weit über dem Alter, in dem sie eine Partnersuche beginnen könnte, selbst wenn sie emotional dazu bereit wäre, sich von Magrita und von der Vorstellung eines Lebens mit Eugène zu lösen. Zudem hat sie keine Kinder geboren und gilt auch dafür längst als zu alt; Frauen, die weder verheiratet noch Mütter geworden sind, können sich oft allerdings nur schwer in der Gesellschaft positionieren.⁴⁷⁵ Die Angst, die sie schon in ihren letzten Monaten mit Eugène beschäftigt hatte, hat sich schließlich erfüllt: „Me laisserais-tu, moi qui t’aime, me dessécher comme un arbre frappé par la foudre avant même de t’avoir donné de beaux fruits ?“ (SI, S. 143).

Durch die Nachricht von Silikanis Ankunft in Marseille muss Chilane sich der Tatsache stellen, der sie jahrelang ausgewichen ist: Eugène wird nicht zu ihr zurückkehren und hat das Kapitel ihrer Beziehung endgültig geschlossen. Sie muss sich eingestehen, dass sie 20 Jahre umsonst gewartet und ihr Leben vergeudet hat, indem sie auf einen Mann gewartet hat, dessen Erwartungen an das Leben von den ihren grundverschieden sind (SI, S. 22-23) und der sich längst anderweitig orientiert hat („j’avais, depuis vingt ans, eu des compagnes“ SI, S. 13).

Indem Chilane sich weder von Eugène noch von seiner Mutter abgenabelt hat, kann sie auf keine Basis eines „Selbst“ zurückfallen, als sie von Silikanis Anwesenheit in Eugènes Nähe erfährt, die sie für sich als endgültiges Aus ihrer und Eugènes Beziehung interpretiert, sodass auch ihre Beziehung zu Magrita als „Schwiegertochter in spe“ nach ihrem Verständnis die Grundlage verliert. Ohne diese Basis in sich selbst fehlt ihr die Substanz, einen Neuanfang in der Welt zu wagen. Sie fühlt sich so verloren, dass der Freitod ihr die einzig logische Konsequenz erscheint.

6.1.3 Silikani

Silikanis Mutter Alphonsine ist eine Stoffhändlerin, die durch ihren Beruf viel reist und finanziell unabhängig ist. Auf einer ihrer Reisen nach Mongali (DRC) hat sie den Mann kennengelernt, der Silikanis Vater wurde („mon vrai et grand amour ! Longoli !“, SI, S. 148). Allerdings hat sie es gemäß der Auffassung, die in dem Lied *Silikani* ausgedrückt

⁴⁷⁵ Vgl. hierzu Oduyoye (1999), S. 136.

wird (vgl. SI, S. 149-150)⁴⁷⁶, abgelehnt, ihn zu heiraten, und bittet ihn um Geduld, weil sie noch zu jung sei, um sich zu binden (SI, 147-150). Die weitere Beziehung der Eltern seit dieser Begegnung in Mongali wird nicht erörtert,⁴⁷⁷ zum Zeitpunkt der Handlung ist Alphonsine alleinstehend und als erfolgreiche Geschäftsfrau in Douala etabliert. Sie wird respektiert und ihr Stoffladen gilt als der Beste des Viertels (SI, S. 62-63). Offensichtlich ist ihr Geschäft erfolgreich, denn sie lebt mit Silikani in einer Villa im Stadtzentrum (SI, S. 154) und Alphonsine könnte ohne Weiteres eine Reise nach Europa finanzieren (SI, S. 77, 225).

Über Silikanis Aufwachsen wird wenig berichtet, doch die Einstellungen ihrer Mutter in Bezug auf die Rolle und die Möglichkeiten als Frau, wie sie in dem Lied *Silikani* Ausdruck finden, nach dem sie ihre Tochter benannt hat, um ihr diese Geisteshaltung mit ins Leben zu geben (SI, S. 149-150), haben für Silikani einen Raum geschaffen, in dem traditionelle Rollenerwartungen oder normative gesellschaftliche Strukturen weniger bestimmend für sie sind. Diese Freiheit ist praktisch geschützt durch die finanzielle Sicherheit ihrer Mutter (vgl. bspw. SI, S. 77). In dieser Atmosphäre wächst sie zu einer verspielten und lebensfrohen Persönlichkeit heran („espiègle“ SI, S. 19, „Sa joie de vivre, ses déhanchements, ses sauts de cabri quand elle marchait, ses mimiques de gamine un peu fofolle“ SI, S. 71): Silikani tanzt bei jeder Gelegenheit (bspw. SI, S. 123, 159, 218). Der berufliche Erfolg ihrer Mutter kommt jedoch nicht ohne einen Preis und so gesteht sie Eugène gegenüber, dass sie unter dem hektischen Lebensstil und den vielen Geschäftsreisen ihrer Mutter gelitten habe (SI, S. 159).

Mit etwa 15 Jahren erkrankt Silikani an Mononukleose (Pfeifferschem Drüsenfieber), begleitet von Schwäche, Schmerzen und Fieber. Die Erkrankung zieht sich in die Länge (SI, S. 72) und Silikanis Zustand verschlechtert sich bis hin zu halluzinierenden Angstzuständen und starken Schmerzen in der Milz. Vor Verzweiflung beschließt ihre Mutter, ihre Tochter nach Lagos, Nigeria zu bringen, wo die namhaftesten Wunderheiler zu finden sein sollen (SI, S. 77). Dort beziehen sie ein Luxushotel in der Nähe der Kalakuta Republic, des Geländes, auf dem der *Afro Beat* Musiker Fela Kuti eine autonome Zone der Musik, der Kunst und des politischen Widerstandes ausgerufen hat und dessen Umgebung und Eingang darum von nigerianischen Militärs kontrolliert wird

⁴⁷⁶ Shazam (1978): *Silikani* - Tabu Ley Rochereau, <https://www.shazam.com/gb/track/10409211/silikani> (zuletzt geprüft am 08.12.2021).

⁴⁷⁷ Es ist eine glückliche Erinnerung, und zugleich eine, die sie meidet – vgl. SI, S. 86.

(SI, S. 79).⁴⁷⁸ Während sie vor Kalakuta City auf ihre Sprechstunde bei dem Heiler warten, unter überwältigender Hitze und schlechten hygienischen Bedingungen, hört Silikani die Klänge eines Saxofons, die sie so sehr berühren, dass sie nicht anders kann, als ihnen bis zum Haus Fela Kutis zu folgen (SI, S. 80-82). In den folgenden Tagen besucht sie mit ihrer Mutter eines seiner Konzerte, dessen Atmosphäre sie ihre Krankheit vergessen lässt (SI, S. 86-89), sodass sie schließlich um ein persönliches Treffen mit ihm bittet. Er nimmt sich Zeit, ihr zuzuhören, bevor er ihr antwortet:

„Tu es malade... Tu as le blues ! Mais je vois une flamme briller dans tes yeux. [...] Tu as un cœur qui hésite entre la nuit et le jour, entre la fermeture et l'ouverture. Non ? [...] Et alors, un cœur doit battre pour quelque chose ou pour quelqu'un. [...] Assez de la mélancholie ! Elle doit être chantée pour mieux être évincée [...]“ (SI, S. 97-98)

Als er anschließend für sie Saxophon spielt, berührt die Musik Silikani, sie beschreibt dieses Erlebnis als wohltuend und reinigend: „Je te le dis, Eugène, les sons me nettoyaient, se deversaient en moi comme un bain matinal. Les mélodies me frottaient, me savonnaient, me rinçaient [...]“ (SI, S. 99-100). Als sie Kalakuta verlässt, fühlt sie sich geheilt und führt dies auf die Kraft der Musik zurück (SI, S 100-102, vgl. auch LDC, S. 216).

Ihr Aufenthalt in Lagos hat Silikani darüber hinaus auch in ihrem Denken geprägt. Nicht nur ist in ihr eine Begeisterung für die Musik ihres Kontinentes entzündet, auch ihre Weltsicht ist durch Fela Kutis' Protesthaltung geformt (SI, S. 82-83 85, 89, 236-237). In Verbindung mit der Erfahrung ihrer Krankheit hat diese Phase in Silikanis Leben eine mentale und emotionale Weiterentwicklung bewirkt. So attestiert Eugène ihr außergewöhnliche Reife („de tels propos étaient surprenants dans la bouche d'une adolescente“ SI, S. 19). Sie macht sich Gedanken über das Leben und kann benennen, was ihr wichtig ist: So stellt Unabhängigkeit eine Priorität für sie dar, denn ebenso wie ihre Mutter und die Sängerin des Liedes *Silikani* hat sie kein Interesse an einer festen Bindung: „Silikani se refusait à tous“ (SI, S. 94, vgl. auch SI, S. 159). Selbst Eugène gegenüber setzt sie entschiedene Grenzen, wehrt sich gegen seine bevormundende Neugier (SI, S. 185-187). Sie hat auch eine klare Vorstellung davon, wie sie ihren Lebensweg gehen will: „Il y a des lieux de pèlerinage que l'on choisit soi-même. Celui-là [Kalakuta] est le mien. [...] Je veux vivre, comme mon homonyme de la chanson

⁴⁷⁸ Mehr über Kalakuta City, siehe: Pulse Nigeria (2018): *What you probably didn't know about Fela's country*. Ikeja. Siehe auch: The Guardian (2007).

Silikani... [...]. Je retournais à Kalakuta, oui !”“ (SI, S. 225). Sie sieht allerdings ihren Platz nicht in Douala und Kamerun: Ebenso wie Eugène ist sie ernüchtert über die politischen und wirtschaftlichen Zustände ihres Heimatlandes, in dem sie keine lebenswerte Zukunft sieht. Ihre Identifikation mit dem Kontinent ist dennoch stark, läuft jedoch über die Meta-Ebene der Musik und findet Ausdruck bspw. in dem Konzert afrikanischer Künstler, das sie mit Eugène plant (SI, S. 237-240).

6.1.4 Ayané⁴⁷⁹

Ayanés Vater Eké ist der jüngste Sohn von Io, der Matronin des Dorfes (IN, S. 17, 19). Dass er Aama, eine Frau aus dem Nachbardorf, als Frau wählt und nicht einmal eine Zweitfrau aus Eku nehmen möchte, wird in seinem Dorf als Affront gesehen (IN, S. 16-17). Doch es ist nicht nur ihre Herkunft aus Losipotipè, die Aama in Eku fremd sein lässt und ihr den Zugang zu der Gemeinschaft der Dorffrauen verwehrt, sondern auch ihr Stand als einzig monogam verheiratete Frau. Damit ist sie eine völlige Ausnahme in Eku (IN, S. 16), und zudem ist ihr Mann in einem für Eku absolut unerhörten Maß liebevoll und umsorgend, er behandelt sie „comme une princesse“ (IN, S. 17), indem er ihr schwere Arbeiten wie den Gang zum Wasserholen abnimmt, ein zusätzliches Zimmer im Haus und eine Überdachung für die Kochstelle baut (IN, S. 17). Und, ebenfalls anders als alle anderen Männer Ekus, geht er einer Arbeit als selbstständiger Kunsthandwerker nach, die es ihm ermöglicht, in Eku zu leben, anstatt in entlegenen Landesteilen zu arbeiten (IN, S. 18). Sie wirken glücklich miteinander, doch im Dorf sind sie argwöhnisch betrachtete Fremde.

Ayané lebt von Anfang an in der Ablehnung, die ihren Eltern in Eku entgegengebracht wird: Das erste, was über sie gesagt wird, ist das Urteil über ihren Namen („trois syllabes imprononçables“ (IN, S.20), der Ayanés Fremdheit weiter zementiert, weil er „ne correspondait à rien, à aucune appartenance“ IN, S. 29). Die Bezeichnung *filie de l'étrangère*, die ihr statt des „unaussprechlichen“ Namens im Dorf gegeben wird (AE, S. 232), spiegelt ihr diese Ablehnung täglich, in jeder Interaktion. Dabei ist in der kulturellen Bedeutung gerade der Vorname das Herzstück der Identität und der Verbindung zu der Gruppe, wie später am Beispiel Esos verdeutlicht wird: „Il fallait à tout prix le reconnaître à ce moment-là. L'appeler par son nom, s'assurer qu'il

⁴⁷⁹ Dieses Kapitel beruht in Teilen auf Ausarbeitungen meiner unveröffentlichten Masterarbeit mit dem Titel: „Identitätswürfe in Léonora Mianos *L'intérieur De La Nuit* und *Les Aubes Écarlates*“ (2016).

réponde“ (AE, S. 190) / „Si Eso avait entendu prononcer son nom comme on le faisait dans sa langue, il serait revenu à lui“ (AE, S. 224).

Weil Aama aus Vorsicht eine gewisse Distanz zu den Dorffrauen bewahrt, trifft Ayané all der Hass, der sich gegen ihre Mutter aufgestaut hat: „sa fille avait dû subir toutes les manifestations de cette haine“ (IN, S. 39); Ayané wird bspw. unterstellt, eine Hexe zu sein – auch wenn das beweisende Muttermal nie an ihr gefunden werden kann (IN, S. 20), was die Überzeugung von ihrem Hexensein und die Abneigung vor allem ihrer Tante Ié in keiner Weise mindert: „Cette petite sorcière“ (IN, S. 30) / „Cette petite effrontée“ (IN, S. 173) / „Cette petite futée“ (IN, S. 177). Den Kindern des Dorfes ist es grundsätzlich verboten, mit Ayané zu spielen, dennoch suchen sie ihre Nähe, vor allem, um sie zu verhöhnen: „Ils se collaient à elle toute la journée pour lui répéter combien elle n’était pas aimé en ces lieux. Elle avait toujours su qu’elle partirait.“ (IN, S. 40).

Als Ayané zwischen zehn und zwölf Jahren alt ist,⁴⁸⁰ stirbt ihr Vater an einem Schlangenbiss. Nachdem sie schon von klein auf durch ihren Stand im Dorf nur zu ihren Eltern eine positive Beziehung hatte, lässt sich erahnen, was der Verlust des ihr zugewandten Vaters⁴⁸¹ und damit der Verlust der Familiengemeinschaft für Ayané bedeutet. Denn mit seinem Tod scheidet nicht nur der Vater aus ihrem Leben, auch die Mutter zieht sich von ihrer Tochter zurück: Überwältigt von ihrem eigenen Schmerz weint sie sich in ein Fieber, das schließlich chronisch wird (IN, S. 33). Ayané lebt fortan mit einer Mutter :

[...] qui avait enfanté pour l’amour d’un homme qui n’était plus. Le genre de mère qui, par des moments, ne supportait pas de regarder cette enfant qui ressemblait tant à son père, et qui ne prenait donc pas ses repas à la même table. (IN, S. 33)

Erst mit Ayanés Fortgang auf ein Internat verbessert sich die Beziehung der beiden („Elles avaient été plus libres, hors des limites du chagrin l’une de l’autre.“) und die Wiedersehen in den Ferien sind herzlich (IN, S. 33). In dem katholischen Internat wird Ayané bis zum Schulabschluss streng erzogen (IN, S. 34-35) und studiert anschließend an der Universität in Sombé und später in Paris (IN, S. 35, 24), wohin sie nach ihrem Besuch zurückkehren will. (IN, S. 55, S. 204). Für die Frauen in Eku ist das Streben nach

⁴⁸⁰ Diese Altersangabe lässt sich nur grob überschlagen aus der Tatsache, dass Ayané zum Zeitpunkt der Ereignisse des Romans in ihrem Studium fortgeschritten ist (IN, S. 204). Der Tod ihres Vaters liegt 15 da Jahre zurück (IN, S. 33).

⁴⁸¹ Er straft sie nie körperlich (IN, S. 34-35) und baut Spielzeuge für sie (IN, S. 39).

hoher Bildung und vor allem der Wegzug aus dem Dorf vollkommen unverständlich: „elle avait quitté le village pour étudier au loin, ce que une fois de plus n’avait absolument pas de sens“ (IN, S. 24). Die Länge der Abwesenheit ist in ihren Augen der Beweis, dass Ayané nicht nach Eku gehört („une absence qu’on ne pouvait plus mesurer tant elle avait été longue, indigne d’un être qui savait appartenir à une terre, à un peuple“ IN, S. 24f).

Wie richtig sie mit dieser Einschätzung liegen – dass Ayané tatsächlich damit kämpft, sich nirgends zugehörig zu fühlen, sich überall und ganz besonders in Eku fremd fühlt –, ist den Frauen nicht bewusst, aber über die Verurteilung dieses Verhaltens hinaus auch nicht von Interesse für sie: „personne n’avait le temps de s’inquiéter d’elle, de ce balafre qu’elle trimbalait au-dedans, de n’être de nulle part“ (IN, S. 34) – eine Narbe, die nicht erst durch die Ablehnung im Dorf entstanden ist, sondern tatsächlich in ihrer Familie, obwohl ihre Eltern sie im Grunde geliebt haben: „Ils étaient plus des amant, des âmes soeurs, que des parents. C’était tout.“ (IN, S. 36) In Anbetracht der Schwierigkeiten, die ihre Eltern hatten, ein Kind zu bekommen, ist Ayané sogar verärgert, wie stur sie darauf bestanden haben, dass sie entstehe („ils étaient si bien tous les deux, [...] formaient un si bel objet. Leur amour n’avait aucun besoin de s’incarner en elle“ IN, S. 36). Die außergewöhnliche Liebe ihrer Eltern füreinander ist Ayané eine Messlatte, die sie nie erreichen wird; sie empfindet sich selbst vielmehr als „une trace branlante : elle qui tanguerait toujours, qui ne serait jamais aussi flamboyante“ (IN, S. 36).

Letztendlich ist auch ihre einzige Liebesbeziehung mit Louis an der Unerreichbarkeit des Liebesideals ihrer Eltern zerbrochen. Im Vordergrund standen für Ayané zwar die Schwierigkeiten einer interethnischen Beziehung („les différences étaient toujours chouettes du point de vue de ceux qui n’étaient pas différents“ IN, S. 36). Doch es ist der Vergleich mit ihren Eltern, der die Unmöglichkeit der Beziehung besiegelt: „[q]uoi qu’il en soit, jamais leur couple n’aurait pu ressembler à celui d’Eké et d’Aama“ (IN, S. 36). Mit dem Zerschneiden dieser Beziehung verfestigt sich ein Gefühl der Entwurzelung, das schließlich durch den Tod ihrer Mutter besiegelt wird: „Lorsque sa mère ne serait plus, il ne resterait qu’elle“ (IN, S. 36), und so plant Ayané, baldmöglichst nach Frankreich zurückzukehren: „C’était seulement un endroit où elle avait quelque chose à faire, des études à terminer“ (IN, S. 55).

Hand in Hand mit dem geringen Selbstwertgefühl, der unsicheren Identität und dem Gefühl grundsätzlich nirgends zugehörig zu sein, geht eine Anfälligkeit für Schuldgefühle, die Ayané belasten. So war sie während ihres Studiums in Sombé froh, bei ihrer Tante in einer winzigen Abstellkammer zu wohnen und im Haushalt zu helfen: „Au moins, elle ne se sentait pas redevable“ (IN, S. 35). Als sie bei ihrer Rückkehr aus Frankreich am Krankenbett der Mutter ankommt und deren erste Worte sind, dass sie sterben wird, überwältigen erneut Schuldgefühle Ayané (IN, S. 27), sie macht sich Vorwürfe, so lange von der Mutter weg gewesen zu sein (IN, S. 32f) und muss sich eingestehen, dass die üppigen Geschenke, die sie für ihre Mutter mitgebracht hat, verlorene gemeinsame Zeit nicht aufwiegen können (IN, S. 32). Auch der Dorfgemeinschaft gegenüber hat sie sich schuldig gemacht, indem sie von ihrer langen Reise weder Geschenke für die Allgemeinheit mitgebracht, noch die ihretwegen auf dem Dorfplatz versammelte Menge begrüßt hat. Sie war so fixiert darauf, zu ihrer Mutter zu kommen, dass sie das restliche Dorf vor den Kopf gestoßen hat (IN, S. 25-26). Als sie darauf hingewiesen wird, ist Ayané sofort klar, welchen *faux-pas* sie begangen hat.

Obwohl Ayané mit diesen persönlichen Schwierigkeiten kämpft, geht sie mit einer bemerkenswerten Stärke persönlicher Überzeugungen durchs Leben, die sie von anderen Mädchen unterscheidet – sowohl unter den Eku als auch in der Stadt: Sie kann sich nur eine Beziehung aus Liebe vorstellen, doch sie lebt in einer Kultur, in der „[l]es moeurs étaient souples“ (IN, S. 38) und in der es nicht ungewöhnlich ist, dass Mädchen ab neun Jahren sexuelle Begegnungen mit älteren Männern haben, die als Vergewaltigung einzustufen sind, aber als „choses inévitables“ (IN, S. 38) hingenommen werden und die Mädchen veranlassen, danach eine offene Promiskuität zu leben. Ebenso fühlt sie eine Distanz zu den jungen Studentinnen, die aufreizend gekleidet und bewaffnet als Gesellschaftsdamen für hohe Beamte oder wohlhabende Männer zu einem besseren Leben zu kommen suchen (IN, S. 43). Ayané beobachtet eine überraschende Gemeinsamkeit beider Gruppen :

Il y avait néanmoins une indiscutable similitude entre elles et les villageoises. Outre le poids du monde posé sur leurs épaules, il y avait ce cadavre qu'elles trimbalaien au fond d'elles, depuis le premier jour. Celui du rêve dont la dépouille avait été mise au tombeau pour l'éternité. (IN, S. 44)

Immer wieder fragt Ayané sich, warum sie scheinbar als Einzige sich nicht mit begrabenen Träumen zufriedengibt (IN, S. 44). Immer wieder steht auch die Frage ihrer Identität ihr vor Augen, wird durch den Überfall auf Eku und die folgenden Ereignisse

stärker als je aufgewühlt und lässt sich dieses Mal nicht einfach beiseiteschieben. Ayanés Entwicklung im Verlaufe der *Suite Africaine* zeichnet somit die persönliche Reifung einer jungen Frau nach und kann zugleich exemplarisch gelesen werden für eine Generation junger Menschen, die, wie auch Eugène und andere in dieser Arbeit untersuchte Figuren, in einem Spannungsfeld zwischen Dorf und Stadt, Tradition und Moderne, Verwurzelung und Unabhängigkeit leben, auf das in Kapitel 6.3 näher eingegangen wird.

Die Problematik in Ayanés Identität nährt sich zu einem großen Teil aus dem Gefühl der Fremdheit in dem Dorf, in dem sie zwar aufgewachsen ist, aber nie verwurzelt war. Immer wieder wirft Ié Ayané vor, nichts über die Lebensweisen der Eku zu wissen (IN, S. 28) – auch weil ihre Eltern sich mit ihrer alternativen Lebensweise für „tellement plus intelligents que tout le monde“ gehalten haben (IN, S. 29). Aber auch Ayané selbst identifiziert sich nicht mit Eku und möchte dem Dorf nach dem Tod ihrer Mutter so schnell wie möglich den Rücken kehren (IN, S. 53, 54f).

Die Ablehnung, die Ayané gegen die Eku hegt, wird zunächst durch die Ereignisse verschärft: Dadurch, dass Ayané den Überfall auf Eku zwar miterlebt hat, andererseits aber das Geschehen durch ihre versteckte Position auf dem Mangobaum nur aus der Distanz verfolgt. Sie hört und sieht nur teilweise, verpasst manche Szenen während sie hinabsteigt und nimmt insbesondere nicht an dem Opfermahl teil. Dadurch teilt sie das Trauma dessen, was sie sehen konnte, und vor allem des Schreis, den Eyia in seiner Folter ausstößt. Doch als sie von Inoni erfährt, was sich tatsächlich zugetragen hat, genügt die Distanz, die sie in ihrem Versteck von den anderen trennte, um scharfe Verurteilungen auszusprechen.

Ayané, als junger Mensch vor der „Krise der Erfahrung“⁴⁸² stehend, muss verarbeiten, dass der Idealismus, mit dem sie geglaubt hat, Recht und Unrecht eindeutig unterscheiden zu können, vor menschlichen Katastrophen diesen Ausmaßes und dieser Komplexität kapitulieren muss. Wengisané legt den Finger auf diesen Punkt, indem sie Ayané eindringlich davor warnt, Menschen zu verurteilen, sobald sie nicht den Kriterien entsprechen, die sie selbst aufgestellt hat (IN, S. 200), dass es in der Wahl zwischen Ehre und Überleben keine einfache Antwort gibt (IN, S. 199). Während Ayané mit Wengisané über die Ereignisse und die Reaktion der Eku spricht, versucht Ayané vehement, sich

⁴⁸² Vgl. Guardini (2012), S. 38–41.

davon abzugrenzen, noch stärker in ihre Ablehnungshaltung zu verfallen, doch Wengisané konfrontiert sie mit der egoistischen Motivation darin:

Tu ne vois que les tiens, et toi-même à travers eux. Tu te dis que leur faute rejaillit sur toi, que si ça viendrait à se savoir, on te mettrait peut-être dans le même sac. On mettrait des bornes à ton humanité. Au fond tu ne penses qu'à toi ! [...] Si, tu as honte. [...] Tu te dis que c'est vrai ce qu'ils ont dit de nous, que nous sommes des bêtes, que nous n'avons pas d'âme. (IN, S. 201)

Seine Identität einzig in der Abgrenzung von einer Alterität, die man verachtet, zu finden, reicht nicht aus. Ayané wird klar, dass nun der Moment gekommen ist, sich der Frage nach ihrer Identität zu stellen („Toute sa vie, elle avait parcouru comme elle avait pu son chemin, sachant qu'il faudrait un jour rencontrer ce carrefour“ IN, S. 209). Sie ahnt, dass sie ihre afrikanischen Wurzeln nicht länger ausschließen und ablehnen kann. Sie muss dieses Afrika neu kennen lernen, das sie – wiewohl sie darin aufgewachsen ist – nie in der Tiefe berührt hat, dem sie sich verweigert hat (IN, S. 205f) und das sie als finstersten Ort der Welt betrachtet („sa certitude que les ténèbres étaient plus épaisses en Afrique qu'ailleurs“ IN, S. 206), dem ihre Seele wie einem Kampfgegner gegenübersteht (IN, S. 207f). Um Antworten auf die Frage nach ihrer Identität zu finden, muss Ayané einen Zugang finden zu den Menschen, von denen sie ihr Leben lang nur Ablehnung erfahren hat, und gegen die sie reziprok Ablehnung gehegt hat (IN, S. 208). Es gilt, diese Menschen verstehen zu lernen, die in der Lage sind, sich ohne Protest ihre Kinder entreißen zu lassen, Menschen, die – im Angesicht eines Pistolenlaufes – sogar in der Lage sind, ihre Kinder zu essen (IN, S. 206).

Am Ende von *L'intérieur de la nuit* steht Ayané als eine junge Frau, die – aufgerüttelt durch das Trauma dessen, was sie gesehen und gehört hat – die Entscheidung getroffen hat, sich mit der Frage ihrer Identität auseinanderzusetzen. Sie findet sich an einer Gabelung vor drei Wegen: entweder ihren afrikanischen Wurzeln den Rücken zu kehren und in der gegenseitigen Ablehnung zu verharren wie bisher – Ayané weiß auch, dass diese Wahl zu einem Leben voll Bitterkeit führen würde. Dies ist genauso wenig eine Entscheidung, die sie mit ganzem Herzen treffen kann, wie die, in der Illusion zu leben, dass Herkunft, Wurzeln und Zugehörigkeit keine Rolle spielten, sich selbst vorzugaukeln, sie lebe nur im Hier und Jetzt und sei frei von identitären Zugehörigkeitsfragen – doch eine solche Illusion ist von vornherein zum Scheitern verurteilt und kommt darum als Lebensgerüst für Ayané nicht in Frage. So neigt sie sich in Richtung des dritten Weges,

der vor ihr liegt, der nicht leichter oder angenehmer ist als die ersten beiden, aber ehrlicher und darum auf lange Sicht erfolgversprechender: Auf diesem Weg wird Ayané sich mit dem Volk der Eku und des Mboasu auseinandersetzen, sie kennen lernen und zu verstehen suchen. Auch wenn dieser Weg schwierig sein wird, „parce qu’elle consistait à apprendre une grammaire psychique qu’elle aurait dû posséder“ (IN, S. 210), ist Ayané entschlossen, nicht länger wegzulaufen : „Le moment était venu de savoir pourquoi elle avait mal“ (IN, S. 210).

So nimmt sie das Angebot ihrer Tante Wengisané an, einige Monate in Mboasu zu bleiben und bei ihr zu wohnen (IN, S. 204). Daraus entsteht ihr Engagement in der Assoziation *La Colombe*, wo sie hilft, die Kinder zu versorgen. Indem sie den Ankömmlingen in *La Colombe* die Zuwendung, Fürsorge und Empathie entgegenbringt, die sie selbst auch braucht, kann der Prozess ihrer inneren Heilung fortschreiten (vgl. bspw. CJV, S. 30, AE, S. 23, 32). Die Begegnung mit den Kindern gibt ihr die Gelegenheit, ihr Land durch deren Schicksale zu berühren und den Schmerz, der den Kontinent bewegt, verstehen zu lernen (vgl. bspw. CJV, S. 30, AE, S. 122, 131-132, 134): Während der Monate in *La Colombe* bewegen Ayané immer wieder die „déchirures intimes des Continentaux“ (AE, S. 151), die sie in den Geschichten der Kinder, aber auch in Alltagssituationen liest, und in denen sie die Ursachen ahnt, die Katastrophen wie dem Überfall auf Eku und dem Bürgerkrieg zugrunde liegen. Während sie über die Heilung des Kontinents nachdenkt und darüber, wie diese Menschen Frieden finden können, wird deutlich, welche Parallelen Ayanés eigene Identitätssuche zu der ihres Kontinentes hat: „Se relever nécessitait, selon une loi incontournable, de s’appuyer sur le sol ayant accueilli la chute“ (AE, S. 131) – auch Ayané muss den Ort, an dem sie tiefe Verletzungen erfahren hat, als den Boden annehmen, von dem aus sie sich aufrichten und ihre Standfestigkeit entwickeln kann. Als Epa zu *La Colombe* gebracht wird, kann sie es deshalb nicht für puren Zufall halten, dass sie sich nun ausgerechnet einem Eku gegenüber sieht (AE, S. 21).

Hier in *La Colombe* wird auch durch Epupas Eingreifen ein Prozess begonnen, im Zuge dessen nicht nur die anderen verschleppten Kinder aus Eku gesucht werden, sondern schließlich alle gemeinsam nach Eku zurückkehren, um Frieden zu schließen. Bei der Ankunft der Gruppe in Eku steigen in Ayané alle schmerzhaften Erinnerungen von Ablehnung, die sie hier erlebt hat, wieder auf, als sie – an der Spitze der Heimkehrer –

den Frauen gegenübersteht, an deren Spitze Ié steht und ihr jetzt wie damals unerbittliche Ablehnung entgegenschlagen lässt (AE, S. 221). Ayané ist nicht in der Lage, diese Kluft zu überbrücken und es bedarf des Eingreifens Epupas, um das Gespräch mit den Frauen zu führen und die Notwendigkeit eines Versöhnungsrituals zu erklären. Der Aspekt des Übernatürlichen ist hier entscheidend, denn nur durch die offensichtliche übernatürliche Sendung Epupas (AE, S. 222-223) wird sie in den Augen der Eku glaubwürdig. Schließlich folgen die Frauen Epupa bereitwillig und sind dadurch frei, sich auf das Ritual einzulassen und an der gemeinsamen Aussprache zu partizipieren (AE, S. 229).

Das anschließende persönliche Ritual der Aufnahme Ayanés unter die Frauen ist für ihre Suche nach ihren Wurzeln ein Schlüsselmoment: Die Grobheit der Frauen und ihre Beschimpfungen, die Ayanés Kindheit begleitet haben, werden ersetzt durch zärtliche Massagen, durch Gesang und schließlich durch Worte der Entschuldigung und der Annahme, während Ayané in ihrer Mitte hockt – nackt: reduziert auf ihre Person selbst ohne Masken, ohne Hüllen und besonders ohne die westliche Kleidung, die zuvor schon eine äußerliche Trennung von den Dorffrauen darstellte (AE, S. 231-232 /IN, S. 25, S. 141). Versöhnung ist ein essenzieller Teil dieses Rituals für Ayané, ebenso wie ihre formelle Verwurzelung in Eku durch eine Räucherzeremonie, in der ein traditioneller Weihrauch aus Schalen und Blättern in Ayanés Geschlecht – als innerstem Kern ihres Seins – aufsteigt während die Frauen sie umgeben und weiterhin singen, selbst bewegt von der Kraft dieses Moments.

Au fond, elle avait toujours voulu cela, sans savoir comment le créer : la relation à l'origine, l'ancrage. Ce qui permettait aux hommes d'arpenter les chemins du monde sans crainte de se perdre. Ces racines sans lesquelles il n'y avait ni branches, ni feuillage à déployer. (AE, S. 231)

In diesem Moment fügen sich die Elemente ihres Lebens, die bis dahin nur Bruchstücke für sie waren, zu einer Ganzheit zusammen – sie findet ihre Identität sowohl in ihrer Herkunft in Eku als auch in der Hybridität mit dem Fremd-Sein⁴⁸³ und erlebt diese Gleichzeitigkeit als gut: „Le juste ordre des choses“ (AE, S. 232). Zum ersten Mal in ihrem Leben spürt sie den Frieden, angekommen zu sein, fühlt sich „appaisée, rassemblée“ – in völligem Gegensatz zu dem Gefühl, eine „trace branlante“ zu sein, „qui tanguerait toujours“ (IN, S.36), das noch vor wenigen Monaten der Grundton ihres Lebens war. Die Aufnahme ihres Namens auf die „liste des noms que les ancêtres

⁴⁸³ „Parce que sa mère venait de Losipotipè, parce que ses propres expériences l'avaient nourrie.“ (AE, S. 231).

reconnaîtraient“ (AE, S. 232) ersetzt die Ablehnung, die aus dem Nicht-Genanntwerden entstanden ist: Es ist nicht länger ein Name aus „trois syllabes imprononçables“ (IN, S. 20) „qui ne correspondait à rien, à aucune appartenance“ (IN, S. 29). Diese Annahme ist für Ayané heilend und sie wirft ihren Eltern nicht länger vor, sie in die Welt gesetzt zu haben. Die Akzeptanz ihres Namens bewirkt für Ayané außerdem, sich selbst als Bereicherung für den Klan zu sehen. Die ungewöhnlichen Wege, die sie in ihrem Leben beschritten hat, können nun ein Beispiel für die Eku sein, ebenso mutig in die Welt zu gehen (AE, S. 233).

Die uneingeschränkte Aufnahme Ayanés unter die Eku besiegelt Epupa mit den Worten: „Femmes, voici votre fille, votre soeur. Elle ignorait que vous lui étiez, mais ne l’oubliera plus“ (AE, S. 233), worin das Eingeständnis und die Wiedergutmachung zugleich liegen für die Haltung, mit der Ayané die Eku ebenso abgelehnt hatte (vgl. IN, S. 199). Das Zugeständnis der eigenen Fehler ist auch entscheidend für ihre Aussöhnung mit Ié. Ayané ist klargeworden, dass ihr hartnäckiger Individualismus (vgl. IN, S. 172) und ihre Unsensibilität für die Lebensordnung der Eku es Ié schwerer gemacht haben, sie anzunehmen, und dass sie selbst den ersten Schritt hätte machen sollen. Diese Haltung der Reue und Ayanés Entschuldigung ermöglichen den Austausch, der zwischen den beiden Frauen stattfindet und der es Ié erlaubt, aus ihrer „majesté“ (IN, S. 164) auszubrechen, sich ebenfalls zu entschuldigen.⁴⁸⁴ Die glückende Identitätsfindung Ayanés setzt vor allem die Akzeptanz ihrer Hybridität voraus und die Zusammensetzung der vielen verschiedenen – scheinbar widersprüchlichen – Fragmente ihres Lebens zu einer Einheit. Dies ist erst möglich, nachdem Ayané alle Bestandteile ihrer Identität angenommen hat – vor allem ihre afrikanischen Wurzeln. Erst nach der Versöhnung mit den Eku und der Annahme durch den Klan, erst nachdem sie spürt, was es heißt, in seiner Herkunft verwurzelt zu sein, können sich die anderen Elemente, auch ihr Fremdsein, in eine harmonische Ordnung fügen.

Der entscheidende Moment der Annahme Ayanés in Eku erfolgt, als sie sich mit Ié versöhnt und sie beide einander akzeptieren: „peu importait qu’il s’agisse d’une hybride. Car tel était le statut d’Ayané : elle était à la fois d’ici et d’ailleurs“ (AE, S. 241).

⁴⁸⁴ Was höchst außergewöhnlich ist, auch wenn der Gesichtsverlust gemindert ist, da nur Ayané anwesend ist. Jemand in Iés Position würde dennoch eine Entschuldigung eher durch eine dritte Person übermitteln lassen, vgl. Richmond, Yale & Gestrin, Phyllis, 2010, S.114.

6.1.5 Epa⁴⁸⁵

Epas Mutter starb, als er nur acht Jahre alt war, bei der Geburt seines kleinen Bruders Eyia.⁴⁸⁶ Sie sind einander die einzige Familie und stehen sich darum besonders nah (IN, S. 107). In Eku werden Kinder, deren Mutter gestorben ist, vom Klan mitgetragen: „ils étaient nourris par leur famille paternelle“. Für ihr Überleben ist also gesorgt, doch darüber hinaus wird ihnen keine Zuwendung zuteil: „Ces enfants ne recevaient pas l’attention à laquelle d’autres avaient droit. [...] ils étaient nourris [...] ne dormaient pas à la belle étoile“ (IN, S. 105) – zudem werden Kinder wie Eyia, deren Geburt das Leben der Mutter beendet hat, mit Argwohn betrachtet (IN, S. 105). Da der Vater der beiden wie alle Männer des Dorfes arbeitsbedingt permanent abwesend ist, leben Epa und Eyia in Isolation und Ablehnung; der Vater ist bei seinen seltenen Besuchen für die beiden ein Fremder (IN, S. 80). Das Gefühl der Verlassenheit, mit dem die beiden Jungen leben, lässt sich erahnen, in der Tat erlebt Epa sich und Eyia als „sans soutien“ (IN, S. 80). So erschließt sich auch, warum Epa besonders darunter leidet, dass die Männer der Eku nicht in der Nähe arbeiten (IN, S.79-80) und warum er dafür kämpfen will, dass sie in den nahe gelegenen Minen angestellt werden, wo sie besser bezahlt würden und es ihnen möglich wäre, zuhause bei ihren Familien zu leben (IN, S. 58).

Die Grundlagen für eine gesunde Entwicklung in Kindheit und Jugend nach Erikson, nämlich die Sättigung der materiellen und immateriellen Bedürfnisse, und die Entwicklung eines Grundvertrauens⁴⁸⁷ wurden durch den Tod der Mutter und durch die Abwesenheit des Vaters massiv gestört. Ebenso fehlen Epa in der entscheidenden Phase Vorbilder, an denen er sich orientieren könnte, und statt eines sicheren Freiraumes, in dem er sich ausprobieren und ein an kleinen Erfolgen wachsendes Selbstvertrauen entwickeln könnte, steht er schon früh in der vollen Verantwortung, für sich und seinen Bruder zu sorgen (IN, S. 107).

Anfangs sieht man in Epa einen intelligenten, hitzköpfigen Jungen, einen übermütigen Idealisten, der von einer besseren Welt träumt: „Epa [...] donnait à qui voulait l’entendre

⁴⁸⁵ Dieses Kapitel beruht in Teilen auf Ausarbeitungen meiner unveröffentlichten Masterarbeit mit dem Titel: „Identitätsentwürfe in Léonora Mianos *L’intérieur De La Nuit* und *Les Aubes Écarlates*“ (2016)

⁴⁸⁶ Eyia ist zum Zeitpunkt der Geschehnisse in *L’intérieur de la nuit* neun Jahre alt (vgl. Iés Traum, IN, S. 64). Epa mit seinen nun 17 Jahren war also acht Jahre alt, als Eyia geboren wurde und die Mutter der beiden starb.

⁴⁸⁷ Erikson (1981).

des détails sur ce qu'il croyait savoir“ (IN, S. 56) / „Ainsi parlait Epa du haut de ses dix-sept ans et du fond de sa soif de justice“ (IN, S. 57) / „Il avait hâte! Et pour qu'enfin justice soit faite, pour pouvoir marcher tête haute, il était prêt à tout.“ (IN, S. 58) Seine Leidenschaft für die bevorstehende Revolution, sein Eifer für die Propaganda der *Forces de Changement* (IN, S. 56) sind das auffälligste Merkmal des Jugendlichen. Epa träumt von einer besseren Zukunft, er möchte seinen Kindern ein besseres Leben bieten als das, das er führt. Denn die Lebensweise der Eku „sans gloire ni ambition“ (IN, S. 58-59) ist für ihn unvorstellbar. So hat er sich allmählich weit von den anderen entfremdet, die seiner eifrigen Reden längst überdrüssig sind (IN, S. 58). Als die Rebellen im Dorf ankommen, glaubt Epa zunächst, der Beginn einer besseren und glücklichen Zukunft stehe unmittelbar bevor und es scheint, als wären die Zeiten der Härte und des Leids ab jetzt Vergangenheit:

Le jeune Epa entendait ces mots avec émotion. Le langage que tenait Isilo au vieillard faisait vibrer chaque fibre de son être. Il n'avait jamais rien ressenti de tel. Enfin, il allait se passer quelque chose, justice serait rendue à son peuple. (IN S. 78)

Epa hat ein Alter erreicht, in dem er sich an Vorbildern orientieren will, die ihm Anhaltspunkte für die Gestaltung seiner eigenen Identität geben. Nun sind in Eku grundsätzlich keine oder kaum Männer anwesend und Eyoum, das Stammesoberhaupt, steht für alles, was Epa verachtet: Eyoum zeigt so wenig innere Stärke, dass er aus seiner Unsicherheit heraus nicht einmal zulässt, dass irgendein Kind des Dorfes mehr Bildung erlangt als er selbst (er hat nur die Grundschule besucht, vgl. IN, S. 79, 82) und schon die Generation vor ihm, von der er die Rolle des Stammesoberhauptes geerbt hat, war nie auf das Wohl des Klans bedacht, sondern auf die eigene Bequemlichkeit und den Erhalt ihrer Macht. Als seine Defizite als Stammesführer von den Rebellen angeprangert werden, knickt er ein: „Le vieillard reçut ces mots comme un coup de gourdin sur le crâne. [...] il se retrouva courbé devant le soldat, genou droit à terre“ (IN, S. 85). In dieser Haltung der Demütigung setzt Eyoum das gesamte Dorf herab und Epa wie auch Ié schämen sich für seine Schwäche (IN, S. 75, 85). Auch die Männer, die sich im Dorf aufhalten, sind Epa keine überzeugenden Vorbilder: „ce trio de vauriens“ (IN, S. 99).

In Isilo hingegen sieht Epa die Stärke und Vision, nach denen er sucht; er bewundert ihn seit Jahren, glaubt sogar an ihn wie an einen Erlöser: „Cela me donnait l'illusion que nous aurions, nous aussi, nos libérateurs. [...] J'avais cru très fort en Isilo [...], pensant qu'il était de cette race d'hommes.“ (AE, S. 61) In diesem Moment, in dem

sich Epas Verachtung für Eyoum mit seiner rückhaltlosen Bewunderung für Isilo mischt, als sein dringlichster Wunsch ist, Isilos Anerkennung zu finden, fällt Isilos subtil manipulative Mutprobe auf fruchtbaren Boden. Isilo weiß, dass Epa ihn bewundert (vgl. IN, S. 81) und nutzt diesen Vorteil aus, um Epas Wertvorstellungen zu pervertieren: Indem er die Aufforderung zum Töten völlig gleichgültig ausspricht, sie dabei an Epas Männlichkeit und Mut knüpft, stellt er den Mord als selbstverständliches Merkmal der Männlichkeit dar. Indem er Epa bei dem ersten Verdacht eines Zögerns auslacht, stellt er den Wert, den solches Zögern verursachen würde (menschliches Leben zu achten und schützen), als lächerlich dar (IN, S. 86).

Der Druck auf Epa, schnell zu reagieren, um sein Gesicht nicht zu verlieren und kein zweites Mal ausgelacht zu werden, ist groß: „Epa ne laissa aucune chance à sa conscience“; in Isilos Augen als Mann zu zählen ist wichtiger als die Regungen seines Herzens, die er hastig übergeht und die Tat durchführt – mit einer Leichtigkeit, die selbst Ayané in einiger Entfernung auf dem Baum den Atem nimmt. Noch während des Mordes rechtfertigt er die Handlung vor sich selbst, indem er murmelt: „Tu sais pourquoi tu meurs ainsi, n’est-ce pas?“ (IN, S. 86-87). Was Guardini über den jungen Menschen in der Krise der Reifung sagt, könnte kaum treffender für Epa formuliert werden:

die Verletzlichkeit des jungen Selbstgefühls; die übersteigerte Selbstbetonung, in der sich zeigt, wie unsicher das Selbst noch ist; die beständige Rebellion des reifenden jungen Menschen gegen die Autorität; das Misstrauen gegen das, was Andere sagen [...] – andererseits aber auch die Anfälligkeit für die Verführung durch die törichtsten Gedanken, sobald diese es verstehen, in die gerade wirksamen Tendenzen einzumünden.⁴⁸⁸

Aus seiner Begeisterung wird Epa jedoch abrupt gerissen und so hoch seine Euphorie vorher gewesen ist, ist der Absturz nun umso tiefer – in ein Entsetzen, das Epa nicht hatte absehen können: Erst als das Los seinen kleinen Bruder Eyia auswählt, als Epa die Ahnung beschleicht, was die Rebellen an diesem Abend mit einem Kind vorhaben können, wird ihm bewusst, wie wenig er über die *Forces de Changement* und deren Methoden weiß und er begreift, dass es nun zu spät ist für eine kritische Auseinandersetzung (IN, S. 106-111).

Epas Entsetzen ist mehrschichtig: Erstens ist die Revolution bei weitem nicht so moralisch und ideell anspruchsvoll, wie er gedacht hat, sondern bedient sich plumper Methoden („il n’avait guère réfléchi à la façon dont ses forces se trouveraient le plus

⁴⁸⁸ Guardini (2012), S. 20–21.

justement employées“ IN, S. 107), und ihn überfällt Verzweiflung, dass sein kleiner Bruder diesen Methoden zum Opfer fallen wird. Dieser Bruder, für den er alles gegeben hätte, um ihn zu schützen, wird nun geopfert.⁴⁸⁹ Die Schuldgefühle und die Scham, die Epa überkommen, quälen ihn von diesem Zeitpunkt an unablässig (AE, S. 75, 215). Von den Rebellen für sein Aufbegehren zu Boden geschlagen, unfähig sich aufzurichten, um zu sehen, was mit Eyia geschieht, und in seinem Elend von den gleichaltrigen Jungen abgelehnt, fühlt er sich verlassener als je zuvor (IN, S. 118). Statt der Hoffnung auf die langersehnte Veränderung breitet sich eine unvorstellbare Verzweiflung in ihm aus:

Depuis longtemps, il sentait dans ses veines le bouillonnement de cette souffrance qui ne cessait de grandir, devant l’injustice. Toutes les injustices qui semblaient l’avoir élu pour compagnon privilégié. C’était comme s’il était venu au monde au moment même où le Créateur avait fabriqué la malchance. (IN, S. 107-108)

Es wird deutlich, dass Ablehnung ein zentrales Thema in Epas Leben ist: die fehlende Zugehörigkeit zu einem Familienverbund während seiner Kindheit, die Abweisung durch den Klan für seinen politischen Eifer in seinen Teenagerjahren und nun die gänzliche Verstoßung des Dorfes nach seinem offenen Überlauf zu den Rebellen. Selbst seine Beziehung zu Isilo, für den er die jahrelang gehegte Bewunderung auch nach dem Schock über den Mord an Eyia nicht sofort abschütteln kann (AE, S. 61), endet in Ablehnung. Isilo begegnet ihm bei ihrem Wiedersehen zunächst mit außergewöhnlicher Wärme: Er sondert Epa von den anderen Eku-Jungen ab („C’est vers moi seul qu’il a tendu les bras. [...] Il m’a serré contre lui, en disant : ‘mon fils’» AE, S. 52, vgl. auch, S. 55) und legt ihm Arm um die Schultern (AE, S. 61). Doch als Epa seine Kritik an Isilos Methoden ausdrückt, schlägt und verstößt Isilo ihn: „Va-t’en. [...] Fous-moi le camp !“ (AE, S. 64). Epa wird in Schlüsselsituationen von seinen inneren Überzeugungen geleitet – auch wenn diese manchmal voreilig sind und er sie revidieren muss – und lässt sich weder durch Angst bezwingen noch durch Schmeichelei locken. Für diese Integrität bewundert selbst Isilo ihn, der im Sterben noch einmal nach Epa fragt (AE, S. 177).

Valérie Dusailant-Fernandes schreibt, dass Epa als einziger der Eku-Jungen die Zeit bei den Rebellen psychisch überlebt, gerade weil er sich weigert, die Abstumpfung seiner Seele zuzulassen, mit der die Rebellen kalkulieren (AE, S. 75).⁴⁹⁰ Im Gegenteil, immer

⁴⁸⁹ Als seine persönliche Schuld zumindest erlebt es Epa – in Epupas Ansprache später stellt sie jedoch klar: „[s]’il n’avait pu le protéger, il ne l’avait pas tué.“ (AE, S. 207).

⁴⁹⁰ Dusailant-Fernandes, Valérie, 2014, S. 36.

mehr werden seine Feinfühligkeit und sein Empathievermögen sichtbar, wenn er sich bspw. Gedanken über die anderen Jungen aus Eku macht und über die Auswirkungen der Zeit bei der Armee auf ihr Wohlergehen: „Voyaient-ils qu'on avait gâché leur vie pour rien ? Pour des délires qui se cassaient la gueule.“ (AE, S. 111) / „Mes frères d'Eku, un jour contraints de manger de la cervelle de panthère crue. N'avaient-ils pas été assez durement éprouvés ?“ (AE, S. 70). Er sieht hinter ihrem Eifer, Eso und den anderen Anführern zu imponieren (AE, S. 84, 89, 91), die Schutzbedürftigkeit der kleinen Kinder, die sie eigentlich sind, die sich nach Zuwendung und Fürsorge sehnen: „Ce n'étaient que des gosses. Il leur fallait des pères. Des grands frères“ (AE, S. 91) und er fragt sich, wie er ihr Vertrauen wiedergewinnen kann (AE, S. 71). Auch über die zivile Bevölkerung, die den Überfällen seiner Truppe zum Opfer fällt, macht er sich Gedanken: „Je me demande ce qu'est devenu de cette fillette. Il n'a fallu qu'un quart d'heure à Eso pour installer des barbelés entre elle et son avenir“ (AE, S. 50), beschämt über das Ausmaß sinnloser Gewalt (AE, S. 80, 83).

Es sind Epas Feingefühl und seine Beobachtungsgabe, die ihn Spannungen zwischen den drei Brüdern wahrnehmen lassen, als diese kaum mehr als eine kurze Mimik (AE, S. 56), ein Hauch in der Atmosphäre (AE, S. 105) oder ein Unterton in der Stimme (AE, S. 109-110) sind. Als sich die Brüder schließlich offen und vor ihren Soldaten konfrontieren, folgt unmittelbar darauf eine bewaffnete Auseinandersetzung zwischen den Brüdern, die sich auf die Kommandeure ausweitet (AE, S. 112, 177) und den Zerfall der Armee markiert, deren junge Mitglieder fortan sich selbst überlassen durch die Straßen der Stadt ziehen, von der Gesellschaft als ehemalige Soldaten abgelehnt, von den ehemaligen Anführern verleugnet (AE, S. 138-139).

Epupas Erscheinen in *La Colombe* und ihre Prophezeiungen für Epa (AE, S. 206) bilden einen essenziellen Bestandteil der Genesung Epas, denn sie übermittelt ihm Eyias Dank (und darin auch Wertschätzung) für seinen Glauben an den Traum und an Eyias Botschaft. Sie spricht ihn auch von den Schuldgefühlen über Eyias Tod frei: „S'il [Epa] n'avait pu le protéger, il ne l'avait pas tué“ (AE, S. 207). Es ist die Unerträglichkeit dieser Schuld, die ihn das Ende seines Lebens herbeisehnen lässt, doch auch hierauf spricht Epupa ihn an und übermittelt ihm den Wunsch Eyias, er möge erfolgreich studieren. Sanft weist sie ihn zurecht, dass er sich der Verantwortung nicht einfach wird entziehen können,

sondern dass er zu einem bestimmten Zweck am Leben geblieben und mit einem langen Leben gesegnet sei und dass es gelte, Eyias Andenken zu ehren (AE, S. 207).

Auch das Wiedersehen mit Dr. Sontané ist ein Baustein zur Heilung und Resozialisierung Epas, da Dr. Sontané für afrikanische Intellektuelle steht, die für einen zukünftigen Wiederaufbau des Landes eine entscheidende Rolle spielen. Dr. Sontané ist für Epa auch persönlich wichtig – nicht nur, weil er ihm wohlgesonnen ist, sondern auch, weil er eine starke Ethik der Menschlichkeit repräsentiert, die sichtbar wird in der Selbstverständlichkeit, mit der er seine Pflichten am Krankenhaus unterbricht, um in verschiedenen Momenten Epupa, Epa und schließlich Eso und den anderen Eku-Kindern zu helfen, die er – abgesehen von Epa – nicht einmal kennt. Damit bietet Dr. Sontané Epa ein Vorbild und vor allem eine Verlässlichkeit, die der Ungewissheit entgegensteht „dans un environnement où les pères étaient des anthropophages, les pompiers pyromanes“ (AE, S. 130).

Epas Begeisterung für die Pläne der Rebellen entspringt aus seiner Unzufriedenheit über die Missstände in seiner Region und die ungleiche Verteilung der Güter in der Bevölkerung (IN, S. 56-57). Valérie Dusailant-Fernandes erklärt: „Epa fait partie de cette jeunesse désenchantée par la colonisation, reprochant amèrement aux Blancs d’avoir mis au pouvoir les „nordistes“ pour mieux les contrôler“.⁴⁹¹ Epa teilt diese Vorwurfshaltung und schildert in langen Gedankenflüssen die Missstände im Land und in Eku, wobei er auch Eyoum gegenüber Vorwürfe erhebt, der weder der rechtmäßige Chef noch ein erfolgreiches Oberhaupt ist (IN, S. 56-58, 79-80). Einige dieser Dinge werden im Dorf hinter vorgehaltener Hand weitererzählt („Ces histoires là, on les chuchotait au fond des cases“ IN, S. 79), vieles hat Epa aus Geschichtsbüchern, die ihm der Arzt Dr. Sontané, für den er in Sombé arbeitet, zur Verfügung gestellt hat (AE, S. 65). Durch seinen längeren Schulbesuch (IN, S. 75, 80) hat Epa vernetztes Denken und analysierendes Hinterfragen entwickelt (vgl. bspw. AE, S. 69, 85, 130). Dadurch reflektiert er die Ereignisse während seiner Zeit mit den Rebellen: „Tu vois, c’était ça, leur révolution. Une suite de mouvements d’humeur. Pas un projet“ (AE S. 82), hinterfragt auch die Anführer, zu denen er einst aufgesehen hatte und die er nun als „des délires qui se cassaient la gueule“ (AE, S. 111) sieht, die das Leben der geraubten Kinder sinnlos

⁴⁹¹ Dusailant-Fernandes, Valérie in: Tang, Delphine: 2014, S. 33.

verschwenden. In seiner Verzweiflung fühlt Epa sich buchstäblich gottverlassen: „[j]’ai pensé que Nyambey nous avait véritablement chassés hors de sa vue“ (AE, S. 76). Alle diese belastenden Gedanken lassen ihn über die ursprüngliche Orientierung der afrikanischen Gesellschaft nachdenken und darin Werte finden, nach denen er sich ausrichten möchte:

[...] ils [les anciens] nous ont laissé une éthique. Une vision du monde. Le devoir de solidarité. L’hospitalité. Le respect de la nature. La foi en la vie. Pour moi, être un Continental, c’est vivre cela. (AE, S. 70)

Das Wiedersehen mit den anderen Jungen aus Eku und ihre gemeinsame Rückkehr ins Dorf bilden den Abschluss für Epas Geschichte in der *Suite Africaine*. Schon als die anderen Kinder ihn nach ihrer Ankunft in *La Colombe* mit großer Zuneigung begrüßen, erträgt er ihre Vergebung kaum; zu sehr kämpft er mit Schuldgefühlen (AE, S. 215). Er fährt mit der Gruppe nach Eku, wo er an dem Versöhnungsritual teilnimmt, in dessen Rahmen die Rückkehrer in der Versammlung des ganzen Dorfes eine Aussprache halten (AE, S. 230), während der Epa öffentlich seine Reue bekundet (AE, S. 234-235). Doch trotz der Vergebung der Dorfgemeinschaft kann er sich selbst nicht verzeihen (AE, S. 235), sodass er nicht in Eku leben möchte, bis er die Ereignisse und seine Verantwortung daran aufgearbeitet hat (AE, S. 195, 235).

Die psychische Belastung, der Epa ausgesetzt ist, stammt jedoch nicht nur aus den Schuldgefühlen für seine Taten und aus den Traumata der Überfälle, die er miterlebt hat, sondern aus der Unsicherheit, die entsteht, wenn jegliche Verlässlichkeit genommen, jede Gewissheit ins Wanken gebracht und Vertrauen verraten ist:

Ce n’étaient pas seulement les choses qu’il avait vues et faites, qui lui déchiraient le cœur. C’était de n’avoir plus de certitudes, de perspectives, dans un environnement où les pères étaient des anthropophages, les pompiers pyromanes. (AE, S. 130)

Epa steht stellvertretend für eine junge Generation, die in die politischen Wirren der postkolonialen Ära hineingeboren wird und in der Gefahr steht, zwischen den Fronten dieses Machtkampfes aufgerieben zu werden. Germain Nyada beschreibt deren Situation:

En tant que phénomène social et produit de ces guerres autodestructrices, l'enfant-soldat – Epa en l'occurrence – et à travers lui le peuple de son pays doit dénouer la complexe énigme de ses malheurs en sondant son passé.⁴⁹²

Die Implikationen dieser seelischen Zerstörung, die Ayané in Epa erkennt, umfassen zudem die langfristigen Auswirkungen dieser Schäden für die Generation der Zukunft, für die er stellvertretend steht: „Quoi qu'il en dise, Epa n'était qu'un enfant. Le sang neuf. La face du lendemain. Il avait pillé, tué.“ (AE, S. 130) Wie soll eine Generation mit dieser Art seelischen Ballastes die morgige Gesellschaft erfolgreich gestalten? Dass die Geschichte Spuren in der Psyche hinterlässt, die sich in wiederkehrenden Kreisläufen von Gewalt und Schmerz äußern, ist in *Les Aubes écarlates* ein zentraler Gedanke, aus dem die Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit sich selbst und der Vergangenheit abgeleitet wird (AE, S. 130-131).

6.1.6 Musango

Musango ist das einzige Kind Ewenjis und ihre Mutter wiederum ist eine von zwei leiblichen und zehn angenommenen Töchtern, die bei einer alleinstehenden Frau in dem Armenviertel Sombés aufgewachsen sind (CJV, S. 215, 220). Ewenji fällt von ihrem ersten Tag an auf, weil sie sich besondere Zuwendung und Liebe der Mutter wünscht und sich durch die Gleichbehandlung aller, auf die die Mutter Wert legt, abgelehnt fühlt und früh bitter darüber wird (CJV, S. 219-220). Auf ihrer Suche nach größerer Zuwendung wird Ewenji schwanger und bringt Musango zur Welt (CJV, S. 219). Obwohl die Vaterschaft nicht geklärt ist, präsentiert sie das wenige Wochen alte Baby einem der möglichen Väter mit den Worten: „C'est ta fille“ (CJV, S. 33, 125, 219). Dieser Mann akzeptiert Ewenji als Frau und das Mädchen als sein Kind, ohne Fragen zu stellen. Er gibt der Kleinen den Namen Musango, was Frieden auf Douala bedeutet (CJV, S. 34), und lässt sie bei sich wohnen, nachdem seine erste Frau ihn zugunsten eines Künstlers aus Guyane verlassen hatte und nie mehr zurückgekehrt ist (CJV, S. 126).

Musangos Mutter kann diese Leerstelle von Anfang an nicht füllen, sein Interesse gilt vielmehr dem kleinen Mädchen, in der er die Chance sieht, sich doch zu beweisen „de n'avoir tout raté“ (CJV, S. 79). Er besitzt ein Bauunternehmen und die Familie wohnt in einem großen Haus mit ummauertem Garten, wo er nur wenige Menschen empfängt

⁴⁹² Nyada, Germain: „Figures et voix du peuple dans les Aubes écarlates de Léonora Miano“ in Tang, Delphine: *L'Oeuvre romanesque de Léonora Miano, Fiction, mémoire et enjeux identitaires*. Paris: L'Harmattan 2014, S. 101.

aus Angst vor deren Neid und Missgunst (CJV, S. 16-17): „la haine de celui qui [...] avait un emploi et de quoi envoyer ses enfants à l'école“ CJV, S. 17). Hier will er Musango behütet und mit reichlich Spielzeugen und Büchern aufwachsen lassen (CJV, S. 32, 222). Er bemüht sich, ein perfekter Vater zu sein, holt sie jeden Tag aus der Schule ab (CJV, S. 142) und hört mit ihr auf dem Schoß Musik, erklärt ihr die Regeln des Gesangs, des Jazz und der Improvisation (CJV, S. 175). Dieses Zuhause ist der einzige Ort, den Musango kennt – ihre Mutter hält ihre Familie vor Musango geheim, erzählt oder zeigt ihr nichts über ihre Herkunft (CJV, S. 36, 96). Was Musango mit ihrer Mutter verbindet, ist eine autoimmune Erbkrankheit, bei der der Körper verformte Blutkörperchen sowie Antikörper gegen seine eigenen Blutkörperchen produziert. Neben allgemeinen Symptomen wie Abgeschlagenheit und Gelbsucht kommt es zu Schüben mit Fieber, Schüttelfrost, Gliederschmerzen (CJV, S. 45-46).⁴⁹³

Doch trotz der Bemühungen des Vaters und der materiellen Versorgung ist Musangos Kindheit keine glückliche. Sie lebt ohne zärtliche Berührungen von ihren Eltern (CJV, S. 30) und muss für Vater und Mutter gleichermaßen eine Leerstelle deren eigenen Schmerzes füllen:

Moi, j'ai finalement assez peu ri en douze ans. Quand il fallait m'y résoudre, cela n'était que pour amuser papa. Il avait tant besoin de croire qu'il n'avait pas tout raté... Il avait besoin d'illusions, d'un coussin de velours posé sur le creux de son existence. (CJV, S. 78-79)

Il me voulait brillante pour que je l'illumine [...] rien de cela ne pouvait être à moi. (CJV, S. 123)

Sie kommt zu dem Schluss, dass seine Anerkennung der Vaterschaft nur ein taktisches Spiel war („la comedie“ CJV, S. 126), in dem er sich nur so weit engagierte, wie es seinen Bedürfnissen entsprach, um seine Einsamkeit und Bitterkeit zu verdrängen (CJV, S. 175) – denn eine absichernde Vorsorge für Musango und ihre Mutter hat er nicht getroffen, sodass sie bei seinem plötzlichen Tod mittellos und ohne Rechte sind und von seinen Angehörigen vertrieben werden (CJV, S. 125). Schon als Kind spürt Musango, dass der

⁴⁹³ Kunz, Joachim (2012): *Autoimmunhämolytische Anämie (AIHA)*. Gesellschaft für pädiatrische Onkologie und Hämatologie, https://www.kinderblutkrankheiten.de/content/erkrankungen/rote_blutzellen/anaemien_blutarmut/autoimmunhaemolytische_anaemie_aiha/ursachen/ (zuletzt geprüft am 08.06.2021); Aigyptiadou, Maria Niki (2017): *Wenn sich das Blut auflöst: Ursachen, Symptome und Behandlung der hämolytischen Anämie*, <https://www.jameda.de/gesundheits/blut-lymphendruesen/wenn-sich-das-blut-aufloest-ursachen-symptome-und-behandlung-der-haemolytischen-anaemie/> (zuletzt geprüft am 08.06.2021).

Vater nur um ihretwillen die Gegenwart der Mutter duldet und sie ahnt, dass auch ihre Mutter das spürt: „C’est peut-être pour cela que tu me hais.“ (CJV, S. 123) / «Pour lui, tu n’étais que mon ombre, la femme qui avait eu le privilège d’accompagner la venue au monde d’une fillette si exceptionnelle.“ (CJV, S. 125-126) Die Schule ist für sie eine Zuflucht vor den unterschwelligem Spannungen, die ihr Zuhause bestimmen:

J’ai passionnément aimé l’école qui me permettait de fuir la maison où ta rancœur côtoyait l’amertume de papa, où il me fallait te subir et l’illuminer. Nous n’étions pas une famille, seulement trois solitudes dépendant les unes des autres. (CJV, S. 144)

Musango ist überzeugt, nicht bei ihrer wahren Mutter zu leben und verbringt Stunden damit, die Straße hinabzusehen in der Erwartung, irgendwann dort die Gestalt kommen zu sehen, die ihre wahre Mutter sein müsse (CJV, S. 33), so entfremdet fühlt sie sich von dieser Frau, die ihren ausgeprägten Selbsthass mit Schlägen an Musango auslöst (CJV, S. 19, 34) – nicht einmal die Schläge des Menschenhändlers, als er ihren Fluchtversuch entdeckt, sind so brutal wie die ihrer Mutter (CJV, S. 85). „[Tes mains] sont si osseuses, mère. Tu es si malingre qu’on ne s’attend pas à souffrir autant sous tes gifles.“ (CJV, S. 95)

In den frühen Jahren war sie ihrer Mutter lediglich gleichgültig gewesen und die Mutter hatte Musangos Zärtlichkeit nur abgewiesen: „Tu n’avais pas encore commencé à me haïr. Je t’étais seulement indifférente, et tu repoussais ma tendresse“ (CJV, S. 33). Doch mit den Jahren wachsen die Verzweiflung und Selbstablehnung der Mutter und damit ihre Abneigung gegen das Kind. Die Verzweiflung eskaliert in den Wochen nach dem Tod des Vaters, als Ewenji sich vor dem Abgrund völliger Mittellosigkeit durch die bevorstehende Vertreibung aus dem Haus sieht (CJV, S. 21). Als ein neuer Krankheitsschub Musangos teurer Versorgung bedarf, sucht sie in ihrer Tochter die Urheberin allen Unglücks und wird von der Seherin in diesem Glauben durch ein Orakel bestätigt, das Musango der Hexerei beschuldigt (CJV, S. 17-19):

‘Tu dois te débarrasser de cette petite, sinon elle te tuera. C’est un vampire.’ [...] ‘ne vois-tu pas qu’elle se porte mieux depuis que son père n’est plus ? Elle fera bientôt de nouvelles rechutes, et il lui faudra du sang. Alors, elle tuera de nouveau.’ (CJV, S. 18)

Um den Zauber aus Musangos Körper zu vertreiben, schlägt Ewenji ihr Kind bis zur Bewusstlosigkeit. Als ihre Wut verflogen ist, behandelt sie Musangos Wunden unter Tränen und versichert, dass der Zauber nun gebrochen sei, dass nun alles gut würde (CJV, S. 18). Doch zwei Tage später entflammt ihr Zorn erneut und sie fesselt Musango an deren

Bett, ruft alle Nachbarn als Zeugen zusammen, wie sie sie anzünden wird, um ein für alle Mal das Wirken der bösen Macht, die in der Gestalt ihrer Tochter solches Unheil über sie bringt, ein Ende zu bereiten. Nur knapp hält die Seherin den Mord auf und ordnet Musangos sofortige Vertreibung an: „loin, immédiatement, plus jamais devant toi. Il a bien fallu me soumettre“ (CJV, S. 21). Unter den Beschimpfungen und dem Geschrei der Mutter und der Nachbarn flieht Musango aus dem Haus, nackt und ausgehungert („J’étais nue et ma peau portait encore les marques laissées par les bambous.“ CJV, S. 19 / „Depuis trois jours, tu ne m’avais pas nourrie“ CJV, S. 21).

Die Vertreibung durch die Mutter markiert eine Zäsur in Musangos Identitätsentwicklung: In den folgenden Jahren, in der räumlichen Trennung von ihrer Mutter, verhandelt sie innerlich die Beziehung zu ihr, an die sie in kindlicher Totalität gebunden ist, wobei die Bindung aus Schmerz und Wut, ebenso wie aus der Sehnsucht nach einer Wiederherstellung der Beziehung besteht: „C’est la nuit dans mon esprit où tu prends toutes les formes du chagrin“ (CJV, S. 113) / „Tu étais seulement le cauchemar de mes nuits, ma douleur inexplicable. Et tu étais aussi un rêve fou, un rêve d’amour irréalisable, immérité.“ (CJV, S. 153).

Musango durchläuft mehrere Stationen nach der Vertreibung durch ihre Mutter, und auf jeder Etappe gewinnt sie ein weiteres Fragment, aus denen sie langsam ein Selbstbild formt, und im Zuge dessen auch ein differenzierteres Verständnis von ihrer Mutter und ein tieferes Weltbild. Die Begegnung mit Ayané und die Aufnahme in das Haus Aïdas, *La Colombe* (AE, S. 25), sind für Musango ein bis dahin unbekanntes Erlebnis von Zuwendung und sanfter Freundlichkeit: „Elle s’est penchée vers moi et m’a caressé les joues du plat de sa main. Je crois que personne ne m’avait jamais touchée de cette façon.“ (CJV, S. 30) Seit ihrer Verstoßung durch ihre Mutter und die Großmutter väterlicherseits hat Musango nicht mehr gesprochen und gilt als mutistisch (AE, S. 25, CJV, S. 27, 29).

Aus Ayanés und Aïdas Gesprächen erfährt Musango, dass ihr Schicksal bei weitem kein Einzelfall ist und dass in diesem Haus viele Kinder leben, die ebenfalls – aus einer Vielzahl von Gründen – von ihren Eltern verstoßen wurden (CJV, S. 30-31). Nach ihrer Ankunft dort ringt sie mit der Verstoßung ihrer Mutter, durchlebt im Traum wieder und wieder die Absprechung ihrer Kindschaft und Zugehörigkeit, doch die Erwiderung darauf gelingt Musango im Traum nicht (CJV, S: 32). In diesen Träumen äußert sich der Kampf um ein tragfähiges Identitätsverständnis, denn die Identitätsbildung durch eine

bestimmte Familienzugehörigkeit ist ihr seit der Verstoßung definitiv verwehrt. Sie reflektiert ihre frühere Überzeugung, diese Frau, die ihr nichts als Gleichgültigkeit und Ablehnung entgegenbrachte, könne unmöglich ihre Mutter sein und ihre wahre Mutter würde sie finden und zu sich holen, wenn sie nur aufmerksam warten würde (CJV, S. 33).⁴⁹⁴ Zugleich beginnt ein erstes Vertrauen in Musango zu erwachen, das in erster Linie Ayané gilt, zu der sie vom ersten Moment an eine besondere Verbundenheit spürt (CJV, S. 29, 30, AE, 25).

Im Busch von Ilondi verbringt Musango nach ihrer Entführung drei Jahre in Gefangenschaft (CJV, S. 42). Während der ersten Wochen ist Musango überzeugt, Ayané würde sie suchen und retten, so wie es eine Mutter eigentlich tun würde. Doch schließlich gibt sie diese Gedanken auf (CJV, S. 59). In der Hoffnungslosigkeit, dass niemand sie suchen wird, niemand sie finden kann, fühlt Musango sich dem Tod näher als dem Leben. (CJV, S. 59). Sie verschanzt sich in ihrem Schweigen und ihr Mutismus trennt sie noch weiter von dem Raum der Lebenden (CJV, S. 60), sie fühlt sich in ein Schattendasein gleiten, so wie auch diese enge, verlassene Welt, das Haus in Iondi, eine Schattenwelt für sie ist, in der die Tage ineinanderfließen (CJV, S. 19, 62, 69). Zugleich findet sie in der Eintönigkeit dieser Existenz den Rahmen, ihre widersprüchlichen Gedanken und Gefühle ihrer Mutter gegenüber zu sortieren – einerseits hält Musango an ihrer Mutter fest: „Sans lui [Kwedi] vouloir manquer de respect, j’avais déjà une mère“ (CJV, S. 61), andererseits versucht sie mit aller Kraft, sich von ihr loszureißen: „Laisse-moi sortir d’ici pour te le dire en face: je saurai m’aimer sans que tu m’aides. Tu n’es rien pour moi que le trou par lequel j’ai dû me faufiler pour arriver sur cette terre“ (CJV, S. 62). Doch es gelingt Musango noch nicht, sich von ihr zu lösen: „C’est à toi que je pense“ (CJV, S. 15) / „et tu ne me quittes pas“ (CJV, S. 69). Musango ist in ihrem Wut gewordenen Schmerz an die Mutter gebunden. Doch langsam findet sie zu einer neuen Perspektive auf die Gewaltausbrüche und die Ablehnung ihrer Mutter: „Toute cette colère n’a jamais rien eu à voir avec moi. Il m’a fallu arriver ici et devenir une ombre pour voir [...] la détestation profonde que tu as de toi-même“ (CJV, S. 19), sodass es ihr nun gelingt, ihre Identität von den Misshandlungen ihrer Mutter zu lösen und ein eigenständiges Selbstbild zu entwickeln (CJV, S. 45).

⁴⁹⁴ Diese Überzeugung, die wahre Mutter zu finden, der sie etwas bedeuten und die sie lieben würde, ist als Ausdruck des Grundbedürfnisses nach tiefer Verbundenheit und Zugehörigkeit im Sinne der *Belongingness Theory* zu verstehen - vgl. Maslow (1943), S. 380; Vgl. ebenso: Baumeister und Leary (1995).

Die Tatsache, dass sie trotz mangelnder medizinischer Versorgung jeden ihrer Krankheitsschübe in Ilondi überlebt, bestärkt Musango zudem in dem Glauben, ihr Leben in die Hand nehmen zu können und eine Bestimmung erhalten zu haben:

Je devrais déjà être morte, depuis trois ans. Mais non. La mort qui m'habite ne parvient pas à triompher de moi, de l'idée que je ne suis pas née pour rien. [...] Je vais sortir d'ici. J'ai déjà essayé. Ils m'ont reprise. Ce n'est pas grave. J'attends seulement mon heure. (CJV, S. 46)

Nach sorgfältiger Vorbereitung ergreift sie schließlich die Flucht, „prie à Nyambey de protéger mes pas. Je Lui dis de ne pas trahir mon courage cette fois, que je suis prête. S'Il ne m'a pas encore rappelée à Lui, c'est bien qu'Il me destine à quelque chose.“ (CJV, S. 74-75)

Nach ihrer Flucht aus Ilondi, erneuter Gefangenschaft in Sombé und endgültiger Flucht von den Menschenhändlern, wandert Musango zum Ufer des Flusses. Sie denkt über den Sklavenhandel nach, der hier florierte und dessen Erbe noch immer das Land belastet. Sie identifiziert sich in ihrer Verstoßenheit und Zufluchtslosigkeit zutiefst mit den Verschleppten, Vergessenen vergangener Jahrhunderte und hofft auf ein Wort der Weisung von „ces autres enfants malaimés, ces oubliés dont nul ne porte le deuil“ (CJV, S. 113). Während sie diesen Gedanken nachhängt, setzt starker Regen ein.

Das folgende Kapitel heißt „Interlude: résilience“ und stellt eine Zäsur in der Handlung ebenso wie in Musangos Identitätsentwicklung dar. Es handelt sich, wie später deutlich wird, um einen Traum, in dem sie einer gealterten Musango begegnet. Zunächst findet Musango sich lediglich in einer Höhle wieder, aus dem extremen Unwetter vor der Gefahr des Ertrinkens (CJV, S. 116-117) gerettet von einer alten Frau, die sie hierhergetragen hat und die sie nun mit einer für Musango überwältigenden Wärme anlächelt: „Elle n'est que douceur“ (CJV, S. 121). Sie hat Musangos Gewand gewaschen und gibt ihr zu essen, in jedem Blick ein Lächeln. Lange spricht keine von beiden und Musango weiß sich von dieser Frau uneingeschränkt angenommen: Sie stellt keine Forderungen, keine Erwartungen an Musango, sondern gibt ihr den Freiraum, einfach zu sein, und ist dabei nahe genug, um Zuwendung zu vermitteln. Jedes Mal, wenn Musango aufsieht, begegnet sie dem Lächeln: „Le sourire me tend une écuelle“ (CJV, S. 122) / „Le sourire me regarde“ (CJV, S. 123) / „Le sourire est toujours là“ (CJV, S. 127), und Musango nimmt

mit einem Mal den Sonnenschein wahr. Sie versteht, dass ihr Schmerz, ihre Bitterkeit und ihre Härte es unmöglich gemacht haben, dass irgendein Licht zu ihr durchdringt:

Pendant que je serrais les dents, je ne voyais pas le soleil. Pendant que je m'endurcissais et m'efforçais de ne pas sentir ton incompréhensible rancœur, je clôturais mes jours d'obscur. (CJV, S. 123)

Die alte Frau bietet Musango zugleich einen Spiegel und eine völlig neue Perspektive an: Musango erkennt, dass auch diese Frau ausgestoßen ist, wie sie selbst. Sie sieht ihr an, dass sie in ihrem Leben viele Lasten getragen hat (CJV, S. 121, 122). Und doch ist sie voller Frieden, wie Musango in ihren Augen liest: „Elle a eu une vie. Ni meilleure ni pire que celle des autres. Une vie. Alors, ils peuvent faire ce qu'ils veulent à présent“ (CJV, S. 122). Das ist es, was Musango sich wünscht: ein Leben zu leben, das ihres ist:

Un jour, je la mettrai au monde, ma vie. Je l'aimerai, même si elle ne dure qu'une fraction de seconde. Elle sera à moi, le temps qu'elle durera. Je ne suis plus un ombre. Mon cœur bat et mes pensées ont un sens. (CJV, S. 96)

In der alten Frau erkennt sie, dass diese Art von Lebendigkeit möglich ist, selbst wenn man Ablehnung und Verstoßung erlebt hat. Musangos Talar hängt, weißgewaschen, an einem Ast, sie selbst sitzt nackt da und es beschämt sie nicht, weil sie sich an einem geschützten Ort weiß. Die naturverbundene Ursprünglichkeit um sie herum und die Freundlichkeit in den Augen der Frau sowie die Tatsache, dass diese sie gerettet hat, flößen Musango Vertrauen ein (CJV, S. 121), eliminieren Angst und Scham. Diese Sicherheit steht im Kontrast zu der Situation als Siebenjährige, als ihre Mutter ihr beigebracht hat, ihre Intimtoilette richtig auszuführen. Als Musango dabei das Gleichgewicht verliert, entlädt sich der Zorn der Mutter, sie schlägt Musango mit Handfläche und Handrücken, beschimpft sie als ungeschickt und tölpelig. Musango schützt aus einem Reflex heraus mit beiden Händen ihr Geschlecht (CJV, S. 95) – der Inbegriff von Scham. Scham wird – im Gegensatz zu Schuld, dem Gefühl etwas Schlechtes getan zu haben – als das eigene Sein betreffend definiert: “the intensely painful feeling or experience of believing that we are flawed and therefore unworthy of love and belonging – something we’ve experienced, done, or failed to do makes us unworthy of connection”.⁴⁹⁵ Doch hier, in der Gegenwart der alten Frau, die sie wertvoll genug fand,

⁴⁹⁵ Brené Brown (2013): *Shame v. Guilt*, <https://brenebrown.com/blog/2013/01/14/shame-v-guilt/> (zuletzt geprüft am 18.06.2021). Zur Schamforschung vgl. auch: Tangney, June Price, Dearing, Ronda L. (2004): *Shame and Guilt*. Paperback edition 2004. Emotions and social behavior. New York, London: The Guilford Press.

Die kausale Beziehung zwischen verbaler Gewalt der Eltern und Gefühlen von Scham, Selbstablehnung und Depression bei Kindern und Jugendlichen wurde in einer Studie der Universität Pittsburgh untersucht. Vgl.: Wang, Ming-Te, Kenny, Sarah (2014): "Longitudinal links between fathers' and

um sie zu retten, spürt Musango keine Scham. So wie diese Frau sie aus dem Schlamm gezogen hat, um sie vor der Flut zu retten, rettet sie Musango nun erneut mit ihren Worten und ihrer Freundlichkeit vor einer Flut der Bitterkeit, die ebenso tödlich wäre. Sie gibt Musango die Perspektiven an die Hand, die diese auf ihrem Weg zur Heilung und Wiederherstellung braucht. Sie zeigt ihr eine Figur aus Steinen – alle Kiesel, die nach ihr geworfen wurden, die Ablehnung und Ungerechtigkeit verkörpern. Doch indem die Frau sie aufgesammelt und zu einem Bild angeordnet hat, wurde deren Bedeutung transformiert:

Tout cela n'est plus rien qu'une forme sur le sol que j'ai parfois plaisir à contempler en me disant : Tu es puissante, femme, puisque tu peux désamorcer la haine pour en faire cette figure inoffensive et attachante. (CJV, S. 127-128)

Ebenso ist es möglich, die Widrigkeiten des Lebens und die Ablehnung durch andere in etwas Schönes, Wertvolles in seinem Inneren zu verwandeln. Als sie Musango die Steinfigur zeigt, spricht die Frau zum ersten Mal. Sie legt ihren Finger auf Musangos Herz: „Tu es pleine de colère, petite fille, mais la colère est vaine. Elle ne fait pas passer le chagrin.“ (CJV, S. 127) Weil sie Musangos Vertrauen gewonnen hat und weil in ihren Worten kein Vorwurf liegt, kann Musango sich öffnen mit der Frage, wodurch sich die Trauer vertreiben lässt, gefolgt von der Frage nach Glück: „Mais êtes-vous heureuse? Oui, je le suis [...] chaque fois que la mélancholie me quitte, je suis heureuse. Le bonheur va et vient. On ne peut pas l'emprisonner. C'est un grand voyageur.“ (CJV, S. 128) Dass die Wellenbewegung der Gefühle das Leben ausmacht, dass verschiedene Nuancen des Befindens dazugehören, ermöglicht es Musango, zu einer Ausgewogenheit im Blick auf ihr eigenes Empfinden zu gelangen.

Sie lachen gemeinsam über das Gerücht, die Frau sei eine „mangeuse d'âmes“ (CJV, S. 128), und zum ersten Mal in ihrem Leben lacht Musango frei heraus. Es ist die Erkenntnis, dass die Vorwürfe, die gegen einen Menschen erhoben werden, nicht die endgültige Wahrheit sind – und dass man sie ignorieren und über sie lachen kann (CJV, S. 128-129). „Nommer la douleur pour pouvoir la chasser“ (CJV, S. 130) ist der Schlüssel, den Musango hier erhält und der ihr den Mut und die Zuversicht gibt, aus der Höhle in der Gegenwart der alten, weisen Frau aufzubrechen und ihr Leben zu gestalten.

mothers' harsh verbal discipline and adolescents' conduct problems and depressive symptoms." *Child Development* 85, Nr. 3: S. 908–923. Siehe auch: Krantz Lindgren, Petra (2019): *Wenn du mit mir schimpfst, kann ich mich nicht leiden, Mama: Wie Sie das Selbstwertgefühl Ihres Kindes stärken*. 1. Auflage. Stuttgart: TRIAS.

Die letzte Strecke auf Musangos Weg zu einer ganzheitlichen Identität führt sie zu dem Haus ihrer Großmutter, das sie nie zuvor besucht hat. Es liegt in einem verrufenen Elendsviertel Sombés, in dem Verwesung, Abfälle und Übervölkerung die Atmosphäre bestimmen (CJV, S. 213-214). Als sie jedoch das Haus erreicht, findet sie es zu ihrer Überraschung in einem einfachen, aber sauber gefegten Hof, der von einer Wäscheleine mit saubereren Kleidern überspannt ist; es wirkt so friedlich, als sei es eine andere Welt (CJV, S. 216).

Bei dieser ersten Begegnung mit ihrer Großmutter Mbambè erkennt Musango dieselben gelblichen Augen, die die Sichelzellenanämie verursacht, unter der auch sie und ihre Mutter leiden. Ihre schlanke Gestalt in weißem Rüschenkleid, die weißen Haare ordentlich am Kopf entlang geflochten, überraschen Musango ebenso wie der friedliche Ausdruck auf ihrem Gesicht und die lebhaften Augen (CJV, S. 216). Als Musango sich als Tochter Ewenjis zu erkennen gibt, wäscht Mbambè ihr unter Tränen der Freude und Rührung die Füße, die von dem Dreck des Weges verschmutzt sind: „comme si j'étais encore un nourrisson dont le corps doit être raffermi à force de soins et d'amour“ (CJV, S. 217). Beide sind zu Tränen gerührt darüber, einander zum ersten Mal zu begegnen. In dem folgenden Gespräch erfährt Musango erstmals von Ewenjis beschwerlicher Schwangerschaft, von ihrer Geburt und ihren ersten Tagen in diesem Haus. Mbambè erzählt Musango auch von der Kindheit Ewenjis, von den Ursprüngen ihrer Verbitterung und den Konflikten, die sie miteinander hatten (CJV, S. 219-220, 227). Für Musango sind dies wertvolle Fragmente ihrer Geschichte. Mbambè zeigt Musango dadurch ihre Wurzeln, beantwortet einige der Fragen und Unsicherheiten, die Musango beschäftigt haben (CJV, S. 220-221).

Als Musango sich müde fühlt, breitet Mbambè eine Matte für sie aus, deckt sie zu und singt eine alte Weise für sie – das erste Mal in Musangos Leben, dass für sie ein Lied gesungen wird, und sie fühlt für einen flüchtigen Moment, was Kindheit eigentlich für sie hätte sein sollen. Mit einer Geste der Zärtlichkeit beendet die Großmutter das Lied und Musango schläft in dem friedlichen Gefühl der Geborgenheit ein, das der Duft ihrer Großmutter ihr lässt, die sie so herzlich willkommen geheißen hat, als wären sie einander seit Jahren vertraut (CJV, S. 222-223). Dieses Willkommen ist das erste in Musangos Leben, das wirklich ihr als Person gilt und uneingeschränkt ausgesprochen wird: „J'ai une grand-mère qui dit que je suis chez moi et qui chante pour m'endormir.“ (CJV, S. 222) Während Vater und Mutter sie nur geduldet haben, um ihre eigenen Bedürfnisse

erfüllt zu wissen, die Großmutter väterlicherseits ebenso wie die Schwester ihrer Mutter sie abgewiesen haben und selbst Ayané und Mme Mulonga sie zwar herzlich, aber unter dem Aspekt der Bedürftigkeit aufgenommen haben, ist sie hier als Mensch, als Familienmitglied aufgenommen. Diese Wärme hat sie zuvor nur in ihrer Begegnung mit der gealterten Musango aus ihrem Traum erlebt.

Musango wacht erst auf, als Mbambè das Abendessen zubereitet. Für sie hat das Erwachen nach diesem langen Schlaf an dem Ort ihrer Wurzeln, wo sie herkommt, hingehört, willkommen geheißen wird, eine symbolische Ebene: Sie betrachtet ihr Leben bisher als wie im Schlaf verbracht, aus dem sie jetzt erst aufwacht. Als Verletztheit und Verbitterung die maßgebenden Gefühle ihres Lebens waren, war sie wie schlafend. In den Begegnungen mit der alten Musango öffneten sich ihre Augen langsam und nun wacht sie auf und sieht – und findet sich an einem Ort des Willkommens, der Annahme: „c’est la maison, que la porte en est ouverte aux errants“ (CJV, S. 224).

Dieses Ankommen an ihren Wurzeln wird für Musango zu einem entscheidenden Moment verdichtet, als ihre Großmutter sie am nächsten Morgen noch vor dem Frühstück bei der Hand nimmt und ihr einen Bananenbaum am Ende des Hofes zeigt mit der Erklärung:

Voici l’arbre sous lequel nous avons enterré le placenta et le cordon umbilical de ta naissance. Bientôt nous en mangerons les fruits. Cela fait douze ans qu’il est là, et c’est la première fois qu’il porte des bananes. (CJV, S. 226)

Den Baum zu kennen, wo die Plazenta nach der Geburt vergraben ist, ihn zeigen zu können, ist der Inbegriff der Zugehörigkeit und Identität (CJV, S. 96; vgl. auch IN, S. 186). Die Bedeutung dieses Momentes für Musango ist enorm. War sie zuvor willkommen gewesen durch die Herzlichkeit ihrer Großmutter, zeigt ihr dieser „Baum der Verwurzelung“, dass ihr rechtmäßiger Platz in diesem Haus, in dieser Familie ist. Auch in der Symbolik des Baumes für Musangos Leben entfaltet sich ein starkes Bild: Dieses Jahr trägt er zum ersten Mal Früchte – es ist das Jahr, in dem Musango ihr Zuhause, den Ort, an dem sie ehrliche und herzliche Annahme erfährt und ihre Wurzeln findet, das erste Mal betritt. Es ist auch das Jahr, in dem sie es (besonders durch die Begegnung mit der gealterten Musango) schafft, sich von der Ablehnung durch ihre Mutter zu lösen und die Bitterkeit aus ihrem Herzen zu entlassen (CJV, S. 131, 133). Erst jetzt ist sie innerlich

lebendig genug, Schmerz zu spüren, der sie Tränen weinen lässt, statt in die Wut zu fliehen; auch lebendig genug, um echte Freude zu spüren (CJV, S. 128-129, 218).

Die Großmutter erzählt Musango und dem Straßenjungen Mbalè, der inzwischen zu ihnen gestoßen ist, eine lange Genese-Geschichte über den Kontinent und seine Vergangenheit, über Herkunft und Erleben der Menschen in Mboasu – so sät sie in ihrer Weise dieses Selbstverständnis in die Herzen von Mbalè und Musango. (CJV, S. 233-237)

Ein weiterer Baustein in der Formung des Ich-Gefühls für Musango wird von ihrer Großmutter angesprochen: Musangos Name bedeutet Frieden (CJV, S. 34) und in den Augen der Großmutter ist es wichtig, den eigenen Namen anzunehmen und im Falle Musangos und Mbalès auch als Auftrag zu verstehen („nommer un être, c’est le définir, lui indiquer une direction“ CJV, S. 231). Die Großmutter würdigt Musangos Vater, der diesen Namen für sie gewählt hat. Wenngleich er nicht ihr leiblicher Vater ist (CJV, S. 219), hat er Musango damit eine Identität gegeben, die sie als Erbe von ihm mit sich trägt, selbst nachdem mit seinem Tod die Farce ihres Familienlebens zerfallen ist. Es mag Absicht oder Zufall gewesen sein, die ihn einen Namen wählen ließen, der als Gegensatz zu dem Namen ihrer Mutter steht (Ewenji bedeutet Kampf auf Douala, CJV, S. 219). Diese kontrastierende Namenswahl und die Art und Weise, wie Musango dem Leben entgegentritt, stehen für die Möglichkeit und Kraft, sich von einem toxischen Erbe zu lösen und Wege der Heilung zu beschreiten. Musango hat dabei Hilfe gebraucht und in verschiedenen Formen erhalten, doch die Entscheidung und die innere Bereitschaft, sich gegen die Strömung der Bitterkeit zu stellen, um das eigene Leben und um die innere Freiheit zu kämpfen, unter Aufwendung aller ihrer Kräfte, waren immer wieder ihre eigene Entscheidung.

Die ersten Worte des Buches „Il n’est que des ombres alentour“ (CJV, S. 15) reflektieren den Zustand in Musangos Seele und ihren Ausblick in die Zukunft. Am Ende des Buches jedoch, nach tiefgreifenden Veränderungsprozessen, stehen wir einer Musango gegenüber, die die „contours du jour qui vient“ (CJV, S. 211, 235-236, 246, 248) erkennen kann und mit allem, was sie vermag, diesen Hoffnungsschimmer ergreift (CJV, S. 247).

An Musango fällt immer mehr ihr Blick nach außen und die Empathiefähigkeit auf, mit der sie die Menschen und Situationen um sich herum beobachtet, gleichermaßen die Straßenkinder, die sich von Heuschrecken ernähren („C’est petit, une sauterelle. Juste un amuse-bouche. Je les observe un moment, songeant combien il faut avoir faim pour partir à l’assaut de créatures ailées et pratiquement insaisissables“ CJV, S. 108), oder ein Schulmädchen, das sich prostituiert (CJV, S. 139). Genauso intensiv nimmt sie Anteil an der Szene eines Ehestreites, in dessen Kern das unerfüllte Bedürfnis nach einer tragfähigen Identität der beiden Partner liegt. Als der Streit eskaliert, stürzt der Mann sich auf seine Frau und versetzt ihr einen solchen Schlag, dass ihr Schädel bricht. Sie stirbt auf der Straße an ihren Verletzungen, weil keiner die Krankenhausgebühren für sie bezahlen würde, nicht einmal der Geistliche auf seinem Weg zur Versammlung⁴⁹⁶ (CJV, S. 109-111). Nur Musango setzt sich neben sie und zum ersten Mal in ihrem Leben weint sie Tränen – ohne genau zu wissen warum (CJV, S. 112).

Nachdem Mme Mulonga sie bei sich aufgenommen hat, studiert Musango die Beziehung zwischen Mutter und Tochter, die von Konflikt, Schuld und Aggression geprägt ist und in der Musango das erste Mal die Einsichten, die sie in der Aufarbeitung ihres eigenen Mutter-Konfliktes gewonnen hat, auf eine andere Situation transferieren kann:

Plus rien ne me surprend des enchevêtrements, des nœuds compliqués qui forment le lien qui unit les mères à leurs filles, ce cordon tranché qui figure seulement l’impossibilité de la rupture. Nous ne serons jamais une mère et sa fille, mais nous le serons toujours. (CJV, S. 158)

Elle ne sait qu’il [le mal] ne s’en va jamais, qu’on peut seulement l’apprivoiser, pas le chasser. C’est ainsi qu’il faut vivre. C’est ce que m’appriis Musango la vieille [...]. Savoir que la paix n’existe qu’en raison du tumulte, et le plaisir à cause de la douleur. Je t’accepte maintenant je ne crains plus ce que tu peux faire de moi. (CJV, S. 158)

Es sind die Beobachtungen der Menschen um sie herum und die Weisheiten, die die gealterte Musango und Mbambè ihr vermittelt haben, aus denen sie eine hoffnungsvolle und zugleich lösungsorientierte Haltung entwickeln kann.

⁴⁹⁶ Mit diesem Motiv spielt Miano auf das Gleichnis des Barmherzigen Samariters an, in dessen Kern die Unterscheidung zwischen geheuchelter Religiosität und echter Nächstenliebe liegt, die auch vor Fremden und Feinden keinen Halt macht. Vgl. Lukasevangelium 10, 30-37.

Der tiefe Wunsch, den Menschen zu helfen, ein gesundes Verhältnis zu sich selbst und zu anderen zu entwickeln, spiegelt sich in ihren Vorstellungen von ihrer Zukunft:

[...] je voudrais fabriquer des figurines. Des grandes et des petites. Elles raconteraient des histoires, et les gens voudraient les avoir chez eux pour écouter en silence leurs secrets. Il pourrait même y en avoir dans la ville, des figurines qui diraient ce qu'une abondance de paroles exprime mal. (CJV, S. 238)

Musango ist überzeugt, dass die „Nacht der Verzweiflung“ für sie ebenso wie für ihr Land von einem hoffnungsvollen Morgen abgelöst werden wird und dass es mit ihr andere gibt, die den Weg der Zuversicht und der Heilung gehen:

J'avance et je ne suis pas seule. Dans des recoins ignorés de ce pays, d'autres sont mes homologues dans l'espérance D'autres sont des vaincus de la douleur. [...] Le jour qui vient leur appartient. J'avance et je ne suis pas seule. (CJV, S. 211)

6.2 Bindungsbeziehungen

6.2.1 Eugène

Eugène erlebt in der ersten Phase seiner Kindheit und frühen Adoleszenz eine verlässliche Präsenz der Eltern als primäre Bezugspersonen, ergänzt durch der Familie nahestehende Menschen wie seinen Taufpaten Syracuse und den Pfarrer Père Gély. Mit seinem Vater verbringt Eugène regelmäßig Zeit, bspw. wenn er ihn auf morgendlichen Spaziergängen begleitet (LT, S. 101-104). Beide verbindet die Liebe zu der Stadt Douala (LT, S. 101-110, LDC, S. 55-59, SI, S. 161) und der Vater versteht und befürwortet Eugènes Begeisterung für den Fußball (LT, S. 16, 114). Durch diese Nähe ist die Beziehung zu ihm für Eugène die wichtigste Bindung. Die in der Adoleszenz notwendige Transformation der Bindungsbeziehungen gestaltet sich im Laufe der *Jeunesse Africaine* für Eugène in seinem Bezug zu seinem Vater dabei allerdings durch zwei Besonderheiten komplex: Erstens setzt sein Vater durch seine Biografie und seine Persönlichkeit einen ausgesprochen hohen Maßstab, an dem Eugène sich gemessen fühlt und selbst misst. Zweitens verstirbt er, als Eugène 16 Jahre alt ist, sodass dieser in den nachfolgenden Jahren seinen innerlichen Ablösungsprozess einseitig gestalten muss, *in absentiam* des Gegenübers.

Eugènes Prozess, seine eigene Position zu finden, wird von zwei widersprüchlichen Bedürfnissen geprägt: Auf der einen Seite steht die Bewunderung für den Vater und der Wunsch, seinem Vorbild zu folgen – also das Ideal, das dieser verkörpert, zu erreichen. So teilt Eugène die Begeisterung seines Vaters für die

französische Sprache und wünscht sich, als er in seiner Jugend beginnt, Texte zu schreiben, das Sprachgefühl und die Eloquenz seines Vaters zu erreichen (LT, S. 24, 119; SI, S. 192). Auch seine Entscheidung für eine politische Laufbahn ist durch das Vorbild des Vaters inspiriert: „Père avait tâté de la politique. Pourquoi n’essaierais-je pas à mon tour d’en faire ?“ (SI, S. 195). Auf der anderen Seite steht eine tiefe Entmutigung darüber, dass er den Erwartungen, die er an sich gestellt sieht, nicht gerecht werden kann und er verschließt sich den Vergleichen mit seinem Vater. Dieser erwartet jedoch von Eugène dieselbe mutige, kämpferische Haltung, die ihn selbst während der Jahre des Unabhängigkeitskampfes motiviert hat. Noch in ihrer letzten Unterredung an seinem Sterbebett mahnt er seinen Sohn zu mehr Widerstand und Gestaltungswillen: „À ton âge, exactement à l’âge que tu as, nous nous avons décidé de congédier le vieux monde...“ (LT, S. 13) / „Quand je vois les plis de fainéantise dans lesquels vous vous drapez, je me dis qu’il y a vraiment quelque chose de pourri dans le royaume de Danemark“ (LT, S. 16). Sein Vorwurf gegen Eugène und dessen Generation ist derjenige einer grundsätzlichen Laschheit (LT, S. 72). Doch es ist nicht nur Eugènes zurückhaltende Persönlichkeit (LT, S. 16 / „Eugène, tu es taciturne, tu aimes réprimer tes envies“ LT, S. 20 / „ma timidité malade“ LT, S. 31) oder seine große Begeisterung für den Fußball (LT, S. 72), die Eugène in diesen Vergleichen mit seinem Vater, dem charismatischen Helden des Widerstandes, als ungenügend abschneiden lassen: Wie in Kapitel 6.1 erklärt, haben sich die politischen Gegebenheiten verändert und eine ernüchterte Mutlosigkeit sich unter der Bevölkerung ausgebreitet (vgl. LT, S. 72-75).

Nach dem Tod seines Vaters wehrt Eugène sich darum gegen die Vergleiche mit diesem, ob sie nun sein Äußeres betreffen (LT, S. 123) oder seine ethische Verantwortung, als „fils de Karl“ (LDC, S. 82), gegen Unrecht Widerstand zu leisten. Er sieht sich mit der Intensität und Komplexität der Situation überfordert und möchte ihr ausweichen, indem er sich einzig auf das Fußballspiel konzentriert (LDC, S. 83). Zwar gerät die Vorstellung von Karl Ébodé als unfehlbarem Ideal ins Wanken, als Eugène von dem besten Freund des Vaters, Ichar, eine Jugendsünde erfährt, die Karl Ébodé auf Magritas Kosten angestiftet und Ichar darin verwickelt hatte. („C’est une ordure !“ LT, S. 52) Doch der Maßstab, den der Vater gesetzt hat, behält seine Verbindlichkeit ebenso wie seine Unerreichbarkeit.

Sein eigenes Nicht-Genügen an den Ansprüchen des Vaters verfolgt Eugène quälend, sobald er in einer Situation Angst verspürt. Den Erzählungen nach war Karl

Ébodé selbst im Kugelhagel der Straßenkämpfe in Douala unerschrocken und mutig, einige seiner Freunde verdanken ihm ihr Überleben (vgl. LT, S. 46-47, 157-160). Dagegen scheinen Eugène seine eigenen Momente der Unsicherheit und Angst, seine „timidité malade“ (LT, S. 31) geradezu lächerlich, er glaubt sogar, das Spottgelächter seines Vaters hören zu können (vgl. LDC, S. 33) und diese Angst nie überwinden zu können: „Si la dernière volonté de mon père avait consisté à faire de moi un garçon plus décidé plus intrépide, j'étais long du compte“ (LT S. 56).

Nachdem er sich schließlich der Aufgabe gestellt hatte, den Brautpreis der Mutter zu bezahlen und Familienmitglieder und Freunde ihm zusprechen, dass er die Aufgabe mit Bravour gemeistert habe und dem Vater ein würdiger Nachfolger sei (LDC, S. 29), spürt er seinen Mut und sein Selbstvertrauen wachsen (LDC, S. 19, 82). Doch erst nachdem er sich in der zugespitzten Situation vor dem Fußballspiel im Sporthotel gegenüber dem Taktiker für Keru eingesetzt hat, also in einer ethischen Frage Stellung bezogen hat, glaubt er, dass sein Vater vielleicht stolz auf ihn wäre (LDC, S. 144).

Noch als Erwachsener, nachdem er schon zwanzig Jahre in Frankreich gelebt hat, stellt das Vater-Ideal einen Referenzpunkt für Eugène dar: „Mais je me suis établi, comme Karl Kiribanga Ébodé, au bord de la mer“ (LT, S. 181). Die Entscheidung für seine berufliche Laufbahn in der Politik geht ebenfalls auf das Vorbild seines Vaters zurück: „Père avait taté de la politique. Pourquoi n'essayerais-je pas à mon tour d'en faire ?“ (S, S. 195), und so wird auch Eugène Stadtrat (SI, S. 12-13). Selbst seine Autoren-Karriere ist vom Vorbild des Vaters inspiriert, dessen sprachliche Gewandtheit Eugène seit seiner Kindheit bewundert, um die er ihn beneidet und die ihn wünschen lässt, er könne mit der gleichen Eloquenz schreiben, mit der sein Vater spricht (LT, S. 119).

Neben seinem Vater spielen drei weitere Menschen eine prägende Rolle in seinem Leben, die ihm Begleiter, Vorbilder und Mentoren sind: Keru, Syracuse und Père Gély (LDC, S. 162). Die väterlichste Rolle in Eugènes Adoleszenz nimmt sein Pate Syracuse ein. Er hält bei Eugènes Geburtstag eine Ansprache (SI, S. 50), unterstützt ebenso wie sein Vater Eugènes Begeisterung für den Fußball, entgegen dem Protest der Mutter (LDC, S. 31). Eugène erlebt seinen Paten wie einen „ange gardien“ (LDC, S. 162), der in entscheidenden Momenten erscheint. So ist Syracuse einer der Freunde des Vaters, die Eugène auf der Mission, den Brautpreis zu bezahlen, begleiten und unterstützen (LT, S.

129-130) und durch ihre Geschenke und Wortbeiträge die Zeremonie zur größten Zufriedenheit des Dorfes und somit erfolgreich für Eugène verlaufen lassen (LT, S. 168-178). Auch in der kritischen Woche vor dem Fußballfinale reist Syracuse nach Douala, als er von den Unruhen hört. Er kommt, um Eugène inmitten des Aufruhrs Mut zu machen, aber auch, um auf Geheiß von Eugènes Mutter in Anbetracht der eskalierenden Spannungen dessen Ausstieg aus dem Profi-Fußball und ein Studium in Frankreich vorzubereiten (vgl. LDC, S. 160), und vermittelt den entscheidenden Kontakt zu einem Bekannten in Marseille (LDC, S. 224, SI, S. 49). Vor allen Dingen ist Syracuse derjenige, der die Monate vor Eugènes Abreise so unvergesslich für Eugène werden lässt: „Mon parrain rendit palpitants mes derniers jours en terre d’Afrique.“ (SI, S. 47) Er erscheint zu Eugènes Geburtstagsfeier (SI, S. 48) und verbringt in den folgenden Monaten viel Zeit mit ihm. Aus einem Bewusstsein heraus, dass Eugène vor der bevorstehenden Emigration nach Marseille seine eigene Heimat noch einmal möglichst intensiv erleben soll: „Accumule le maximum de connaissances sur ton pays“ (SI, S. 145) ermutigt er ihn immer wieder. So lädt Syracuse ihn zu einem Tauchgang im Wouri ein, mit dem er neben der außergewöhnlichen Erfahrung auch das Ziel verfolgt, das noch unverarbeitete Trauma des Massakers am Wouri, dem die Fans vor dem Finale als einem Reinigungsritual unterzogen worden waren, zu konfrontieren und mit einem positiven Erlebnis zu überschreiben (vgl. SI, S. 144-147). An den Wochenenden versammelt sich die Freundesgruppe um Eugène und Syracuse und sie gehen zusammen aus (SI, S. 152-158). Doch neben der Erlebnisfülle ist Syracuse auch für Eugène da, wenn diesen ernsthafte Gedanken oder Sorgen über sein zukünftiges Leben in Frankreich beschäftigen. Als Eugène in dieser Phase den Austausch mit seinem Vater vermisst, wendet er sich darum an Syracuse, um Rat und Ermutigung zu suchen. Dieser spricht auf Augenhöhe mit ihm und teilt auch seine eigenen Gedanken mit (SI, S. 127-135).

Père Gély, den Eugène ebenfalls als eine prägende Figur in seinem Leben aufzählt, ist am Collège Liebermann sein Philosophielehrer und der Fußballtrainer der Schule. Eugène steht ihm sehr nah, nennt ihn seinen Beschützer („protecteur“ LDC, S. 32) seit der sechsten Klasse. Père Gély kümmert sich um Eugène (lässt ihm bspw. eine Mahlzeit bringen: LDC, S. 32) und als die Überlegungen konkret werden, Eugène zum Studium nach Frankreich zu schicken, zieht die Familie ihn ins Vertrauen (LDC, S. 160). Er ist es auch, der Eugène mit geschichtlichen Zusammenhängen des Landes vertraut macht, ihm

die Hintergründe der Spannungen zwischen bestimmten ethnischen Gruppen erklärt (LDC, S. 49-50). Père Gély kommt ebenso wie Syracuse zu dem vorletzten Training der Vorbereitung auf das Finale, zu einem Zeitpunkt, als die Stimmung schon äußerst angespannt ist (LDC, S. 159-160), um Eugène Unterstützung zu signalisieren.

Keru, der ehemalige Mannschaftskapitän, hat Eugène seit dessen Anfängen bei dem Fußballclub *Dynamite* geprägt. Zum einen sind die sportlichen Leistungen des Älteren für die anderen Spieler ein Ansporn und Eugène sieht, dass der Club vor allem durch das Vorbild und die Mannschaftsführung Kerus zu seinem erfolgreichen Rang gekommen ist, auch wenn er zugunsten des Gemeinschaftserfolges auf seine prestigeträchtige Sturm- oder Mittelfeldpositionen verzichten musste. Zum anderen verfügt Keru über eine verbindende Persönlichkeit, durch die er die Spieler, das Management und die Fans zu einer Einheit zusammenbringt. Wo Mediation notwendig wird, führt Keru sie erfolgreich, sodass eine für alle Beteiligten zufriedenstellende Lösung gefunden wird. Durch diese Gabe ist Keru für den Zusammenhalt der Mannschaft von einzigartiger Bedeutung (LDC, S. 69-70). Selbst in einer Situation höchster Anspannung strahlt Keru erfahrene Ruhe aus. Dadurch fühlt Eugène sich in Kerus Gegenwart sicher (LDC, S. 69, 71). Es sind der Teamgeist und die Solidarität, die in Eugène einen bleibenden Eindruck hinterlassen (LDC, S. 161-162). Als Keru unmittelbar vor dem Fußballfinale zuerst von dem Clubpräsidenten auf eine physisch erschöpfende und esoterisch begründete Weise zur „Reinigung“ des verzaubert vermuteten Stadions engagiert wird, im Anschluss aus dem Stadion vertrieben und nach dem für die Mannschaft ebenfalls durchgeführten, ebenso erschöpfenden und psychisch zermürbenden Reinigungsritual von dem abfahrenden Mannschaftsbus blutüberströmt zurückgelassen wird, verliert Eugène mitten in einer kritischen Phase plötzlich eine für ihn zentrale Quelle der Sicherheit (LDC, S. 74-75, 77). Einige Tage nach dem Finale verkündet der Club-Präsident, dass Keru tragischerweise an seinen Verletzungen gestorben sei (LDC, S. 225-226). Für Eugène steht sein Tod mit den traumatischen Ereignissen im Vorfeld des Spiels in Zusammenhang. Erst Jahre später erfährt er durch Zufall, dass Keru nicht im Krankenhaus gestorben ist, sondern in dem Kult, dem der Clubpräsident heimlich angehörte, als Kong-Sklave verkauft worden war (LDC, S. 227-228; vgl. Kapitel 2.5).

Die endgültige innere Ablösung von den Personen, die ihn während seiner Adoleszenz und in der Phase vor seiner Abreise begleitet haben, erlangt Eugène schließlich mit seiner Auswanderung nach Marseille: Es ist für ihn ein Aufbruch in komplett unbekanntes Terrain, und noch nicht einmal die Dauer seiner Abwesenheit oder ihre mögliche Endgültigkeit kann er in diesem Moment einschätzen (SI, S. 196).

6.2.2 Chilane

Die primären Bezugspersonen eines jungen Menschen sind in der Regel die Eltern. In Chilanes Fall hat sie zu beiden Eltern eine gute Beziehung, allerdings nur bis in ihre frühen Teenagerjahre, als ihr Vater verstirbt und ihre Mutter sich aufgrund dessen in ihr Heimatdorf zurückzieht.

Über Chilanes Beziehung zu ihrer Mutter nach deren Rückzug in ihr Dorf Makak wird – mit Ausnahme des Besuches anlässlich ihrer Verlobung – wenig berichtet. Wie in Kapitel 6.1 erklärt, scheint die Beziehung trotz der Distanz herzlich und von Wärme geprägt zu sein (SI, S. 103), auch wenn ihre Wiedersehen spärlich sind (SI, S. 108). Als Chilanes primäre Bezugsperson in der Adoleszenzphase ist allerdings Magrita, Eugènes Mutter einzuordnen. Sie begegnen einander, als die 12-jährige Chilane Magrita mit schweren Einkaufstaschen sieht und darauf besteht, ihr zu helfen (SI, S.14). Seither verbindet die beiden Frauen eine große Zuneigung, die sich in jeder Geste ausdrückt (SI, S. 18). Von Magrita, die von da an häufig und um ihretwillen bei der Familie zu Besuch kommt, erfährt Chilane große Zuneigung (SI, S. 14-15). Magrita verspricht, ihr bedingungslos zur Seite zu stehen: „Alors, moi vivante, au nom d’Otondo-Obe, le Seigneur Dieu tout-puissant, je veillerais sur elle“ (SI, S. 20). Als Chilane nach dem Tod ihres Vaters und dem Wegzug ihrer Mutter allein in der Stadt zurückbleibt, ist die Freundschaft der beiden schon so tragfähig, dass Chilane Magrita als hauptsächliche erwachsene Bezugsperson annimmt und beginnt, Magrita mit „Mère“ anzusprechen (z.B. SI, S. 140), so wie auch sie von Magrita „ma fille“ (Si, S. 228) genannt wird.

Zu ihrem Onkel, wenngleich er ihr freundlich gesonnen ist, bleibt eine gewisse Distanz, nicht zuletzt aufgrund seines schweigsamen Wesens (SI, S. 14). In Magrita hingegen findet Chilane die Nähe einer weiblichen Bezugsperson, die sie in diesem Lebensabschnitt braucht, was sich in der liebevollen Art der beiden miteinander umzugehen äußert (SI, S. 18).

Chilanes Bindung zu Magrita ist schon gefestigt, bevor Eugène und sie ihre Beziehung beginnen. Zu Beginn freut ihn die herzliche Verbundenheit der beiden, doch in dem Maße, in dem er selbst sich von seiner Mutter löst, stört ihn die unveränderte Nähe seiner Freundin zu seiner Mutter, vor allem weil aus der emotionalen Nähe mit der Zeit auch eine ideologische Nähe erwächst. In Eugènes Wahrnehmung nimmt Chilane immer mehr die Sichtweisen Magritas an, insbesondere deren Begeisterung für ihren Kontinent und ihr Land, während Eugène und seine Freunde vor allem Desillusionierung und Ablehnung empfinden: „Tu devenais aussi ringarde et conformiste qu'elle [...] tu restais rivée à ses pensées“ (SI, S. 29). Chilane zieht es oft sogar vor, bei Magrita zu bleiben, anstatt mit Eugène und seinen Freunden Zeit zu verbringen (SI, S. 151, 160, 220).

Chilanes Rollenvorstellungen sind auf einem traditionellen Familienmodell gegründet, das auch seine Mutter Magrita vertritt: Kaum, dass Eugène und Chilane einander ihre Liebe gestanden haben, spricht seine Mutter von Hochzeit (SI, S. 17) und auch Chilane wünscht sich von Eugène die Heirat, er weicht ihr jedoch aus, wenn sie ihn darauf anspricht (LDC, S. 131-132). Auch nach Eugènes Abreise bindet sie sich unvermindert an Magrita, die ebenfalls von einer Verbindlichkeit der Verlobung der beiden ausgeht, zumal dies ihr eigener größter Wunsch ist (SI, S. 13). Die Rolle der Schwiegertochter wird Chilane also gegeben, während sie noch auf die Erfüllung der Rolle der Ehefrau wartet. Trotz Eugènes beginnender Distanzierung sucht sie intuitiv die Nähe zu Magrita – vielleicht auch weil sie ansonsten keine andere tragende Beziehung hat: Ihre Mutter lebt im Dorf, Chilanes Pläne, Krankenschwester zu werden (SI, S. 192), bedeuteten hingegen ein Leben in der Stadt. Die Erwachsenenjahre Chilanes erschließen sich dem Leser nur anhand der Briefe, die Eugène zitiert und aus den Darstellungen Magritas, als sie Eugène von Chilanes Tod berichtet. So erschließt sich, dass die Beziehung der beiden und der Tochterstatus Chilanes über die Jahre intakt geblieben sind („Eugène, ma... ta... notre... Chilane... est partie !“ SI, S. 11).

In diesem Sinne erlangt Chilane keine wirkliche Autonomie. Sie bleibt Magrita wie einer eigenen Mutter nahe, ohne sich mental und emotional zu emanzipieren. Dadurch, aber auch durch Eugènes Abwesenheit, die sie in der traditionellen Verlobung, einer für sie festen, wenn auch unerfüllten, Bindung hält, ist sie dauerhaft in der sozialen Stufe der Adoleszenz gefangen (vgl. Kapitel 4.1 „Jugend als soziale Kategorie“). Selbst unter der Annahme, dass sie ihre Ausbildung zur Krankenschwester erfolgreich absolviert und eine Anstellung gefunden hat, würde sie es aufgrund ihrer kulturellen Auffassung so

erleben, dass sie als ledige, kinderlose Frau keinen gesellschaftlichen Stand beanspruchen kann. So kann ihre Bindung an Magrita auch als Schutzfunktion gelesen werden, da sie in dieser Beziehung die eindeutige und sichere Position der künftigen Schwiegertochter innehat.

Chilanes Freitod schließlich ist die Konsequenz aus dem Eingeständnis, dass sie sich seit Jahren selbst etwas vorgemacht hat und dass es für sie und Eugène keine gemeinsame Zukunft gibt. Sie wählt für ihren Tod den Zug aus, der nach Makak fährt, in dem sie zusammen mit Eugène und Silikani zu ihrer Verlobung gereist war (SI, S. 23, 85), und schließt so den Kreis zu dem Punkt der Verlobung, auf dem sie all diese Jahre ihre Hoffnung begründet hatte.

6.2.3 Silikani

Als Gegensatz zu Chilanes Selbst- und Rollenbild steht Silikani, die durch das Vorbild ihrer Mutter von klein auf ein grundlegend emanzipiertes, ermächtigt Frauenbild und Selbstverständnis erlernt. Ihre Mutter lebt ihr vor, dass eine Frau alleinstehend und dabei geschäftlich erfolgreich und finanziell unabhängig sein kann, dass sie in einer gegebenen Situation entscheiden kann, was die sinnvollste Maßnahme ist, und diese dann selbstständig ausführen kann: „Mama Alphonsine a toujours été une femme de décision [...] une femme d'affaires [...] elle avait suffisamment d'argent et d'économies pour se rendre au Nigeria. S'il le fallait, elle irait même soigner Silikani en Europe.“ (SI, S. 77)

Silikani und ihre Mutter stehen einander sehr nahe, was sich an der Fürsorge der Mutter während Silikanis Krankheit äußert und an ihrer Sorge, ihr einziges Kind zu verlieren: „[Cela] finit par convaincre Mama Alphonsine qu'elle risquait de perdre son unique enfant“ (SI, S. 76), aber auch in kleinen Momenten, in denen die Vorsicht der Mutter sichtbar wird (vgl. SI, S. 154 / „tu es ma seule musique“ SI, S. 83). Silikani ihrerseits scherzt liebevoll über ihre Mutter: „Maman, un peu enrobée, comme tu sais, essayait de suivre le rythme. Qu'est-ce qu'elle m'a fait rire, maman ! J'ai cru qu'elle allait défoncer le plancher.“ (SI, S. 87)

Silikanis allmähliche Lösung von ihrer Mutter wird während der Reise nach Lagos deutlich: So verlässt sie heimlich das Hotelzimmer, während ihre Mutter geschäftlich in der Stadt zu tun hat, um ohne deren Wissen nach Kalakuta zurückzukehren (SI, S. 91). Möglicherweise gerade aufgrund der Behütung der Mutter strebt Silikani nach mehr

Autonomie als die anderen Mädchen in der Gruppe und geht bspw. mit Eugène und Syracuse und deren Freunden am Wochenende aus (SI, S. 154-166), begleitet die beiden sogar auf deren zweiten Tauchausflug im Wouri, selbst als die anderen Mädchen sich dagegen entscheiden (SI, S. 217-218), obwohl ein solcher Ausflug aus kultureller Sicht geradezu wahnwitzig ist: «A-t-on déjà vu quelqu'un vouloir aller défier Mami Wata, la sirène ?» (SI, S. 142-143).

Als junge Frau verlässt Silikani Douala und ihre Mutter, um in Lagos in der Gemeinschaft um Fela Kuti zu leben. Als nach der Verhaftung Kutis und der Auflösung des Compounds durch das Militär die Familie und Anhänger des Musikers sich entzweien, entscheidet sie sich, ein Kind der Gemeinschaft zu adoptieren (SI, S. 236-237) und verlässt Kalakuta, um nach Marseille auszuwandern; ein Leben in Douala ist unter den katastrophalen Bedingungen dort für sie undenkbar (SI, S. 230). Darin zeigt sich ihre Lösung von ihrer Mutter und von allen anderen Zugehörigkeiten ihrer Jugend und ihrer Herkunft.

6.2.4 Ayané

Auch für Ayané bilden ihre Eltern über die Jahre ihrer Kindheit den zentralen Bezugspunkt, unterstrichen durch die Ausgrenzung ihrer Familie aus der Dorfgemeinschaft. Als Ayané als junge Frau in einer persönlichen Krise auf ihre Kindheit zurückblickt, stehen ihr vor allem deren schwierige Seiten vor Augen: Ihre Eltern waren immer in erster Linie ein Liebespaar und manchmal fühlte Ayané sich im Hinblick auf die perfekte Harmonie ihrer Eltern überflüssig (IN, S. 36). Doch die Bindungserfahrung, die sie Ayané in ihren frühen Jahren gegeben haben, ist in einigen Punkten bemerkenswert positiv: Die Atmosphäre in der Familie ist von Sanftheit und Zugewandtheit geprägt – so wenden weder Vater noch Mutter jemals körperlicher Strafe an (IN, S. 34-35) und das prominenteste Merkmal des Vaters ist sein sanftes Gemüt: „douceur, comme il avait vécu. Il avait imposé ses choix en douceur“ (IN, S. 33).

Gemeinsame Zeit mit seiner Frau und seiner Tochter, dem lang ersehnten Wunschkind (IN, S. 15, 36), hat für ihn einen hohen Stellenwert und um dies zu ermöglichen, hat er im Kunsthandwerk einen Lebensunterhalt gesucht, bei dem er jeden Abend nach Hause kommen kann, statt monatelang an einem entfernten Arbeitsplatz zu leben (IN, S. 18). Wenn er aus der Stadt zurückkehrt, bringt er seiner Frau Geschenke mit

(IN, S. 18), für Ayané baut er die Spielzeuge selbst – was in Eku ebenso unüblich ist (IN, S. 39) wie die Ausübung eines Kunsthandwerkes oder die Betonung von Ästhetik (IN, S. 15). Es entsteht aus diesen Beschreibungen der Eindruck einer im Grunde glücklichen und eng verbundenen Familie, in der Ayané zwar eine der Liebe der Eltern zueinander nachgestellte, aber sicher gebundene Rolle hatte.

Nach dem Tod des Vaters jedoch ist die Beziehung zwischen Aama und Ayané angespannt. In ihrer Trauer stehen Mutter und Tochter einander im Weg, projizieren ihre Enttäuschung jeweils auf die andere:

Elle avait été la mère qu'elle avait pu. Le genre de mère qui avait enfanté pour l'amour d'un homme qui n'était plus. Le genre de mère qui [...] ne supportait pas de regarder cette enfant qui ressemblait tant à son père, et qui prenait donc pas ses repas à la même table. Mais elle s'était occupée d'Ayané, l'avait encouragée à étudier. Leur relation s'était améliorée lorsque sa fille avait dû aller à l'internat pour la classe de seconde. Elles avaient été plus libres, hors des limites du chagrin l'une de l'autre. Elles s'étaient revues avec joie aux vacances, comme deux vieilles copines. (IN, S. 33-34)

Die glücklichste Zeit zwischen Aama und Ayané sind schließlich die Jahre, in denen Ayané das Internat besucht und nur die Ferien mit ihrer Mutter verbringt. Ein verbindendes Element bei ihren Wiedersehen ist die geteilte Erfahrung der Ablehnung und des Unverständnisses der Eku-Frauen und sie können gemeinsam darüber lachen, wie ungewöhnlich Aamas Weg, das Geschäft ihres Mannes zu übernehmen, um sich selbst zu versorgen, den Eku-Frauen erscheint (IN, S. 34). Welche Distanz dennoch zwischen den beiden verbleibt, zeigt sich erst, als Ayané nach dem Tod ihrer Mutter die Nachricht an ihre Tante Wengisané überbringt und zum ersten Mal in ihrem Leben Erzählungen über die Herkunft, Kindheit und Jugend ihrer Mutter hört. Die Mutter hatte von sich aus nichts erzählt und Ayané war es nicht in den Sinn gekommen, sie nach diesen Dingen zu fragen (IN, S. 157-159).

Ayané ist eine gute Schülerin und Aama gönnt ihr den Weg höherer Bildung, der ihr selbst nicht offenstand (IN, S. 157). So ermutigt sie ihre Tochter, einen guten Schulabschluss und ein Studium anzustreben (IN, S. 33). Das Studium führt Ayané zuerst in die Großstadt Sombé, später nach Frankreich. Über das Verhältnis zu ihrer Mutter während dieser Zeit wird wenig berichtet und als Ayané nach drei langen Jahren nach Eku zurückkehrt, um ihre Mutter zu besuchen (IN, S. 30), kommt sie „les bras chargés de cadeaux“ (IN, S. 32) – Geschenke, aus denen sowohl eine ehrliche Zuneigung zu ihrer Mutter als auch die Last eines schlechten Gewissens über ihre lange Abwesenheit sprechen (IN, S. 26, 27, 32).

Jedoch hat Ayané wenig Gelegenheit, der Mutter ihre Zuneigung auszudrücken, denn sie findet ihre Mutter im Sterben vor. Außer ein paar Momenten nach ihrer Ankunft (IN, S. 26-27, 30) bleibt Ayané nur, etwas verloren durch das Dorf zu wandern, das ihre Herkunft, aber nicht ihre Heimat ist (IN, S. 28, 29), in das die Mutter sie jedoch nun, im Moment ihres Sterbens, hinausschickt, um ihr den Anblick des Sterbens zu ersparen (IN, S. 27, 29). Aama entscheidet dies aus Fürsorge für ihre Tochter, doch Ayané erlebt darin eine Ablehnung, die ihre Schuldgefühle noch verstärkt und die ihr verwehrt, wenigstens in den letzten Momenten an ihrer Mutter festzuhalten, die der einzige Mensch ist, zu dem sie noch eine Bindung hat: „Lorsque sa mère ne serait plus, il ne resterait qu'elle“ (IN, S. 36).

Es ist ausgerechnet Ié, die Ayané mit ihrer festen Anweisung ermuntert, entgegen dem Wunsch der Mutter an deren Sterbebett zu bleiben und die letzten Momente mit ihr zu verbringen (IN, S. 50) und es ist eine solche Aufforderung, die Ayané braucht, um den Abschied von ihrer Mutter und die unausgesprochenen Dinge zwischen ihnen zu verarbeiten. Aama akzeptiert Ayanés Gegenwart schließlich, und Ayané kann ihr die eigene Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme und zum Loslassen signalisieren:

Laisse-moi t'assister, maman. Accepte-moi à tes côtés. C'est moi qui devrai te laver. Si tu passes de l'autre côté, c'est moi qui devrai enjamber ta tombe la première. Alors, donne-moi ma place. Ne crains rien, je suis prête. (IN, S. 51)

Es ist diese Zusicherung, die Aama von ihrer Tochter braucht, die es ihr ermöglicht, loszulassen: Trotz der schwierigen Jahre in der Kindheit und trotz der jahrelangen Trennung hat Aama sich verantwortlich gefühlt und bis zuletzt daran gezweifelt, ob sie ihre Tochter allein zurücklassen dürfe (IN, S. 51-52). Diese Last ist ihr durch Ayanés Worte schließlich genommen und sie stirbt noch in derselben Nacht (IN, S. 53).

Nach der eigenen Mutter ist Ayanés Tante Wengisané die nächste Person, zu der sie Vertrauen hat. Während des Studiums hat Ayané bei ihrer Tante (einer Cousine mütterlicherseits) in Sombé gelebt, in einem kleinen Zimmer, für das sie im Gegenzug im Haushalt und bei der Versorgung der Kinder geholfen hat (IN, S. 35). Als Ayané eines Morgens verkündet, sie werde noch am selben Tag ausziehen, macht Wengisané ihr keine Vorwürfe und versucht auch nicht, sie umzustimmen: Sie akzeptiert Ayané als selbstständige junge Frau und respektiert ihr Bedürfnis nach Unabhängigkeit, wenngleich

sie ihre Bedenken äußert (IN, S. 42). Nachdem Ayané am Morgen nach dem Überfall zu Fuß aus Eku in die Stadt gelaufen ist, ist Wengisané darum die einzige Person in Sombé, an die sie sich wenden mag (IN, S. 148).

Nicht nur wird sie dort herzlich empfangen und erfährt vorbehaltlose Annahme und Zuneigung (IN, S. 156) – das erste Mal, seit sie in Mboasu gelandet ist –, auch hört sie von ihrer Tante zum ersten Mal etwas über die Familiengeschichte ihrer Mutter, die Wengisané, ihrer Cousine, sehr nahestand (IN, S. 157f). Diese Erzählungen Wengisanés sind auf unerwartete Weise heilsam für Ayané, weil ihr dadurch ein Aspekt ihrer Herkunft und damit einer Identität zugänglich gemacht wird, von dem sie zuvor nicht einmal wusste. Wengisané erzählt aus der Kindheit von Ayanés Mutter und von ihrem Temperament, das dem der Urgroßmutter so ähnelte:

Idubawan était une maîtresse femme ! Elle avait quitté son mari parce qu'il la battait et qu'elle ne voyait pas au nom de quoi elle devait l'accepter. Lorsqu'elle a planté sa tante à Losipotipè, elle avait déjà six enfants. (IN, S. 158)

Wengisané spricht Ayané die Abstammung dieser Vorfahrin zu und meint, auch in Ayané etwas von deren Temperament zu erkennen (IN, S. 158). Vor allen Dingen kann Ayané hier erstmals über die Geschehnisse in Eku sprechen und von Wengisané erfragen, warum die Stadt wie ausgestorben erscheint (IN, S. 159). Im Laufe der Handlung wird Wengisané immer mehr zu einem Gegenüber, mit dem Ayané ihre Eindrücke und ihre vielen Fragen verarbeiten kann und bietet ihr dabei ergänzende Sichtweisen an: Gegen Ayanés ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden setzt Wengisané immer wieder die Aufforderung zum Perspektivwechsel und zur Empathie für die Position der anderen (z. B. IN, S. 160, 179). Als Ayané ihr noch unter dem Schock der Schilderungen Inonis erzählt, was sich in Eku während des Überfalls abgespielt hat (IN, S. 195-198), entwickelt sich eine intensive Diskussion zwischen den beiden Frauen, in der Wengisané Ayanés ethischen Idealismus mit einem Appell an ihr Mitgefühl mit der Menschlichkeit, der Angst und dem Überlebensinstinkt der Eku konfrontiert. (IN, S. 198-205). Dabei spielt auch die Gegenüberstellung zweier Weltanschauungen eine Rolle: Indem Wengisané in Worte fasst, was sie als zugrunde liegende Sichtweise der Eku versteht, bietet sie Ayané Zugang zu einer Art des Denkens, die Ayané vollkommen unbekannt und unverständlich ist („Je ne sais rien de ces femmes. Il m'est difficile de les comprendre“ IN, S. 179). Dabei lässt sie Ayané nicht bei ihrem harten Urteil über die Eku verbleiben, sondern fordert sie immer wieder zu Besonnenheit und Verständnis auf (IN, S. 200-202). Sie bemüht sich, die Wertvorstellungen und die Weltsicht der ländlichen Bevölkerung

einerseits und Ayanés urbane, westlich geprägte Vorstellungen von Recht und Unrecht andererseits miteinander zu verbinden und wirbt unablässig um Empathie für die Schwächen der menschlichen Seele: „[i]ls ont agi ainsi parce qu’ils étaient probablement trop humaines, trop fragiles...“ (IN, S. 200). Wengisané ist geduldig und zeigt Verständnis für die Aufgewühltheit ihrer Nichte, ist aber auch weise genug, ihr aufzuzeigen, wo ihre Argumentation lückenhaft, ihre Verurteilung der Eku blind und unreif ist: „Tu es centrée sur toi-même ! Ton système de survie est stérile, et n’a certainement pas plus de valeur que celui de ces villageois que tu dénonces.“ (IN, S. 204).

Wengisané nimmt in diesen Gesprächen die Rolle einer Mentorin an, die Ayané auf einem schwierigen Abschnitt ihrer Identitätssuche begleitet. Aus dieser begleitenden, unterstützenden Haltung heraus kommt auch der Vorschlag, länger im Land zu bleiben. Während Ayanés verlängertem Aufenthalt wird *La Colombe* ins Leben gerufen, ein Haus der Zuflucht für Kinder, in dem Wengisané sich engagiert und dem auch Ayané sich anschließt. Das gibt Ayané nicht nur eine sinnvolle Aufgabe, während sie sich Zeit nimmt, ihr Heimatland besser kennenzulernen und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es ermöglicht ihr auch ein unkompliziertes Nebeneinander mit Wengisané und Aida, die ihr durch ihr Alter und ihre freundliche Zugewandtheit eine gewisse Sicherheit und Nähe bieten (AE, S. 25), sie dabei jedoch selbstständig agieren lassen, bspw. indem sie Verantwortung übernimmt für einzelne Patienten oder während des Überfalls die Flucht einiger Kinder begleitet (AE, S. 168-171).

Eine untypische Beziehung verbindet Ayané mit ihrer Tante Ié, der Dorfältesten in Eku, die ihr am vehementesten ihre Ablehnung zeigt. Immer wieder stellt Miano die beiden in ihrer Gegensätzlichkeit einander gegenüber, definiert sie zum Teil über die Unterscheidung und Haltung zu der Anderen: „la vieille Ié“ einerseits (IN, S. 70) und Ayané, „la jeune femme“ (AE, S. 17), andererseits; Ié, die das Dorf nie verlassen hat und die Hügelkette als Schutz sieht – und Ayané, die bis nach Europa gereist ist und die Weltsicht der Eku als begrenzt-begrenzend empfindet. Ié, die Ayané als respektlos und verschlossen wahrnimmt (IN, S. 30) und Ayané, die Ié als hart und dominant erlebt.

Im Laufe der Handlung kommt es zu mehreren Konfrontationen zwischen den beiden Frauen (IN, S. 140-141, 185-187). Berechtigterweise fragt Ayané sich irgendwann „sur la nature véritable du lien l’unissant à cette femme“ (AE, S. 229). Ayané und Ié sind

in der Suite Africaine als zwei gegensätzliche Pole konstruiert, die jede erst in der Symbolik der Handreichung (AE, S. 239) zu einer ganzheitlichen, zeitgemäßen Identität finden können. So endet die Handlung in *Les Aubes écarlates* mit der Versöhnung der beiden Frauen, in der Ié durch einen Zauber Epupas mit den Füßen im Schlamm feststeckt, allein in heftigem Regen, und nur durch Ayanés Hand aus ihrer Misere befreit werden kann (AE, S. 228, 237-239). Ayané wiederum ist sich bewusst, dass sie die Hilfe Iés braucht, um ihre eigenen Wurzeln in Eku, die Weltsicht und Denkweise zu verstehen (AE, S. 240). Somit kehrt sich die Beziehung der beiden von gegenseitiger Ablehnung in die Erkenntnis, aufeinander angewiesen zu sein und nur gemeinsam der Zukunft entgegen gehen zu können, und aus der gegenseitigen Vergebung entsteht gegenseitige Akzeptanz und echte Zuneigung:

Un grand rire ébranla son corps monumental, gagnant Ayané, les poussant dans les bras l'une de l'autre. Elles se tenaient par la taille, quand elles firent leur entrée dans la cour où les villageois se restauraient. (AE, S. 241)

Ein besonderes Element stellt die Beziehung zwischen Ayané und Epa dar. Zunächst sind sie zwei Charaktere, die einander in der Handlung nur flüchtig berühren (IN, S. 56-57, 78-132). Seit Epas Ankunft in *La Colombe* jedoch verbindet die beiden mehr als nur ihre Herkunft aus demselben Dorf. Für Ayané ist Epa ein Berührungspunkt für Eku (AE, S. 31-32). Auch wenn die beiden kaum jemals miteinander gesprochen haben, kennt sie ihn, kennt sie seinen Namen und seine Familiengeschichte genauso wie seinen Gerechtigkeitssinn und weiß um die Tragik, die die Geschehnisse des Überfalls auf Eku für ihn persönlich hatten (AE, S. 20-21). So glaubt sie nicht, dass ihre Begegnung in *La Colombe* rein zufällig sein kann (AE, S. 21). Zudem braucht sie seine Erzählung über die Ereignisse nach dem Überfall, braucht seine Erklärungen, um dieses Land besser zu verstehen, in dem sie sich trotz ihrer Herkunft nicht heimisch fühlt.

Vor allem aber ist Epa ihr ein greifbar gewordenes Stück ihrer eigenen Herkunft (AE, S. 32, S. 130). So wacht sie tagelang an seinem Krankenbett. Auch Epa erkennt sie, als er aufwacht, und ist überrascht über das unwahrscheinliche Zusammentreffen. Er bringt ihr nicht dieselbe Ablehnung entgegen, die sie aus Eku gewohnt ist, sondern begegnet ihr mit Neugier (AE, S. 30-31). So wie es für Ayané wichtig ist, in ihm einen Berührungspunkt mit Eku zu haben, so benötigt er ebenso die Gegenwart einer Person, die ihn, seinen Namen und seine Vergangenheit kennt und ihm Wohlwollen ausdrückt, in einem Moment, in dem er selbst körperlich erschöpft und seelisch zerbrochen ist: „Non.

Ne t'en va pas encore. J'ai été seul assez longtemps“ (AE, S. 32). Er entscheidet, sie nach ihrem wahren Namen zu fragen, und spricht sie fortan mit ihrem Geburtsnamen an (AE, S. 23, 27) – wodurch sich die Distanz zwischen ihnen automatisch verringert und das Gefälle zwischen ihm als Eku und ihr als fremd Genannter, das in der Bezeichnung „fille de l'étrangère“ (AE, S. 23) aufrechterhalten würde, aufgehoben wird. Im anschließenden Gespräch erzählt sie ihm, wie er zu ihnen gebracht wurde, lässt sich von seinen schroffen Bemerkungen nicht aus der Ruhe bringen (AE, S. 29-32), sondern bemüht sich unverdrossen um seine Genesung. Das beinhaltet Wundversorgung und Ernährung genauso wie empathisches Zuhören. Das Vertrauen, das er zu ihr fasst, speist sich darum teils aus ihrer unverminderten Zusprache, teils aus seiner eigenen großen Not. Zuzugeben, dass er einsam ist und sie nicht gehen lassen möchte, in ihrer Gegenwart zu weinen und Trost zuzulassen (AE, S. 32-33), sind aus traditioneller Sicht Tabubrüche, doch in diesem Moment für ihn existenziell, und ermöglichen ihm die Öffnung, aus der heraus er von seinen Erlebnissen erzählen kann. Indem er sich mitteilt, lastet das Trauma nicht mehr allein auf ihm und dessen Verarbeitung kann einsetzen (AE, ab S. 35).

Epas Erzählung wühlt ihn aber auch selbst auf und selbst sein Schlaf wird unruhig, sodass Ayané an seinem Bett wacht (AE, S. 121, 130). Im Laufe seiner Erzählungen entsteht zwischen ihnen eine geschwisterliche Nähe („elle lui accordait une importance particulière“ AE, S. 24), in der die Bindung zueinander selbstverständlich wird: Als *La Colombe* überfallen wird, sorgt sie sich besonders um ihn, da er auf seinen wunden Füßen kaum laufen kann (AE, S. 169, 171). Er wiederum vertraut inzwischen mit absoluter Selbstverständlichkeit, dass sie ihm gegenüber verlässlich ist: „Allez, emmène les enfants. Tu t'occuperas de moi plus tard.“ (AE, S. 169)

Diese Nähe der beiden stellt auch Epupa fest, als sie während des Überfalls nach *La Colombe* kommt und mehreren der Anwesenden prophezeit. Als Epa erklärt, nicht in Eku leben zu wollen, wo ihn zusätzlich zu seinen eigenen seelischen Qualen die Vorwürfe und Ablehnung des Clans erwarten würden, antwortet sie ihm und weist ihn an Ayané: „J'avais prévu que tu serais dans cet état d'esprit. Tu résideras ici, à Sombé, avec Ayané. Je crois que vous pourrez vous entendre et veiller l'un sur l'autre“ (AE, S. 195). Damit validiert sie sein Bedürfnis nach Abgeschlossenheit und Innenwendung, macht jedoch auch deutlich, dass keiner allein bleiben soll, dass man gerade in Zeiten intensiver innerer Prozesse einen anderen Menschen braucht, der einem Nähe und Zugehörigkeit bietet.

Da sowohl Ayané als auch Epa keine Angehörigen in Eku mehr haben (IN, S. 36, 80), ist Epupas Verweis der beiden aneinander als nächststehende Personen naheliegend und unterstreicht das hohe Maß an Gemeinsamkeiten, die die beiden teilen: Epa und Ayané verbindet unter anderem das Gefühl, in Eku weder zugehörig noch willkommen zu sein (IN, S. 40, 58), ebenso wie ihre für Eku ungewöhnlich hohe Schulbildung (IN, S. 24, 34-35, 75, 80), die ihre Weltanschauung geprägt und bei beiden eine bereits vorhandene Neigung, Fragen zu stellen, bestärkt hat. Aus dieser fragenden Weltsicht heraus ist es ihnen beiden unmöglich, in der Haltung der Akzeptanz des Schicksals zu leben, wie es in Eku gelehrt wird (AE, S. 34-35). Vielmehr werden sie von der drängenden inneren Suche nach der Bedeutung und dem Sinn ihres eigenen Lebens in einer unvollkommenen Welt getrieben, Ayané („Déjà quand elle n’était qu’une petite fille, là-bas à Eku, elle vivait dans l’interrogation, se demandant pourquoi le monde était, pourquoi il lui fallait l’habiter.“ AE, S. 35) ebenso wie Epa („Toutes les injustices qui semblaient l’avoir élu pour compagnon privilégié. C’était comme s’il était venu au monde au moment même où le Créateur avait fabriqué la malchance.“ IN, S. 107-108).

6.2.5 Epa

Epa ist zu Beginn der Handlung in *L’intérieur de la nuit* 17 Jahre alt, ein Lebensabschnitt, in dem die Orientierung an Vorbildern für die Identitätsbildung bedeutsam ist (siehe dazu Kapitel 4.1). In Eku jedoch arbeiten die Männer und älteren Jugendlichen in weit entfernten Landesteilen, sodass das Dorf hauptsächlich aus Frauen und Kindern besteht (IN, S. 82, 84). Epas Vater ist ihm durch diese arbeitsbedingte Migration ein Fremder, der lediglich zweimal jährlich nach Eku kommt, ihm also keine Bindung bieten kann.

Bis zu seinem neunten Lebensjahr wächst Epa mit seiner Mutter auf, die ihn versorgt und seine primäre Bezugsperson ist. Bei der Geburt seines Bruders Eyia stirbt sie jedoch und seitdem sind nur Eyia und Epa einander Familie (IN, S. 107). Wie bei den Eku üblich, werden sie von der Familie ihres Vaters versorgt, sind jedoch emotional und sozial isoliert, denn Waisen wie Eyia „étaient mal vus parce qu’on considérait qu’ils avaient tué leur mère pour venir sur la terre“ (IN, S. 105). Epa hat also lediglich die Erinnerung an eine Bindungsbeziehung und kompensiert seinen Mangel mit einer umso stärkeren Liebe zu seinem kleinen Bruder:

Le petit frère qu'il chérissait plus que tout parce qu'il n'avait que lui [...]. Celui pour lequel il voulait une vie différente de la sienne, pour lequel il travaillait si ardemment, espérant qu'il pourrait aller à l'école plus longtemps qu'il ne lui avait été donné de le faire. (IN, S. 107)

Und obwohl Epa im letzten Moment versucht, den Tod seines Bruders abzuwenden (IN, S. 107-110), muss er die Opferung Eyias durch die Revolutionäre, denen er sich voll Eifer für eine bessere Zukunft angeschlossen hatte (IN, S. 108, 118), miterleben und wird fortan von Schuldgefühlen geplagt.

Doch einige Zeit nach seiner eigenen Gefangennahme begegnet er Eyia im Traum, der ihm den dringlichen Auftrag gibt, zu fliehen, um Hilfe zu suchen, um seine Brüder zu befreien (AE, S. 65-66). Diese spirituelle Verbindung zu seinem Bruder, die im Einklang mit den Überzeugungen steht, dass die Verstorbenen als Ahnen unsichtbar an der Seite der Lebenden sind (CJV, S. 113, „les anciens“ IN, S. 67), weicht die Härte, die Endgültigkeit dessen Todes auf und lässt Epa ihn als beratenden Begleiter erleben, der über ihm wacht und ihm Mut zuspricht. Insofern ist Eyia auf einer Meta-Ebene als Bezugsperson zu verstehen, die Epa in einer entscheidenden Phase seines Lebens begleitet, als dieser zu keinem anderen Menschen eine Bindung hat und in der Gefahr steht, sich selbst aufzugeben (AE, S. 98).

Allerdings werden Epa und die anderen in ein Camp nahe der Grenze gebracht, weiter weg von Sombé und mehrfach bewacht. Hier verzweifelt Epa an der Umsetzbarkeit des Auftrags, den Eyia ihm gegeben hat (AE, S. 90), doch dieser erscheint ihm erneut und fordert nachdrücklich die Umsetzung des Auftrages, Hilfe für seine Brüder zu holen. Epa jedoch hadert weiter mit massiven Selbstzweifeln (AE, S. 96), bis schließlich die Anführer der Rebellen untereinander in Streit geraten und es zu einer unkontrollierten Schießerei kommt. Inmitten dieses Chaos fordert Eyia Epa ein drittes Mal auf und weist ihn an, sofort aufzubrechen (AE, S. 114). Schließlich erreicht Epa Sombé, doch das Gefühl, sein Wort nicht gehalten, die anderen Jungen zurückgelassen zu haben, belastet ihn weiterhin (AE, S. 169).

Erst als Epupa ihm im Namen Eyias dessen Dank übermittelt und ihm versichert, dass ihn an seinem Tod nicht die Schuld treffe („Eyia n'était pas mort par sa volonté. S'il n'avait pu le protéger, il ne l'avait pas tué. Chacun ne devait porter que sa part du faix“ AE, S. 207) löst Epa sich aus der Abwärtsspirale seiner Schuldgefühle.

In den Jahren, in denen Epa als Jugendlicher in Sombé arbeitet, ist er durch seine Lebenserfahrung bereits belastet von einem grundlegenden Gefühl der Ungerechtigkeit und Hoffnungslosigkeit. Hier hört er von den *Forces de Changement* und wird von ihrer Propaganda einer neuen, gerechteren Welt gefesselt (IN, S. 56-58, 78-80); Isilo verkörpert für ihn die Hoffnung auf diesen Neuanfang: „J’avais cru très fort en Isilo“ (AE, S. 61). Als Isilo und seine Brüder nach Eku kommen, bekundet er ihm gegenüber darum den Wunsch, sich ihren Truppen anzuschließen (IN, S. 81). Auch Isilo ist von dem Jungen angetan, der ihm furchtlos und leidenschaftlich entgegentritt (IN, S. 80-81), selbst nach Epas Protest gegen das Menschenopfer erkennt Isilo in dem jungen Idealisten sich selbst wieder und träumt offenbar von einer gemeinsamen Zukunft, in der Epa ihm wie ein Jünger anhängt: „Il avait de l’affection pour ce jeune idéaliste, qui lui rappelait l’adolescent qu’il avait été lui-même. Il allait l’aider à s’endurcir, à voir au-delà du contingent, à lire entre les lignes de l’illusion [...]“ (IN, S. 123). Er rechnet jedoch nicht damit, dass der Idealismus, der Epa ausmacht, auch ein sensibles Gewissen mit sich bringt, und dass Epas Leidenschaftlichkeit sich darum auch gegen ihn wenden kann. Als die beiden sich in Isilos Heimatdorf wiedersehen, begegnet dieser Epa mit besonderer Wärme: Er sondert ihn von den anderen Eku-Jungen ab („C’est vers moi seul qu’il a tendu les bras. [...] Il m’a serré contre lui, en disant: „mon fils“.“ AE, S. 52), lädt ihn als einzigen ein, mit der Familie zu essen (AE, S. 55) und nimmt ihn später beiseite, um mit ihm zu reden. Diese offene Zuneigung wird auch genährt durch das Bedürfnis Isilos nach Anhängern, die ihm zwanglos folgen:

Depuis que j’ai commencé cette guerre, tu es le premier qui sois venu vers moi de son plein gré. Tu m’as dit : «Je veux rejoindre les Forces du Changement“. Tu n’étais pas mû par la peur. En dehors de mes frères, tous ceux qui me suivent le font parce qu’ils me craignent. Pas parce qu’ils croient en moi. (AE, S. 63)

Doch trotz solcher außerordentlichen Zuneigungsbekundungen (AE, S. 61) bleibt Epa bei seiner innersten Überzeugung, das Handeln dieses Mannes falsch zu nennen, weil jener nicht nur in Kauf nimmt, dass Unschuldige in seinem Krieg sterben, sondern diese Opfer bewusst provoziert und ritualisiert plant. Epa beweist bemerkenswerten Mut, indem er Isilo in ihrem Zwiegespräch Kontra bietet und seine Kritikpunkte offen äußert (AE, S. 61-63). Es kommt zum Eklat und Isilo ohrfeigt und verstößt ihn schließlich (AE, S. 63-64).

Isilo steht somit für eine toxische Bezugsperson und der Konflikt in der Beziehung zwischen Epa und ihm verdeutlicht, dass eine gesunde Bindung für einen Adoleszenten

nur zu einer Person entstehen kann, die über die gegenseitige Sympathie hinaus auch Vertrauenswürdigkeit, Integrität und Rücksichtnahme bietet. Isilo jedoch bringt Epa nur im Zusammenhang mit seinen eigenen Bedürfnissen Wertschätzung entgegen (IN, S. 80). Epa wiederum zeigt, dass die ethischen Überzeugungen, die er bereits entwickelt hat, für ihn einen starken inneren Maßstab darstellen, an dem er die Menschen um sich herum misst (AE, S. 63, 70).

Im Gegensatz dazu steht in Epas Beziehungen Dr. Sontané aus Sombé, bei dem Epa im Haushalt angestellt ist (AE, S. 135). In dem Moment äußerster Verzweiflung ist dies der einzige Mensch, zu dem Epa Vertrauen hat (AE, S. 135), bestärkt durch die Weisung Eyias im Traum, sich an ihn zu wenden (AE, S. 65), und beruhend auf der Grundlage der vertrauensvollen Beziehung, die zwischen Epa und dem Arzt entstanden ist. So behandelt Dr. Sontané Epa nicht nur wie einen Dienstleister, sondern macht es sich zur Aufgabe, den Jungen zu fördern, indem er ihm Geschichtsbücher zur Verfügung stellt, in denen Epa die „mémoire de nos peuples“ (AE, S. 65) erforschen kann. Epa ist ihm offenbar wichtig, denn als dieser wegen der Besetzung seines Dorfes durch die Rebellen nicht mehr in die Hauptstadt zur Arbeit kommen kann, versucht Dr. Sontané sogar, ihn in Eku aufzusuchen, was jedoch an den Straßensperren der Rebellen scheitert (AE, S. 157).

Seine ungewöhnliche Hilfsbereitschaft und Selbstlosigkeit zeigt Dr. Sontané auch Epupa und Eso gegenüber, schon bei seiner ersten Begegnung mit jedem von ihnen: Er verbringt eine Mittagspause und einen Feierabend damit, der aufgebracht und ängstlichen Epupa gut zuzureden, dass sie sich untersuchen lässt, um sie in ihrer Schwangerschaft gut versorgt zu wissen (AE, S. 158-159). Und selbst Eso, in dem Wissen, dass dieser ein Rebellenanführer und mehrfacher Mörder ist, bietet er seine Begleitung an, als dieser – geläutert durch Epupas Intervention – zu der Mission aufbricht, die anderen Eku-Kinder zu befreien und die Anwesenden um Beistand bittet (AE, S. 196). In dieser Entscheidung zeigt sich Dr. Sontanés bemerkenswerter Mut, bedeutet sie doch, über mehrere Stunden allein mit Eso im Auto zu einem ihm unbekanntem und abgelegenen Zielort zu fahren. Dieser Mut und dieser Altruismus verwundern selbst Eso :

Eso se retourna, daignant enfin abaisser les yeux vers ce fou qui s'était proposé de l'accompagner. Il le scruta longuement, bien qu'il n'y eût rien de spécial à contempler, qu'un petit bonhomme vêtu d'une chemise élimée [...]. Le Dr Sontané soutint ce regard qu'il savait être celui d'un assassin. Loin de lui l'envie de défier le garçon. (AE, S. 201-202)

Der wiederkehrende Wert, der Dr. Sontané in diesen Situationen leitet, scheint eine starke innere Verpflichtung zu sein: Anderen mit Akzeptanz zu begegnen und ihnen die Hilfe zu leisten, die er geben kann und die sie im jeweiligen Moment brauchen (er leiht sich sogar ein Auto, um die Jungen zurück nach Eku zu bringen, AE, S. 215). Durch dieses Engagement qualifiziert er sich für Epa als Bezugsperson und deckt zumindest Teile dieser Rolle für Epa ab. Insbesondere ist er für Epa bedeutsam, weil bereits eine starke positive Bindung zwischen ihnen besteht, und weil Dr. Sontané Teile von Epas Werdegang, Krise und den Beginn des Rehabilitationsweges miterlebt hat, wird er ihm Beistand sein können in der Phase der Aufarbeitung, an deren Anfang Epa nun steht.

Die Aufarbeitung, die Epa nun beginnt, beinhaltet auch die Versöhnung mit den Eku. Vor allem zu den Jungen, die mit ihm verschleppt wurden, war die Beziehung belastet; er fühlte sich von ihnen verurteilt und abgelehnt, sie fühlten sich von ihm verraten und vergessen (AE, S. 234-235). Unmittelbar nach ihrer Rettung jedoch drücken sie Epa ihre Vergebung und Zuneigung aus (AE, S. 215). Auch wenn es ihm ebenso schwerfällt, diese Vergebung anzunehmen, wie es vorher schwer auszuhalten war, mit ihrer Ablehnung zu leben (AE, S. 45, 75).

Auch wenn er es vorzieht, zunächst nicht in Eku zu leben, ist das Ritual der Versöhnung essenziell wichtig für Epa, hatte er doch Ablehnungen und Vorwürfe befürchtet (AE, S. 195), die Epupa als realistische Gefahr einstuft (AE, S. 226). Durch ihre Intervention bei der Ankunft der Gruppe in Eku kommt es jedoch stattdessen zu der ersten ehrlichen Aussprache über ein kollektives Trauma, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft eingeladen wird, sich auszudrücken. So kann Epa seine Selbstvorwürfe formulieren und die Annahme des Klans empfangen, bevor er sich in die Aufarbeitung der vergangenen Monate begibt (AE, S. 235).

6.2.6 Musango

Contours du Jour qui Vient ist die Erzählung eines jungen Mädchens, das die zerbrochene und toxische Beziehung zu ihrer Mutter aufarbeitet. Es erzählt den Weg Musangos, die sich aus Misshandlung und Ablehnung herauskämpft, sich emotional und mental emanzipiert, dabei jedoch eine der Mutter zugewandte Herzenshaltung findet. Musango eröffnet ihre Erzählung mit den Worten „Il n'est que des ombres alentour et c'est à toi que je pense“ (CJV, S. 15)

Das Verhalten der Mutter weist Ähnlichkeiten zu psychiatrischen Krankheitsbildern wie der Borderline-Persönlichkeitsstörung auf⁴⁹⁷: In den „crises de violence“ (CJV, S. 21) handelt die Mutter besinnungslos, in ihren Augen ein „régard un peu fou“ (CJV, S. 21) oder eine „lueur menaçante brille au fond de tes yeux“ (CJV, S. 244). Nachdem sie Musango misshandelt hat und ihre Wut sich legt, löst sie ihrem Kind die Fesseln, wäscht unter Tränen ihre Wunden und versichert, dass nun alles gut werden würde (CJV, S. 18). Dann jedoch lässt sie sie tagelang hungern oder versucht ihre Tochter anzuzünden (CJV, S. 19).

Von klein auf leidet Musango unter der Gleichgültigkeit und Kälte ihrer Mutter („Je t'étais [...] indifférente, et tu repoussais ma tendresse“ CJV, S. 33). Der Rücken ihrer Mutter, der ihr so oft zugekehrt ist, ist für Musango schon als kleines Kind unüberwindbar, eine „muraille sèche, cette cloison étranche qui se dressait [...] entre nos deux coeurs avides et jamais rassasiés“ (CJV, S. 177).

Musango versucht als Kind verzweifelt, den Blick ihrer Mutter zu gewinnen, einen Funken Aufmerksamkeit aufzufangen. Als sie noch klein ist, warnt die Mutter Musango bspw. davor, Orangenkerne zu verschlucken, weil dann ein Orangenbaum in ihr wachsen würde. Musango macht es sich daraufhin zum Ziel, möglichst viele Kerne zu schlucken, in der kindlichen Hoffnung, ein Baum möge tatsächlich wachsen: Dann würde sie sicher von der Mutter gesehen werden. Und die Orangen, die an ihr wüchsen, würde sie ihrer Mutter schenken, weil es deren Lieblingsfrüchte sind. In ihrer Enttäuschung, dass dieser Baum ausbleibt und mit ihm ein wirksames Mittel, um die Zuwendung der Mutter zu werben, ist Musangos einziger Weg „de me sauver de la transparence“ (CJV, S. 192-193), nachts das Bett zu nässen. „Te faire honte de cette enfant encore incontinent à son âge, c'était tout ce qu'il me restait“ (CJV, S. 193).

Selbst als die Mutter Musango auf Geheiß der Seherin verstößt, bittet Musango, bleiben zu dürfen (CJV, S. 21). Sie hätte die Misshandlungen der Mutter weiter erduldet

⁴⁹⁷ “Borderline personality disorder (BPD) is a chronic psychiatric disorder characterized by pervasive affective instability, self-image disturbances, impulsivity, marked suicidality, and unstable interpersonal relationships as the core dimensions of psychopathology underlying the disorder” Vgl. Kulacaoglu, Filiz, Kose, Samet (2018): "Borderline Personality Disorder (BPD): In the Midst of Vulnerability, Chaos, and Awe." *Brain Sciences* 8, Nr. 11.

Nach außen gerichtete Aggression unter Stress wurde bei Borderline Patienten ebenfalls in signifikantem Maß nachgewiesen. Vgl.: Cackowski, Sylvia, Krause-Utz, Annegret, van Eijk, Julia, Klohr, Katrin, Daffner, Stephanie, Sobanski, Esther, Ende, Gabriele (2017): "Anger and Aggression in Borderline Personality Disorder and Attention Deficit Hyperactivity Disorder - does stress matter?" *Borderline Personality Disorder and Emotion Dysregulation* 4, Nr. 1: S. 6, <https://bpded.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40479-017-0057-5>.

und nie zuvor hatte die Mutter sie des Hauses verwiesen. Die Verstoßung bedeutet für Musango eine fundamentale Krise, denn wenngleich sie sich von ihren Eltern nicht geliebt gefühlt hatte, war diese zerbrochene Mutter ihre einzige Zugehörigkeit, welche ihr nun genommen wird. Gleichzeitig schafft die Verstoßung die Bedingung räumlicher Trennung für Musango, die zur Verarbeitung ihrer Misshandlungen notwendig ist. Musango schwankt zwischen einer Ablehnung der Mutter einerseits, aus der heraus sie als jüngeres Kind glaubte, ihre wahre Mutter würde eines Tages kommen (CJV, S. 32-33), und aus der sie später formuliert: „Tu n’es rien pour moi, que le trou par lequel j’ai dû me faufiler pour arriver sur terre...“ (CJV, S. 62) – und einem Beharren auf einem Bezug zu dieser Mutter andererseits, dass sie sich weigert, Kwedi als Mutter anzusprechen (CJV, S. 61).

Schrittweise gelingt es Musango in den folgenden Jahren, die Beziehung zu ihrer Mutter zu reflektieren, sich von deren Bitterkeit und Gewalt abzugrenzen und sich selbst als eigenständiges Wesen wahrzunehmen.

Toute cette colère n’a jamais rien eu à voir avec moi. Il m’a fallu arriver ici et devenir une ombre pour voir, au-delà des apparences, la détestation profonde que tu as de toi-même, de tout ce qui vient de toi. (CJV, S. 19)

La vie que tu as mise en ce monde est la mienne. Tu crois me l’avoir donnée, mais tu devrais savoir, toi qui es née ici au Mboasu, que personne ne donne la vie. (CJV, S. 72)

Un jour, je la mettrai au monde, ma vie. Je l’aimerai, même si elle ne dure qu’une fraction de seconde. Elle sera à moi, le temps qu’elle durera. Je ne suis plus un ombre. Mon cœur bat et mes pensées ont un sens. (CJV, S. 96).

In der ersten Phase sind Musangos Gedanken gefüllt von der Mutter, sie durchlebt selbst im Traum groteske Szenen von Ablehnung und Misshandlung, in denen ihre völlige Auslieferung und Abhängigkeit gegenüber ihrer Mutter verbildlicht wird (CJV, S. 32). In dieser Zeit gelingt es Musango nur über starke Abgrenzung, den Prozess der inneren Lösung von ihrer Mutter zu gestalten:

C’est mon sang. Pas le tien. Il est sec. Il est joli. (CJV, S. 45)

Je ne sais ce que tu crois, et d’ailleurs, je m’en fiche. (CJV, S. 58)

Laisse-moi sortir d’ici pour te le dire en face : je saurai m’aimer sans que tu m’y aides. Tu n’es rien pour moi que le trou par lequel j’ai dû me faufiler pour arriver sur terre... (CJV, S. 62)

Attends que je quitte ce trou noir pour te le dire en face : la vie que tu as mise en ce monde est la mienne. (CJV, S. 72).

Sie verarbeitet ihren inneren Prozess in Form gedanklicher Monologe – immer wieder sind Passagen des Textes in der Anrede 2. Person Singular geschrieben, wendet Musango sich also direkt an ihre Mutter. Lange scheint Musango sich in einem Kreis aus Schmerz, Ablehnung und Wut zu drehen, ohne dabei ihrer Mutter entkommen zu können: „Il n’est que de l’ombre sur mes jours, et tu ne me quittes pas.“ (CJV, S.69) / „Je prétendais t’écarter, je m’accrochais à toi“ (CJV, S. 146). Zwischendurch stellt sie sich vor, die Mutter sei inzwischen tot: „Avant même que j’aie compté trois années, la misère, la faim et la maladie ont eu raison de toi. C’est à ton fantôme que je parle depuis tout ce temps, et tu ne me verras jamais vivre ma vie“ (CJV, S. 94) und wünscht sich, sie zu vergessen: „Je veux maintenant t’oublier“ (CJV, S. 94). Diese Todesvorstellung kann als ein Versuch der Seele verstanden werden, das Trauma durch innere FrAGMENTIERUNG wegzuschließen.⁴⁹⁸

In einer nächsten Phase gelingt es Musango, die Verletzung und den Missbrauch, die sie unter ihrer Mutter erlebt hat, zu benennen und zu betrauern:

Le jour se lève et c’est toujours la nuit, puisque tu es encore là. Ma mère haineuse, ma mère assassine, ma mère inconsolable d’une souffrance qu’elle ne peut pas nommer. C’est la nuit dans mon Esprit où tu prends toutes les formes du chagrin. (CJV, S. 113)

Sie kann auch trauern, dass sie keine Kindheit und keine Mutterbeziehung erlebt hat und nicht erleben wird: So wenig wie die Mutter in Musangos Kindheit eine Bezugsperson war, wird sie auch ihr Erwachsenwerden nicht vorbereiten noch begleiten. Weder die traditionelle Aussteuer, die im Laufe des Lebens einer Tochter angesammelt wird, um sie für Heirat und den eigenen Haushalt auszustatten („voici les parures de lit que j’ai fait broder pour toi...“ CJV, S. 96) konnte sie je von ihrer Mutter erwarten, noch aufklärende Gespräche über Ehe und Sexualität. Genauso wenig kann Musango sich erhoffen, dass ihre Mutter die ermutigende, fürsprechende Rolle bei ihrer Hochzeit erfüllen würde, die normalerweise von der Brautmutter ausgefüllt wird. Sie beklagt auch, von ihrer Mutter nicht angeleitet worden zu sein, ihre Kultur zu verstehen. Statt eines kulturellen Erbes, einer Orientierung und Verwurzelung, statt einer Einführung in eine positive und gesunde Weiblichkeit, seien das einzige Erbe, das sie von ihrer Mutter bekommen hat, die deformierten Blutkörperchen, die ihre Autoimmunerkrankung ausmachen (CJV, S. 95-96, 122). Nicht einmal kochen habe sie von ihrer Mutter gelernt, sondern von Kwedi, während ihrer Zeit in Ilondi (CJV, S. 162). „J’aurais bien voulu, mère, que tu aies des

⁴⁹⁸ Bohleber (2004), 240.

rêves pour moi. Ne pas être seulement une petite poupée noire sur laquelle enfoncer les aiguilles qui devaient faire un sort à tes douleurs.“ (CJV, S. 165)

Langsam beginnt Musango, die systemische Dysfunktionalität ihrer Mutter zu erkennen (CJV, S. 62-68) und sich selbst als mental und emotional stabiler zu erleben: „Mon âme est peut-être plus ancienne, plus expérimentée que la tienne“ (CJV, S. 73) / „Ce n’est peut-être pas ta faute.“ (CJV, S. 96) / „Tu ne m’as rien donné. Peut-être n’avais-tu rien.“ (CJV, S. 122) Sie sieht schließlich auch, dass ihrer Mutter eine gewisse Lebensklugheit fehlt, um sich gesellschaftlich abzusichern: Ewenji versteht, stellt Musango fest, die Spielregeln zwischen Frauen, Ehemännern und Geliebten nicht, sondern glaubte, es sei ausreichend, einem Mann ein Kind als das Seine hinzuhalten (CJV, S. 126).

Im nächsten Schritt versucht Musango, sich die Kindheit ihrer Mutter vorzustellen, um zu verstehen, wo deren eigene Defizite ihren Ursprung haben, und entdeckt eine vollkommen neue Dimension des Mitgefühls für ihre Mutter, als sie sich klarmacht, welche Verletzungen ihre Mutter selbst erlebt hat, die sie zu der Person haben werden lassen, unter der sie, Musango, so gelitten hat:

Je sais désormais pourquoi tu ne peux pas m’aimer. Je sais tout ce qu’il t’aurait fallu et que tu n’as pas reçu. Je sais ce que c’est que de n’être qu’une bouche à nourrir parmi une multitude d’autres, et jamais une personne. Je sais ce que c’est que d’avoir besoin du regard de sa mère, de sa parole et de ses gestes, pour exister. Je le sais plus précisément. [...] Car c’est ce que je suis, mère, ta chair. (CJV, S. 130-131)

Diese Perspektive der Anteilnahme ermöglicht es ihr, zu einer inneren Freiheit von der Einflussmacht ihrer Mutter zu gelangen, ohne ihre Mutter aus Selbstschutz ablehnen zu müssen:

Je veux te pardonner, et accepter que ce soit toi la fillette égarée qui n’a jamais grandi. [...] Il ne sera plus nécessaire de batailler contre toi pour me construire, pour avoir une vie à moi. (CJV, S. 130-131)

Je t’accepte maintenant, et je ne crains plus ce que tu peux faire de moi. Je m’en arrangerai. Je n’aurais pas de haine. (CJV, S. 158).

Erst als Musango in sich Frieden geschlossen hat mit dem Leid ihrer Kindheit, erst als sie ihre Mutter mit Anteilnahme für deren eigene Geschichte ansehen kann, findet sie sich an dem Punkt, wo sie zum ersten Mal Liebe spüren und äußern kann:

Je suis en paix, mère, et je chemine vers toi. Lorsque nous nous verrons, je te dirai les mots qui ne me vinrent jamais, et que tu n'attends pas. Je te dirai que je t'aime, maman. (CJV, S. 166)

Tu es ma mère. Tu es la mère qui m'a été donnée afin que je sois ce que je suis. Qu'importe que cela ait dû pousser sur l'aride. (CJV, S. 176)

Inzwischen begreift Musango darüber hinaus den Bruch zwischen ihr und ihrer Mutter als ein Phänomen, das die Gesellschaft als Ganzes betrifft, für das sie aber keine Begründung finden kann: „en attendant le jour où Nyambey me dira enfin pourquoi. Pourquoi les mères n'aiment pas forcément leurs filles. Pourquoi la douleur et l'errance, pourquoi la solitude et pourquoi la folie“ (CJV, S. 112). Sie erkennt ähnliche Muster in der dysfunktionalen Beziehung zwischen Mme Mulonga und deren Tochter (CJV, S. 158) und letztendlich auch in den Verletzungen zwischen ihrer Mutter und deren eigener Mutter (CJV, S. 130).

Im Tiefsten hofft sie auf ein Wiedersehen mit der Mutter, darauf, ein Zeichen der Zuneigung von ihr zu empfangen und ihr ihre Liebe ausdrücken zu können. Als sie in die Versammlung der *Porte Ouverte du Paradis* kommt und glaubt, ihre Mutter in der ersten Reihe sitzen zu sehen, wird in Musango eine starke Sehnsucht nach einer Begegnung mit ihrer Mutter geweckt:

Il n'est pas admissible que seul to dos me soit donné. Pas après tout ce temps, pas après que la colère m'a construite et rendue assez forte pour que je puisse m'en débarrasser [...] J'ai envie de pleurer, mais pas sur mon sort. Les larmes qui me montent aux yeux viennent noyer nos années gâchées [...] J'accepte tout du passé, ses heurts et sa noirceur. J'accepte parce que j'espère résolument que les peines circonscrites ne seront pas vaines. (CJV, S. 178)

Doch es ist nicht die Mutter und Musangos Enttäuschung reißt sie mit der Wucht der Plötzlichkeit in eine abgrundtiefe Verzweiflung und Lebensentsagung:

Une fois de plus, je t'ai espérée en vain. Une fois de plus, je me suis jetée à corps perdu dans le vide. Tu n'existes pas. Tu n'es qu'une fable que je me suis inventée pour me croire humaine, née d'une chair vivante et pas seulement surgi d'un creux (CJV, S. 187).

Tu ne veux pas de moi, tu ne m'attends nulle part. (CJV, S. 190)

Laisse-moi mourir, mère. (CJV, S. 191).

Schließlich sieht sich Musango tatsächlich ihrer Mutter gegenüber, als Mbalè sie zum Friedhof bringt, wo Ewenji sich nachts aufhält. Sie finden sie vor dem Grab des Vaters, wo sie vor Wut und Verzweiflung mit einer Schaufel auf den Grabstein einschlägt (CJV, S. 241-242). Hier stellt Musango fest, dass sie in den Jahren seit ihrer Trennung

gewachsen ist und nun fast so groß ist wie ihre Mutter. Darin äußert sich auch, dass sie der emotionalen Abhängigkeit entwachsen ist und psychisch wie physisch nicht länger eine kleine Tochter ist, der die Mutter Schaden zufügen kann, und dass die Unterlegenheit, die sie in Bezug auf ihre Mutter gefühlt hat, nicht länger zutrifft: „Nous avons presque la même taille, à présent. Il ne me semblait pas avoir tellement grandi. Je me suis toujours vue petite, insignifiante“ (CJV, S. 242).

Für einen Moment ist die Mutter in dieser Begegnung ruhig und Musango erzählt ihr wie einer Fremden ihre gemeinsame Geschichte, ihr Leben zu dritt, den Tod des Vaters und schließlich ihre Verstoßung. Sie erklärt auch, dass sie sich jahrelang nicht gesehen haben, sie also nicht mehr die kleine Tochter ist, die Ewenji damals verloren hat (CJV, S. 243). Für einen Sekundenbruchteil sieht Musango ein Gefühl der Zuneigung in ihrer Mutter, welches diese nie zuvor gezeigt hat:

‘Pourquoi t’être absente si longtemps, ma fille ? Ne sais-tu pas que je t’ai cherchée partout le cœur serré d’angoisse ?’ Jamais je n’ai entendu ces inflexions dans ta voix. Ma solitude et mon errance n’étaient pas vaines, puisqu’elles m’ont menée à ce petit matin où je sais enfin que tu m’aimes. Tu m’as cherchée. (CJV, S. 244)

Auch wenn die Situation im nächsten Moment umschlägt und die Mutter in ihre alten Muster der Wut und Gewalt zurückfällt, hat Musango aus dieser Begegnung die kostbare Erkenntnis gewonnen, dass unter dem Schmerz und dem Wahnsinn der Mutter Liebe für ihre Tochter liegt. Auch wenn die Mutter es in ihrem jetzigen Geisteszustand nicht ausdrücken kann: Die Mutter hat sie gesucht und liebt Musango durch ihre Zerbrochenheit hindurch. Nun wünscht Musango sich, sie noch einmal zu sehen, um ihrerseits ihre Liebe ausdrücken zu können (CJV, S. 245-246).

Auf ihrem Weg ist Musango immer wieder anderen Frauen begegnet, die – wenn auch nur für kurze Momente – Musango eine Art Bindung boten und ihr für ihre Entwicklung notwendige Zuwendung und Impulse gaben:

Sur notre terre brûlée, quelque chose pousse encore. Je n’ai cessé de le voir, depuis que tu m’as chassée. J’ai rencontré Kwin, Ayané, Wengisané, Mme Mulonga. J’ai même appris de Kwedi. Elles ne pouvaient pas tout, mais elles pouvaient beaucoup. Elles étaient la lumière frêle mais indéniable, qui brille sur l’autre face d’obscur. (CJV, S. 209)

Kwin hat ihr als einzige unter den Marktfrauen etwas zu Essen gegeben und ihr ein Tuch für die Nacht gegeben: In der Armut, in der sie selbst lebt, die größte Großzügigkeit und Freundlichkeit, die sie zu bieten hatte (CJV, S. 27-29). Jahre später, nach ihrer Gefangenschaft in Ilondi, kommt Musango in Mme Mulongas Begleitung wieder zu diesem Markt. Kwin erkennt sie und spricht ihr zu: „Je savais que tu existerais, toi aussi. Ton âme est ancienne, et elle a déjà passé bien des tribulations [...] Fie-toi à ton jugement, et continue de croire que tu es autre chose que ce qu'on dit de toi.“ (CJV, S. 202). Kwin stellt sich Mme Mulonga als Findelkind einer Frau vor, die ihr den Namen Queen gab. In ihrem Auftreten und ihrer Geschichte verkörpert sie für Musango ein Frauenbild der Stärke und die unbedingte Liebe der Frau, die sie aufgenommen hat: „Elle n'a pas surgi de la côte d'Adam, mais des eaux saumâtres d'une ravine, et d'un amour assez fou pour la couronner avant même de savoir si elle vivrait.“ (CJV, S. 202) Auch wenn Musango in diesem Vergleich Schmerz empfindet, um diese Art der Liebe von ihrer Mutter gebracht zu sein, bleibt aus dieser Begegnung eine Inspiration zurück, sodass sie später an Kwin zurückdenkt (CJV, S. 209).

Als Musango zu *La Colombe* gebracht wird, baut sie zu Ayané eine intuitive Verbundenheit auf: „Elle m'inspirait confiance. Quelque chose me disait qu'elle était aussi seule, aussi perdue que moi“ (CJV, S. 29). Ayané lässt Musango zum ersten Mal behutsame, fürsorgliche Liebkosungen wie das Streicheln der Wange erleben (CJV, S. 30), Ayané wäscht und bettet sie (CJV, S. 32), spricht freundlich mit ihr (AE, S. 25) und lässt sich von Musangos stiller Art nicht stören:

La petite Musango qui ne disait toujours pas un mot mais consentait dorénavant à sourire, s'approcha d'elle. La gamine apparaissait toujours de manière aussi impromptue que silencieuse. On ne la voyait jamais arriver. La jeune femme lui ouvrit les bras. La fillette, qui ne faisait pas ses neuf ans à cause d'une forme avancée de drépanocytose, vint blottir son corps chétif contre le sien. Elles n'échangèrent pas un mot, se contentant de se balancer doucement sur le vieux fauteuil à bascule qui grinçait un peu. (AE, S. 133)

Es ist in dieser Situation bedingungsloser Annahme und Geborgenheit bei Ayané, dass Musango sich sicher genug fühlt, ihr Innerstes mitzuteilen. Ayané gegenüber durchbricht Musango darum auch den Mutismus, den sie seit ihrer Vertreibung angenommen hatte und erzählt Ayané von dem Albtraum vergangener Nacht. Darin träumte sie, wie ihre Mutter sie quält und fragt voller Schmerz: „Est-ce une raison pour chercher à me tuer?“ (AE, S. 133) Ayané kann sie nur schweigend an sich drücken, zu unbeschreiblich sind

die Nöte, die Musango und Ayanés Vermutung zufolge auch deren Mutter quälen, zu überwältigend das Wissen, dass Musango kein Einzelschicksal ist.

Weil Ayané der erste Mensch ist, bei dem Musango sich angenommen und geborgen fühlt, trauert sie intensiv über die Trennung von Ayané, die sie nach dem Überfall auf *La Colombe* und die hastige Flucht der Kinder mit Wengisané nicht mehr wiedersieht (CJV, S. 39) – in den ersten Wochen ihrer Gefangenschaft rechnet sie fest mit einer Befreiung durch Ayané: „je me disais qu’Ayané me chercherait si tu ne le faisais pas, si tu estimais n’avoir aucune raison de le faire, puisque j’avais gâché ta vie“ (CJV, S. 59), doch diese bleibt aus. Dennoch kehrt Musango in Gedanken oft zu ihrer Zeit in *La Colombe* zurück: „je me demande [...] ce qui est arrivé à Ayané et à Aida après que nous les avons quittées.“ (CJV, S. 77)

Auch ihre Begegnung mit der gealterten Musango im Traum zählt zu diesen Begegnungen, weil Musango daraus eine bleibende Veränderung ihres Umgangs mit Trauer und Schmerz zurückbehält. Musango, die Ältere, erklärt ihr, warum die Kinder Steine nach ihr werfen und dass Menschen Ängste haben. Und schließlich zeigt sie der jüngeren Musango, wie sie in Frieden lebt, unabhängig davon, was andere ihr tun oder sagen mögen: Sie lacht sogar über böse Gerüchte und ablehnende Worte (CJV, S. 127-129). Für Musango ist dieser Austausch existenziell, denn in den Perspektiven, die die alte Musango ihr eröffnet, liegt für sie der Schlüssel zur Freiheit von Schmerz und Wut.

Mme Mulonga findet Musango vor der Schule in einem aufziehenden Unwetter und nimmt sie zu sich ins Haus, wo sie ihr ein Bad einlässt und erzählt ihr, wie sie seitens der Schule Musango gesucht haben (CJV, S. 147-148). Sie bietet Musango Obdach, ohne Bedingungen zu stellen (CJV, S. 164), und nachdem Musango frisch gebadet und gekleidet nach der ersten Nacht aufwacht, fühlt sie sich zu ihrem eigenen Erstaunen wohl und friedvoll: „je me demande comment il se fait que je sois là, vêtue de rouge et tellement apaisée, alors qu’au-dehors le monde est exactement tel que je l’ai laissé hier“ (CJV, S. 162). In dieser Zeit lässt Mme Mulonga zu, dass Musango die zerrüttete Beziehung zu ihrer Tochter sieht, die für sie ihr größtes Versagen im Leben darstellt (CJV, S. 163). Vor dem Stellenwert, den erfolgreiche Mutterschaft in Mboasu hat (CJV, S. 186), ist dieses Eingeständnis ein Gesichtverlust, der großes Vertrauen voraussetzt. Mme Mulonga begleitet Musango schließlich in die Versammlung, wo sie Ewenji anzutreffen glauben

(CJV, S. 168-171, 186-187). Schließlich muss Mme Mulonga Musango auf Geheiß ihrer Tochter fortschicken (CJV, S. 203-204).

Musangos Begegnung mit ihrer Großmutter füllt schließlich wichtige Leerstellen in Musangos Bindungsgeflecht aus. Vom ersten freundlichen Willkommen, als sie als Fremde an deren Haus ankommt, bis zur vollen und herzlichen Annahme der verloren geglaubten Enkelin vergehen nur Momente (CJV, S. 216-217) und in den wenigen Tagen, die Musango mit ihrer Großmutter verbringen kann, vermittelt diese ihr vieles von dem, was Musango sich von einer Mutter gewünscht hätte: die Erzählung über die Kindheit der Mutter und über die eigene Geburt (CJV, S. 219), das Vorbild einer liebevollen, engagierten und herzlichen Frau (die Großmutter hat ungewollte Säuglinge bei sich aufgenommen und sie ihren eigenen Töchtern gleichgesetzt, CJV, S. 220-221). Mbambè bietet Musango auch Geborgenheit, indem sie ihr ein Schlaflied singt (CJV, S. 222-223) und ihr den Raum gibt, zu sein, ohne etwas leisten zu müssen (CJV, S. 225, 232).

Damit schließlich, dass sie Musango den Baum zeigt, unter dem die zu ihr gehörende Plazenta begraben ist (CJV, S. 226), gibt sie Musango zuletzt die Verwurzelung, die ein junger Mensch braucht, um von dieser Sicherheit aus die Welt und seinen Platz darin zu entdecken, und bedeutet ihr zugleich „que pendant toutes ces années une vieille femme a pensé à moi tous les jours. Chaque fois qu’elle a marché dans ce jardin, elle a pensé à moi“ (CJV, S. 226-227). Auch bereitet die Großmutter in einzigartiger Weisheit eine Beziehung für Musango vor, in der das Mädchen ein kameradschaftliches Gegenüber und einen aufrichtigen Freund findet (CJV, S. 225, 228-230), während sie zugleich Musango entscheidenden Rat zum Gelingen dieser Freundschaft mitgibt: „Ce sera à toi de discipliner ton orgueil, sinon vous gâcherez ce qui vous a été donné“ (CJV, S. 231, vgl. auch 236), und Momente schafft, in denen diese neue Freundschaft in aller Unbefangenheit entstehen kann:

Plus tard [...] nous nous souviendrons de la finesse de cette vieille femme pour nous rapprocher. Alors que nous parlons, elle sourit intérieurement en songeant qu’elle a raison de penser que nous allions bien ensemble. Suspendus à ses lèvres, nous ne voyons pas comment nous sommes assis l’un près de l’autre [...]. Nous n’avons plus d’orgueil, et lorsqu’elle tend un épi de maïs doré à Mbalè, il le casse en deux parts égales. Il me donne un bout comme il le ferait avec un frère. (CJV, S. 234-235)

Als Musango und Mbalè am frühen Morgen wieder an Mbambès Haus ankommen, finden sie sie vor wenigen Momenten verstorben vor. Auf ihren Zügen liegt noch die verschmitzte Herzlichkeit, mit der sie am Abend zuvor mit den beiden gesprochen hat („la douceur et la espieglerie dont elle faisait preuve hier encore“ CJV, S. 247). In der kurzen Zeit, die sie und Musango gemeinsam verbracht haben, hat die Großmutter ihr entscheidende Elemente der Identität und Zugehörigkeit vermittelt und ihr geholfen, die Mutter zu finden. Auch ihr Beitrag zu der Verbindung zwischen Musango und Mbalè ist wesentlich für Musangos weiteres Leben. In dem Reichtum dieser Gaben findet Musango Frieden mit ihrem Tod: „Elle est encore chaude. Elle a peut-être voulu nous attendre, mais son office était rempli.“ (CJV, S. 247-248)

Ein zentraler Prozess der Adoleszenz im Bereich der Bindungsbeziehungen ist die Lösung des Adoleszenten von den Eltern und die Formung neuer Bindungsbeziehungen mit Gleichaltrigen. Am Ende des Roman *Contours du jour qui vient* ist erkennbar, dass Musango diesen Prozess erfolgreich durchläuft: Die abschließende Begegnung mit ihrer Mutter gestaltet sie souverän und tritt ihr auf Augenhöhe gegenüber; die innere Abhängigkeit ist der Zuneigung von einer inneren Stabilität aus gewichen (CJV, S. 242-244).

In Mbalè findet Musango zum ersten Mal einen Freund: „‘Musango, je te présente Mbalè. Je vois que vous vous entendez bien !’ C’est la première fois que je m’entends bien avec quelqu’un, que j’ai envie qu’on me connaisse.“ (CJV, S. 225) Die Nähe und das Vertrauen, die sie ihrer Großmutter und Mbalè gegenüber spürt, sind eine neue Erfahrung für Musango, zu der sie früher, in der Schutzhaltung ihrer Mutter und der Welt gegenüber, nicht in der Lage gewesen wäre. Doch hier, in der Sicherheit von Mbambès Haus, die auch Mbalè willkommen heißt und ihm offenbar vertraut, kann Musango sich auf die Öffnung zum Vertrauen einlassen. (CJV, S. 225, 228-229, 230, 232, 234-235, 238-239).

Mbalè kennt ihre Herkunft, hier in dem Haus ihrer Großmutter in Embenyolo. Er kennt sogar Musangos Mutter, weil er für Mbambè auf sie achtgibt (CJV, S. 229-230). Er versteht darum, welche Kindheit Musango erlebt hat und begegnet ihr doch mit freundschaftlicher Annahme. So qualifiziert er sich wie kein anderer für ihr Vertrauen: „La pensée m’effleure du moment où il me faudra retourner à l’école, parmi des enfants

ordinaires. Ils ne pourront pas, aussi bien que Mbalè, comprendre ce que je suis. Je n'aurai pas envie de leur raconter mon histoire.“ (CJV, S. 231)

Weil Mbalè die schwierige Beziehung Musangos zu ihrer Mutter erfasst, tut er sein Möglichstes, um sie auf dem Weg zu der Begegnung mit ihr abzulenken (CJV, S. 238-239) und als ihre Mutter in ihr altes Muster von Gewalt zurückfällt, stößt er sie von Musango zurück (CJV, S. 245). Als sie danach vom Friedhof gemeinsam zu Mbambès Haus zurückkehren, sprechen sie kein Wort, halten einander nur bei der Hand (CJV, S. 247). Mbalè hat gehört, wie Musango ihrer Mutter die Familiengeschichte erzählt hat, hat gesehen, wie Ewenji auf ihre Tochter losgegangen ist, und versteht Musango ohne Worte.

Voller Hoffnung für die Zukunft ergreift Musango darum Mbalès Hand, der ihr gegenüber auf der anderen Seite von Mbambès Körper sitzt: „c'est le cœur ardent que j'étreins puissamment les contours du jour qui vient“ (CJV, S. 248).

6.3 Adoleszenz im Geflecht der Herausforderungen in Gesellschaft und Familie

6.3.1 Adoleszenz im Schatten der Vergangenheit

Die Protagonisten leben in einer postkolonialen Unabhängigkeitsgesellschaft, in der die Geschehnisse des Kolonialismus und des Befreiungskrieges in der Erinnerung der Bevölkerung noch sehr präsent sind; deren Aufarbeitung, wenn überhaupt begonnen, mitnichten abgeschlossen ist. Wie sich in den Romanen immer wieder zeigt, hat sich zwar ein funktionales Alltagsleben entwickelt, doch unter dessen Oberfläche bestimmt das Trauma noch immer die Menschen: „Après la guerre [...], les habitants de Sombé recommençaient à vivre, mais pas comme avant.“ (CJV, S. 23). Der Untergrundkrieg zwischen Regierung und UPC dauert bis zehn Jahre nach der Unabhängigkeit an. Der Name Ruben UmNyobes darf sogar noch dreißig Jahre nach der Unabhängigkeit nicht ausgesprochen werden (vgl. Kapitel 2.1.5), doch in den Erzählungen von Eugènes Vater und seinen Freunden wird von den Straßenkämpfen und von ikonischen Persönlichkeiten wie UmNyobe lebhaft erzählt (bspw. LT, S. 158-160). Die Erwachsenengeneration in der Handlung der Romane besteht zu einem großen Teil aus Menschen im Alter von Eugènes Vater, die an dem Krieg entweder als Zivilisten unmittelbar erlebt haben oder direkt beteiligt waren, sowohl als Widerstandskämpfer wie auch als Militärs, die gegen sie

kämpften. Sie alle sind nun in Ämtern und Alltagsberufen, worunter auch Positionen der Verantwortung fallen, in die ihre Erfahrungen und Überzeugungen einfließen.

Besonders Douala war von dem Kampfgeschehen stark betroffen: „La ville de Douala [...] était, au début des années cinquante, un foyer virulent de l’agitation autonomiste radicale.“ (LT, S. 71). Der Vater und seine Freunde erzählen bereitwillig von ihren Erlebnissen im Douala der Fünfzigerjahre (bspw. LT, S. 71-72) und davon, wie Karl Ébodé in die Gruppe der Widerständler geraten ist, nachdem er als angehender Krankenpfleger zu einem Verletzten gerufen worden war (LT, S. 83-87). Anhand ihrer Erzählungen wird nach und nach zusammengetragen wie Kameruns politische Entwicklung während der 1950er und 1960er Jahre verlief.

Der engste Freundeskreis des Vaters, der auch nach seinem Tod noch die Familie als verlässliches soziales Netz umgibt, geht zurück auf diese gemeinsame Zeit im Widerstand. So auch Eugènes Patenonkel Syracuse, der als französischer Administrationsangestellter zu Beginn seiner Freundschaft mit Karl ein enormes Risiko einging, mit der Widerstandsbewegung zu sympathisieren (LT, S. 137-139). Er kämpfte nicht nur an der Seite kamerunischer Aktivisten, sondern war auch an einer Freundschaft auf Augenhöhe mit Karl interessiert und verbrachte Zeit mit der Familie bei Besuchen und gemeinsamen Mahlzeiten in einer Ära, als dies für Europäer undenkbar und für Kameruner ungewohnt war (SI, S. 133). So kommentiert Kamga im Anschluss an seine Erzählung über die Straßenschlachten: „Alors, je peux te dire qu’après cela on ne voulait plus voir un seul Blanc“ (LT, S. 159).

Eugène konstatiert nachdenklich, in Kamerun habe man sich mit diesem Krieg nie auseinandergesetzt, ebenso wenig wie mit den Auswirkungen der Kolonialisierung. Dieses Totschweigen des Traumas führe zu einer lähmenden Ohnmacht (LT, S. 183). Wie wenig Aufarbeitung tatsächlich stattgefunden hat, liest sich auch an den Erzählungen der Freundesgruppe des Vaters ab: Ihre Erlebnisse im Widerstand werden als Abenteuergeschichten erzählt, ohne dass jedoch ein Bezug zur Gegenwart hergestellt oder die darauffolgenden Ereignisse (wie die aus Sicht der Widerstandskämpfer ungenügende Unabhängigkeit) einbezogen würden. Für Adoleszenten wie Eugène entsteht dadurch eine unsichere Situation, denn einerseits ist diese Vergangenheit auf diffuse Weise omnipräsent, andererseits geschieht keine offene, verarbeitende Auseinandersetzung, die es den jungen Menschen ermöglichen würde, ein eigenes

Verständnis der Vergangenheit ihres Landes zu entwickeln, um diese als Baustein ihrer Identität aufzunehmen.

In den Schulen wird die Kolonialgeschichte zwar unterrichtet (CJV, S. 144-145), jedoch ohne den Schülerinnen und Schülern eine persönliche Relevanz dieser historischen Ereignisse zu vermitteln (CJV, S. 145). Dabei betreffen die Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit alle Menschen im Land. Angefangen bspw. bei der Dorfältesten Ié, für die 'la France' nur eine vage Vorstellung ist, mit der sie aber konkret die Missionare assoziiert, die Krankenhäuser und Schulen gebaut haben und die „ces graines de changement“ (IN, S. 30-31) gebracht haben. Weiter über die jungen Frauen, deren Traum von einem besseren Leben in Frankreich sie in die Arme der Menschenhändler treibt (CJV, S. 47-51) bis hin zu Ayané, die in Frankreich studiert hat und sich nun mit der Hybridität ihrer Identität auseinandersetzen muss (IN, S. 54-55).

In der *Suite Africaine* macht zudem ein Bürgerkrieg den Menschen zu schaffen:

La ville est restée le souvenir fuyant de ce qu'elle tenait d'être avant le conflit : un endroit où vivre et travailler. Les constructions détruites par les batailles, les émeutes et les pillages dus à la guerre se tiennent comme elles peuvent [...]. Les paysans ont vu leurs champs dévastés. Ceux qui n'ont pas quitté le pays sont agglutinés dans le ventre de la ville. [...] Harassés par le voyage, démunis, ils sont restés sur place, désertés par l'espoir, installés pour jamais dans une espèce d'apnée. (CJV, S. 137, vgl. Auch CJV, S. 23, 26).

Der Bürgerkrieg, der vor allem aus Überfällen auf Dörfer bestand („En réalité, il n'y avait eu que des pillages, les rebelles demunis fondant sur les villages de la région afin de dépouiller les populations. C'était cela, leur guerre de libération.“ CJV, S. 37), lässt Kindersoldaten zurück, die jetzt von der Front in die Städte strömen und dort ein neues Leben suchen, allerdings traumatisiert und durch die intensive Gewalterfahrung verroht und substanzabhängig sind (AE, S. 135-136, 139). Durch diese akute Herausforderung der Gegenwart geraten die aufarbeitungsbedürftigen Traumata der Vergangenheit leicht in den Hintergrund.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Léonora Miano den Auswirkungen des Sklavenhandels früherer Jahrhunderte. In *Les Aubes écarlates*, in dem Epa von seiner Verschleppung durch die bewaffnete Miliz berichtet, wird die Erzählung eingeleitet und dreimal von Einschüben mit dem Titel *Exhalaisons* unterbrochen, in denen man Äußerungen von Opfern des transatlantischen Sklavenhandels erkennen kann (AE, S. 11-

14, 36-38, 116-117, 179-181). Dabei stehen diese Einschübe nicht bezugslos neben der Handlung, vielmehr beeinflussen sie die Figuren auf einer halb-bewussten Ebene: Nach dem ersten Kapitel der *Exhalaisons* wacht Ayané aus einem Traum auf, in dem auch sie solche Stimmen gehört hat, und aus dem ein Meeresgeruch noch im Zimmer zu hängen scheint (AE, S. 17). Auffällig sind die inhaltlichen und teils wörtlichen Parallelen zu der Handlung: Die Stimmen der *Exhalaisons* beklagen, dass ihnen kein Begräbnis, kein Gedenken zuteilgeworden ist, weil ihre Hinterbliebenen ihre Körper nicht finden konnten (AE, S. 12) und sie schließlich vergessen hätten. Darum seien sie nun mit einer „chaîne de l’oubli“ (AE, S. 13) gebunden. In gleicher Weise sind die Kinder und Adoleszenten aus Eku verschleppt worden; es gibt weder eine Garantie, dass sie leben, noch einen Leichnam, den ihre Familien betrauern könnten, nur die Ungewissheit zwischen Trauer und Hoffnung (IN, S. 165). Wörtlich parallel erzählt ist der Moment der Verschleppung aus beiden Epochen: Epa beginnt seinen Bericht an Ayané mit den Worten: „Nous avons marché en file indienne, nos gardes ouvrant et fermant la marche“ (AE, S. 41). Nachdem Epa von allen Schrecken, die er bei den Rebellen durchlebt hat und von seiner Flucht erzählt hat, schließt sich ein weiteres Kapitel *Exhalaisons* an, das ebenso eröffnet: „Nous avons marché en file indienne, nos gardes ouvrant et fermant la marche“ (AE, S. 116). Diese Stimmen fordern beharrlich, einen Platz in der Erinnerungskultur ihres Volkes zu finden, ein symbolisches Begräbnis, ein Gedenkmoment also, von dem aus sie in Frieden ins Jenseits hinübertreten können (AE, S. 12).

Bei beiden Autoren geschieht eine assoziative Verknüpfung des Flusses Wouri oder Tubé, der in den Atlantik mündet, mit denjenigen Verschleppten früherer Jahrhunderte, die während der Überfahrt verstorben oder ertrunken und als namenlosen Millionen im Atlantik begraben sind. Am Flussufer grübelt Musango über die „millions d’autres qui quittèrent ce rivage pour ne jamais en atteindre aucun. [...] Il y a une autre Afrique sous les flots, dont nous n’avons que faire“ (CJV, S. 112-113). In ihrer Verstoßenheit identifiziert Musango sich mit den Vergessenen im Atlantik: „Peut-être que j’entendrai ce que disent ces autres enfants mal-aimés, ces oubliés dont nul ne porte le deuil“ (CJV, S. 113).

Auch bei Ébodé wird diese Verknüpfung hergestellt: So weckt das Massaker, das die Leiter des Fußballclubs unter dem Vorwand einer spirituellen Reinigung anordnen, bei Eugène den Gedanken an die unzähligen, während des transatlantischen Dreieckshandels ertrunkenen Menschen. In dieser Zeremonie werden gezielt hunderte

Menschen in den Wouri getrieben, die jedoch nicht schwimmen können und daher ertrinken. Der Fluss trägt die Leichen weiter in den Atlantik, der nun erneut zu einem Massengrab der Opfer menschlicher Gier und Machtstrebens wird (LDC, S. 94-95).

Beide Autoren zeigen immer wieder Weiterführungen der Epoche des Sklavenhandels in den Schicksalen der Menschen ihrer Zeit auf. Sie benennen über den historischen Sklavenhandel hinaus gerade auch aktuelle Formen des menschlichen Zusammenlebens, in denen versklavende Strukturen sichtbar werden, die sie als Kontinuität der nicht aufgearbeiteten Ära des Dreieckshandels verstehen.

Auch Epa erlebt Berührungen mit der Vergangenheit des Sklavenhandels, deren Opfer ihm im Traum begegnen, als sich sein Bruder an ihn wendet (AE, S. 65). Als Epa mit seiner Gruppe später in ein entlegenes Camp gebracht wird, findet er dort Kinder vor, in deren Augen er eine zurückgezogene Gleichgültigkeit liest, die ihn an die Gestalten aus seinem Traum erinnert:

Quelque chose d'effacé dans leurs yeux m'a rappelé les compagnons d'Eyia. Ces enfants étaient devant moi, mais ils n'avaient déjà plus de visage. Tandis que les morts réclamaient le retour, la reconnaissance, la réintégration, ces petits n'espéraient plus rien. Ils étaient là depuis trop longtemps, pas comme nous, qui étions de nouveau venus dans cet abîme. (AE, S. 87)

Diese Kinder sind nach Epas Auffassung sogar in einem dramatischeren Zustand als die Gesichter aus seinem Traum, weil sie jegliche Willensregung verloren haben. Doch nach Monaten unter denselben Umständen sind auch Epa und die anderen Eku in einem vegetativen, willenlosen Zustand:

Nous avions pris nos quartiers hors du réel. Il n'y avait plus que l'absurdité d'une révolution factice. Il n'y avait plus que nous. La forêt. La parlote d'Eso. L'empilement du temps. Nul enjeu. Nul objectif. Et avec l'alcool – les petits s'y étaient habitués –, plus aucune volonté. Aucun désir de rien. (AE, S. 98)

Hier zeigt sich eine innere Leblosigkeit, wie sie Musango auch bei den Frauen in Gefangenschaft in Ilondi wahrgenommen hat. Diese sind gegen ihren Willen oder aus einer Lage vollkommener Verzweiflung in die Hände der Schleuser gekommen und schon bei ihrer Ankunft erdrückt sie „le poids d'une croix invisible mais réelle“ (CJV, S. 73). Während ihrer Gefangenschaft dort, über konturlos lange Monate zusammen in einen dunklen Raum gesperrt, wird Musango unausweichlich deutlich, welche absolute Gewalt diese Männer über sie haben. Sie agieren unter religiösen Decknamen wie *Vie Eternelle*, *Lumière*, *Don de Dieu* und setzen gezielte Rituale ein, die auf mentale und emotionale

Manipulation abzielen, bis die Frauen ihnen vollkommen ausgeliefert sind. Wiederholt beschreibt Musango diese Frauen darum als „lebende Tote“:

Chaque fois qu’elles se soumettaient à un de ces rituels, elles faisaient un pas de plus dans le néant [...]. Elles seraient des mortes vivantes une fois qu’elles arriveraient là-bas. (CJV, S. 57)

Je les ai vues peu à peu disparaître pour devenir ce qu’on attendait qu’elles soient : des mortes vivantes. Comme tous les zombis, elles serviraient leurs maîtres sans qu’ils aient à craindre la moindre rebuffade. Au fil des mois [...], elles s’éteignaient. (CJV, S.62)

Die Verknüpfung, die Léonora Miano in beiden Beispielen zwischen dieser Lage völliger Fremdbestimmung mit einer zombiehaften Existenz herstellt, entspricht den in Kapitel 2.3.5 beschriebenen okkulten Ökonomien, die auch Eugène Ébodé benennt, als er in *La divine colère* Jahrzehnte nach dem tragischen Fußball-Finale den wahren Verbleib Kérus, des ehemaligen Mannschaftskapitäns, erfährt:

Le kong est un commerce pervers. [...] L’esclavage perdue à travers le servage auquel est soumis Kéru. Serons-nous complices ou libérateurs ? Notre capitaine a été vendu pour notre victoire. (LDC, S. 227-228)

Über die auffälligen Parallelen historischer und gegenwärtiger Versklavung hinaus beschreibt Miano in den Erzählungen der *Suite Africaine* eine Ebene konkreten Zusammenhangs, auf der die gegenwärtigen Missstände auf der Verdrängung der Vergangenheit beruhen. In den *Exhalaisons* wird diese Kausalität konkret formuliert: „Qu’il soit fait clair pour tous que le passé ignoré confisque les lendemains.“ (AE, S. 13). In ihrem Postface zu *Les Aubes écarlates* erklärt Miano ihren gedanklichen Ansatz dazu, der auf einen auszugsweise eingefügten Essay von Nathalie Etoké *Melancholia Africana*⁴⁹⁹ zurückgeht, in dem diese zu einer „conscience diasporique“⁵⁰⁰ aufruft (AE, S. 257), womit eine bewusstere Aufarbeitung der Verschleppung und der resultierenden chronischen Niedergeschlagenheit gemeint ist, die nicht nur die Menschen afrikanischen Ursprungs in der Diaspora betrifft, sondern genauso die Menschen auf dem afrikanischen Kontinent (vgl. AE, S. 256).

⁴⁹⁹ Etoké, Nathalie (2010): *Melancholia africana: L’indispensable dépassement de la condition noire*. Mémoires du Sud. Paris: Éd. du Cygne.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 33.

Eine weitere Auswirkung der Vergangenheit, die sich erst durch die geschichtliche Kenntnis der Kolonialzeit erschließt, sind ethnische Spannungen, die großenteils aus einer stark westlich beeinflussten und unnatürlichen Konstruiertheit angeblicher Zugehörigkeiten entstanden sind. Diese wirken sich auf nahezu alle Aspekte des gesellschaftlichen und politischen Lebens aus (vgl. Kapitel 2.2.1), was auch in den beiden Trilogien erkennbar ist, wie im Folgenden gezeigt wird.

Während und nach der Kolonialzeit wurde ethnische Zugehörigkeit zu einem Motivator für die Vorteilssicherung der eigenen Gruppe. Auch im Familienalltag ist die ethnische Identität permanent im Bewusstsein (LT, S. 114; SI, S. 118). In ihr begründen sich zwischenmenschliche Beurteilungen, sowie die Antizipation eines bestimmten angeblich typische Verhaltens („Il connaissait l’esprit des Atemengué et s’était préparé à cette demande“ LT, S. 172). Wie hartnäckig stereotype Zuschreibungen im Unterbewusstsein liegen und von dort Einfluss nehmen, zeigt sich in Eugènes Kommentar über das Verhalten der Bassa-Fußballfans:

Moi, qui étais béti, j’allais découvrir la rage et, surtout, le désir de reconnaissance des Bassa, désir dont j’avais jusqu’alors peu mesuré l’intensité [...]. Les Bassa nous virent au sommet du football et eux, au sommet du pouvoir. (LDC, S. 43)

Einleitend in dieser Passage distanziert er sich von ihnen, indem er sich selbst als Beti identifiziert. In der Abgrenzung versichert er implizit auch seine Überlegenheit, bevor er die Deutungshoheit über das Verhalten der Bass an sich nimmt und ihnen Geltungssucht und Rage aufgrund eines alten Minderwertigkeitskomplexes zuschreibt. Die Grundlage für seine Interpretationen bildet ein pseudo-historischer Bericht über einen Nord-Süd-Krieg vor Jahrhunderten, als muslimische Nomadengruppen ein neues Reich begründen wollten, das, so die Ausführungen in dem Dokument des Lehrers Père Gély, den Platz des verfallenen sudanesischen Königreiches Mandara einnehmen würde⁵⁰¹ (LDC, S. 49-50). Die Gewalteskalationen im Vorfeld des Spiels deutet Eugène anhand dieses Narratives (bspw. LDC, S. 145-146). Die Atmosphäre ist anhaltend angespannt, sodass auch Versuche zu friedlichem Dialog und für ein Ende des Blutvergießens den Zorn nur weiter anfachen (LDC, S. 151).

⁵⁰¹ Zu dem früheren Mandara-Reich vgl.: Barkindo, Bawuro Mubi (1989): *The Sultanate of Mandara to 1902: History of the evolution, development, and collapse of a central Sudanese Kingdom*. Zugl.: Diss. Studien zur Kulturkunde. Bd. 91. Stuttgart: Steiner. Darin wird der in dem Roman erwähnte Krieg jedoch nicht geschildert.

Zwar war das Potenzial für inter-ethnische Konflikte für die Verantwortlichen des Clubs offenbar schon im Vorfeld so erwartbar, dass sie ein Sporthotel für die Vorbereitungswoche aussuchen, das in einem Stadtteil mit besonders friedlichem Miteinander mehrerer ethnischer Gruppen liegt (LDC, S. 62), ohne sich jedoch aktiv um Prävention zu bemühen. Viel mehr wird ein karikiertes, ethnisch aufgeladenes Feindbild des gegnerischen Teams und seiner Anhänger*innen als „Nordistes“ in dem Diskurs vor dem Spiel generiert, das die Gewaltbereitschaft zu legitimieren sucht (LDC, S. 50-52).

Selbst der Pfarrer der Stadtteilkirche, der in seiner Predigt zunächst an Nächstenliebe und Brüderlichkeit zu appellieren versucht („La fraternité entre les hommes, c’est ce que doit viser le sport, c’est ce qu’un match doit favoriser.“ LDC, S. 63), und dafür hörbaren Unmut erntet, lässt sich schließlich dazu hinreißen, dem erwünschten Sieg neben der sportlichen Dimension eine religiöse Bedeutung beizumessen: Er erklärt es zur „magnificence de notre Seigneur tout-puissant !“ (LDC, S. 63), dass das Team aus dem christlichen Süden das Team aus dem muslimischen Norden im Finale schlagen solle.

Weniger auffällig, aber bedeutsam für die soziale Struktur der Stadt, ist die Kluft zwischen den ersten Bewohnern der Küstenregion um Douala, den Douala oder auch SAWA (auch: *filis de l’eau* CJV, S. 217 oder *filis de la mer* LT, S. 110), und den Zuwanderern aus den ländlichen Regionen des Landes (vgl. Kapitel 2.2.1). Beide Autoren erwähnen diese Kluft, die beiderseits Leid und ein Gefühl des erlittenen Unrechts schürte. Miano berichtet von den vielen Zuwanderern, die der Armut auf dem Land entfliehen wollten und in Sombé / Douala auf vermeintlich leicht erreichbaren Reichtum hofften, stattdessen aber nicht willkommen, mittellos und desillusioniert in Elendsvierteln am Stadtrand leben, ohne eine Perspektive für eine Verbesserung ihrer Situation zu haben (CJV, S. 217-218). Ébodé berichtet seinerseits von dem Schicksal der Douala / SAWA, die zum einen die erste und intensivste Berührung mit den kolonialen Besetzern hatten, unter denen sie mehr als andere Gruppen Repressalien wie Zwangsumsiedelungen und die Hinrichtung ihres Königs Rudolf Duala Manga Bell erlebten (vgl. Kapitel 2.1.2 sowie LT, S. 109). Weil Douala als Hafenstadt zahlreiche Menschen unterschiedlicher Herkunft aus dem Landesinneren anzieht, drängen sich in und um die Großstadt schließlich immer mehr Menschen, die hier um ihr Überleben kämpfen (LT, S. 109-110). Weil ihre Lebensgrundlage beständig schwindet, drängen die Älteren der Duala ihre Nachkommen zur Flucht ins Exil:

Et les anciens marmonnaient des adieux intraduisibles à l'oreille de leurs enfants : 'Partez, fils de la mer... volez, oiseaux immortels vers d'autres cieux. Pour chanter notre gloire ! Sauvez-vous, pour ne pas voir la déchéance quand on n'a plus pour seule alternative que de crever ou de mendier pour manger la tête du poisson pêché dans votre propre rivière ! Tout est désormais perdu ici ! Partez ! Soyez poissons, mais pas esclaves sur votre propre terre !' (LT, S. 110)

Die Fixierung auf ethnische Zugehörigkeit, die aus machtpolitischen Motiven aufgebauscht eine angeblich identitätsstiftende Rolle spielen sollte, hat vor allem eine destruktive und zersplitternde Wirkung auf die Gesellschaft genommen. Anstatt sich als Nation zu verstehen, sind es kleine Gruppen und ihre Interessenlagen, die gegeneinanderstehen (vgl. Kapitel 2.2.1). Die Adoleszenten wachsen in diesen Umständen auf und sind trotz ihrer Freundschaften über ethnische Grenzen hinweg (wie zwischen Eugène und seinem Freund Aliou Moussa: LDC, S. 93-94) von Stereotypen Zuschreibungen übereinander geprägt (LT, S. 43-44).

6.3.2 Adoleszenz in der Gegenwart: in der Spannung zwischen gestern und morgen

Die intensive Begegnung mit Europa hat in allen ihren drei Phasen – dem Sklavenhandel, der Kolonisation und der von neokolonialen Strukturen geprägten Gegenwart – tiefgreifende Umwälzungen im gesellschaftlichen Leben und im Selbstverständnis mit sich gebracht.

Wenngleich es in allen Gesellschaften zur Reifung in der Adoleszenz gehört, bisherige Werte und Normen ihrer Gesellschaft in Frage zu stellen und neue Ansätze auszuloten, geschieht dieser Prozess für Adoleszenten in afrikanischen Gesellschaften mit der zusätzlichen Dimension, dass neue oder als „modern“ präsentierte Ansätze oft auch Fremdimporte aus westlichen Ländern sind. In einem geschichtlichen Kontext, in dem der verheerende Verlust eigenen Kulturguts als ein noch nicht verarbeitetes gesellschaftliches Trauma präsent ist, stellt die Aushandlung einer Gewichtung der unterschiedlichen Richtungen ein besonders sensibles Unterfangen dar.⁵⁰²

In beiden Trilogien wird thematisiert, wie die jungen Protagonisten mit diesem Spannungsfeld konfrontiert werden und für sich selbst einen Weg darin finden müssen. Äußerung findet die generell als binär konstruierte Beziehung zwischen Tradition und

⁵⁰² Die Begriffe „Tradition / traditionell“ und „Moderne / modern“ werden in diesem Kapitel als wertungsfreie Kategorien verwendet, in Anlehnung an die Verwendung bspw. bei Ébodé (LT, S. 114).

Moderne beispielsweise in spatialen Zuschreibungen, wie dem Gegensatzpaar Dorf und Stadt, aber auch in der Beziehung zwischen den Generationen. Eugène erlebt diesen Konflikt zweier gesellschaftlicher Entwürfe, die beide starke Geltungsansprüche stellen, unmittelbar zu Hause: Seine Mutter kommt aus dem Dorf Mitouba und verkörpert ein lebhaftes Traditionsbewusstsein sowie eine Idealisierung des Dorflebens (LT, S. 21-22). Sie prägt das Familienleben mit einem Reichtum an Sprichwörtern in ihrer Sprache Ewondo, die Lebensweisheiten ebenso wie eine bestimmte Weltsicht transportieren (bspw. LT, S. 111, 115). Der Vater hingegen steht für die Moderne, für die westliche Orientierung. Besonders liebt er französischen Wein („Ce n’est qu’après une rasade de vin rouge que je reconnais vraiment que nos ancêtres étaient des Gaulois“ LT, S. 111), ebenso wie die französische Sprache, die er mit Hilfe eines Wörterbuchs immer vollendeter zu gebrauchen weiß (LT, S. 111, 47). Auch klassische Musik (SI, S. 219) und das Stadtleben in Douala gehören zu seinen Passionen (LT, S. 25, 111). Magritas Erzählungen über das Dorf belächelt er als realitätsferne Träumerei, die die Kinder verderben würde (LT, S. 21-22). Das Dorf verkörpert zwar für sie beide eine starke Orientierung an traditionellen Werten und Ansichten, welche für Magrita Sicherheit spenden, für Karl hingegen erdrückend wirken: „N’y va pas ! Le passé y est assommant et on t’y encombrera de mille vies défuntes alors qu’une seule est déjà si pénible à porter“ (LT, S. 21). Dörfliche Feiertage, an denen nach Magrita die „glorieux lutteurs de son Mitouba natal“ (LT, S. 21) ihre Stärke zeigen, sieht er als abstoßende Bräuche, die eher anthropophage Handlungen evozieren als ehrenvolle Kampfkunst. Zudem sei die Erde rund um das Dorf nahezu unfruchtbar (LT, S. 22), was das Leben dort mit harter körperlicher Arbeit verknüpfe, und es fehle an Inventionen und Investitionen (LT, S. 23). In den wiederkehrenden Diskussionen zwischen Eugènes Eltern wird die Konfrontation zwischen eingefahrenen, konkurrierenden Positionen vermittelt:

Ces échanges nous permirent d’assister à la confrontation de deux langues et deux traditions : la culture urbaine de mon père contre la tradition paysanne de ma mère. Les deux langues avaient leurs qualités. L’une, le français, portait à un haut degré de jubilation le verbe paternel. Les jeux spirituels, le désir d’éloquence, le crépitement des phrases de Karl chantaient la modernité à nos oreilles. Mon père croyait réduire ma mère en bouillie. Il fallait être allé à l’école nouvelle pour utiliser le français comme il le pratiquait. [...] Mais [ma mère] s’arc-bouta sur sa langue maternelle pour donner la réplique à mon père. L’éwondo, aux accents de rocaïlle et de terre mouillée, permettait à ma mère d’exprimer sa pensée. Elle lâchait ses mots comme une pétarde vengeresse dont les impacts et les éclats creusaient des fossettes sur les joues de mon père. Elle visait et touchait juste ! (LT, S. 113-114)

In diesem Ausschnitt zeigt sich zudem, wie eng Kultur und Sprache miteinander verknüpft sind. Das Französische hier als Sprache der Stadt und ihrer sich als modern verstehenden Gesellschaft ist allerdings zugleich auch die Sprache der früheren Kolonialmacht. Die indigenen Sprachen, die in den Dörfern stärker verbreitet sind, beanspruchen für sich das Recht autochthoner Originalität. Für Adoleszenten wie Eugène geht es darum nicht einfach um die Wahl zwischen zwei Sprachen und Weltansichten. Bewusst oder unbewusst schwingen historische und identitäre Bedeutungsebenen mit, die jedoch längst nicht mehr entlang klarer Trennungslinien verlaufen und nach neuen Ansätzen verlangen, die die Binarität aufheben.⁵⁰³

Auch in Mianos Romanen spiegelt sich der Gegensatz zwischen Tradition und Moderne in dem Verhältnis Dorf und Stadt. Das Dorf Eku liegt in geografischer Nähe zur wirtschaftlichen Hautstadt Sombé, es bestehen jedoch kaum Berührungspunkte zwischen den beiden Welten (IN, S. 11). Die älteren Jungen pendeln täglich für Gelegenheitsarbeiten in die nahegelegene Stadt, doch die Frauen haben keine Erlaubnis, Eku zu verlassen. Durch die arbeitsbedingte Abwesenheit der Männer besteht die Dorfgemeinschaft nur aus Frauen, Kindern und Greisen (IN, S. 82). Die aktive Erhaltung und Bestärkung der Dorfgemeinschaft und der ihnen eigenen Traditionen werden in der Figur der Matrone Ié verkörpert (IN, S. 62-66), die nach der Ermordung des Schamanen und Dorfchefs Eyoum zur Chefin der Eku wird (IN, S. 182; AE, S. 241). Sie sieht es als ihre Aufgabe, die Traditionen und Überlieferungen der Ahnen, sowie die historisch gewachsene Lebensweise der Eku zu bewahren und an nachfolgende Generationen weiterzugeben (AE, S. 240-241). Den Zusammenhalt der Gruppe sieht sie durch eine deutliche Abgrenzung nach außen am effektivsten gesichert (IN, S. 30-31), ebenso wie durch Vertreibung unruhestiftender Elemente bzw. Individuen (IN, S. 206-207) als auch Diskursen (IN, S. 184-185). Für die Führung des Dorfes verlässt sie sich auf das Wissen, das sie von ihrem Vater vermittelt bekommen hat, und auf die spirituelle Weisung der

⁵⁰³ So hat sich durch afrikanische Intellektuelle wie Wa Thiong'o eine Strömung entwickelt, die sich für die Wiederbelebung indigener Sprachen einsetzt und zwar durchaus in einem modernen Selbstverständnis. Thiong'o, Ngugi wa (2005): *Decolonising the Mind: The politics of language in African literature*. Reprint., transferred to digital print. Studies in African literature. Oxford: Currey.

Musik und Videoproduktionen als Teile moderner Jugendkultur spielen häufig mit der Polyphonität der Sprachen und präsentieren ein souveränes Selbstverständnis in ihrer eigenen Sprache. Als jüngstes Beispiel wurde 2020 das Lied von Master KG „Jerusalem“ auf Zulu ein weltweiter Erfolg.

Ahnen (IN, S. 64-65, 72-73). Auch in Eku steht die geringe Fruchtbarkeit des Bodens trotz harter körperlicher Arbeit für ein Leben des Mangels (IN, S. 13, 20, 83-84).

Das Dorfleben steht andererseits aber auch für Beständigkeit und Sesshaftigkeit. Dort werden Bäume zur Hochzeit oder zur Geburt gepflanzt (LT, S. 135, CJV, S. 186), die in unmittelbarem Sinne die Verwurzelung an diesen Orten symbolisieren und über die die Zugehörigkeit zu einem Klan oder einer Familie verhandelt wird (IN, S. 186; AE, S. 226). Douala, der städtische Gegensatz dazu, ist durch ein hohes Maß an Unbeständigkeit geprägt. An diesem Ort gehört es zu dem schnelllebigen Rhythmus, häufig umzuziehen (LT, S. 105-107). Die Stadt ist auch ein Ort, an dem Menschen prekärer sozialer Herkunft erfinderisch werden müssen, um sich ihren Lebensunterhalt mit Gelegenheitsjobs oder nützlichen Dienstleistungen zu verdienen (LT, S. 102, 105)⁵⁰⁴. Auch Frauen aller sozialer Schichten können in der Stadt erwerbstätig sein (SI, S. 63)⁵⁰⁵. Dadurch sind die Rollenzuschreibungen in der Stadt weniger fest und eine erfolgreiche, alleinstehende Geschäftsfrau wie Alphonsine, Silikanis Mutter, ist in der Stadt wegen ihrer wirtschaftlichen Selbstständigkeit und ihrem Geschäftssinn angesehen, während derselbe Lebensweg im Dorf als skandalös gilt: Ayanés Mutter wird in Eku skeptisch betrachtet, als sie nach dem Tod ihres Mannes dessen Geschäft übernimmt (IN, S. 34).

Ayané ist im Gegensatz zu Eugène im Dorf geboren und aufgewachsen, bis sie als junge Frau zum Studium nach Sombé und später nach Paris zog. Beide Protagonisten haben also in beiden Welten gelebt, fühlen sich aber aus unterschiedlichen Gründen in der Stadt heimischer. Sie erleben sich als moderne junge Menschen, müssen sich aber mit den noch verbindlichen traditionellen Gefügen auseinandersetzen und für sich ausloten, welchen Stellenwert sie diesen geben möchten.

Eugène fühlt sich ebenso wie sein Vater mit der Stadt Douala verwoben und sieht sich ganz als Stadtmensch (SI, S. 195). In den kleinen Kneipen und an den Marktständen verläuft das informelle Informations- und Nachrichtennetzwerk der Stadt (LT, S. 101). Schon als Kind begleitet Eugène seinen Vater manchmal zu diesen Orten:

Douala était pour lui le symbole de la liberté et le temple de tous les affranchissements. Elle semblait conduire à toutes les pertitions, certes, mais elle favorisait aussi les rétablissements inattendus. 'C'est ici que je veux être enterré,

⁵⁰⁴ Vgl. auch: Waage (2006).

⁵⁰⁵ Vgl. Jessica Ogdens Ausführungen zur Erwerbstätigkeit von Frauen in urbanen Räumen. Ogden, Jessica A. (1996): "'Producing' Respect: The 'Proper Woman' in Postcolonial Kampala." In *Postcolonial encounters. In Postcolonial identities in Africa*. Werbner, Richard P. und Ranger, Terence (Hrsg.), S. 165–192. London: Zed Books.

m'avait dit mon père. Au milieu des gens qui savent que tout est toujours à refaire.' (LT, S. 102)

Auch Eugène liebt Douala, die Hafenstadt, und beschreibt sie als sehr offen und willkommen-heißend:

Son aptitude à donner à celui que s'y installait le sentiment d'être chez lui, d'avoir par conséquent depuis longtemps été toujours attendu [...]. La cité portuaire ouvrait grand ses portes, [...] ouverture à tous les vents [...]. (LT, S. 108)

Parce qu'elle est côtière, Douala donne l'impression que tout se déverse en elle et que le métissage y est la règle. [...] Et tous les Africains venaient aussi se fondre dans la fournaise de la ville et ajouter leurs frôlements, leurs langues aux sonorités et aux chansons des pasteurs douala. (LT, S. 109)

Diese Offenheit steht in markantem Gegensatz zu der dörflichen Zurückgezogenheit, in der selbst Menschen aus einem benachbarten Dorf ein Leben lang als „fremd“ stigmatisiert sind (IN, S. 16, 39).

Eugène ist fasziniert von den verschiedenen Stadtteilen, die alle einen unverwechselbaren Charakter haben (vgl. LDC, S. 55-58). So beschreibt er beispielsweise den Hafen Doualas als „véritable ville dans la ville“, die vor Geschäftigkeit brummt, aber auch vor Überlebenskünstlern und betrügerischen „petits truands“ (LDC, S. 55). Abendspaziergänge durch die Stadt, wenn der Nachtmarkt aufgebaut wird, liebt er wegen ihres besonderen Flairs (SI, S. 195). Nicht zuletzt die vielen Möglichkeiten zur Gestaltung der Freizeit und zum Ausgehen an den Wochenenden machen die Stadt für Eugène und seine Freunde attraktiv. Eine ernsthafte Bedrohung hat Eugène offenbar nie verspürt, denn selbst gefährliche Stadtteile beschreibt er mit nostalgischer Zuneigung: „Tout, dans cette jungle urbaine qu'est Douala, ne respire que par l'effronterie.“ (LDC, S. 56)

In Mianos Romanen spielt die Stadt weniger als Ort der Unterhaltung eine Rolle. Zudem kommen mittel bis gut situierte Figuren eher am Rande in der Handlung der *Suite Africaine* vor. Vielmehr ist die Stadt ein Ort der Gefahr; besonders für die Jungen, die dort ab etwa 12 Jahren arbeiten gehen.

D'après ce qu'on disait, elle [la ville] pullulait d'individus corrompus qui se livraient à toutes sortes de trafics. Ces personnages avaient la réputation d'enlever les enfants et de les vendre à des propriétaires terriens qui en faisaient des esclaves dans les pays voisins. (IN, S. 13; vgl. auch AE, S. 186-187)

Auch die höhere Bevölkerungsdichte, die Straßenverkäuferinnen und die Gruppierungen neuer religiöser Strömungen prägen das Bild der Stadt, das in der *Suite Africaine* gezeichnet wird. Für Kinder und Jugendliche bedeutet die Anonymität der Stadt eine lebenserschwerende oder -gefährdende Realität: Während jedes Kind in dem engen Gemeinschaftsgefüge einer Dorfgemeinschaft als dem Klan zugehörig verstanden und zumindest grundlegend versorgt wird (IN, S. 105), sind Stadtkinder, die ihre Eltern verloren haben oder von diesen verstoßen wurden (CJV, S. 30-31), auf sich allein gestellt und leben auf der Straße (CJV, S. 107, 208). Die wirtschaftliche Not treibt diese Kinder zu Prostitution (CJV, S. 139) oder Diebstahl (CJV, S. 195-197).

Die traditionelle Ordnung dörflicher Regeln behält in bestimmten Situationen des Lebens oberste Bedeutung, so zum Beispiel als Eugène die Zeremonie für den Brautpreis seiner Mutter vorbereitet. Ichar, der ihm beratend zur Seite steht, erklärt ihm die Abfolge der zu befolgenden Schritte. Wichtig an seinen Ausführungen ist, dass beide Familien nach einem festgelegten Protokoll einbezogen werden müssen. Karls Familie erweist sich als matrilinear, denn er weist Eugène an, die Großmutter des Vaters als Familienoberhaupt anzusprechen und ihre Zustimmung zu erlangen (LT, S. 64). Auch als Eugène die Verlobung mit Chilane plant, wird das traditionelle Vorgehen eingehalten. Er macht sich dafür mit den erforderlichen Geschenken für die Familienmitglieder auf den Weg in das Dorf ihrer Mutter und wird dort vorgestellt (SI, S. 103-111). Am Vorabend seiner Ausreise nach Frankreich bedenkt ihn sein Onkel mit einem Ritual, das Glück und Langlebigkeit zu garantieren verspricht (SI, S. 220, 226-227).

Une Jeunesse Africaine bietet also eine Momentaufnahme der Lebensrealität junger Menschen, die Elemente traditioneller Kultur wie selbstverständlich neben solche stellen, die sie als urban und modern verstehen, ohne sie jedoch unbedingt in Verbindung miteinander zu bringen. In der *Suite Africaine* laufen Interaktion und Konflikt von Tradition und Moderne deutlicher aufeinander zu, personifiziert bspw. in der Auseinandersetzung von Ié als entschlossener Hüterin der Traditionen in Eku und Ayané, die eher afropäisch als in Eku verwurzelt ist. Ihre Eltern haben sie zur Eigenständigkeit und Unabhängigkeit erzogen und progressive Lebensentscheidungen für sie getroffen. Immer wieder prallen die beiden Figuren mit ihren Weltsichten aufeinander, bis Epupa als Vermittlerin der Ahnen einen unmissverständlichen Auftrag zur Versöhnung übermittelt (AE, S. 222, 228).

Es sind nicht nur die Stadt oder politische Akteure, die Veränderung provozieren: In der *Suite Africaine* sind es auch Erschütterungen größeren Ausmaßes, die Traumata nach sich ziehen, für die die bisherigen Bewältigungsstrategien nicht ausreichen. Nach dem Überfall auf Eku sind zum Beispiel für einen Moment alle kulturell-moralischen Normen aufgehoben, als der Schock und das Entsetzen über die Geschehnisse ein Ventil in unvermittelter Gewalt suchen: „C’était bel et bien un autre monde“ (IN, S. 138).

Immer häufiger kommen die Eku und Ié selbst an die Grenzen ihres Weltverständnisses und dessen Möglichkeiten zur Einordnung und Bewältigung erschütternder Ereignisse. Vor allem ein bestimmter Überfall lässt die Eku ein Schweigen der Geister und Ahnen spüren (IN, S. 76, 97, 118): Der Moment, als Eyoum trotz seiner Macht das Unheil nicht verhindern kann (IN, S. 88). Nicht einmal die Matronin Ié, die in permanentem Austausch mit der Geistwelt steht, empfängt Weisung; die Ahnen haben scheinbar entschlossen „[de] s’en aller faire le tour du cosmos [...et de] faire la sourde oreille“ (IN, S. 118). Das Weltverständnis der Eku bot bislang für schwierige Situationen Orientierung: Sie verstehen Unheil als Prüfung, der es sich zu stellen gilt „Ce qui allait se produire était une épreuve. [...] Fuir ne servait jamais à rien.“ (IN, S. 67, 131) oder als Resultat eines Fehlers: „On n’avait jamais rien pour rien. Alors, pourquoi ceci ?“ (IN, S. 73). Doch in dieser Tragödie überwältigenden Ausmaßes wird die absolute Akzeptanz des Schicksals zu einer Härte, die es den Müttern abverlangt, die Verschleppung ihrer Kinder hinzunehmen, ohne eine Regung zu zeigen:

L’éducation qu’elles avaient reçu leur interdisait de s’approcher des miliciens et de supplier [...]. On ne leur avait pas appris qu’il était normal, pour celle qui avait porté un enfant [...] de le défendre envers et contre tout, quitte à passer pour une folle. Elles ne savaient pas qu’il était normal, dans une telle situation, d’agripper son enfant par le bras et de hurler : – *Laissez-le ! Laissez mon enfant !* (IN, S. 129)

Peut-être une larme avait-elle échappé au port de reine, à la majesté imposée aux femmes [...] Mais cette larme, personne ne l’avait vue. La femme qui l’avait versée n’avait permis à ses yeux de la distiller que dans la solitude de sa case, et il n’y avait eu qu’une seule et unique larme. (IN, S. 164)

Die Dimension dieses Überfalls übersteigt die überlieferten Verständnisansätze, jedoch hält Ié weiterhin an ihnen fest, ebenso wie an den Bewältigungsstrategien, die sie erlernt hat. Ihr stellen sich jedoch erst Inoni und dann Ayané entgegen, die signalisieren, dass es nicht mehr ausreicht, Trauer und Trauma dieses Ausmaßes totzuschweigen, den Schmerz nur bei der einzigen traditionell gewährten Gelegenheit während der Totenwache auszudrücken und außerhalb dessen Angst und Tränen hinunterzuschlucken (IN, S. 67,

165): Die „première règle de vie [...] d'accepter de porter tous les fardeaux que l'existence convoyait jusqu'à eux. [...] Parfois, certaines choses arrivaient qui les tuaient de l'intérieur, mais ils laissaient toujours au destin d'en finir avec leurs corps» (IN, S. 125), hat nun eine Grenze erreicht.

Auf der anderen Seite wird an Ayané beispielhaft deutlich, dass die Selbsteinordnung als moderne Person bei gleichzeitiger Ablehnung der individuellen und gemeinschaftlichen Herkunft genauso wenig erfolgreich sein kann. So wurde schon Ayanés Schulbesuch in einem anderen Dorf von den Dorffrauen mit Unverständnis aufgenommen (IN, S. 24). Aus deren Ideal einer festen Verwurzelung im Dorf der Geburt hatte Ayané einen Affront begangen, indem sie sich erstens so weit vom Dorf entfernt hatte und zweitens so lange abwesend geblieben war: „une absence qu'on ne pouvait plus mesurer tant elle avait été longue, indigne d'un être qui savait appartenir à une terre, à un peuple.“ (IN, S. 24f) Erst später im Gespräch mit ihrer Tante kann Ayané erkennen, dass diese Einschätzung zutreffend ist, weil sie nicht in Eku bei ihrem Klan verwurzelt ist: „J'ai renoncé à toute appartenance“ (IN, S. 204). Ihr wird klar, dass eine Lebensweise, die ihre Herkunft leugnet und jegliche Verwurzelung ablehnt, letztendlich zu Verbitterung führen würde (IN, S. 209-210) und sie als Persönlichkeit nur vollständig und gesund sein kann, wenn sie sich ihrer Herkunft stellt.

Auch wenn Ié und Ayané jeweils die Begrenzung ihrer eigenen Position und Wahrnehmung ahnen, bedarf es der übernatürlichen Intervention durch Epupa, um die beiden zusammenzuführen und aufzuzeigen, dass ein gesunder Weg nur in einer Versöhnung des traditionellen mit dem modernen Afrika möglich ist. Beiden Frauen fällt die versöhnende Begegnung zunächst schwer, denn beide müssen den Alleinstellungsanspruch ihrer Weltsicht zurücknehmen und der konträren Position Validität einräumen. Für Ayané geschieht dies, indem sie versteht, dass sie Eku als ihre Herkunft und als Teil ihrer Identität begreifen muss. Für Ié bedeutet es, die Veränderung, der sie sich bisher entgegengestellt hatte, zu akzeptieren (IN, S. 29). In ihrer Handreichung liegt ein metaphorisches Lösungsangebot für den gesamtgesellschaftlichen Konflikt: Erst durch den Dialog und das gegenseitige Pardon können sie die Zukunft ihrer Gesellschaft gemeinsam meistern (AE, S. 238-241).

Auch Musango muss zu einem Selbst- und Weltverständnis finden, in dem eine starke Verwurzelung in ihrer Herkunft mit einem Blick für die sich wandelnde Gesellschaft zusammengebracht werden. Musango wurde zunächst ohne Bezug zu

traditionellen Sichtweisen erzogen. Sie verbrachte ihre ersten Jahre in dem Stadthaus ihres wohlhabenden Vaters, besuchte eine gute Schule und wurde von ihrem Vater gefördert (CJV, S. 16-17, 123).

Einer der Schlüsselmomente, für Musango selbstbewusst auf das Leben zuzugehen, ist im Gegensatz dazu die Begegnung mit ihrer Großmutter, die in ihrem dörflich eingerichteten Hof mit angepflanztem Gemüse inmitten eines Elendsviertels am Stadtrand in traditioneller Weise lebt. Für sie sind Rituale wie die Geistervertreibung von der Türschwelle bei Tagesanbruch so selbstverständlich wie das Atmen (CJV, S. 216-217). Als Musango auf einer einfachen Matte im Haus ihrer Großmutter unter dem Gesang einer alten Sage einschläft, fühlt sie sich ganz lebendig und geborgen, als würde sie in diesem Moment endlich in ihrer Kindheit ankommen: „Il a fallu marcher si longtemps, pour enlacer ne serait-ce qu’un instant, la silhouette de mon enfance“ (CJV, S. 223). Neben Mbambès warmem Willkommen für ihre Enkelin, das Musango diese Zugehörigkeit spüren lässt, sind es auch konkrete Traditionen wie der Baum, unter dem ihre Plazenta bei der Geburt vergraben wurde, die Musango zum ersten Mal Identität und Verwurzelung spüren lassen. Bemerkenswerterweise ist Mbambès *Weltsicht* nicht hart und eng wie Iés, sondern weich und voller Wärme. Letztlich ist es auch sie, die Musango und Mbalè zu einem gleichberechtigten Miteinander auf Augenhöhe ermuntert (CJV, S. 228, 232, 236).

So entsteht am Ende von *Contours du Jour qui vient* und von *Les Aubes écarlates* ein Bild von einer afrikanischen Gesellschaft, die in der Kenntnis und Annahme ihrer Herkunft und Tradition verwurzelt ist, zugleich aber frei mit diesen umgeht und zu unterscheiden weiß, welche Elemente für die Zukunft, der sie entgegengeht, verändert werden müssen. Ein Prozess, der von Adolescenten wie Musango, Ayané und Epa maßgeblich gestaltet wird. In beiden Prozessen spielt übernatürliche Weisung dabei eine richtungsweisende Rolle: So wie Epupa in *Les Aubes écarlates* zur Botschafterin wird und stark in das Geschehen eingreift, wird auch in *Contours du jour qui vient* durch Musangos Vision der alten Frau in der Grotte, die sich am Ende ihrer Begegnung als gealterte Musango vorstellt, die Dimension der Resilienz eröffnet, in der Musango lernt, die Wut und Bitterkeit loszulassen, die sie all die Jahre in sich getragen hat (CJV, S. 121-131).

6.3.3 Adoleszenz im Kontext der Familie: Die Abwesenheit von Bezugspersonen und die Verhandlung von Rollenbildern

Adoleszenz ist die Phase, in der sich das Beziehungsgeflecht der jungen Menschen innerhalb der Familie wandelt. Erstens hin zu einer stärkeren Orientierung an Gleichaltrigen, deren Anerkennung und Freundschaft für junge Menschen von zentraler Bedeutung ist. Zugleich brauchen sie weiterhin die Verlässlichkeit der familiären Bindungsbeziehungen, in denen sie (teils unbewusst) Geschlechterrollen und Kompetenzen von den Bezugspersonen lernen bzw. reflektieren (vgl. Kapitel 4.1), aber auch neue Rollen- und Identitätskonzepte erforschen. Ein Prozess, der eine so hohe Verletzlichkeit birgt, dass die familiäre Stabilität als ausgleichendes Element benötigt wird. Die Familiengefüge, die in *Une Jeunesse Africaine* und in der *Suite Africaine* skizziert werden, ebenso wie die Rollenbilder, die den Adoleszenten angeboten werden, verdienen somit genauere Betrachtung.

Das auffälligste Merkmal an der familiären Situation der sechs Protagonisten ist die Vaterlosigkeit, die sie alle erleben. Einige verlieren auch ihre Mutter oder entfremden sich von ihr: Ayané und Musango verlieren beide ihren Vater im Alter von 12 bzw. 9 Jahren, woraufhin sich die Beziehung zu ihren Müttern drastisch anspannt (IN, S. 33; CJV, S. 19). Epa hat einen acht Jahre jüngeren Bruder, bei dessen Geburt die Mutter der beiden verstorben ist; seitdem werden die beiden Jungen von den anderen Frauen des Vaters zwar versorgt, aber nicht wirklich angenommen. Der Vater ist arbeitsbedingt fast permanent unterwegs und den beiden Jungen ein Fremder (IN, S. 80). Vater und Mutter sind bei Eugène gleichermaßen anwesend, jedoch verliert er seinen Vater mit 16 Jahren (LT, S. 13) und seine Mutter verbringt lange Phasen am Krankenbett ihrer Eltern (LT, S. 15, 66). Auch Chilane, seine Freundin und Verlobte, verliert ihren Vater im frühen Teenageralter. Da die Tradition der Mutter gebietet, nach dem Tod des Ehemanns zurück in das Heimatdorf zu kehren, wird ein Onkel zu Chilanes Ersatzfamilie, damit sie weiterhin in der Stadt die Schule besuchen kann (SI, S. 14). Silikani wächst mit ihrer Mutter allein auf (SI, S. 149, 225). Musangos Vater war vor seinem Tod zwar anwesend, doch sie musste sich seine Zuneigung verdienen („Je n’ai été sa fille que tant que cela lui a servi“, CJV, S. 125). Durch seinen plötzlichen Tod werden die 9-jährige Musango und ihre Mutter in eine akute wirtschaftliche Not gestoßen, sodass der Konflikt in der Mutter-Tochter Beziehung, der zuvor schon schwelte, zum Ausbruch kommt und in der Verstoßung Musangos eskaliert (CJV, S. 19-20).

Wie in Kapitel 4.1 beschrieben, hat die Vaterbeziehung unmittelbare Auswirkungen auf die Entwicklung des Selbstwertgefühls sowie die kognitiven und sozialen Kompetenzen.⁵⁰⁶ Wenngleich die kulturelle Rolle der Väter in der Familienkonstellationen in verschiedenen Gesellschaften variiert, geht aus Linda Richters Forschung hervor, dass Väter und Vaterfiguren in nahezu allen Gesellschaften einen bedeutenden Einfluss auf das Wohlergehen der Kinder und Jugendlichen haben und Kinder sich eine intakte Beziehung zu einer Vaterfigur wünschen.⁵⁰⁷

Die Mutterbeziehungen der Adoleszenten sind trotz der gesellschaftlichen Idealisierung von Mutterschaft ebenfalls nicht unproblematisch. So fällt auf, dass die jungen Menschen mit ihren Müttern, sofern diese präsent sind, tendenziell konfliktbeladene Beziehungen haben. In Mianos Schreiben fällt dies vor allem für die weiblichen Figuren auf: Ayané hat die Entfremdung von und Ablehnung durch ihre Mutter nach dem Tod des Vaters erlebt, Musango wurde von Anfang an von ihrer Mutter abgelehnt und als Projektionsfläche für deren eigene Verbitterung zum Gegenstand multipler emotionaler und physischer Misshandlungen. Auch Mme Mulonga und ihre Tochter leben in einem ausweglosen Kreislauf von Wut, Verzweiflung und gegenseitiger Verletzung (CJV, S. 158). Eugène empfindet seine Mutter als übergriffig, da sie seine Entscheidungen zu beeinflussen versucht (SI, S. 16-18). Chilane verbringt ihre Jugend faktisch ohne ihre Mutter und Silikanis Beziehung zu ihrer Mutter wirkt zwar intakt, doch sie gesteht Eugène, dass sie unter den vielen berufsbedingten Reisen ihrer Mutter leidet (SI, S. 159).

Die Auswirkungen dieses Bruchs in der Beziehung zu den Eltern lassen sich für die Protagonisten erkennen: Ayané erlebt sich als „trace branlante“ (IN, S. 36), leidet unter geringem Selbstwert und glaubt, das elterliche Ideal nie erreichen zu können. Eugène ringt nach dem Tod seines Vaters mit Angst vor Vergleichen mit ihm (LT, S. 123) und trägt die wirtschaftliche Versorgung der Familie mit (LDC, S. 82). Epa leidet unter der Abwesenheit seines Vaters, insbesondere seit dem Tod seiner Mutter. Er kann dies präzise reflektieren und als einen seiner Beweggründe identifizieren, sich den Rebellen anzuschließen, von denen er sich erhofft, dass sie nähergelegene Arbeitsplätze erschließen (IN, S. 80). Für Chilane lässt sich erahnen, dass ihr geringes

⁵⁰⁶ Hetherington und Stanley-Hagan (1997), 202. Vgl. auch Corneau (1993), S. 34–35.

⁵⁰⁷ Richter, S. 18.

Selbstbewusstsein und die Intensität, mit der sie Magritas Nähe sucht, Kompensationsmechanismen sind (vgl. Kapitel 6.1 zu Chilanes Identitätsentwicklung).

Ob es narratologischer Zufall ist, bewusst gewählter Effekt oder schlicht die Abbildung einer gesellschaftlichen Realität – festzuhalten ist, dass für alle Protagonisten in der *Suite Africaine* und in *Une Jeunesse Africaine* Elternverlust und Vaterlosigkeit prägend sind und sie damit bei Weitem nicht als Ausnahmen stehen, sondern vielmehr exemplarisch für eine Generation, für die diese Realität häufiger die Norm ist als eine intakte Kernfamilie. Die weite Verbreitung mindert allerdings nicht die Härte der einzelnen Schicksale.

Ein weiterer Ausdruck des Bruchs zwischen den Generationen ist die sich häufende Beschuldigung von Kindern, sie seien in boshafte Hexerei verwickelt, um der Familie oder dem Klan zu schaden. In Musangos Geschichte ist dieser Vorwurf zentrales Element der Handlung, weil er – einmal von der Seherin Sese ausgesprochen – den Blick der Mutter auf Musango so verändert, dass sie dadurch in den Momenten ihrer psychiatrischen Krisen nicht nur schwere körperliche Misshandlungen als gerechtfertigt sieht, sondern sogar im Begriff ist, das Kind zu töten (CJV, S. 17-21). Doch Musango ist bei Weitem kein Einzelfall (CJV, S. 30) und diese Art der Hexerei-Beschuldigungen sind (siehe Kapitel 2.3.4) nach Filip de Boecks Forschungsergebnissen ein seit den 1990er Jahren im zentralafrikanischen Raum gehäuft auftretendes Phänomen, das durch starke sozio-ökonomische Verschiebungen und damit einhergehende Frustration über den eigenen Mangel und Neid auf den (vermeintlich) besseren Stand der anderen genährt wird. Die Dimension des Übernatürlichen bietet den betroffenen Erwachsenen zugleich eine Erklärung der Ungleichheit und eine Legitimation zur Rache, die sich jedoch zunehmend gegen Kinder richtet. Somit ist das Phänomen der Hexerei-Vorwürfe gegen Kinder auch als Symptom einer grundsätzlichen Krise zwischen den Generationen zu lesen.⁵⁰⁸ Auch Ayané gegenüber werden das Misstrauen und die Missgunst, die der Klan ihren Eltern entgegenbringt, über Hexerei-Beschuldigungen gegen deren Tochter verhandelt. So ist insbesondere ihre Tante Ié, die ihrem Bruder und seiner „fremden“ Frau ihre Lebensweise am schwersten vorwirft in der Überzeugung, dass Ayané eine Verkörperung des Bösen sein müsse (IN, S. 23, 30, 32).

⁵⁰⁸ Vgl. Boeck: "Die zweite Welt: Kinder und Hexerei in der Demokratischen Republik Kongo," 36–41.

Doch auch, wo Familien mit beiden Elternteilen in scheinbarer Harmonie leben, lässt sich eine Kluft zwischen allen Familienmitgliedern erkennen. Es besteht erstens ein Bruch zwischen den Geschlechtern und zweitens zwischen den Generationen. Musango deutet das Beziehungsverhalten der Erwachsenen als eine Flucht vor Verantwortung:

Les hommes de ce pays n'aiment que les femmes qui ne veulent pas d'eux [...]. Les autres les effraient avec leur amour [...] Celles qui les aiment les confrontent à l'impossible, à leurs inaptitudes. C'est à prendre qu'on leur a enseigné, pas à donner. (CJV, S. 123- 124)

Die Liebe einer Frau, die an sie glaubt und sie damit auffordert, sich weiterzuentwickeln und Verantwortung zu übernehmen, erleben sie, so deutet es Musango, als eine Konfrontation mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit und entwickeln Vermeidungsstrategien, um sich dem zu entziehen. Sie wenden sich Prostituierten und Affären zu, zu Hause wahren sie lediglich den Schein einer harmonischen Familie (CJV, S. 124). Musango vermutet die Wurzel dieses inneren Konfliktes in einer tiefen Selbstablehnung: „ce qu'ils savent d'eux-mêmes : qu'ils ne s'aiment pas assez pour avoir quoi que ce soit à offrir“ (CJV, S. 124) und gibt ihnen die Bezeichnung „mâle de papier“ / „homme [...] de papier“ (CJV, S. 125, 210), weil sie an ihnen Lebendigkeit, Interaktionsfähigkeit, Wärme und Verlässlichkeit vermisst. Ebenso wie die Männer die Frauen, die sie geheiratet haben, nicht lieben, suchen auch diese nach Erfüllung außerhalb der Partnerschaft. Es ist gängige Praxis dabei jedoch ein absolutes Tabu und eine Quelle der Scham für die Ehemänner (CJV, S. 125).

Dass diese relationale Dysfunktion trotz ihrer Häufigkeit keine erstrebenswerte Beziehungsform zu sein scheint, spürt Musango intuitiv. Die Ausnahmen des harmonischen Familienlebens wecken in ihr den starken Wunsch nach intakten Beziehungen (CJV, S. 210). Ebenso erlebt Ayané die Beziehungsdynamiken in Eku: Die Frauen suchen in der (grundsätzlich polygamen) Ehe nicht hauptsächlich innigliche Liebe „puisque les liens du mariage n'avaient pour but que de leur donner un statut face au clan et de fournir un arbre généalogique à leurs enfants.“ (IN, S. 38). Auf diese Weise nutzen sie die praktischen Seiten der Polygamie wie die Arbeitsteilung unter den Frauen eines Mannes. Doch ihr Hass gegen Aama, die sich der Liebe ihres Mannes sicher ist, der jede Nacht bei ihr und ihrer Tochter verbringt (IN, S. 39), offenbart, dass dieses Familienmodell der Eku nicht das ist, was die Frauen sich im Innersten wünschen: „[...]leur rage de voir exister ce qu'on leur avait appris si tôt à enterrer. Tout ce qu'elle

avait et qu'elles n'auraient jamais, quel que fût le nombre de leurs fils, de leurs petits-enfants.“ (IN, S. 39) Es ist einfacher für die Frauen, Aama zu hassen und ihr zu unterstellen, dass sie ihren Mann verzaubert hätte (IN, S. 39-40).

Auch Großmutter Mbambè spricht Musango gegenüber von einer innigen und ehrlichen Liebesbeziehungen als „vrai mariage, celui qui prend le temps de savoir qui est l'autre, afin que les cœurs s'unissent“ (CJV, S. 227). Etwas später fordert sie Musango auf, dem Jungen Mbalè gegenüber ihren Stolz zu zügeln und eine aufrichtige Beziehung zu ihm aufzubauen: „[...] vous aurez besoin l'un de l'autre. C'est à toi de discipliner ton orgueil, sinon vous gâchez ce qui vous a été donné“ (CJV, S. 231). Durch ihre reflektierende Beobachtung zerbrochener Beziehungen um sie herum, ihre Begegnungen mit der alten Musango in ihrer Vision (CJV, S. 121-131) und mit ihrer Großmutter (CJV, S. 231-236) sammelt Musango das notwendige Verständnis, um den Kreislauf von innerlich bankrotten Individuen, die dysfunktionale Beziehungen eingehen, zu durchbrechen, indem sie sich zunächst ihrer eigenen Vergangenheit und deren Aufarbeitung stellt und dann eine gesunde, ehrliche und ernsthafte Beziehung zu Mbalè aufbaut.

Dass der Roman mit der Situation endet, in der Musango und Mbalè zurückkehren und Mbambè verstorben vorfinden, deutet sich als Übergabe des Staffelstabs von Mbambè an die beiden jungen Menschen, die gerade erst am Anfang ihrer Adoleszenz stehen und denen Mbambè dennoch zutraut, der Aufgabe gewachsen zu sein. Der letzte Satz des Romans: „Je prends la main de Mbalè, et c'est le cœur ardent que j'étreins puissamment les contours du jour qui vient“ (CJV, S. 248) vermittelt die Kraft, die zwei junge Menschen entwickeln können, wenn sie sich gemeinsam für Frieden und Wiederherstellung einsetzen.

Dabei spielt es eine entscheidende Rolle, dass Musango sich von negativen Rollenbildern frei gemacht hat, die in der sie umgebenden Gesellschaft eine destruktive Wirkung entfalten. Immer wieder beobachtet und kommentiert sie Situationen, in denen diese zutage treten und distanziert sich von ihnen. Als ihr Bewacher Vie Éternelle vor sich hinmurmelt: „[...] ils doivent savoir qu'une femme ne peut demeurer sans recevoir la semence d'un homme. C'est ce qui la protège vraiment des énergies malfaisantes“ (CJV, S. 91), distanziert Musango sich innerlich sofort und formuliert für sich eine Entgegnung auf seine grotesken Ausführungen: „pour lui dire que tout cela m'importe peu, et que je ne vois pas ce qui empêche les forces négatives de pénétrer les hommes par

l'anus“ (CJV, S. 91). Besonders in den Predigten und der Gemeinschaftskultur des *Soul Food* wird eine Rolle der Frauen praktiziert, die ihren Wert als Mensch und Individuum negiert: „Les femmes font la cuisine et le ménage le jour durant. Elles disent des prières et se taisent. Elles se taisent surtout.“ (CJV, S. 84) In den Versammlungen fällt Musango auf, wie die Frauen und Mädchen in schlichter Einheitstracht sitzen, die Gesichter in der Dämmerbeleuchtung kaum erkenntlich. In ihre Beschreibung mischt sich eine entschiedene Ablehnung:

Parce que la gloire de l'homme telle que professée en ces lieux réclame leur totale soumission, et que cette dernière passe par une mort qui ne dit pas son nom. C'est pour cela qu'elles ont été créées, pour être des cadavres vivants. Leur habit [...] ressemble à s'y méprendre à un linceul. (CJV, S. 101)

Das Bild lebender Toter, zombiehafter Wesen, greift Mianos Referenzen an die Auswirkungen des Sklavenhandels auf und schafft so eine inhaltliche Verbindung zwischen den Opfern früherer wie gegenwärtiger Formen der Versklavung und der im *Soul Food* sichtbaren Unterdrückung der Frauen. Es ist diese Bildhaftigkeit des Todes, die Musango aufschrecken lässt und sie unvermittelt zur Flucht motiviert. Doch auch außerhalb der Gefangenschaft der Menschenhändler sieht sie sich mit problematischen Weiblichkeitsbildern konfrontiert. Frauen werden in Musangos Beobachtung häufig über ihre Beziehung zu einem männlichen Familienmitglied definiert, also entweder als Tochter oder als Ehefrau. Verheiratet zu sein ist darum für viele ein wichtiges Ziel: „le sacro-saint statut d'épouse“ (CJV, S. 94). Mme Mulonga, die Schulleiterin, die Musango bei sich aufnimmt, ist in ihrer Position zwar respektiert, dennoch erlebt auch sie Weiblichkeit als unausweichliches Unglück und kommentiert Musangos einsetzende Regelblutung mit: „Tout cela est normal. C'est une calamité, mais c'est normal.“ (CJV, S. 156) Sie assoziiert Weiblichkeit also unmittelbar mit Unglück und Leid. Bemerkenswerterweise folgt diese Szene auf Musangos Erinnerungen an Mme Mulongas eiserne Entschlossenheit, ihre Schülerinnen und Schüler zu makellosem Französisch zu erziehen, was sie zu harten körperlichen Strafen und sogar zu unkontrollierten Prügeln veranlasste, wenn in einem Diktat zu viele Fehler aufgetreten waren (CJV, S. 154-155). Musango deutet diese Strenge im Rückblick als Verzweiflung:

Chaque coup asséné sur une petite phalange au risque de la briser, était à sa manière un cri. Elle hurlait sa terreur de ne jamais voir son peuple gagner le respect dû aux civilisés. (CJV, S. 155-156).

Die unmittelbare Nebeneinanderstellung dieses kolonialen Traumas und Mme Mulongas Kommentars über Weiblichkeit als ‚calamité‘ liest sich als Referenz auf die doppelte

Kolonisation der Frauen, die sich nach Ketu Katrak einerseits aus dem prä- und postkolonialen Patriarchat ergibt, das präskriptive Weiblichkeitsmodelle zur eigenen Machtsicherung verbreitet, und der Verschärfung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Frauen durch den kolonialen Einfluss andererseits.⁵⁰⁹

Doch auch vermeintlich traditionell belassene Weiblichkeit, wie sie die Frauen in Eku in bewusster Abgeschiedenheit leben, ist nicht unproblematisch. Ihr Leben ist von Härte, Desillusionierung und Bitterkeit bestimmt, denn von Frauen wird eine Art der inneren Stärke erwartet, die keine Gefühle zulässt:

Les dents serrées, le dos bien rigide, l'espérance vaincue. Les filles se marieraient, enfanteraient, se tairaient. Leur vie passée à ruminer des rêves irréalisables s'écoulerait à grands flots d'amertume. (IN, S. 14-15)

La noblesse des femmes, ce n'était pas la pureté, ce n'était pas la soumission, ce n'était pas la faculté de se relever de tout. La noblesse des femmes, c'était d'avoir immolé la chimère. (IN, S. 44)

Dass Aama ihnen eine andere Weiblichkeit vorlebt, in der sie die ungeteilte und aufrichtige Zuneigung ihres Ehemannes erfährt, eine Weiblichkeit, in der Raum ist für Ästhetik, und in der sie tatsächlich glücklich wirkt, schürt die Bitterkeit und den Zorn der Dorffrauen nur noch mehr (IN, S. 15-20). Als Epupa in betont femininer Kleidung nach Eku kommt, sticht sie scharf heraus (AE, S. 221).

Die Rolle der Frauen und die Arbeitslast, die sie bewältigen müssen, sind maßgeblich durch die Arbeitsmigration der Männer bestimmt (IN, S. 13, 187). Auch Eugène beschreibt, wie die Frauen selbst in der Stadt gezwungenermaßen die Leerstelle im sozialen Gefüge füllen, die aus der dem Rückzug der Männer entsteht:

C'est ainsi que devant le renoncement de plus en plus manifeste des hommes, les femmes avaient pris le pouvoir à Douala. Sans les mamies makala, sans les deuxièmes bureaux, sans les chants des pleureuses, Douala n'existerait déjà plus. (LT, S. 110)

Die Männer ihrerseits reisen in die Stadt oder in die Nachbarländer im Osten und Westen „afin d'y vendre leur forces“ (IN, S. 13), wo sie permanent leben – sogar Isilo ist schockiert, in Eku nur Frauen und Kinder vorzufinden (IN, S. 82). Trotz dieser Anstrengungen verbrauchen die Männer ihre Gehälter für ihren eigenen Lebensunterhalt, für ihre Familien bleiben nur „miettes“ übrig (IN, S. 14). Bei ihren seltenen Besuchen

⁵⁰⁹ Vgl. Katrak (1989), S. 173.

wirken diese Männer auf ihre Frauen und Kinder herrschsüchtig und barsch, doch für sie selbst sind diese Momente überlebenswichtig:

Leurs visites trimestrielles au village, au milieu de leurs femmes et de leurs enfants qui étaient à la fois un patrimoine et une cour, étaient leur unique source de joie. Ils ne vivaient que dans cette perspective. Rentrer chez soi. Être fêté. Voir ses moindres désirs précédés. Être pour une fois celui qui donne des ordres et pas celui qui les reçoit. (IN, S. 139).

Auch wenn die Männer im sozialen Gefüge bessergestellt sind als die Frauen, und diese sie manchmal um die Freiheit beneiden, bestimmte Entscheidungen zu treffen („Parce qu’ils étaient des hommes et qu’ils en avaient la possibilité. Parce que les hommes ont toujours le choix“, IN, S. 192), sind die Männer nicht grundsätzlich in einer besseren Lage:

[...] qu’ils ne s’aiment pas assez pour avoir quoi que ce soit à offrir, que la modernité leur dérobe chaque jour un de leurs privilèges de droit divin, et qu’il ne leur reste au-dedans qu’un grand égarement. Ils sont un vide à remplir, une algue frêle qui a besoin d’un rocher auquel s’accrocher, une cascade de doutes à contenir, un flot d’incertitudes sans cesse à endiguer. (CJV, S. 124)

Genauso wie die Frauen ringen sie mit der Härte des Lebens, tragen Schmerz und Resignation mit sich, die lediglich rollenspezifisch unterschiedlich sind.

Für Frauen ist Mutterschaft zudem ein zentrales Element im Rollenverständnis, wobei der Vorwurf, eine schlechte Mutter zu sein, eine Schande darstellt, die nur von Kinderlosigkeit übertroffen wird:

„Elle s’est aventurée sur le terrain le plus glissant qui soit, en traitant une femme du Mboasu de mauvaise mère. [...] ‘Où sont-ils, donc, tes enfants à toi ?’ [...] Une femme stérile au Mboasu est un être inutile, voire maléfique.“ (CJV, S. 186-187)

Dies führt dazu, dass Kinder vor allem geboren werden, um die eigene soziale Position zu sichern, was Musango als problematisch sieht, weil es den Kindern ihren grundsätzlichen Wert als Mensch abspricht und ihn stattdessen an ihren Nutzen für die Erwachsenen bindet (vgl. CJV, S. 90).

La conception des êtres implique qu’ils soient considérés pour eux-mêmes [...] qu’ils sont des entités à part entière, non pas des outils de purification, non pas des moyens de se réaliser, non pas des bâtons de vieillesse [...] mais des individus. Personne ne pense aux enfants. (CJV, S. 90)

Es besteht also nicht nur eine Kluft zwischen den Geschlechtern, sondern auch ein Konflikt zwischen den Generationen.

6.3.4 Adoleszenz vor einer unmöglichen Zukunft?

In beiden Trilogien wird ein in der Bevölkerung verbreitetes Lebensgefühl vermittelt, das von Perspektivlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Mangel gezeichnet ist. Die jungen Menschen sehen sich schier unüberwindlichen sozialen und politischen Schwierigkeiten gegenüber und müssen ihren Weg in die Verantwortungsübernahme als erwachsene Mitglieder der Gesellschaft entgegen einer Strömung der Resignation und Verbitterung finden. Schon sehr jung haben Eugène und seine Freunde eine deutliche Desillusionierung über ihren Kontinent empfunden: „un continent honni, décrié et, pourquoi ne pas le dire, que la plupart d’entre nous commençons à rejeter et à détester“ (SI, S. 29). Einzig die Musik und die Atmosphäre des Kontinentes erfüllen sie mit Stolz und wirken, erklärt Eugène, gegen die Niedergeschlagenheit: „Ils ont été des formidables dignes ériguées contre les torrents de l’amertume.“ (SI, S. 233; vgl. auch: SI, S.129, 240)

Musango sieht dieselbe Resignation in den Menschen um sie herum, die – erdrückt unter der Last einer nicht bewältigbaren Gegenwart – der Zukunft zu entsagen suchen:

Un peuple tout entier renonce à son futur, le piétinant furieusement, un peu comme on écrase un scarabée ou un mille-pattes. L’avenir est devenu un insecte nuisible dont la dépouille écrasée laisse échapper une odeur aussi nauséabonde que celle du caoutchouc carbonisé. (CJV, S. 190-191)

Die akuteste Äußerung findet diese Weigerung gegen die Zukunft gegenüber den Kindern: In der Abwendung von den eigenen Kindern liegt eine Absage an das eigene Leben, das nicht lebenswert erscheint:

Parce que le suicide est un crime dans nos cultures, leurs parents déboussolés les sacrifient. Ils ont vu et subi tant d’horreurs durant la guerre... C’est leur manière de mettre fin à leurs jours : ils assassinent le futur, mutilent les lendemains. (CJV, S. 160)

Certainement ce pays avait encore dévoré un pan de son futur.“ (CJV, S. 148)

[...] qu’un peuple tout entier renonce à son futur, le piétinant furieusement (CJV, S. 190-191)

Ici, c’est chacun pour soi. Un enfant peut devenir le pire ennemi de ses parents, sans même le savoir. Il n’y a plus vraiment de communauté. (CJV 94)

Tout ce que veulent mes frères, c’est ce qui nous est refusé, à nous de cette génération : la chaleur et l’amour. Ils ne reviendront pas. (CJV, S. 65)

Miano malt mit diesen Worten das Bild einer Erwachsenengeneration, die innerlich so ausgezehrt ist, dass sie ihren Kindern nicht einmal mehr familiäre Wärme und Liebe geben kann. Dabei steht nicht die grundsätzlich mangelnde Bereitschaft als Problem, sondern die Last des Lebens unter existenziellem Druck und einer nicht aufgearbeiteten Vergangenheit:

Comment expliquer à un enfant que sa mère n'avait plus la force de l'aimer ?
Comment lui dire qu'il ne s'agissait pas seulement de sa mère, mais d'une partie du Continent, qui se détournait de ses enfants [...] ? (AE, S. 134)

Miano kommt immer wieder auf den Zustand emotionaler Erschöpfung zurück, den sie hier als wesentliche Ursache der Misere der Kinder und Jugendlichen aufzeigt, und erklärt ihn als aus einem andauernden Zustand des Mangels entstehend. Die Situation wird besonders durch eine festgefahrene Dimension der Ausweg- und Perspektivlosigkeit so unerträglich; die Angst, den täglichen Kampf um das Überleben nicht länger gewinnen zu können so groß, dass aus der Bitterkeit das Bedürfnis entsteht, jemand Schuldiges zu finden, an dem man sich stellvertretend rächen kann (CJV, S. 30, S.129). So kommt es zu Situationen, in denen der Mundraub eines hungernden Kindes eine Empörungswelle auslöst, in der sich die Bitterkeit und Verzweiflung der Menschen spontan gegen das Kind entladen:

Personne ne défendra ce petit. Chacun voudra le rosser à tour de rôle, lui mettre de la poudre de piment dans les plaies ou dans les yeux, le châtier pour toutes les injustices qui sévissent dans le pays. (CJV, S. 195)

Als die Marktverkäuferin Kwin den Lynchmob zur Raison ruft und sie mit den biblischen Verfluchungen aus 3. Mose 26 konfrontiert, scheint es, als wäre die Schriftstelle eine exakte Beschreibung ihrer Situation; sie fühlen sich buchstäblich verflucht: „Ils lui en veulent, parce que c'est ce qu'ils pensent d'eux-mêmes qu'elle vient d'enoncer à voix haute.“ (CJV, S. 200) Dieses Grundgefühl lässt sich nicht abschütteln:

La nuit tombée, ils compteront leurs maigres revenus et se sentiront floues, sans trop savoir par qui. [...] Alors on fait un peu au pif : on chasse son enfant, on brûle un cierge noir, on adresse des prières à la réincarnation africaine du Christ, on fait l'Europe. (CJV, S. 114)

Doch es scheint den Menschen nicht zu gelingen, sich ihrer Verzweiflung zu stellen: „cette vérité que personne ici ne dit jamais: 'J'ai mal.'“ (CJV, S. 130). Dabei steht ihre Scham allabendlich vor ihnen:

[Ils] font semblant de dormir à la nuit tombée, mais sitôt les yeux fermés, ils se trouvent nez à nez avec leur honte. Ils vont alors prier dès le lendemain pour une délivrance qui ne viendra jamais. (CJV, S. 133)

[L’Afrique] ne veut pas chasser ses vieux démons que tout le monde a identifiés et qu’elle s’obstine à ignorer. Les peuples africains refusent, pour la plupart, de tirer un enseignement de leurs erreurs. (SI, S. 128)

Die Kräfte reichen kaum, die eigene Existenz zu bewältigen und so bleibt keine Kapazität für Barmherzigkeit Fremden gegenüber:

Poser des questions, cela implique de prendre sur soi la charge des réponses. Après on ne peut plus faire comme si on ne savait pas. Or, par les temps qui couraient, nul n’avait les moyens d’une telle politique. (CJV, S. 26)

Chacun doit d’abord se soucier de garantir son propre salut. (CJV, S. 111)

Auch Eugène ist nachdenklich und enttäuscht darüber, dass es seinem Land und seinem Kontinent nicht gelingt, seine Vergangenheit aufzuarbeiten und sich zu stabilisieren:

Je me dis que le Pays des Crevettes [...] tarde à se libérer du bricolage. (LT, S. 183).

On ne s’est jamais penché sur cette détestable guerre et sur la puissance coloniale qui tenta [...] d’empêcher un peuple de conduire son destin par lui-même. Un demi-million mort, c’est pas [sic!] rien ! (LT, S. 183)

L’Afrique oscille entre l’avant et l’arrière [...]. Un pas en avant, deux pas en arrière, puis un long piétinement ! (SI, S. 130)

Im dritten Band der *Jeunesse Africaine*, in dem die Protagonisten langsam das Erwachsenenalter erreichen und Lebensentscheidungen miteinander besprechen, häufen sich die Stimmen, die Kritik an Afrika üben, und die die gegenwärtige Situation und die zu erwartende zukünftige Entwicklung beklagen. Tatsächlich sind Eugène und Silikani so desillusioniert von der absoluten Chancenlosigkeit in Kamerun, dass für sie nur die Emigration infrage kommt (SI, S. 230) und sie auch nicht mehr nach Kamerun zurückzukehren möchten, wo Bettler oder Totengräber die einzigen beruflichen Optionen zu sein scheinen.⁵¹⁰

Auch der Musiker Fela Kuti, der sich für die panafrikanische Idee und für afrikanische Ermächtigung einsetzt (SI, S. 29, S.98-99), beklagt die Lage: „Il y a trop des voleurs de paix qu’on ne doit absolument pas laisser en paix ; il y a peu de cœurs tendres pour le développement [...]. Le powerman, l’homme de pouvoir, est devenu nuisible.“

⁵¹⁰ Vgl.: SI, S. 13: «Depuis vingt ans, elle n’a fait que guetter ton retour ».

(SI, S. 99) Seine Reaktion darauf ist ein unermüdlicher Appell an den Kampfgeist seiner Zuhörer (SI, S. 89).

In *Les Aubes écarlates* setzt Miano die Misere der Menschen in Zusammenhang mit dem Vergessen und Verschweigen der Tragödie, die sich in der Ära des Sklavenhandels unter ihnen ereignet hat und ihre Angehörigen und Vorfahren betraf. So äußern sich die Stimmen der Verstorbenen in dem Kapitel *Exhalaisons*:

Nous sommes l'absurde quotidien. Nous sommes la haine du frère, la haine du soi. Nous sommes l'impossibilité, l'entrave au jour qui vient. Nous en avons emprisonné les contours au creux de notre main immatérielle, et nous disons : Qu'il soit fait clair pour tous que le passé ignoré confisque les lendemains. (AE, S. 13)

Eine weitere Ursache für die gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Schwierigkeiten ist ein akuter Identitätsverlust der Menschen, durch den sie sich selbst nicht für wertvoll halten:

La plupart des gens doutaient de la valeur de leur existence [... et] n'étaient pas certains d'être pleinement en vie. (AE, S. 199)

[...] la mécanique mentale de ce peuple qui ne peut croire en rien, puisqu'il ne croit pas en lui. Tout doit venir d'ailleurs [...] peu importe, pourvu que ce ne soit pas de l'intérieur. (CJV, S. 176)

C'est cela, le besoin obsessionnel d'affirmation. Savoir que vous existez est plus important que de créer et d'inventer. [...] la vie est tellement hypothétique ici [...] que chaque existence devient une sorte de miracle. Et chacun de réclamer le statut de miracle. Les traumatismes anciens et les difficultés du présent accélèrent cette mise en scène de soi. (SI, S. 129)

Le continent avait alors fini par se persuader qu'il n'était pas digne d'autre chose que d'être mis à feu et à sang. (AE, S. 122)

Mit der verlorenen Identität und indem sie mehr darum bemüht sind, den Anschein zu wahren, als sich mit sich selbst auseinander zu setzen und ein Leben zu aufbauen, sind die Menschen sich selbst fremd geworden und haben die Tiefe ihrer Herkunft verloren, wie Musango erklärt:

Les gens d'ici [...] ne savent rien d'intime sur eux-mêmes [...]. C'est de vivre pour rien qu'ils mourront un jour prochain [...] le fameux berceau de l'humanité : elle n'engendre plus que des faits divers. (CJV, S. 98)

[...] les tragédies du Continent étaient, désormais, d'ordre psychologique. Il ne s'agissait ni de cruauté ni de violence. Tout cela n'était que la manifestation de désordres intimes. Le monde pouvait-il comprendre cela ? (AE, S. 130-131)

Auch Mbambè, ihre Großmutter, spricht mit ihr darüber, sich selbst zu kennen, sich seiner Wurzeln und Zugehörigkeit bewusst zu sein, die viele jedoch aufs Spiel setzen, wenn sie darauf hoffen, in Europa ein besseres Leben zu beginnen:

Là où ils vont, ils ne sont rien pour personne. C'est ici que leur nom signifie quelque chose. [...] Elle dit que depuis un moment cette terre ne sait plus aimer ses enfants, mais que ce n'est pas une raison pour l'abandonner. (CJV, S. 231)

Dass das Leben im Exil die Erfahrung der eigenen Identität verändert, haben Eduard Glissant und andere Autoren des karibischen Raumes beschrieben.⁵¹¹ In *Contours du jour qui vient* wird Musango Zeugin eines Ehestreites, der das Thema der Identitäts-Konflikte treffend illustriert: Die Frau kommt von den Antillen und fühlte sich wurzellos, weil sie keine Abstammung zurückverfolgen kann, aus der sie eine Identität beziehen könnte. Um diesen Mangel zu füllen, hat sie einen Mann aus Kamerun geheiratet. Doch allein eine Genealogie nachweisen zu können bildet noch keine authentische Identität. Sie wirft ihm schließlich vor, ein unaufrichtiges Leben des Anscheins gelebt zu haben, ohne es mit Substanz und Charakter zu füllen. Er sieht seinerseits auf sie herab, weil sie als Creole keine Wurzeln habe, doch sie entgegnet in Anspielung auf den Dreieckshandel, man habe auf den Antillen wenigstens nicht die Leben derer auf dem Gewissen, die wissentlich verkauft wurden (CJV, S. 109-110). Es zeigt sich in dem Dialog der beiden, welches für die jeweilige Menschengruppe der empfindlichste Punkt ist. In Bezug auf die Menschen des afrikanischen Kontinentes wird hier der Vorwurf erhoben, den auch Syracuse formuliert (s.o.): dass Selbstinszenierung und die Meinung der anderen gewichtiger sind als die Bemühung, tatsächlich etwas mit seinem Leben zu erreichen.

Verkompliziert wird die Frage der Identität, weil sich in das Vakuum der Selbstentfremdung ein vermeintliches Ideal des Weißseins legt. Es macht sich in kleinen Situationen bemerkbar, wenn die Haare so glatt und lang wie möglich geflochten oder geglättet werden, „comme [...] les femmes blanches qui sont l'inaccessible horizon de celles du monde entier“ (CJV, S. 48) und die Haut bis hin zur Verwundung mit Bleichcremes behandelt wird (AE, S. 147; CJV, S. 173). Es betrifft aber auch Vorstellungen von Wohlstand, den die Heirat eines Europäers mit sich bringen könnte:

Elle en avait, de jolies robes ! [...] Elle ne parlait plus comme nous, et même son odeur avait changé. Elle sentait la France. Elle était devenue une déesse. (CJV, S. 49)

⁵¹¹ Bspw.: Glissant (2008).

Moi aussi, je ferai l'Europe. Je reviendrai et j'achèterai une maison près de la Tubé. Il y aura une terrasse tout en haut d'où on pourra voir l'Afrique entière, comme chez ma patronne. (CJV, S. 51)

Schließlich wird dadurch auch die Vorstellung von der richtigen Bildung beeinflusst. Mme Mulongas Strenge im Französischunterricht geht auf die kolonialistische Doktrin *weißer* Überlegenheit zurück:

Comme à beaucoup d'autres, il lui a été inculqué que plus elle leur ressemblerait, plus elle était digne d'appartenir au genre humain. [...] Chaque coup asséné sur une petite phalange [...] était à sa manière un cri. Elle hurlait sa terreur de ne jamais voir son peuple gagner le respect dû aux civilisés. (CJV, S. 155-156)

Die Niedergeschlagenheit und Verzweiflung, die aus dem Identitätsverlust und der Last des alltäglichen Lebens entstehen sind jedoch nicht das abschließende Urteil in der Suite Africaine. Im Gegenteil: In *Contours du jour qui vient* wird Musango immer wieder zur Stimme der Hoffnung und sieht um sich herum die Anzeichen eines Aufbruchs zur Versöhnung und zur Heilung:

Si notre peuple peut produire des individualités assez audacieuses pour affronter ses errances et ses lâchetés, il lui reste une chance de prétendre à la grandeur. [...] Notre valeur viendra de ce que nous saurons engendrer des êtres libres. Qu'ils se tiennent debout, qu'ils ne récitent leur longue généalogie que pour mieux regarder devant. [...] Et après qu'ils auront dit combien l'Afrique vaut mieux que ce qu'elle pense d'elle-même, des légions leur emboîteront le pas. [...] Tu vois, je rêve encore, mais c'est parce que j'ai les yeux ouverts sur le champ de nos possibles. (CJV, S. 161)

Sur notre terre brûlée, quelque chose pousse encore. Je n'ai cessé de le voir [...]. J'ai rencontré Kwin, Ayané, Wengisané, Mme Mulonga. J'ai même appris de Kwedi. Elles ne pouvaient pas tout, mais elles pouvaient beaucoup. Elles étaient la lumière frêle mais indéniable, qui brille sur l'autre face de l'obscur. (CJV, S. 209)

Auch *Les Aubes écarlates* wird die Geschichte Ayanés und der Eku ebenfalls mit einem Moment der Versöhnung und der Erneuerung abgeschlossen, die eine Zukunft in Frieden tatsächlich möglich erscheinen lassen:

Les vivants et les morts d'Eku communiaient enfin dans l'apaisement. Que les rancœurs passées se taisent, telle était la volonté de tous. Il avait fallu emprunter des voies escarpées pour arriver à ce résultat. On ne sortait pas indemne de ces épreuves, mais elles avaient fait leur temps. (AE, S. 241)

6.4 Adoleszenten und Handlungsmacht

Wie in Kapitel 4.1 dargelegt, ist das zunehmende Maß an Agens eines der distinktiven Merkmale der Adoleszenzphase: Adoleszenten verfügen über größeren Handlungsspielraum als Kinder, zugleich sind aber ihre Möglichkeiten im Vergleich zu Erwachsenen noch eingeschränkt. Ihr Agens entwickelt sich mit zunehmendem Alter auf einem Kontinuum, in individuell unterschiedlicher Ausprägung.

Im Hinblick auf die folgende Analyse der Romane und auf Grundlage der in Kapitel 4.1 ausgeführten theoretischen Überlegungen zum Agens-Begriff, möchte ich ihn hier fassen als erstens ein sich ausdrückendes inneres Bild der Möglichkeiten: Ein positives Selbstkonzept, das u.a. die Überzeugung der eignen Fähigkeit Entscheidungen zu treffen, Werte zu formulieren und Veränderungen herbeizuführen beinhaltet, sowie zweitens auf Handlungen, die auf Grundlage dieses inneren Bildes ausgeführt werden. In den Romanen lässt sich in verschiedenen Szenen festhalten, wie die jungen Menschen ihre Handlungsmacht einsetzen, um Situationen zu beeinflussen oder gewünschte Entwicklungen herbeizuführen. Dies gilt sowohl für konkret situationsspezifische Handlungen als auch für Entscheidungen, die zur selbstbestimmten Gestaltung des Lebensverlaufs getroffen werden.

6.4.1 Situatives Agens

In vielen verschiedenen Situationen nutzen die Protagonisten die ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, um eine Situation auf ein gewünschtes Ergebnis hin zu verändern. Eugène beispielweise handelt strategisch taktierend, um Unterstützung für sein Vorhaben zu gewinnen: Als er sich aufmacht, im Auftrag seines Vaters den Brautpreis für die Mutter zu bezahlen, ist er zum einen praktisch auf die Mitwirkung der Freunde seines Vaters angewiesen, zum anderen hatte letzterer ausdrücklich gewünscht, es solle ein gemeinsames Projekt sein. Um sie für sein Unterfangen zu gewinnen, muss er den richtigen Moment abpassen und auch Ichar als dem Älteren bei dessen Anliegen zuhören, bevor er die Sprache auf sein Vorhaben zu bringen kann. Sein Besuch bei Thimoté Ichar dauert darum vier Tage, den Gepflogenheiten entsprechend, in denen sie sich immer wieder unterhalten, ehe das Wesentliche angesprochen wird:

J'avais l'impression qu'Ichar hésitait avant d'exprimer le fond de sa pensée. Cette mise en train était [...] conforme à nos usages. On ne dit jamais directement les choses. J'avais moi aussi des questions à lui poser. J'attendais beaucoup de lui au

point que je résolu de me montrer plus patient que j'eusse pu l'être en temps ordinaire. (LT, S. 45)

Eugène entscheidet sich für die Geduld, auch wenn es nicht seiner natürlichen Neigung entspricht: „Je voulais jouer au ballon et ces histoires de dot me pompaient l'air“ (LT, S. 40).

Eine Ausdrucksform bewusst eingesetzten Agens kann auch die Bitte um Hilfe sein, wie Eugène es gegenüber dem Polizeikommissar Bakio Garba tut: Nicht nur wünscht er sich dessen Teilnahme an der Zeremonie, er hofft auch, dass dieser ihm helfen kann, Kamga zu finden, der zu der Freundesgruppe Karls dazugehört, jedoch seit geraumer Zeit verschwunden ist (LT, S. 145). Wieder wartet Eugène die Entwicklung des Gesprächs ab, bevor er sein Anliegen äußert: „J'avais écouté la suite sans broncher, et j'attendais le moment propice pour inviter le commissaire à Mitouba. Je voulais aussi solliciter son aide sur un point : retrouver Kamga.“ (LT, S. 150) Glücklicherweise über Bakios bereitwillige Zusage gesteht Eugène anschließend seine Ratlosigkeit hinsichtlich Kamga: „Je suis aussi là parce que Kamga a disparu, avouai-je avec gêne.“ (LT, S. 151); in einer Kultur, in der Gesicht zu wahren eine hohe Priorität hat⁵¹², kostet es Eugène Überwindung, diese Not zuzugeben und zeugt darum von seinem Engagement für das Projekt. Sein Mut wird allerdings belohnt und Bakio verspricht bereitwillig Hilfe, wenngleich Eugène sich dafür gedulden muss („Qu'on me dise où est Kamga ! pensais-je en me désintéressant de la discussion“ LT, S. 152-153).

Eugène setzt sich am Abend nach der Brautpreis-Zeremonie dafür ein, seine Mutter vor einer möglicherweise unehrenhaften Situation zu schützen, indem er sich Thimoté Ichar entgegenstellt, als dieser im Anschluss an die Zeremonie die Absicht hegt, in Magritas Gemäcker einzutreten:

Une lueur étrange dansait dans ses yeux imbibés d'alcool et de chanvre. Il m'a dit : 'C'est pour te rendre service, Eugène, que je te parle. Cette nuit j'irai à ta place dans la chambre de ta mère, lui porter le fruit... Je veux le faire par devoir...' Je n'ai pas réfléchi. J'ai abattu mon poing dans la figure d'Ichar. (LT, S. 179, 187-189)

Eugènes Freund Aliou rettet durch geschicktes Handeln sein eigenes Leben, als er in den Unruhen vor dem Fußballspiel von Fans in Douala als nördlicher Herkunft erkannt wird:

⁵¹² Vgl. bspw. Richmond und Gestrin (2009), S. 114.

„La silhouette longiligne d’Aliou, les traits fins de son visage, se sveltesse, et même sa douceur sahéenne trahissaient à vue d’œil ses origines nordistes. Pour beaucoup de spectateurs, c’était lui l’auteur des maléfices disséminés au stade Akwa.“ (LDC, S. 91) Ein Mob will ihm aufgrund dieser Vermutung das Leben nehmen, als sich ein Unbekannter dazwischen stellt und ihnen Einhalt gebietet: „Cet homme est des nôtres !“ (LDC, S. 93) Aliou selbst spricht daraufhin akzentfrei, er kann einige Sätze auf Bassa formulieren. Für Aliou ist dieser Vorfall schockierend, weil er selbst in einem Bassa-Viertel von Douala aufgewachsen ist und sich als zugehörig versteht (LDC, S. 93-94). Um nicht aufzufallen und weiteren Verdacht zu provozieren, folgt er den Anweisungen der anschließenden Reinigungs-Zeremonie besonders gewissenhaft und schafft es nur, nicht im Wouri zu ertrinken, indem er eine Leiche als Floß benutzt (LDC, S. 95). Zurück im Stadion isst er wie alle anderen von dem rohen Dromedar, auch das zweite ihm zugeteilte Stück: „On m’a remis, je crois, un bout du trou du cul du dromadaire : je l’ai avalé. Puis on m’en a tendu un autre. Puisque c’était le prix à payer pour la victoire de la Dynamite ! [...] Pour ne pas passer pour un traître, j’ai tout mâché.“ (LDC, S. 96)

Silikani folgt ihrem Instinkt, um von ihrer Krankheit zu genesen: Als sie während ihres Besuches in Lagos das erste Mal das Saxophonspiel Fela Kutis hört, spürt sie unmittelbar, dass diese Musik eine belebende und heilsame Wirkung auf sie hat. Entgegen den Versuchen Fremder, sie festzuhalten (SI, S. 81-82), folgt sie dem Klang durch das Menschengewühl trotz des rutschigen, dreckigen Bodens: „Je me redressais. Un son pareil, ça vous redresse. Forcément, quoi !“ (SI, S. 82) Als sie durch ein Mauerloch den Musiker erspäht und das Saxophonspiel aus der Nähe hört, beginnt sie vor Rührung zu weinen (SI, S. 83). Sie überredet ihre Mutter, zu einem Konzertabend im „Shrine“ Kalakuta zu gehen. In der Überzeugung, dass es die Musik Fela Kutis ist, die sie heilen wird, setzt Silikani einige Tage später alles in Bewegung, um Fela persönlich zu treffen. Dafür bricht sie das Vertrauen ihrer Mutter und verlässt in deren Abwesenheit das Hotelzimmer (SI, S. 91-93). Sie hat das Glück, auf den freundlichen „Agouti, la mémoire [...] de Kalakuta“ zu treffen (SI, S.97-99), der sie für ein Treffen arrangiert. Silikanis Initiative bringt ihr tatsächlich das erwartete Ergebnis und sie erlebt die Genesung von ihrem bis dahin andauernden Schwächezustand, wie sie Eugène berichtet: „Je te le jure sur la tête de Fela ! [...] Ah ! Eugène, c’est un génie ! Il m’a sauvé la vie à Kalakuta City !“ [...] la confusion, c’est la tragédie, c’est ce que chantait Fela ! Un mec

généralissime [...]. Je te le jure que je lui dois ma guérison !' affirma-t-elle.“ (LDC, S. 215-216)

Ayané wählt für sich eine selbstbestimmte Weiblichkeit und eine Identität der Unabhängigkeit: Sie wurde von klein auf durch den Mut ihrer Eltern zu ungewöhnlichen Entscheidungen geprägt. Eine Handlung, in der dies Ausdruck findet, ist ihre Entscheidung, ihr Jungfernhäutchen selbst zu entfernen, bevor sie nach Tradition der Eku wie die anderen Mädchen ihres Alters ihre Jungfräulichkeit zufällig und unfreiwillig an einen Mann verlieren würde:

À l'âge de treize ans, Ayané s'était déflorée elle-même, à l'aide d'un tubercule de manioc. Autour d'elle, les filles se faisaient presque toujours une idée très brutale de ce qui les attendait dans la couche de leur époux. On les culbutait dans les fourrés, vers l'âge de neuf ans ou un peu après. [...] Elle n'avait pas voulu vivre cela. (IN, S. 37)

Ebenso distanziert sie sich von den *coyotes*, den jungen Frauen im Studierendenviertel, die ihren anspruchsvollen Lebensunterhalt durch Liaisons mit wohlhabenden Herren aus der Stadt finanzieren. Ayané hegt ein Beziehungsideal, das von gegenseitiger Liebe und von Integrität geprägt ist. Darum hat sie nur einmal in ihrem Leben eine Beziehung geführt, diese jedoch von sich aus beendet, als sie die Differenzen zu groß glaubte:

[...] le seul homme avec qui elle avait eu une histoire comme on disait, celui qu'elle avait suivi en France et épousé sur un coup de tête. [...] Aujourd'hui ils ne se parlaient plus, ne se souvenaient qu'ils s'étaient crus indestructibles parce qu'ils étaient un couple atypique. [...] Elle était persuadée que les différences étaient toujours chouettes du point de vue de ceux qui n'étaient pas différents. Ceux du plus grand nombre. (IN, S. 35-36)

Unabhängigkeit hat für sie einen so hohen Stellenwert, dass sie während ihres Studiums in Sombé eines Morgens beschließt, die Sicherheit der Unterkunft bei ihrer Tante zurückzulassen und sich eine Bleibe zu suchen, in der sie nicht mehr unter der Bestimmung einer Verwandten leben würde (IN, S. 41-42).

Ihre persönliche Geradlinigkeit bedingt ein starkes Bedürfnis nach Klärung, das sie inmitten der turbulenten Zustände Antworten von ihren Mitmenschen fordern lässt. So versucht sie noch in der Nacht des Überfalls von Ié zu erfahren, was sich zugetragen hat: „Mère, que s'est-il donc passé ici ?" – "Si tu le demandes, c'est que tu ne te trouvais pas parmi nous [...]. Si Nyambey et les ancêtres ont voulu que tu ne voies pas cela, c'était qu'ils voulaient te préserver. Alors, je n'irais pas contre leur volonté“, (IN, S. 140). In

Sombé angelangt, fragt Ayané die einzige Person, die sie antrifft, eine kleine Straßenverkäuferin, nach dem Grund für die ausgestorbenen Straßen (IN, S. 150). Bei ihrer Tante angelangt, bittet sie diese um Erklärungen (IN, S. 159). Die Suche nach Antworten bringt sie sogar dazu, Ié während der Gedenkfeier für die Opfer des Überfalls öffentlich herauszufordern – eine Kühnheit, die in der Kultur der Eku keinerlei Rechtfertigung hat und auch nicht zu den von Ayané gewünschten Offenbarungen führt, sondern vielmehr zu einer Eskalation ihres Konfliktes mit Ié:

Ayané se leva alors et, sans savoir elle-même d'où lui venait cette audace, elle demanda à haute et intelligible voix : 'Mère, nous comprenons et approuvons le fait que des oreilles infantiles ne puissent tout entendre. [...] Cependant, j'aimerais pour ma part connaître ce qui Inoni s'apprêtait à révéler, et je voudrais te demander si, une fois la veillée terminée ...' Sans la laisser finir, Ié gronda de sa voix grave : 'Il suffit, fille de l'étrangère ! Je n'accéderai pas à ta requête. Rien ne t'autorise à la formuler.' (IN, S. 185)

Schließlich bringt Ayanés Suche nach Antworten sie dazu, nachts durch das Dorf zu schleichen in der Hoffnung, Inoni würde sich ihr mitteilen wollen und erfährt von ihr schließlich die Details des Überfalls und der Zeremonie, der die Eku unterzogen wurden (IN, S. 190-195). Als Epa in *La Colombe* unter ihrer Obhut ist, fragt sie auch ihn nach den Geschehnissen seit dem Überfall auf Eku (AE, S. 35).

Der Moment der Versöhnung mit Ié steht zum Ende der Handlung als eine Situation, in der Ayané eine Entscheidung trifft, die von weitreichender Bedeutung nicht nur für sie persönlich ist. Durch Epupas Intervention ist beiden Frauen die Einsicht über die Notwendigkeit dieser bislang undenkbaren Versöhnung vermittelt worden. Durch die bewegende Aufnahme in die Gemeinschaft der Eku Frauen wenige Momente eher und die Versöhnung mit denen, unter deren Ablehnung sie gelitten hat, ist Ayané auch innerlich dazu bereit (AE, S. 231-234). Zwar kämpft sie mit den alten Gefühlen der Unterlegenheit, als sie sich ihrer Tante nähert (IN, S. 237), doch als Ié sie zum ersten Mal überhaupt mit ihrem Namen anspricht ahnt Ayané, dass eine Umwälzung von großer Bedeutung stattfindet. Ayané lässt sich auf diesen Prozess ein: sie reicht ihrer Tante auf deren Aufforderung nicht einfach die Hand, um sie aus ihrer misslichen Lage zu befreien, sondern spricht die bis dahin immer unausgesprochenen gegenseitigen Vorwürfe mit einer Entschuldigung an und besteht darauf, auch als Ié das Gespräch abkürzen möchte (AE, S. 238-239). Dadurch wird der Weg zu einer echten Versöhnung des Herzens frei, so wie ihn die Dorfgemeinschaft gerade miteinander erlebt hat, als jeder die Gelegenheit hatte zu sprechen (AE, S. 234-236). Am Ende dieser Begegnung hegt keine der beiden

Frauen mehr Bitterkeit gegen die andere. In ihrem gemeinsamen Lachen und ihrer Umarmung äußert sich die Heilung ihrer Beziehung, die an diesem Tag stattgefunden hat (AE, S. 241).

Epa setzt sich für eine bessere Zukunft ein: sein größtes Anliegen ist eine gerechtere Verteilung von Arbeitsplätzen, Macht und Gütern, wodurch die Hoffnungslosigkeit von Armut und permanenter Arbeitsmigration der Väter behoben würde, unter denen er so leidet. Diese Einschätzungen teilt er freigiebig mit den Menschen in Eku, die sein Engagement jedoch nicht teilen (IN, S. 56-58). Seine Leidenschaft speist sich aus einer tiefen persönlichen Verzweiflung (IN, S. 79-80) – eine Dynamik, in der die Rhetorik Isilos bei Epa eine nahezu rauschhafte Begeisterung auslöst (IN, S. 56-57, S. 78), und ihn glauben lässt, dass er durch die Unterstützung der Forces du Changement dazu beitragen kann, seine Hoffnungen für eine bessere Welt zu realisieren (In, S. 81), wodurch er die Isilo zu einem Erlöserstatus überhöht (AE, S. 60-61). Dass eine Handlung eine andere Wirkung als die beabsichtigte nach sich ziehen kann, ist ein Aspekt individuellen Agens, auf den Anthony Giddens verweist: Die Handlungen einer Person entsprängen zwar deren individuellem Agens, doch die Ereignisse, die diese nach sich ziehen, sind nicht immer exakt wie von dem handelnden Individuum intendiert.⁵¹³

Dass Handlungsmacht auch destruktiv ausgeübt werden kann, zeigt sich in Epas Mord an Eyoum. Die Tat wird in der darauf hinführenden Situation vorbereitet, in der seine Ablehnung gegen Eyoum für dessen unrechtmäßige und unfähige Führung der Eku (IN, S. 79, S. 85) auf sein Bedürfnis nach Anerkennung in Isilos Augen trifft und geschürt wird. Isilo wendet zudem subtile Manipulation an, um Epas Gewissen zu betäuben („Je veux savoir si tu es un homme [...] C’est très simple : tue-moi cette vieille chose [...] Tu hésites ? [...] C’est ton courage que j’éprouve, garçon.“ IN, S. 86). So hat Epa kaum Gelegenheit, seine Entscheidung zu überdenken: „Epa ne laissa aucune chance à sa conscience. Son désir de paraître un homme aux yeux de ceux qu’il souhaitait tant rejoindre réduisit au silence les percussions de son cœur“ (IN, S. 87). Dennoch ist sein Handeln nicht alternativlos und er muss die Verantwortung dafür später vor der Dorfgemeinschaft übernehmen (AE, S. 234).

⁵¹³ Vgl. Giddens (1984), 8–9, 11.

Den Mut, Isilo gegenüber Haltung zu zeigen und auszudrücken, gewinnt Epa erst, als das Los an diesem Abend seinen Bruder für die Opferzeremonie auswählt und ihm bewusst wird, dass Isilo seine idealistischen Ziele mit fragwürdigen Methoden umsetzt (IN, S. 107-108). Epa versucht mit den Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, die bevorstehende Tötung seines Bruders abzuwenden, allerdings ohne Erfolg (IN, S. 107-110, S. 116-117). Das nächste Mal, als er Isilo begegnet, bringt er seine Ablehnung der unmenschlichen Methoden erneut zum Ausdruck, mit denen Isilo und seine Brüder ihre Revolution gestalten (AE, S. 59-63). Entnervt von den ethischen Ansprüchen, die Epa an ihn stellt, schlägt und verstößt Isilo ihn (AE, S. 63-64).

In den folgenden Monaten ist Epa wie gelähmt von seinen Schuldgefühlen und von der Hoffnungslosigkeit der Situation (AE, S. 64, S. 71, S. 97, S. 98), doch schließlich wagt er auf Eyias dritte Aufforderung hin die Flucht, um Hilfe für die Befreiung seiner Brüder zu mobilisieren und gelangt zu Fuß bis nach Sombé, wo er vor Erschöpfung zusammenbricht (AE, S. 23, S. 115).

Musango gelingt zweimal die Flucht aus der Gefangenschaft der Menschenhändler: Ihre erste Fluchtetappe unternimmt sie im Kofferraum des Autos, mit dem Vie Éternelle die Mädchen in Ilondi besucht, als dieser zurück nach Sombé fährt (CJV, S. 74-79). Trotz der Risiken ihres Plans ist Musango entschlossen, die Flucht zu versuchen: „Ma fin serait de ne rien tenter, de me résigner à ne rien accomplir.“ (CJV, S. 75) Bevor sie vollständig in die Freiheit gelangt, wird sie jedoch erneut gefasst und in dem Gebäude des *Soul Food* gefangen gehalten, wo sie Zeugin der tagelangen Vergewaltigungen Endalés wird, eines jungen Mädchens aus Ilondi, dem Vie Éternelle zuvor eine besondere Behandlung versprochen hatte. Nach einiger Zeit der Gefangenschaft nimmt Musango noch einmal ihren Mut zusammen und flieht – dieses Mal jedoch nicht heimlich wie aus Ilondi, sondern öffentlich aus einer der Versammlungen, die im Soul Food abgehalten werden, als ihr die Tristesse der anwesenden Frauen und ihrer eigenen Lage bewusst wird. Eine mutige Entschlossenheit ergreift sie: „Me suis-je échappée du royaume des ombres pour échouer dans celui des morts ? [...] Tout à coup, j’en ai assez de ces gens et de leur comédie. [...] Il ne sert à rien d’attendre de m’enfuir encore une fois, pour dire ce que je pense et ce que je sais. Je me lève alors...“ (CJV, S. 101). Sie erzählt von den Vorgängen in Ilondi und ihrer eigenen Gefangenschaft unter den selbsternannten Geistlichen dieser

Vereinigung. Als sie Vie Éternelle zurückhalten will, beißt sie ihm ein Stück aus der Hand und flieht auf die Straße (CJV, S. 104-107).

Nachdem die alte Musango ihr gezeigt hat, wie existenziell der Akt des Loslassens ihrer Gram ist (CJV, S. 129-130), ist es an Musango, diesen Rat anzunehmen und sich zu eigen zu machen. Nachdem die Vision verklungen ist, setzt sie ihn in einer symbolischen Handlung um und drückt darin aus, dass sie ein freies Wesen ist, indem sie ihren Schmerz in einer bewussten Handlung in der Mosaikfigur versinnbildlicht ablegt und von sich selbst trennt: „Devant la grotte, je ramasse de petits cailloux blancs [...] et je pleure sans tristesse en dessinant au sol l'adieu à ma douleur“ (CJV, S. 132).

Enormen Mut und Handlungsmacht beweist Musango auch, indem sie trotz der Verletzungen der Vergangenheit und vieler Fehlschläge unaufhörlich nach ihrer Mutter sucht, um zu sehen, wie es ihr geht, und um mit ihr ihre eigene Heilung teilen zu können – zumindest in dem Sinne, dass sie ihrer Mutter nun ohne Vorbehalte ihre Liebe aussprechen kann und möchte. Als Mbalè Musango schließlich zu ihrer Mutter führt und diese sie nicht erkennt, erzählt Musango ihr, mutig und ruhig, ihre gemeinsame Geschichte.

Je te répète que je suis bien ta fille, et te redis les événements qui nous ont séparés [...] Tu écoutes. Je te rappelle que cela fait des années que nous ne nous sommes pas vues, qu'il est donc normal que je ne sois plus une toute petite fille. (CJV, S. 244)

6.4.2 Agens im Lebenskurs und soziale Teilhabe

Neben dem situationsspezifischen gilt *life-course agency*⁵¹⁴ als die Fähigkeit, langfristige Absichten zu formulieren und zu verfolgen. In diesem Fall wird Agens als sich über mehrere Lebensphasen erstreckend definiert⁵¹⁵; Clausen spricht hier von *planful competence*⁵¹⁶, Honwana von strategischem Agens.⁵¹⁷ Die Protagonisten der Romane stehen an der Schwelle zum Erwachsenenalter und müssen in Bezug auf ihr Leben und ihre Zukunft Entscheidungen treffen, die weit in die Zukunft reichen.

⁵¹⁴ Vgl. Shanahan und Hood (2000), 125.

⁵¹⁵ Ebd., 123.

⁵¹⁶ Vgl. Clausen (1991), S. 813.

⁵¹⁷ Vgl. Honwana (2005), 49–50; Vgl. ähnlichen Ausführungen unter dem Begriff "bounded agency" vs. "life-course agency" in: Shanahan und Hood (2000), 124, 127-128. Auch *life-course agency* ist jedoch von gesellschaftlicher und politischer Stabilität abhängig.

Eugène führt in Douala ein zufriedenes Leben als Profi-Sportler und trägt durch die finanziellen Kompensationen zum Familieneinkommen bei. (LDC, S. 82). Für ihn gibt es zunächst keinen Anreiz, Douala zu verlassen: „Pourquoi dois-je partir, Chil ? protestais-je. Le football me plaît et je gagne bien ma vie au pays.“ (LDC, S. 163) Erst als sich auch seine Mutter, Syracuse und Père Gély für seine Ausreise einsetzen (LDC, S. 160) und ihm sein bester Freund Kwedi „Bettega“ Mut macht und ihm die doppelten Karrieremöglichkeiten in Frankreich veranschaulicht („[d]evenir un gros diplômé ou un grand footballeur“ LDC, S. 171-172), die Eugène in Frankreich erwarten und wegen der erforderlichen Mittel und Verbindungen nicht Vielen offenstehen, konkretisiert sich für Eugène der Gedanke. Angeregt durch diese Unterhaltung und inspiriert durch das Vorbild seines Vaters, verfolgt Eugène schließlich Überlegungen, eine politische Laufbahn einzuschlagen (SI, S.195).

Die Ausübung von strategischem Agens für den Lebensverlauf beinhaltet auch die Anpassungsfähigkeit, auf veränderte Gegebenheiten zu reagieren und wo notwendig andere Wege einzuschlagen um weiter auf die Erreichung seine Ziele hin zu steuern, bzw. für sich Ziele im Gehen zu konkretisieren. Für Eugène fällt darunter die Aufgabe des Profi-Fußballs nach einem erfolglosen Probetraining kurz nach seiner Ankunft in Marseille (LDC, S. 218). Auch hatte er sich nicht festgelegt, ob oder wann er nach Kamerun zurückkehren würde, sodass er sich ganz auf sein Leben in Marseille einstellte und nun als Marseiller fühlt (SI, S. 232).

In Chilanes Biografie zeigen sich die tragischen Auswirkungen fehlenden Agens für den Lebensverlauf. Sie hatte ihren Lebensweg vollkommen auf eine Beziehung mit Eugène ausgerichtet (SI, S. 13). Als diese sich nicht erfüllt, gelingt es ihr offenbar aus inneren sowie gesellschaftlichen Gründen nicht, einen alternativen Lebensweg zu entwickeln. In diesem Sinne kann mangelnde *life-course agency* als Ursprung ihres Freitodes gedeutet werden.

Silikani ist die Figur, die sich am deutlichsten von gesellschaftlichen Normen distanziert. Während die Rollenbilder für Frauen kulturell bedingt auf Familiengründung zulaufen (siehe Kapitel 4.1), wehrt sie ihre Jugend hindurch potenzielle Verehrer konsequent ab: „Silikani se refusait à tous“ (SI, S. 94). Sie hat hingegen eine klare Vorstellung davon,

wie sie ihren Lebensweg gestalten will und als Eugène sie fragt, ob sie nach Kalakuta zurückkehren würde, antwortet sie ihm: «Il y a des lieux de pèlerinage que l'on choisit soi-même. Celui-là est le mien. [...] Je veux vivre, comme mon homonyme de la chanson *Silikani*... [...]. Je retournais à Kalakuta, oui !' Elle ajouta qu'elle ne pourrait désormais ignorer un tel endroit.“ (SI, S. 225) Sie zeigt damit die *planful competence*, die Clausen⁵¹⁸ und Shanahan / Hood⁵¹⁹ als Voraussetzung für ein unter dem Aspekt des Agens im Lebensverlauf (life course agency) erfolgreiches Handeln benannt haben. Tatsächlich realisiert sie ihr Vorhaben, nach Kalakuta zurückzukehren. Wie in Kapitel 4.1 dargestellt, steigt unter Jugendlichen in Subsahara-Afrika das Bedürfnis nach einer individuell gestalteten Zukunft, wofür sie auch das Risiko eines Misserfolgs in Kauf zu nehmen bereit sind, ebenso wie eine längere Abhängigkeit von ihren Eltern (vgl. Kapitel Adoleszenz – „Jugend als soziale Kategorie“).⁵²⁰ Da Silikani's Mutter selbst einen selbstbestimmten Weg für sich gewählt hatte (SI, S. 147-150), ist davon auszugehen, dass sie ihre Tochter in deren Bestrebungen unterstützt. Sie bleibt lange genug dort, um sich mit diesem Ort zu identifizieren und eine Bindung auch zu der weiteren Familie Fela Kutis aufzubauen. So adoptiert sie eine Tochter des Musikers, dessen Familie nach seinem Tod zerstritten auseinandergeht – aus dem Bedürfnis, etwas zurückzugeben und sein Erbe (musikalische wie ideelle Werte) an die nächste Generation weiterzugeben (SI, S. 236-237). Durch ihre Identifikation mit dem Gedankengut der politisch aktivistischen Gemeinschaft und die parallelen politischen Entwicklungen in Nigeria und Kamerun wäre eine Rückkehr nach Douala für Silikani schwer vorstellbar, zumal die wirtschaftliche Situation derart prekär ist, dass der Alltag aus dem andauernden Überlebenskampf der Menschen besteht. Daher hat sie sich entschieden, nach Frankreich zu ziehen (SI, S. 230).

Die Entscheidungen, die Eugène und Silikani gleichermaßen für ihr Leben treffen, zeigen wie sehr das Agens für den Lebensverlauf des Individuums in Antwort auf gesellschaftliche Veränderungen steht (vgl. Kapitel 4.1)⁵²¹. Zum Zeitpunkt seiner Abreise aus Douala hat er sich hinsichtlich der Dauer oder Permanenz seines Aufenthaltes in Frankreich noch nicht festgelegt und auch Silikani äußert nicht von vornherein die Absicht, permanent aus Douala fortzugehen. Für beide wird die Entscheidung, ein Leben

⁵¹⁸ Clausen (1991).

⁵¹⁹ Shanahan und Hood (2000).

⁵²⁰ Vgl. Waage (2006), 81-82.

⁵²¹ Shanahan und Hood (2000).

im Exil zu wählen, jedoch neben anderen Faktoren maßgeblich von den gesellschaftlichen Veränderungen in Kamerun beeinflusst, die ein Leben in der früheren Heimat unvorstellbar werden lassen (SI, S. 237-240).

In Ayanés Leben ist der Moment, in dem sie eine grundlegend richtungsbestimmende Entscheidung für ihr Leben trifft, die Reflexion in ihrem Hotelzimmer in Sombé, nachdem sie von Inoni die Details des Überfalls und der Opferzeremonie erfahren hat, aus Eku verstoßen wurde und mit ihrer Tante Wengisané ausführlich über ihre Haltung gegenüber den Eku gesprochen hat. Im Licht dieser Ereignisse stellt sie den Wert ihres Studienabschlusses infrage und gesteht sich ein, dass sie die Frage ihrer Identität, insbesondere die Auseinandersetzung mit ihren Wurzeln in Eku, nicht länger wird aufschieben können:

Allongée sur son lit, elle se posait la question de la valeur réelle de son diplôme pour lequel elle souhaitait tant retourner en France. Que lui apporterait-il comme certitudes, et comment lui permettrait-il d'être au monde moins douloureusement ? Pour le moment, il n'y avait que deux boules noires qui s'entrechoquaient dans sa poitrine, se livrant une bataille résolue : l'Afrique et elle. (IN, S. 208)

Im Folgenden stellt sie sich der Frage, die sie bislang immer verdrängt hat: wie sie mit ihren Wurzeln in einem Volk, das sie so wenig versteht wie die Eku (IN, S. 207), umgehen soll. Kann sie ihre Zugehörigkeit in Eku leugnen, soll sie jedwede Identität und Bindung ablehnen oder Will sie sich diesen ihr so fremden Menschen nähern, sie kennen und verstehen lernen (IN, S. 209-210)? So entscheidet sie sich schließlich nicht nur zur Auseinandersetzung mit ihrem Land und Volk, sondern auch mit dem undefinierbaren Schmerz, den sie in sich selbst spürt, und verlängert ihren Aufenthalt in Mboasu (IN, S. 210).

Musango bakam durch ihre Erbkrankheit eine sehr kurze Lebenserwartung prognostiziert, dennoch lebt sie allen Annahmen zum Trotz immer noch und zieht daraus die Überzeugung, dass es einen Grund geben muss, warum sie auf dieser Erde ist. Daraus leitet sie einen enormen Antrieb ab, dieses Leben bestmöglich einzusetzen: „La mort qui m'habite ne parvient pas à triompher de moi, de l'idée que je ne suis pas née pour rien.“ (CJV, S. 46) / „S'il [Nyambey] ne m'a pas encore rappelée à lui, c'est bien qu'il me destine à quelque chose.“ (CJV, S. 74-75) / „Personne ne m'a eue, jusque'ici. Ni Sésé, ni

la guerre, ni la maladie, ni la rue, ni la maison cachée au fond de la brousse. J'ai une vie depuis plus longtemps que je ne le pensais.“ (CJV, S. 132)

Erfüllt von der Überzeugung einer persönlichen Bestimmung, einer Lebensaufgabe, und angespornt von einer bevorstehenden Morgendämmerung für ihr Land („Il fait encore nuit, mère, mais le jour vient“ CJV, S. 74), gelingt Musango die Flucht aus Ilondi. Sie ist entschlossen, ihren Weg zu finden. Dabei ist es nicht entscheidend, zuerst alle Antworten zu haben, bevor sie eine Richtung für ihr Leben finden kann. Vielmehr ist sie überzeugt: „Alors, je suis en vie, et seul le sens me manque. Je l'inventerai, si je ne peux le découvrir en attendant le jour où Nyambey me dira enfin pourquoi“ (CJV, S. 112).

Je n'étais rien de moins que les autres, et s'il me semblait parfois être quoi que ce soit de plus, c'était parce que cette présomption qui ne me quitte pas m'obligeait à m'inventer un horizon. Tu en étais la hachure permanente, le barreau à scier pour atteindre à la vie. (CJV, S. 146).

„Si j'ai survécu, c'est que je suis puissante.“ (CJV, S. 210)

Diese ausgeprägte Selbstkompetenz, die Überzeugung durch ihre Entscheidungen eine Wirkung erzielen zu können, ist die Voraussetzung für die Ausübung von Agens.

[...] ce qu'il m'est encore impossible de prouver, mais que je sens en moi : qu'être au monde confère le droit de vivre. Qu'exercer ce droit doit signifier un peu plus que repousser comme on peut la mort qui finira quand même par avoir le dessus. Qu'il faut chercher ceux qui nous ne cherchent pas, marcher vers les autres. Il y aura bien quelqu'un, même ici. Toutes les portes ne sont pas fermées. Tous les regards ne fixent pas les ténèbres [...]. (CJV, S. 209)

Je gefestigter Musango zu einem ganzheitlichen Gefühl des Selbst kommt, desto mehr bewegt sie die andere entscheidende Frage der Adoleszenz, nämlich die der sozialen Partizipation, der Positionierung innerhalb der Gesellschaft. Während in ihren Reflexionen immer wieder deutlich geworden ist, dass sie sich selbst als Hoffnungsträgerin sieht, bereit ist, Verantwortung zu übernehmen und auf Versöhnung der Menschen untereinander und mit sich selbst hinzuarbeiten (vgl. CJV, S. 209, S. 211), findet sie Mbalè gegenüber erstmals Worte für eine konkrete Vorstellung davon, mit welchem Werkzeug bzw. welcher Tätigkeit sie das umsetzen möchte:

Je lui dis que je voudrais fabriquer des figurines. Des grandes et des petites. Elles raconteraient des histoires, et les gens voudraient les avoir chez eux pour écouter en silence leurs secrets. Il pourrait même y en avoir dans la ville, des figures qui diraient ce qu'une abondance de paroles exprime mal. (CJV, S. 238)

Sie versteht soziale Teilhabe hiernach nicht primär als an einen Beruf oder einen sozialen Status gebunden, sondern als die Erfüllung einer Berufung oder Lebensaufgabe. Es ist umso ungewöhnlicher, für ihr Vorhaben den Weg der Kunst zu wählen – insbesondere in einer Gesellschaft, die so sehr mit dem Überleben beschäftigt ist, dass für Kunst und Ästhetik oft kein Raum bleibt.

Schließlich versteht sie, dass sie ihre Berufung nicht im Alleingang erfüllen kann. Mbambès mahnt ihre Enkelin, ihren Stolz gegenüber Mbalè zu zügeln, und vermittelt den beiden, dass Frieden (Musango auf Douala, CJV, S. 34) in Verbindung mit Wahrheit (Mbalè auf Douala, CJV, S. 231) die heilende Kraft hat, die die Menschen so sehr brauchen (CJV, S. 236). Als sie mit Mbalè in Mbambès Haus zurückkehrt und sie die Großmutter des ganzen Viertels (CJV, S. 219) tot auffinden, spürt sie, dass die Staffeln nun ihnen beiden übergeben wurde: „Elle a peut-être voulu nous attendre, mais son office était rempli.“ (CJV, S. 247-248) Zudem spürt sie auch, dass sie nun dafür bereit ist. Sie hat den Berg des Desasters überwunden und findet sich nun auf seiner anderen Seite wieder. Indem sie Mbalès Hand ergreift, drückt sie aus, dass sie das Staffelh Holz ihrer Großmutter annimmt, um es mit ihm gemeinsam weiterzutragen: „Je prends la main de Mbalè et c’est le cœur ardent que j’êtreins puissamment les contours du jour qui vient“ (CJV, S. 248).

Neben Mbalè weiß sie um andere Weggefährten, die aus derselben Überzeugung heraus leben wie sie selbst, und die Zeichen der Hoffnung in einer Gesellschaft setzen, in der diese dringend benötigt werden:

J’avance et je ne suis pas seule. Dans des recoins ignorés de ce pays, d’autres sont mes homologues dans l’espérance. D’autres sont des vaincus de la douleur. Ici et dans tous les lieux dédaignés des puissants. Ils ont comme moi aboli l’amertume et la vindicte, pour que leur vie ne s’écoule pas en perpétuels regrets. Le jour qui vient leur appartient. J’avance et je ne suis pas seule. (CJV, S. 211)

Sur notre terre brûlée, quelque chose pousse encore. Je n’ai cessé de le voir [...]. J’ai rencontré Kwin, Ayané, Wengisané, Mme Mulonga. J’ai même appris de Kwedi. Elles ne pouvaient pas tout, mais elles pouvaient beaucoup. Elles étaient la lumière frêle mais indéniable, qui brille sur l’autre face de l’obscur“ (CJV, S. 209)

Notre grandeur viendra de ce que nous saurons engendrer des êtres libres. [...] Et après qu’ils auront dit combien l’Afrique vaut mieux que ce qu’elle pense d’elle-même, des légions leur emboîteront le pas. [...] Tu vois, je rêve encore, mais c’est parce que j’ai les yeux ouverts sur le champ de nos possibles“ (CJV, S. 161)

Doch auch die Protagonisten der Romane erleben Rückschläge, müssen die Begrenzungen ihrer Möglichkeiten erkennen und Entmutigungen hinnehmen. Für Eugène ist es die Mittellosigkeit nach dem Studium, die es ihm unmöglich macht, Chilane nach Frankreich zu holen (LDC, S. 220-221)⁵²², selbst wenn sie es gewollt hätte (SI, S. 22), oder die Erkenntnis, dass Keru trotz seiner Absichten, Gerechtigkeit in die Situation nach dessen Verschwinden zu bringen, in die Sklaverei verkauft wurde (LDC, S. 137-138, S. 158, S. 226-228).

Epa muss die Opferung seines Bruders erleben, weil seine Handlungsmöglichkeiten nicht ausreichen, sie zu verhindern: Er kann seinen Bruder weder aus der Hand Ibangas lösen, noch Isilo mit argumentativer Hartnäckigkeit zu einer Kursänderung bewegen (IN, S. 107-110, S. 116-117). Stattdessen wird er zu Boden geschlagen und bleibt verletzt liegen (IN, S. 117).

Musango wird mit der Korruption in Politik und Polizei konfrontiert, als sie erfährt, dass der Polizeibeamte, der den Menschenhandel aufdecken wollte, zwangsversetzt wurde, weil die gesuchten Kriminellen gute Beziehungen zu Machthabern in der Stadt haben: „Mon courage baisse les bras. Il ne trouvera nulle part d'écho en cette terre.“ (CJV, S. 142).

⁵²² Später erlangt er zwar eine gewisse berufliche und wirtschaftliche Stabilität als Kabinettsvorsitzender des Bürgermeisters (SI, S. 13) doch wirklich wohlhabend fühlt er sich nicht und die häufigen Bitten aus der Heimat um finanzielle Unterstützung scheinen ihm unverhältnismäßig: « On va encore [...] me réclamer de l'argent. J'en ai pourtant besoin ici à Marseille ! Quelle poisse ! Ils croient que l'argent se ramasse par terre ? » (SI, S. 11). Das durchschnittliche Gehalt eines Kabinettsvorsitzenden liegt mit 60.000 € über dem nationalen Durchschnittsgehalt von rund 46.500 €. Vgl hierzu: Talent.com (2021): *Salaire Directeur Cabinet, France: Salaire Moyen*, <https://fr.talent.com/salary?job=directeur+cabinet> (zuletzt geprüft am 19.05.2021). sowie Business Cool (2021): *Le salaire moyen en France en 2021 par secteur Business Cool*, <https://business-cool.com/decryptage/analyse/salaire-moyen-median-france-2021/> (zuletzt geprüft am 19.05.2021).

7. Fazit und Ausblick

Am Beginn dieser Arbeit stand die Frage nach der zeitgenössischen literarischen Auseinandersetzung mit Adoleszenz in Subsahara-Afrika. Vor dem Hintergrund ihrer demografischen Präsenz sowie der immer engeren Verknüpfung globaler Zusammenhänge ist es so einleuchtend wie notwendig, die Menschen kennenzulernen, die innerhalb der nächsten zehn bis zwanzig Jahre die Gesellschaften des südlichen Afrikas bestimmen werden.

Über den Weg der literarischen Verhandlung ist es durch Ergebnisse dieser Arbeit möglich, sowohl eine Vorstellung von der Lebensrealität und der Innensicht dieser jungen Menschen zu entwickeln, als auch verschiedene Entwicklungswege, persönliche Schwerpunkte und plurale Lösungsansätze für einige der gesellschaftlichen Problematiken zu entdecken. So bringt die Arbeit mit den beiden Trilogien *Suite Africaine* von Léonora Miano und *Une Jeunesse Africaine* von Eugène Ébodé ein Spektrum an Erkenntnissen hervor, die in der Analyse der Primärliteratur ausführlich präsentiert werden. Geknüpft an die Frage nach der literarischen Verhandlung von Adoleszenz wurde weiterführend gefragt, welche Themen die jungen Menschen beschäftigen und welche gesellschaftlichen Herausforderungen in die Handlung aufgenommen bzw. handlungsrelevant gewichtet werden. Schließlich galt das Forschungsinteresse auch möglichen Lösungsentwürfen für die evozierten Problematiken sowie der Perspektive für die individuelle und gesellschaftliche Zukunft, die in den Texten sichtbar wird.

Dabei stellen die Protagonisten der Romane die Linse dar, durch die das Afrika südlich der Sahara betrachtet wird. Dafür ist es von Vorteil, dass in den sechs untersuchten Romanen ein breites Spektrum diverser Adoleszenzverläufe abgebildet ist, in dem sich ein Großteil der Lebensrealitäten Adoleszenter des Teilkontinentes widerspiegelt. So sind unter den sechs Protagonisten der Trilogie bspw. unter dem Aspekt des sozioökonomischen Status sowohl Angehörige der urbanen Mittelschicht (Eugène und Chilane) und der gehobenen urbanen Mittelschicht (Silikani) vertreten, als auch ein heimatloses Kind bzw. Straßenkind (Musango), ein Waise (Epa) sowie eine Angehörige der dörflichen Mittelschicht (Ayané).

Alle sechs verlieren ihren Vater entweder schon im ersten Lebensjahrzehnt (Musango und Ayané) oder bis zur Mitte ihrer Adoleszenzphase (Eugène, Chilane). In anderen Fällen ist die Vaterfigur grundsätzlich abwesend (Silikani, Epa). Für Ayané,

Musango und Chilane bringt der Tod des Vaters zusätzlich auch einen Bruch in ihrer Beziehung zu ihrer Mutter mit sich.

Es gibt in den behandelten Romanen Adoleszenzverläufe, in denen die Freizeitgestaltung und Zukunftsplanung ein subjektiv wichtiges Thema darstellt. Daneben stehen solche Verläufe, in denen es in erster Linie um das unmittelbare körperliche oder psychische Überleben geht. Sie scheinen in unterschiedlichen Welten zu verlaufen und liegen doch in direkter räumlicher Nähe zueinander: Die Hafenstadt und wirtschaftliche Metropole Douala, in der Eugène und seine Freunde im Fluss tauchen und am Wochenende gemeinsam ausgehen, gleicht der fiktiven Hafenstadt, in der Musango nur mit einem T-Shirt bekleidet und hungernd durch die Straßen irrt, ehe sie nach *La Colombe* gebracht wird. Es könnte dieselbe Stadt sein, in der Eso vor Jahrzehnten als Kind entführt wurde, um als Sklave im Nachbarland verkauft zu werden. Obwohl die Differenzen zwischen den Kontexten, in denen die sechs Protagonisten ihre Adoleszenz erleben, beträchtlich sind, berühren sie sich an bestimmten gesellschaftlichen Themen, die ihnen wie in Kapitel 6.3 ausgeführt allen gleichermaßen begegnen.

Parallelen in der Familienkonstellation und der resultierenden Persönlichkeitsentwicklung weisen Musango und Ayané auf, da sie beide isoliert aufwachsen und außerhalb der Schule keinen Kontakt zu gleichaltrigen Kindern haben dürfen oder können, in der Schule jedoch gute Leistungen erbringen. Beide werden von der Familie des Vaters abgelehnt und lernen die Familie der Mutter nicht kennen. So wachsen sie in erzwungener Selbstgenügsamkeit auf, weil ihnen weder die Kernfamilie noch die Großfamilie ein Beziehungsnetz anbieten, das Heranwachsende eigentlich brauchen würden. Genauso wenig stehen gleichaltrige Freundinnen und lange auch keine außenstehenden Erwachsenen als Bezugspersonen zur Verfügung.

Die elementare Bedeutung von Bindungsbeziehungen für junge Menschen wird allerdings in beiden Trilogien sichtbar: Eugène erlebt erst eine starke Beziehung zu seinem Vater und sucht später bewusst die Nähe zu seinem Paten Syracuse. Chilane hat in Magrita eine Bezugsperson gefunden, Silikani hat eine gute Beziehung zu ihrer Mutter. Ayané gewinnt als junge Erwachsene ihre Tante Wengisané als Begleiterin in einer entscheidenden Phase ihrer Identitätsfindung. Musango sucht jahrelang nach ihrer Mutter in der Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Beziehung, findet auf ihrer Suche immer wieder kurzfristige Wegbegleiterinnen, bis sie schließlich bei ihrer Großmutter ankommt, die selbst in der kurzen gemeinsamen Zeit in Musango eine Basis familiärer

Gebundenheit schafft, indem sie ihr Zugehörigkeit und Verwurzelung vermittelt und in wichtigen Lebensfragen weisen Rat gibt.

Am Beispiel Epas wird jedoch auch eine Komplexität des Bedürfnisses Adoleszenter nach Bezugspersonen deutlich. Zuerst zeigt sich an seinem Beispiel, wie das Fehlen einer Bezugsperson Jugendliche für extreme Sicht- und Verhaltensweisen anfälliger macht und dass die Suche nach Beziehung und einem Ausweg aus einer als benachteiligend empfundenen Situation zum Anschluss an problematische oder radikale Gruppierungen führen kann.⁵²³ Im weiteren Verlauf zeigt Epa jedoch, dass er dennoch nicht einfach wahllos jemanden als Bezugsperson akzeptiert, der sich durch Sympathie anbietet, sondern dass er diese Person an seinem inneren Wertegefüge prüft. Darum lehnt Epa den von ihm früher verehrten Rebellenanführer Isilo entschieden ab, nachdem er erkennt, dass dessen moralische Auffassungen nicht mit den eigenen Vorstellungen über den Wert des Lebens und der Gemeinschaft kongruieren. Andererseits akzeptiert er jedoch Ayanés Nähe und bringt Dr. Sontané absolutes Vertrauen entgegen.

Die Identitätsentwicklung als zentrale Aufgabe der Adoleszenz spiegelt sich ebenfalls in den Werdegängen der Protagonisten wider: Eugène muss seinen eigenen Stand finden und sich von dem Anspruch lösen, das Ideal, das der Vater für ihn darstellt, zu erreichen oder zu übertreffen. Zugleich vertieft sich seine Persönlichkeit in den Jahren der Spätadoleszenz, denn er festigt für sich Werte wie Loyalität und Gerechtigkeit oder den Wert der Freundschaft – sowohl als er die Jugendfreunde seines Vaters als verlässliche Helfer für die Brautpreiszeremonie erlebt, als auch in den Monaten vor seiner Ausreise, die er intensiv mit seinen Freunden verbringt. Als junger Mann in Frankreich angekommen, identifiziert er sich als *Marseillais*, das bedeutet in diesem Fall als Zugereister willkommen zu sein, weil die Stadt sich durch ihre Ankömmlinge definiert. So kann er sich selbst als *Marseillais* und gleichzeitig weiterhin als Beti verstehen. Interessant ist dabei die Betonung der ethnischen Zugehörigkeit vor der nationalen Identifikation mit dem Land Kamerun, denn sein Heimatland im nationalen Sinne lehnt er zutiefst ab.

Ayané steht ähnlich wie Eugène zwischen einer europäischen und einer afrikanischen Identifikation. Im Gegensatz zu Eugène, für den seine ethnische Identität

⁵²³ Vgl. Larson, Mortimer und Wilson (2002), 161. Vgl. auch Guardini (2012), S. 21–22.

als Beti eine positive Verwurzelung bietet, verbindet Ayané mit den Eku die Ablehnung, die sie dort ihr Leben lang erfahren hat. Ihre Identität ist zu Beginn der Handlung bruchstückhaft und von einer tiefen Verletztheit geprägt. Dennoch ist Ayané in der Lage, die Notwendigkeit zur Aufarbeitung der schmerzlichen Erfahrungen und der aus ihnen resultierenden identitären Leerstellen zu reflektieren. Sie trifft die Entscheidung, die Teile ihrer Identität, die in Eku verwurzelt sind und die sie bisher überdeckt hat, aufzuarbeiten, auch wenn dieser Prozess komplex und herausfordernd werden wird.

Musangos Entwicklung zeigt die besonders frühe und drastische Abnabelung eines jungen Mädchens von ihrer Mutter und deren physischem und emotionalem Missbrauch. Besonders deutlich wird herausgearbeitet, wie sie erst zu einer eigenständigen und positiven Identität gelangen kann, als sie den Schmerz und die Bitterkeit über die Ablehnung und Misshandlung loslässt. Für Musango ebenso wie für Ayané zeichnet sich der Beginn ihrer psychischen Genesung ab, als sie die Aufnahme und Verankerung in der Gruppe ihrer Herkunft erleben. Für Ayané geschieht dies in dem Ritual der Aussöhnung mit und Aufnahme durch die Eku-Frauen, ebenso wie durch ihre Versöhnung mit der Dorfältesten Ié. Für Musango ist das Moment der Verwurzelung die herzliche Annahme durch ihre Großmutter, die ihr unter anderem den Baum zeigt, unter dem ihre Plazenta vergraben wurde, und der Musango ihre unstrittige Zugehörigkeit zu diesem Haus und dieser Familie bezeugt.

Dass die Ausreifung einer Identität nicht für alle jungen Menschen erfolgreich verläuft, zeigt sich an den Beispielen der Figuren Epa und Chilane. Aus den Bruchstücken, die über Chilanes Identitätsentwicklung bekannt sind, lassen sich drei Identifikationspunkte erkennen: ihre starke innere Verwurzelung in Kamerun und Douala, ihre Beziehung zu Eugène und ihre Nähe zu Magrita. Jahrzehnte nach Abschluss der Haupthandlung hat sich zu jedem dieser Bezugspunkte ein Konflikt entwickelt: Douala steht wirtschaftlich, politisch und gesellschaftlich vor dem Ruin, Eugène hat seine Beziehung zu ihr als beendet erklärt und sich anscheinend ihrer Jugendrivalin zugewandt. Damit ist auch ihrer Beziehung zu seiner Mutter Magrita die Grundlage genommen. Angesichts des schmerzvollen Verlustes all ihrer Identitätspunkte sieht sie ihre Existenz als so verloren an, dass sie ihr Leben beendet.

Epa tritt in seine Adoleszenzphase bereits mit einem Defiziterleben ein, da sein Bruder und er nach dem Tod der Mutter als Waisen aufwachsen, der Vater von seiner entlegenen Arbeit nur zu seltenen Besuchen in das Dorf kommt. Von der Gemeinschaft

mitversorgt, aber nicht akzeptiert, fühlt Epa sich einsam und in der Verantwortung, für sich und seinen kleinen Bruder ein Leben zu gestalten, allein gelassen. Er wirft seinem Vater, den anderen Eku-Männern und besonders dem Dorfältesten Eyoum voller Bitterkeit vor, sich in die problematischen sozialen Strukturen zu fügen, anstatt sie zu verändern. Er möchte nicht länger nur ein geduldeter Waise sein, der unter erschwerten Bedingungen für sein Leben und das seines Bruders kämpft und keine Beziehung zu seinem Vater hat, sondern will sich aktiv mit dem Engagement für gesellschaftliche Veränderung identifizieren, damit alle bald ein besseres Leben hätten. Er akzeptiert die Notwendigkeit einer Revolution, um dies zu erreichen. Als die Revolutionäre jedoch sein Dorf überfallen, seinen Bruder und andere Mitglieder der Dorfgemeinschaft töten und ihn selbst mit acht anderen Jungen gefangen nehmen, wird seine idealistisch angelegte Identifikation mit der realen und weit weniger idealistisch-altruistischen Umsetzung der Revolution konfrontiert und zerbricht daran. Er sieht sich nun statt in der Rolle des Gerechtigkeitskämpfers viel mehr in der Rolle eines unfreiwilligen Mitläufers und Mittäters in einer Bewegung, die aus der Laune des Momentes heraus Gewalt und Unmenschlichkeit verbreitet, ohne dabei die gesellschaftliche Veränderung zu verfolgen, für die sie zu stehen behauptet. Epas angestrebte Identität als Kämpfer für Gerechtigkeit ist somit gescheitert; die frühere, defizitäre Identität des Waisen hat er bereits verworfen, und das Stigma des brutalen Rebellen kann er nicht als identitätsstiftend annehmen. Er steht also in einem Leerraum und kann erst zu einer neuen Identität finden, indem er den Schmerz, die Schuld und die Reue aufarbeitet. Der erste Schritt dahin geschieht für ihn, als ihm Epupa im Auftrag seines verstorbenen Bruders übermittelt, dass dieser ihm verziehen habe und ihn nicht verantwortlich für das geschehene Unrecht sehe. Wenig später sprechen ihm die Eku in der gemeinschaftlichen Aussprache die Vergebung des Klans zu und nehmen ihn und die anderen rückkehrenden Jungen in einem Versöhnungsritual an, sodass der Weg zu einer neuen, tieferen Verwurzelung in der Eku-Gemeinschaft offensteht. Zunächst jedoch spürt Epa das Bedürfnis, das Trauma und die Schuldgefühle, die ihn seit der Zeit bei den Rebellen dominieren, aufzuarbeiten.

Eine weitere Entwicklungsaufgabe in der Adoleszenz ist die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erwartungen und die Ausformung einer eigenen sozialen Rolle, zu der

auch die Positionierung gegenüber tradierter Geschlechterrollen gehört⁵²⁴, die traditionell mit Heirat und Familiengründung verknüpft sind. Selbst jene Protagonisten, die bereits im jungen Erwachsenenalter sind, scheinen diese nicht zu verfolgen: Eugène zieht unverbindliche Beziehungen vor, Silikani hat sich für ein unabhängiges Leben als alleinstehende Frau entschieden und ein Mädchen adoptiert. Sie hat für diese Lebenseinstellung das positive Beispiel ihrer Mutter. Ayané möchte keine Kinder bekommen; diese Frage war eine der Differenzen, an denen ihre Beziehung zu Louis auseinandergegangen ist. Einzig Chilane wünscht sich eine traditionelle Eheschließung und Familiengründung mit Eugène, der jedoch kein Interesse an dieser festen Bindung hat, sodass ihr Wunsch unerfüllt bleibt. Musango ist es vor der Frage nach Geschlechterrollen oder gesellschaftlichen Erwartungen wichtig, eine gefestigte Persönlichkeit zu entwickeln. Ihre Beobachtungen dessen, wie Ehen und Beziehungen gelebt werden, nämlich geprägt von Selbstzweifeln, Misstrauen und Resignation, sind wenig attraktiv. Nur einmal, als sie an dem Haus ihrer Kindheit vorbeigeht, sieht sie eine Familie, die in aufrichtiger Zuneigung zueinander lebt und deren Mitglieder mit sich selbst und miteinander in Frieden scheinen.

Musango sieht zudem das Schicksal ihrer Mutter als Beweis dafür, dass es nicht ausreicht, eine an einen Mann geknüpfte Rolle einzunehmen und auf die Versorgung oder Lebenserfüllung durch diesen Mann zu zählen. Chilane steht als junge Frau an einem ähnlichen Punkt wie Musangos Mutter, weil auch sie ihr Leben in innerer Abhängigkeit von einem Mann ausgerichtet hat. Beide scheitern mit ihrer Herangehensweise, wodurch in beiden Trilogien herausgestellt wird, dass ein gewisses Maß an Emanzipation und Selbstbestimmtheit unerlässlich sind und dass Partnerschaften auf Augenhöhe und nicht in Abhängigkeit gelebt werden müssen.

In diesem Zusammenhang ist gerade in Mianos Romanen die Häufung bemerkenswerter weiblicher Figuren auffällig, die durch ihre Persönlichkeit und Weisheit die Gesamthandlung und die Protagonist*innen positiv beeinflussen. Für Ayané sind dies beispielsweise ihre Tante Wengisané, die um Verständnis für die Eku wirbt, genauso wie Inoni, die als erste der Eku Frauen das Schweigen zu brechen sucht und ein Interesse an einem ehrlichen Dialog mit Ayané hat. Auch Epupa sticht als starke Frauenfigur heraus, weil sie den Mut hat, sich auf die Aufgabe als Medium des Übernatürlichen einzulassen

⁵²⁴ Diese sind in afrikanischen Gesellschaften und in den behandelten Romanen noch vorwiegend binär orientiert.

und in dieser Funktion in entscheidenden Situationen eine Wendung der Ereignisse bewirkt.

Musango erlebt ihrerseits Ayané als eine solche positive Wegbegleiterin, denn obwohl Ayané selbst viele Fragen beschäftigen, bietet sie Musango die Wärme und Annahme, die dem Mädchen helfen, Vertrauen zu fassen. Auch die Marktfrau Kwin, die Schulleiterin Mme Mulonga und Ayanés Tante Wengisané, die ebenfalls in La Colombe engagiert ist, begleiten Musango jeweils auf einem Abschnitt ihres Weges. Alle diese Frauen zeichnen sich durch einen gefestigten Charakter aus, durch Lebensklugheit und Wärme, mit der sie anderen Menschen begegnen. Dadurch bieten sie Ayané, Epa und Musango Halt und inspirieren sie, über die Härte und die Aussichtslosigkeit des Momentes hinauszublicken und Hoffnung für eine bessere Zukunft zu schöpfen.

In allen Erzählungen müssen die Protagonisten Herausforderungen der Welt um sie herum meistern, an denen sie wachsen oder durch die sie mit Fragen konfrontiert sind, deren Beantwortung ihren weiteren Weg bestimmt. Aus den in Kapitel 6.3 ausführlich erörterten Themen sollen hier darum zusammenfassend noch einmal diejenigen aufgezeigt werden, die von besonderer Bedeutung scheinen und mit denen sich mehrere der Protagonisten auseinandersetzen müssen.

Musango und Epa geraten beide in Gefangenschaft und erleiden darin moderne Formen der Versklavung, da sie beide erleben, dass über ihr Leben und ihren Körper verfügt wird wie über Sächliches, und sie zu Tätigkeiten gezwungen sind, die ihnen widerstreben. Musango ist in dem Versteck, in dem die Frauen auf ihre Verschleppung nach Europa vorbereitet werden, als Haussklavin gefangen und muss der Haushälterin dort zur Hand gehen, die dort ebenso gefangen ist wie Musango und die für die Prostitution beabsichtigten Frauen. Epa ist seit seiner Verschleppung durch die Rebellen ebenfalls deren Gefangener und wird gezwungen, Gewalttaten mitanzusehen und auszuüben. Beide beobachten den zerstörerischen Effekt der Gefangenschaft auf ihre Mitgefangenen, die von der Eintönigkeit und Ausweglosigkeit emotional ausgehöhlt werden, bis sie ihren Lebenswillen und -mut verlieren. Epa und Musango jedoch halten der Resignation stand, weil sie sich beide mit einer Mission beauftragt fühlen, die über sie als Individuum hinausgeht. Für Epa besteht sie in dem Auftrag Eyias, Hilfe zu holen und seine Brüder zu befreien. Für Musango ist es die Überzeugung, dass es einen höheren

Sinn geben muss, weshalb sie trotz all der Widrigkeiten und ihrer Krankheit noch nicht aus dem Leben geschieden ist.

Ein Thema, das erst auf den zweiten Blick auffällt, sich aber durch mehrere der sechs Romane zieht, ist ein Machtmissbrauch durch Autoritätspersonen. In Eugènes Fall ist dies am offensichtlichsten, weil der Präsident und der Führungsstab des Fußballclubs zu unlauteren und unmenschlichen Methoden greifen, um sich des Sieges der Mannschaft zu versichern, der für sie offenbar mit signifikanten Vergütungen verbunden wäre. Dass dabei die Menschenwürde und körperliche Unversehrtheit der Spieler sowie die Leben zahlreicher Fans verletzt werden, wird billigend in Kauf genommen.

Musango erlebt in ihrer Gefangenschaft weniger direkte Misshandlung, doch sie wird gezielt zur Zeugin von Missbrauch gemacht, um sie einzuschüchtern. Zudem beobachtet sie unzählige Situationen, in der die Menschenhändler die jungen Frauen in Ilondi oder die Gläubigen in ihrer sogenannten Kirche mit gezielter Manipulation und Gewalt immer tiefer in emotionale wie mentale Gebundenheit zwingen.

Epa erlebt diesen Machtmissbrauch unter Eso, der die Rebellenabteilung führt, der Epa und seine Brüder aus Eku zugeteilt sind. Es schockiert Epa zu beobachten, wie Eso Aktionen der Gewalt und des Terrors ausführt, die für das Ziel der Revolution keinerlei Gewinn bedeuten, sondern lediglich die zivile Bevölkerung terrorisieren und die ihm untergeordneten Kämpfer einschüchtern oder abstumpfen lassen. Innerhalb der Truppe wird die Ordnung durch Angst aufrechterhalten: Wer Schwäche zeigt oder sich Trauer anmerken lässt, muss mit Strafe oder Tötung rechnen.

In einer Gesellschaft, die unter den Missständen einer Einparteiendemokratie und deren Auswirkungen leidet, sind Machtmissbrauch, Manipulation und Vorteilssuche von Führungspersonen sehr reale Geschehnisse, die hier narrativ aufgegriffen werden. Auf fiktionaler Ebene wird diese Problematik allerdings nicht dadurch gelöst, dass die Machthaber bestraft oder des Amtes enthoben werden; vielmehr steht die Perspektive der Adoleszenten und ihr Verhalten unter den gegebenen Umständen im Vordergrund. Als erfolgreiche Strategien treten Integrität und eine in freiheitlichen Werte-Überzeugungen gefestigte Persönlichkeit hervor, ebenso wie die Zuversicht, der Mut und die Entschlossenheit, die eigenen Möglichkeiten zu nutzen, um positive Veränderungen herbeizuführen.

Aus der Zeit der Gefangenschaft erzählen Musango und Epa darüber hinaus, wie die Betroffenen willenlos werden, während Eugène von der Praxis des „Kong“ erzählt, die er an Keru ausgeführt sieht und in der der Wille und Verstand eines Menschen so gezielt gebrochen werden, dass er in innerer Leblosigkeit als Sklave arbeitet. Ébodé und Miano sprechen beide von zombiehafter Existenz und von lebenden Toten, die willenlos und ziellos durch das Leben gehen und in Hoffnungslosigkeit und Ausweglosigkeit gefangen sind. Sie problematisieren damit die Auswirkungen von Hoffnungslosigkeit und Resignation im Angesicht von Gewalt und massiven wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen, aber auch das Unrecht, das in der Übergriffigkeit eines Menschen auf einen anderen liegt.

Ein weiterer Bereich, den die Adoleszenten für sich ausloten müssen, ist das oft konflikthafte Verhältnis zwischen traditionellen und progressiven Ansätzen. In *Une Jeunesse Africaine* ist dies erstens mit der Spannung zwischen Dörflichkeit und Urbanität gekoppelt und zweitens mit einer wertenden gegenderten Zuschreibung, in der Eugènes Mutter für Dörflichkeit und den Erhalt der Traditionen – und in Eugènes jugendlicher Wahrnehmung durchaus für eine reaktionäre Sicht – steht, während der Vater das Großstadtleben und eine moderne Orientierung verkörpert. Zugleich ist der Vater ein Ideal, das Eugène anstrebt, sodass die Verknüpfungen mit Urbanität und Modernität in Wechselwirkung mit der Idealisierung des Vaters auf Eugène wirken. In der *Suite Africaine* von Miano ist das Spannungsverhältnis zwischen traditioneller und progressiver Weltsicht auf eher klassische Weise an einen Generationenkonflikt geknüpft, der in erster Linie zwischen Ayané und ihrer Tante Ié besteht. Neben der Zugehörigkeit zu verschiedenen Altersgruppen wird diese Doppelung unterstrichen, indem Ayané eine höhere Bildung als alle Erwachsenen des Dorfes erreicht und während ihres Studiums in Frankreich lebt, wohingegen die Dorfälteste Ié die Matriarchin des Dorfes ist – ein Amt, dessen wesentliche Aufgabe die Bewahrung des kulturellen Erbes der Gemeinschaft ist. Dieser Konflikt wird nicht zugunsten einer der beiden Seiten aufgelöst, sondern vielmehr wird unterstrichen, dass beide Seiten einander brauchen. Erst in der symbolischen Handreichung zwischen Ié und Ayané wird die gemeinschaftliche Stärke gewonnen, um zusammen der Zukunft entgegengehen zu können.

Mit der wiederkehrenden Thematisierung von Vergebung und der häufigen Verarbeitung des Titels *Contours du jour qui vient* im Text ist CJV der Roman, der sich am offensichtlichsten mit der Möglichkeit einer besseren Zukunft und in diesem Zusammenhang mit dem bislang weniger geläufigen Aspekt der Verantwortung und Möglichkeiten des Einzelnen auseinandersetzt. Das ist insofern bemerkenswert, als dass literarische Texte einen Raum zur Verhandlung realer Thematiken in fiktiven Kontexten eröffnen. In diesem lassen sich Lösungsansätze denken, schreiben und ausprobieren, ohne zuerst auf ihre Wahrscheinlichkeit und Realisierbarkeit überprüft zu werden. Mit der Rezeption der Texte können sie dann einen Einfluss auf die realen Diskurse und Perspektiven der Gesellschaft nehmen.⁵²⁵

Die untersuchten Romane bieten also einen Kontrapunkt zu den häufig problem- und defizitorientierten Medienberichten über Gesellschaften Subsahara-Afrikas: In *Une Jeunesse Africaine* stehen junge Menschen aus der Großstadt im Mittelpunkt, die nicht in die sensationalistischen Kategorien der Berichterstattung passen, sondern die vor allem eine lebensbejahende Botschaft vermitteln: Junge Menschen möchten sich hier ausprobieren, sich verlieben und ihren eigenen Weg finden. Fernab der stereotypen Klischees über Afrika südlich der Sahara begegnen den Lesenden Jugendliche, die gerne Musik hören, sich Gedanken über die Beziehungen zu Freunden, Partnern und Familie machen, die gerne ausgehen und gemeinsame Unternehmungen planen. Sie lassen sich in erster Linie als Individuen erkennen und brechen so begrenzende und kategorisierende Annahmen des *western gaze* auf.⁵²⁶

In der *Suite Africaine* entwirft die Erzählerin ungewöhnliche thematische Achsen, auf denen sich junge Menschen bewegen. Sie greift akute gesellschaftliche Herausforderungen auf: Ihre Protagonisten sind Kindersoldaten, Straßenkinder und angebliche Hexen. Damit thematisiert sie Topoi, die die Grenzen zwischen abgebildeter Realität und Anspielungen auf persistierende Stereotypen herausfordern. Gleichzeitig arbeitet sie anhand der Protagonisten heraus, dass diese Einzelschicksale auf der einen

⁵²⁵ Beispiele für diese Wechselwirkung gibt es in der Literaturgeschichte in großer Zahl. Dabei konnte die Wirkung literarischer Texte je nach Ausrichtung warnend oder ermunternd, konfliktschürend oder beruhigend sein.

⁵²⁶ Zu der Problematik des *Western Gaze* vgl.: Gabay, Clive (2018): *Imagining Africa: Whiteness and the Western gaze*. Cambridge, New York, NY, Port Melbourne, Delhi, Singapore: Cambridge University Press. Auch die kritische Internetplattform "This is Africa" setzt sich mit dem Phänomen sowohl westlicher normativer Beurteilung Afrikas als auch afrikanischer Suche nach Validierung durch den Westen auseinander, bspw. in: This is Africa (2021): *The Western gaze: Why should the West validate African realities?*, <https://thisisafrika.me/african-identities/the-western-gaze-why-should-the-west-validate-african-realities/> (zuletzt geprüft am 24.01.2022).

Seite durch komplexe globale Zusammenhänge verursacht werden und es auf der anderen Seite in der Verantwortung des Einzelnen liegt, mit Entschlossenheit die eigene Handlungsmacht auszuüben und den Anfang gesellschaftlicher Veränderung bei sich selbst zu machen.

Die narrativen Knoten bei Miano werden über die Betonung intrinsischer Eigenschaften aufgelöst: Indem die Autorin Kernelemente des afrikanischen Selbstverständnisses aufgreift, wie etwa die Verwurzelung in der Gemeinschaft als Heilung für das Individuum oder die spirituelle Dimension als richtungsweisender Impuls, und diese zu zentralen Werkzeugen der Konfliktlösung macht, verweist sie auf die Möglichkeit und Unabdingbarkeit einer Konfliktlösung von innen heraus. In den Erzählungen wird deutlich, dass das, was es zur Bewältigung der gegenwärtigen Herausforderungen braucht, bereits in den Menschen und in ihrem ethischen sowie kulturellen Erbe vorhanden ist. In keinem der sechs Romane ist von einer Rettung durch externe Akteure zu lesen, neokolonialistische Ansätze mit *white saviour* Interventionen gehören nicht zu den hier gezeichneten Wegen in die Zukunft.

Zu der Frage nach der in den Romanen verhandelten Zukunftsperspektive für Adoleszente zeigt sich ein Gegensatz zwischen beiden Trilogien, der für diese Arbeit wertvoll ist, weil er zwei gleichermaßen relevante Enden eines Spektrums umschließt. Auf der einen Seite stehen die Protagonisten in Eugène Ébodés *Jeunesse Africaine*, die vor den eklatanten wirtschaftlichen und politischen Missständen in ihrer Heimat kapitulieren und ihr den Rücken kehren, um in Frankreich ein neues Leben zu beginnen. In Kamerun, so sagen Eugène und Silikani, könne man nur als Bestatter oder als Bettler überleben – damit zeichnen sie das Land als wirtschaftlich wie gesellschaftlich bankrott und tot. Ihre Identität als afrikanische Menschen knüpfen sie vor allem an eine stilisierte Identifikation mit afrikanischer Musik als dem immateriellen Erbe des Kontinentes.

Dabei ist auffällig, dass Eugène und Silikani beide ein sorgloses, behütetes Aufwachsen ohne existenzielle finanzielle Not repräsentieren und dennoch so pessimistisch auf die gesellschaftlichen Möglichkeiten und Entwicklungen blicken, dass sie trotz ihrer guten Ausgangsbedingungen keine Perspektive für ein Leben in ihrem Heimatland sehen können. Sie haben tatsächlich den Eindruck, die jungen Menschen in ihrem Land seien eine verlorene Generation und der einzige Weg, diesem Schicksal zu entkommen, sei die Emigration. Chilane, die an einen Wiederaufbau Kameruns glaubte,

wenn junge Menschen wie Eugène gut ausgebildet und als Ingenieure das Land voranbringen würden, wird von ihrer Enttäuschung über Eugènes Abkehr von ihr und Kamerun so sehr getroffen, dass sie sich das Leben nimmt, was die Dimension der Verlorenheit zu bekräftigen scheint.

Zusammenfassend sind am Ende der *Jeunesse Africaine* die Protagonisten entweder tot oder ausgewandert – eine ernüchternde Bilanz, die jedoch nicht realitätsfern ist: Hier wird wie in Kapitel 2 thematisiert die Abwanderung junger, qualifizierter Menschen als gesellschaftliches Problem aufgegriffen, wodurch mit Hilfe von Ébodés Romanen die Hoffnungslosigkeit der jungen Menschen in Kamerun auf literarischer Ebene vor einem internationalen Publikum öffentlich thematisiert wird. Aufgrund der Verweise auf Korruption und Misswirtschaft wird die Verantwortung der Regierung zudem deutlich herausgestellt. Somit kann *Une Jeunesse Africaine* neben einer *coming of age* Erzählung auch als Vorwurf an die Verantwortlichen gelten.

Mianos Suite Africaine setzt an einer anderen Stelle an. Für sie steht die Einflussmöglichkeit und Verantwortung des Individuums an erster Stelle. Besonders in *Contours du jour qui vient* spielt dieser Gedanke immer wieder eine Rolle und wird in Musangos Entwicklung nachgezeichnet: weg von der Opferrolle der misshandelten, zu Unrecht beschuldigten und verstoßenen Tochter, der verschleppten Sklavin und des Straßenmädchens hin zu einer Identität als einem jungen Menschen, der sich entscheiden kann, die Verletzungen und die Bitterkeit, die diese in ihr ausgelöst haben, loszulassen. Vergebung ist unerlässlich, um vorwärtszugehen, was für Musango das unbedingte Merkmal ihrer Selbstbestimmtheit darstellt: Indem sie den ihr zugefügten Schädigungen nicht länger gewährt, sie als Person zu definieren, ist sie frei, einen Weg der Versöhnung zu gehen. Das ist Pionierarbeit, wie sie in ihren vielen Begegnungen mit anderen jungen Menschen feststellt. Die jungen Frauen, die auf unterschiedlichen Wegen in die Gewalt der Menschenhändler geraten, oder die Tochter Mme Mulongas tragen jede einen mit ihrer Biografie verwobenen Schmerz in sich, der ihr Denken und Handeln bestimmt.

Die Vergebung, wie sie sie in ihrer Vision mit der älteren Musango verstehen lernt, spielt das geschehene Unrecht dabei nicht hinunter, sondern ermöglicht die Umwandlung eines Schmerzes in etwas Schönes, Friedenstiftendes. Aus diesem Erleben heraus entsteht Musangos Wunsch, Figuren zu schaffen, die den Menschen diese Weisheiten vermitteln. Musango wächst in Härte auf und ist ab neun Jahren völlig mittellos, obdachlos und verstoßen. Dennoch ist sie hartnäckig in ihrer Zuversicht auf

eine bessere Zukunft und an dem Glaube fest, dass jede noch so dunkle Nacht schließlich einem Morgen weichen muss. Musango steht darum, ebenso wie Ayané und Epa, die sich den notwendigen inneren Prozessen stellen, für ein Verständnis der Adoleszenten Subsahara Afrikas als Gesichter der Zukunft.

In Ayanés Geschichte bildet das Haus La Colombe eine Insel der Hoffnung, denn selbst inmitten der erdrückenden sozialen Realitäten finden die hier versorgten Kinder und Ehrenamtlichen Zuspruch und Menschlichkeit. Ayanés eigener Werdegang steht ebenso wie Musangos Weg für die Verantwortung des Einzelnen, sich seiner Vergangenheit und seiner Identität zu stellen. Nach Jahren der inneren Ablehnung ihrer Herkunft aus Eku, einem Volk, das sie nicht versteht, von dem sie sich abgelehnt und verletzt fühlt, steht sie schließlich an einem Punkt der Entscheidung. Es gilt, die teils widersprüchlichen, teils schmerzhaften Elemente ihrer Identität zu vereinen. Sie kann das Gefühl der Wurzellosigkeit nur ablegen, wenn sie auch die schmerzhaften Wurzeln akzeptiert, die sie in Eku trotz der langjährigen gegenseitigen Ablehnung hat.

Eine Schlüsselszene für die Zukunftsvision, die in der Suite Africaine entworfen wird, ist die Konfrontation zwischen Epupa und Ié. Epupa weist sich dabei zunächst als Gesandte der Ahnen aus, um ihre Glaubwürdigkeit zu untermauern, bevor sie Ié in deren Auftrag öffentlich zurechtweist – was in einer Gesellschaft, in der Gesichtsverlust um jeden Preis zu vermeiden gilt, ein starker Affront ist, insbesondere durch eine jüngere Frau gegenüber einer älteren und führenden Frau. Doch vor der unbeirrten Härte Iés sieht Epupa eine so ungewöhnlich direkte Konfrontation als unverzichtbar, um sowohl Ié als auch dem Klan der Eku zu vermitteln, worauf es nun ankommt, um aus der gegenwärtigen Bedrückung in eine neue Zeit zu kommen. Es entsteht dabei auch auf bildlicher Ebene eine Kontrastführung zwischen Epupa und Ié: Letztere verzichtet seit ihrer Verwitwung und ihren Wechseljahren allzu gerne auf feminine Attribute und verkörpert in ihrem Aussehen wie in ihrem Wesen Nüchternheit, Klarheit – aber auch Schroffheit und Härte. In völligem Gegensatz dazu steht Epupa, eine noch junge Frau, die als sichtbar Schwangere und in einem fließenden roten Kleid mit passenden Ballerinas in Eku auftritt und dadurch schon visuell unmissverständlich für eine selbstbewusste und dabei weiche Weiblichkeit steht. Diesen Kontrast spricht Epupa offen an, indem sie Ié erklärt, dass die „secheresse“ und die „âme trop mâle“ (AE, S. 226), mit denen sie die Eku bisher geführt hat, nicht länger hilfreich sind, sondern von Eigenschaften wie Beziehungsorientierung, Fürsorge,

Bereitschaft zu Offenheit und Kommunikation abgelöst werden müssen, die als eher weiblich gelesen werden.⁵²⁷

Indem Epupa die anschließende Aussprache und Versöhnung unter den Eku anleitet und sicherstellt, dass jede und jeder der Anwesenden gehört wird, setzt sie die von ihr geforderte Neuorientierung um. Die Bereitschaft zur Vergebung, die dabei entsteht, folgt natürlich aus der Ehrlichkeit, mit der sie sich einander mitgeteilt haben und wird auch auf Eso ausgeweitet. Er war als Truppenleiter der Rebellen unfassbar brutal und gefühllos gewesen, doch die Eku verstehen seine Härte als Konsequenz des Traumas, das er als Kind durch seine Entführung, Versklavung und Misshandlung erlitten hat, und von dem die Narben an seinem Gesicht und Kopf zeugen. Ihm wird für einige Monate eine Hütte am Rand des Dorfes unter Verpflegung durch die Gemeinschaft gestellt, womit ihm eine Zeit der Neuausrichtung gewährt wird, an deren Ende er mit der Dorfgemeinschaft über seinen weiteren Weg beraten werden. Diesem Vorgehen liegt eine holistische Denkweise zugrunde, die den Menschen in seiner Gesamtheit betrachtet und darin eine größere Bereitschaft zur Vergebung findet⁵²⁸ – eine Weltsicht, die Epupa den Eku hier zur Wiederentdeckung vermittelt.

Auch bei Ébodé spielt es eine Rolle, der Bitterkeit entgegenzuwirken, weil die Menschen durch Passivität und Resignation gelähmt werden. Für Eugène geschieht dies durch die Immersion in Musik und Tanz, die kathartisch auf eine niedergeschlagene Seele wirken: „J’ai conservé [...] le souvenir de rythmes cadencés et apaisants. Ils ont été de formidables digues érigées contre les torrents de l’amertume.“ (SI, S. 233) Ebenso bietet Silikanis spontane Heilung durch die Wirkung der Musik von der Kraftlosigkeit nach Wochen eines schweren Verlaufs von Pfeifferschem Drüsenfieber eine Lesart an, die Silikanis Erkrankung als stellvertretend für den Zustand unbestimmter Schwäche und Niedergeschlagenheit einordnet, den der Erzähler den Menschen Kameruns attestiert, aus dem es sich zu befreien gelte: „le Pays de Crevettes [...] tarde à se libérer du bricolage. Il traîne dans l’impuissance“ (LT, S. 183).

⁵²⁷ Eine genderspezifische Zuordnung bestimmter Eigenschaften und Verhaltensweisen hat Hofstede, Geert (2011): *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. 2. ed., [Nachdr.]. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publ, S. 176–210. im Hinblick auf Gesellschaften vorgenommen. Sie gilt nach wie vor als Referenz für interkulturelles Verständnis.

⁵²⁸ Vgl. Bui, Loan, Flicker, Sharon (2013): "The Relationship between Analytic and Holistic Styles of Thinking and Forgiveness." *ACP2013 Official Conference Proceedings*, https://papers.iafor.org/submissionacp2013_0500/, 529, 533.

In der Gesamtheit der beiden Trilogien wird also einerseits für eine Kursänderung der Führungspersonen auf politischer und gesellschaftlicher Ebene appelliert, indem Korruption und Macht- oder Amtsmissbrauch von Verantwortungsträger*innen herausgestellt werden. Besonders deutlich steht jedoch der Einfluss des Individuums zur Veränderung im Fokus.

Aus den Erkenntnissen, die voranstehend zusammengefasst wurden, kann auf einen notwendigen Paradigmenwechsel geschlossen werden, der zwar vielerorts begonnen, doch längst nicht vollzogen ist. Dies gilt sowohl in afrikanischen Gesellschaften südlich der Sahara wie auch in dem Blick des globalen Nordens auf diese Gesellschaften. Denn die fruchtbarsten Lösungen, die in den Texten vermittelt werden, beruhen auf den Qualitäten und Stärken, die in der Gesellschaft und Identität Afrikas südlich der Sahara bereits vorhanden und verankert sind: In der *Jeunesse Africaine* ist es die Musik des Kontinentes mit ihrer intensiven Wirkung, die sich sowohl heilend und revitalisierend als auch tröstend und in extremer Härte tragend äußert.⁵²⁹ In der *Suite Africaine* steht die kraftvolle Dynamik der Gemeinschaft im Vordergrund, in der die Mitglieder einander Trost und Stärkung spenden können, wenn sie einen geschützten Rahmen für einen ehrlichen Austausch schaffen. Eine zentrale Rolle spielt hier auch das Motiv der Versöhnung und Vergebung, sowohl auf individueller Ebene wo Unrecht geschehen ist, als auch die Gemeinschaft betreffend.

Damit vermitteln beide Werke erstens, dass der wesentlichste Aspekt zur Wiederherstellung der Gesellschaften des subsaharischen Afrikas nicht in Programmen zur Entwicklungshilfe liegt, sondern dass die wichtigsten Werkzeuge bereits vorhanden sind. Zweitens wird bekräftigt, dass Stabilisierung und Wiederherstellung nicht so unmöglich sind wie die Berichterstattung es häufig zeichnet.

Aus den hier präsentierten Ergebnissen stellen sich einige Fragen als Anknüpfungspunkte für die weitere Forschung. Wenn eine zentrale Erkenntnis dieser Arbeit war, dass Adoleszente im subsaharischen Afrika das Agens und den Mut haben, Veränderungen

⁵²⁹ Die Wirkung afrikanischer Musik als lebensspendend und tragend in Härte ist vor allem im Zusammenhang mit den von Menschen in Versklavung in Nordamerika entwickelten Gospels, Jazz und Blues vielfach erörtert worden, doch aus derselben Wurzel ist auch die Musik des afrikanischen Kontinentes erwachsen, dessen Menschen ebenso wie die Verschleppten von den Jahrhunderten des Dreieckshandels betroffen waren.

anzustoßen und dass die Werkzeuge dafür in ihren Gemeinschaften liegen, muss gefragt werden, wie das kumulative Potenzial dieser beiden Gegebenheiten bestmöglich entfaltet werden kann.

Unmittelbar damit verknüpft bedarf es einer ehrlichen Auseinandersetzung mit den Beziehungen westlicher Länder mit jenen des globalen Südens, spezifisch mit Ländern Afrikas südlich der Sahara. Die beiderseitige Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit und des Dreieckshandels gehört ebenso dazu wie die Auflösung persistierender neokolonialer Strukturen und Abhängigkeiten.

Schließlich wäre ein Diskurs in Literatur und Wissenschaft wünschenswert, in dem nicht länger eine Binarität zwischen dem „sie“ und „wir“ aufrechterhalten wird, sondern in dem die Stimmen Adoleszenter aus verschiedenen Gesellschaften und Kontinenten der vielseitigen Vernetzung untereinander Rechnung tragen und diese zur Entwicklung einer gleichberechtigten globalen Gemeinschaft einsetzen. Was heute nach überzogenem Idealismus klingen mag, muss nicht unmöglich sein. Vielleicht müssen notwendige aber bislang undenkbare Ideen erst in der literarischen Welt geschrieben werden, bevor sie gedacht und schließlich gelebt werden können.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz (2017): *Identität: Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Abraham, William E.: "Sources of African Identity." In *Africa and the Problem of its Identity: L' Afrique et le problème de son identité = Afrika und das Problem seiner Identität*. International Philosophical Symposium on Culture and Identity of Africa. Diemer, Alwin (Hrsg.), S. 19–34. Lang.
- Ackah, William (Hrsg.) (2005): *Pan-Africanism: Exploring the contradictions ; politics, identity and development in Africa and the African diaspora*. Reprinted. Interdisciplinary research series in ethnic, gender and class relations. Aldershot: Ashgate.
- afrika! Portal (2018): *10 most successful African youtuber – afrika! Portal*, <https://www.afrikaportal.eu/10-most-successful-african-youtubers/> (zuletzt geprüft am 05.02.2021).
- Aigyptiadou, Maria Niki (2017): *Wenn sich das Blut auflöst: Ursachen, Symptome und Behandlung der hämolytischen Anämie*, <https://www.jameda.de/gesundheits/blut-lymphendruesen/wenn-sich-das-blut-aufloest-ursachen-symptome-und-behandlung-der-haemolytischen-anaemie/> (zuletzt geprüft am 08.06.2021).
- Aimé Césaire (1962): "La Tragédie du Roi Christophe." *Presence Africaine*, Nr. 4: S. 146–165, https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PRESA_044_0146.
- Aitken, Stuart C. (2001): *Geographies of Young People: The Morally Contested Spaces of Identity*. Critical geographies. London, New York: Routledge.
- Alexandre, Pierre (1965): "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire." *Cahiers d'études africaines* 5, Nr. 20: S. 503–560 (zuletzt geprüft am 16.06.2020).
- Andah, Bassei Wai (1981): "West Africa before the seventh century." In *Ancient civilizations of Africa: General history of Africa Vol. 2*. Mokhtar, G. (Hrsg.). Reprint, S. 593–619. Oxford, UK: Heinemann.
- Andrew, Aseh (2016): *Political Philosophies and Nation-Building in Cameroon:: Grounds for Remaking the Postcolony*. Oxford: Langaa RPCIG.
- Appiah, Kwame A. (2018): *The lies that bind: Rethinking identity, creed, country, color, class, culture*. First edition. New York, London: Liveright Publishing Corporation.
- Ariès, Philippe (1978): *Geschichte der Kindheit*. 1. Aufl. Sept. 1978. Dtv: Wissenschaftliche Reihe: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Arndt, Susan und Nadja Ofuatey-Alazard (Hrsg.) (2021): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache:: ein kritisches Nachschlagewerk*. 4. Auflage: UNRAST Verlag.

- Arnett, Jeffrey J. (2007): *Adolescence and emerging adulthood. A cultural approach*. 3. ed.: Pearson Prentice Hall.
- Ashcroft, Bill (1999): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Unter Mitarbeit von Griffiths, Gareth und Tiffin, Helen. Repr. New accents: Routledge.
- Assmann, Jan (1988): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität." In *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. In Kultur und Gedächtnis*. Assmann, Jan und Höscher, Tonio (Hrsg.). 1. Aufl., S. 9–19. Suhrkamp.
- Bachtin, Michail und Rainer Georg Grübel (Hrsg.) (2005): *Die Ästhetik des Wortes*. [7. Aufl.]. Edition Suhrkamp. Bd. 967. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bame Nsamenang, Augustine (1987): "A West-African Perspective." In *The Father's Role: Cross Cultural Perspectives*. Lamb, Michael E. (Hrsg.), S. 273–293. Hoboken: Taylor and Francis.
- Bame Nsamenang, Augustine (1999): "Eurocentric Images of Childhood in the Context of the World's Cultures: Essay Review of Images of Childhood edited by Philip C. Hwang, Michael Lamb, Irving E. Sigel." *Human Development*, Nr. 42: S. 159–168.
- _____ (2002): "Adolescence in Sub-Saharan Africa: An Image Constructed from Africa's Triple Inheritance." In *The World's Youth: Adolescence in eight regions of the globe*. Brown, Benson B., Larson, Reed W. und Saraswati, Tharakad S. (Hrsg.), S. 61–104. Cambridge: Cambridge University Press.
- "Bamenda protests: Mass arrests in Cameroon." *BBC News*, 23. November 2016, <https://www.bbc.com/news/world-africa-38078238> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).
- Barber, Brian K. (Hrsg.) (2009): *Adolescents and war: How youth deal with political violence*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- _____ (2009): "Glimpsing the Complexity of Youth and Political Violence." In *Adolescents and war: How youth deal with political violence*. Barber, Brian K. (Hrsg.), S. 3–32. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Barber, Brian K. (2013): "Annual Research Review: The experience of youth with political conflict – challenging notions of resilience and encouraging research refinement." *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, Nr. 54: S. 461–473, <https://acamh-1onlinelibrary-1wiley-1com-100e68bk5072e.emedien3.sub.uni-hamburg.de/doi/epdf/10.1111/jcpp.12056> (zuletzt geprüft am 15.10.2020).
- Barkindo, Bawuro Mubi (1989): *The Sultanate of Mandara to 1902: History of the evolution, development, and collapse of a central Sudanese Kingdom*. Zugl.: Diss. Studien zur Kulturkunde. Bd. 91. Stuttgart: Steiner.
- Baumeister, Roy F., Leary, Mark R. (1995): "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation." *Psychological Bulletin* 117, Nr. 3: S. 497–529, https://www.researchgate.net/profile/Mark-Leary-2/publication/15420847_The_Need_to_Belong_Desire_for_Interpersonal_Attachments_as_a_Fundamental_Human_Motivation/links/5b647053aca272e3b6af9211/The-Need-to-Belong-Desire-for-Interpersonal-Attachments-as-a-Fundamental-Human-Motivation.pdf (zuletzt geprüft am 11.06.2021).

- BBC News (2020): *Liberia's women killers*,
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3181529.stm> (zuletzt geprüft am 13.10.2020).
- Becker, Anne E., Burwell, Rebecca A., Gilman, Stephen E., Herzog, David B., Hamburg, Paul (2002): "Eating Behaviours and Attitudes Following Prolonged Exposure to Television Among Ethnic Fijian Adolescent Girls." *The British journal of psychiatry : the journal of mental science* 180: S. 509–514.
- Beitrag von Horst Köhler (The Political Opinion) (2020): *Der kreative Kontinent*
- Berger, Günter (2002): *Alexandre Dumas*. Orig.-Ausg. dtv dtv portrait. Bd. 31061. München: Deutscher Taschenbuchverl.
- Berger, Peter L. (1987): *Das Unbehagen in der Modernität*. Unter Mitarbeit von Berger, Brigitte, Kellner, Hansfried und Berger, Peter L. Reihe Campus 1016: Campus-Verl.
- Beti, Mongo (1976): *Le pauvre Christ de Bomba*. Paris: Éd. Présence Africaine.
- Beti, Mongo (1984): *Main basse sur le Cameroun: Autopsie d'une décolonisation*. Petite collection Maspero: Édition Peuples noirs.
- Bible la bible du semeur*. Unter Mitarbeit von Kuen, Alfred.
- Birk, Hanne, Neumann, Birgit (2002): "Go-Between: Postkoloniale Erzähltheorie." In *WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium*. Bd. 4. In *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Nünning, Ansgar und Nünning, Vera (Hrsg.), S. 115–152. Trier: WVT Wiss. Verl.
- Bitée, Francine (2008): *La transition démocratique au Cameroun de 1990 à 2004*. Points de vue. Paris: L'Harmattan.
- Boeck, Filip de: "Die zweite Welt: Kinder und Hexerei in der Demokratischen Republik Kongo." In *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Wendl, Tobias, Beez, Jigal 1969, Iwalewa-Haus und Ausstellung Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult (Hrsg.), S. 31–47. Hammer.
- Bohleber, Werner (1996): *Adoleszenz und Identität*. 50 Jahre Psyche: Verl. Internat. Psychoanalyse.
- _____ (2004): "Adoleszenz, Identität und Trauma." In *Adoleszenz - Bindung - Destruktivität*. Streeck-Fischer, Annette (Hrsg.), S. 229–242. Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____ (2011): "Grundzüge adoleszenter Entwicklung: Psychoanalytische Perspektiven." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 61–74. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bommarius, Christian (2015): *Der gute Deutsche: Die Ermordung Manga Bells in Kamerun 1914*. Berlin: Berenberg.
- Bowie, Fiona (2003): *The anthropology of religion.: An Introduction*. Reprinted.: Blackwell Publ.
- Brené Brown (2013): *Shame v. Guilt*, <https://brenebrown.com/blog/2013/01/14/shame-v-guilt/> (zuletzt geprüft am 18.06.2021).

- Breuning, Peter (2017): *Exploring the Nok Culture*. Frankfurt am Main: Goethe Universität.
- Breuning, Peter, Rupp, Nicole (2016): "An Outline of Recent Studies on the Nigerian Nok Culture." *Journal of African Archaeology*, Nr. 14: S. 237–255, https://brill.com/view/journals/jaa/14/3/article-p237_1.pdf (zuletzt geprüft am 07.05.2020).
- Brown, Benson B., Reed W. Larson und Tharakad S. Saraswati (Hrsg.) (2002): *The World's Youth: Adolescence in eight regions of the globe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bui, Loan, Flicker, Sharon (2013): "The Relationship between Analytic and Holistic Styles of Thinking and Forgiveness." *ACP2013 Official Conference Proceedings*, https://papers.iafor.org/submissionacp2013_0500/.
- Bundeszentrale für politische Bildung: "Afrikas Religionen in Geschichte und Gegenwart | bpb." *Bundeszentrale für politische Bildung*, 5. Dezember 2005, <https://www.bpb.de/internationales/afrika/afrika/58935/afrikas-religionen?p=all> (zuletzt geprüft am 02.11.2020).
- Burman, E. (1994): "Innocents Abroad: Western Fantasies of Childhood and the Iconography of Emergencies." *Disasters* 18, Nr. 3.
- Burnham, Philip (1996): *The politics of cultural difference in northern Cameroon*. International African library. Bd. 17. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Business Cool (2021): *Le salaire moyen en France en 2021 par secteur Business Cool*, <https://business-cool.com/decryptage/analyse/salaire-moyen-median-france-2021/> (zuletzt geprüft am 19.05.2021).
- Cackowski, Sylvia, Krause-Utz, Annegret, van Eijk, Julia, Klohr, Katrin, Daffner, Stephanie, Sobanski, Esther, Ende, Gabriele (2017): "Anger and Aggression in Borderline Personality Disorder and Attention Deficit Hyperactivity Disorder - does stress matter?" *Borderline Personality Disorder and Emotion Dysregulation* 4, Nr. 1: S. 6, <https://bpded.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40479-017-0057-5>.
- Cameroon Country Office (2012): *Cameroon Economic Update: Unlocking the labor force*
- "Cameroon to deport US-based author Patrice Nganang." *BBC News*, 27. Dezember 2017, <https://www.bbc.com/news/world-africa-42491939> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).
- Carr-West, Jonathan (2003): "The Negotiation of the Francophone African Novel." In *After the empire. In Francophone post-colonial cultures: Critical essays*. Salhi, Kamal (Hrsg.), S. 77–89. Lanham, Md.: Lexington Books.
- Cheney, Kristen E. (2012): "Seen but not Heard: African Orphanhood in the Age of HIV/Aids." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 95–108. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Chirac, Jacques (2002): *Discours prononcé à l'occasion du transfert des cendres d'Alexandre Dumas au Panthéon*, http://agora.qc.ca/documents/Dumas_pere--

- Discours prononcé à l'occasion du transfert des cendres d'Alexandre Dumas au Panthéon par Jacques Chirac (zuletzt geprüft am 13.11.2021).
- Choi, Incheol, Koo, Minkyung, Jong, An Choi (2007): "Individual Differences in Analytic Versus Holistic Thinking." *Personality & social psychology bulletin* 33, Nr. 5: S. 691–705.
- Chrétien, Jean-Pierre (Hrsg.) (2003): *Les ethnies ont une histoire*. 2. éd. avec une nouv. introd. Collection "Hommes et sociétés" Paris: Ed. Karthala.
- Clausen, John S. (1991): "Adolescent Competence and the Shaping of the Life Course." *American Journal of Sociology* 96, Nr. 4: S. 805, <https://www.jstor.org/stable/2780732>.
- Coalition to Stop the Use of Child Soldiers: "childsoldrep34.indd." https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/7951D366562987B4C1256F50004D9C23-child_soldiers_CSC_nov_2004.pdf (zuletzt geprüft am 02.10.2020).
- Colonna, Elena (2012): "Children who Take Care of Other Children in the Suburbs of Maputo, Mozambique." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), 81-94. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Comaroff, Jean, Comaroff, John L. (1999): "Occult economies and the violence of abstraction notes from the South African postcolony." *American Ethnologist* 26, Nr. 2: S. 279–303.
- _____ (2005): "Reflections on Youth: From the Past to the Postcolony." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 19–30. Oxford: Currey.
- Comaroff, John L. (1980): "Bridewealth and the Control of Ambiguity in a Tswana Chieftdom." In *Studies in anthropology*. Bd. 7. In *The meaning of marriage payments*. Comaroff, John L. (Hrsg.), S. 161–196. London u.a: Acad. Press.
- Comaroff, John L. (1980): "Introduction." In *Studies in anthropology*. Bd. 7. In *The meaning of marriage payments*. Comaroff, John L. (Hrsg.), S. 1–47. London u.a: Acad. Press.
- Comaroff, John L., Comaroff, Jean (2012): *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung: Neue postkoloniale Perspektiven*. 1. Aufl. Theorie und Gesellschaft. Bd. 75. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Corneau, Guy (1993): *Abwesende Väter - verlorene Söhne: Die Suche nach der männlichen Identität*. 2. Aufl. Solothurn: Walter.
- Côté, James E., Levine, Charles G. (2009): *Identity formation, agency, and culture: A social psychological synthesis*. Reprinted. New York: Psychology Press.
- Craig, Jess (2020): *Briefing: Cameroon's intensifying conflict and what it means for civilians*. The New Humanitarian, <https://www.thenewhumanitarian.org/news/2020/02/06/Cameroon-elections-anglophone-separatist-insurgency-Ambazonia> (zuletzt geprüft am 10.07.2020).

- Craig, P. L., Swinburn, B. A., Matenga-Smith, T., Matangi, H., Vaughn, G. (1996): "Do Polynesians still believe that big is beautiful? Comparison of body size perceptions and preferences of Cook Islands, Maori and Australians." *The New Zealand medical journal* 109, Nr. 1023: S. 200.
- Cruise O'Brien, Donal B. (1996): "A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa." In *Postcolonial encounters. In Postcolonial identities in Africa*. Werbner, Richard P. und Ranger, Terence (Hrsg.), S. 55–74. London: Zed Books.
- Dailymotion (2008): *Entrétiens avec Léonora Miano*. www.Auteurs.tv, <https://www.dailymotion.com/video/x44x71> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).
- Deltombe, Thomas, Domerque, Manuel, Tatsitsa, Jacob (2011): *Kamerun!: Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948 - 1971)*. Paris: La Découverte.
- Denov, Myriam (2010): *Child Soldiers: Sierra Leone's Revolutionary United Front*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Dewanger, Christian (2008): *Integrale Identitätstheorie: Die Anwendung der Integralen Studien auf den Gegenstand der Identität*. Zugl.: Flensburg, Univ., Diss., 2007. Berlin: Logos Verl.
- Di Cecco, Daniela (2010): *Portraits de jeunes filles: L'adolescence féminine dans les littératures et les cinémas français et francophones*. Paris: L'Harmattan.
- Diop, Papa Samba (2011): "The Francophone Sub-Saharan African Novel: What World Are We In?" *Yale French Studies*, Nr. 120: S. 10–22.
- Donadey, Anne (2001): *Recasting Postcolonialism: Women Writing Between Worlds*. Studies in African literature: Heinemann.
- Drumbl, Mark A. (2012): *Reimagining Child Soldiers in International Law and Policy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Dumas, Alexandre (2018): *Georges*. Nouvelle édition. Folio classique. Bd. 567. Paris: Gallimard.
- Durham, Deborah (2004): "Disappearing youth: Youth as a social shifter in Botswana." *American Ethnologist* 31, Nr. 4: S. 589–605.
- Ebodé, Eugène (2004): *La divine colère*. Continents noirs. [Paris]: Gallimard.
- Ébodé, Eugène (2002): *La transmission*. Continents noirs. Paris: Gallimard.
- Eckert, Andreas (1999): *Grundbesitz, Landkonflikte und kolonialer Wandel: Douala 1880 bis 1960*. Zugl.: Hamburg, Univ., FB Geschichtswiss., Diss., 1995. Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte. Bd. 70. Stuttgart: Steiner.
- Emirbayer, Mustafa, Mische, Ann (1998): "What Is Agency?" *American Journal of Sociology* 103, Nr. 4: S. 962–1023.
- Ensor, Marisa O. (2012): "Introduction: African Childhoods:: Education, Development, Peacebuilding, and the Youngest Continent." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 1–15. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Epprecht, Marc (2008): *Heterosexual Africa?: The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. 1st ed. New African histories series. Athens: Ohio University Press.
- Epprecht, Marc (2013): *Sexuality and Social Justice in Africa: Rethinking homophobia and forging resistance*. African arguments. London: Zed Books.
- Erikson, Erik H. (1981): *Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze*. 7. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Etoké, Nathalie (2010): *Melancholia africana: L'indispensable dépassement de la condition noire*. Mémoires du Sud. Paris: Éd. du Cygne.
- Fardon, Richard (1996): "The Person, Ethnicity and the Problem of 'Identity' in West Africa." In *Cameroon studies*. Bd. 2. In *African crossroads: Intersections between history and anthropology in Cameroon*. Fowler, Ian und Zeitlyn, David (Hrsg.), S. 17–44. Providence, RI: Berghahn Books.
- Flavell, John H. (1963): *The Developmental Psychology of Jean Piaget*. The University series in psychology: Van Nostrand Company.
- Fludernik, Monika (1999): "When the Self is an Other: vergleichende erzähltheoretische und postkoloniale Überlegungen zur Identitäts(De)Konstruktion in der (Exil)Indischen Gegenwartsliteratur." *Anglia*, Nr. 117.1: S. 71–96.
- france24.com: "Survivors tell of France's 'dirty war' in Cameroon independence." *France 24*, 28. Dezember 2019, <https://www.france24.com/en/20191228-survivors-tell-of-france-s-dirty-war-in-cameroon-independence> (zuletzt geprüft am 02.10.2020).
- Fru, Raymond Nkwenti (2021): "Brain Drain in Africa: Issues and Challenges in the Context of Higher Learning in Cameroon." *JOURNAL OF HUMAN ECOLOGY* 73, 1-3: S. 25–32.
- Gabay, Clive (2018): *Imagining Africa: Whiteness and the Western gaze*. Cambridge, New York, NY, Port Melbourne, Delhi, Singapore: Cambridge University Press.
- Gansel, Carsten (2011): "Zwischen existenzieller Krise und zweiter Chance - Adoleszenz in der Literatur." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 25–44. Stuttgart: Kohlhammer.
- Genette, Gérard, Knop, Andreas, Vogt, Jochen, Kranz, Isabel (2010): *Die Erzählung*. 3. Aufl. UTB Literatur- und Sprachwissenschaft. Bd. 8083. Paderborn: Fink.
- Genette, Gérard, Weinrich, Harald (2014): *Paratexte: Das Buch vom Beiwerk des Buches*. 5. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Bd. 1510. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geschiere, Peter, Fisiy, Cyprian Fonyuy (1995): *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Les Afriques. Paris: Karthala.
- Geschiere, Peter, Roitman, Janet (1997): *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa = Sorcellerie et politique en Afrique ; la viande des autres*. Charlottesville Va.: Univ. Press of Virginia.

- Giddens, Anthony (1984): *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. 1. publ. Outline of the Theory of Structuration. Berkeley: Univ. of Californai Press.
- Gigengack, Roy (2000): "Populacho and Callejeros: Stories about Street Children and Other Urban Poor in Mexico City." *Medische Antropologie* 12: S. 71–102.
- Gleason, Philip (2007): "Identifying Identity." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 194–195. London: Routledge.
- Glissant, Édouard (1985): "Pays revé, pays réel." *Présence Africaine*, Nr. 136: S. 170–172, <http://www.jstor.org/stable/24351918>.
- Glissant, Édouard (2008): *Introduction à une poétique du divers*. nrf: Gallimard.
- Goodman, Nelson, Looser, Max (1984): *Weisen der Welterzeugung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goody, Jack (1973): "Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia." In *Cambridge papers in social anthropology*. Bd. 7. In *Bridewealth and dowry*. Goody, Jack und Tambiah, Stanley Jeyaraja (Hrsg.), S. 1–58. London: Cambridge Univ. Press.
- Goody, Jack (1973): "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind." *British Journal of Sociology*: S. 1–12, <https://pdfs.semanticscholar.org/87be/b361f636317902730b82253aebb2c5e4c214.pdf> (zuletzt geprüft am 18.11.2020).
- Gordon, April A. (1996): "Women and Development." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 249–272. Boulder: Lynne Rienner.
- Guardini, Romano (2012): *Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*. 14. Aufl. Taschenbücher: topos.
- Guider, Kari Moussa (2019): "Patrimoine Militaire et Archives d'un Ancien Combattant Camerounais de la Seconde Guerre Mondiale (1939-1945)." *Vestiges: Traces of Record* 5: S. 42–56, <https://doaj.org/article/097c365a994b4ccaa43f8a8c10eb22e1>.
- Hall, Stuart (1997): "Wann war 'der Postkolonialismus'? Denken an der Grenze." In *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin und Steffen, Therese (Hrsg.), S. 219–246. Tübingen: Stauffenburg.
- Hall, Stuart (2018): *Rassismus und kulturelle Identität*. 6. Aufl. Ausgewählte Schriften. / Stuart Hall ; 2. Hamburg: Argument.
- Hall, Tom, Montgomery, Heather (2000): "Home and Away: 'Childhood', 'Youth' and Young People." *Anthropology Today* 16, Nr. 3: S. 13–15, <http://www.jstor.org/stable/2678168>.
- Hansen, Karen T. (2008a): "Introduction: Youth and the City." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 3–23. Bloomington: Indiana Univ. Press.

- Hansen, Karen T. (2008b): "Localities and Sites of Youth Agency in Lusaka." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 98–124. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Hansen, Karen T. und Anne L. Dalsgaard (Hrsg.) (2008): *Youth and the City in the Global South*. Tracking globalization. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Harden, Blaine (1993): *Africa.: Despatches from a Fragile Continent*. London: HarperCollins Publishers.
- Haußer, Karl (1995): *Identitätspsychologie*. Berlin: Springer.
- Hetherington, E. Mavis, Stanley-Hagan, Margaret M. (1997): "The Effects of Divorce on Fathers and Their Children." In *The Role of the Father in Child Development*. Lamb, Michael E. (Hrsg.). 3. ed., S. 191–211. New York: Wiley.
- Hirsch, Klaus: "Bamileke - die Menschen aus den Schluchten: Eine Studie über die traditionellen Gesellschaftsstrukturen der Bamileke-Völker in Kamerun." Express-Edition, 1987,
<https://external.dandelon.com/download/attachments/dandelon/ids/DE0067AD213B819988467C1257AF00027A20E.pdf>.
- Hirst, K. Kris: "African Iron Age - 1,000 Years of African Kingdoms." *ThoughtCo*, 9. September 2008, <https://www.thoughtco.com/african-iron-age-169432> (zuletzt geprüft am 11.05.2020).
- Hofstede, Geert (2011): *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. 2. ed., [Nachdr.]. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publ.
- Honwana, Alcinda (2005): "Innocent & Guilty: Child-Soldiers as Interstitial & Tactical Agents." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 31–52. Oxford: Currey.
- Honwana, Alcinda (Hrsg.) (2005): *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: Currey.
- Horatschek, Anna-Margaretha (1998): *Alterität und Stereotyp: Die Funktion des Fremden in den 'International novels' von E. M. Forster und D. H. Lawrence*. Bd. 37. Tübingen: Narr.
- Iliffe, John (1987): *A modern history of Tanganyika*. Reprinted. African studies series. Bd. 25. Cambridge: University Press.
- International Crime Court: "Trial against Thomas Dyilo Lubanga - Judgement pursuant to Article 74 of the Statute: Section I to XII - 13 March 2012 FINAL 1839." CLEAN COPY, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2012_03942.PDF (zuletzt geprüft am 21.10.2020).
- Jeune Afrique: "Cameroun : fin des poursuites contre Patrice Nganang, qui doit être expulsé vers les États-Unis." *JeuneAfrique.com*, 27. Dezember 2017, <https://www.jeuneafrique.com/505533/politique/cameroun-fin-des-poursuites-contre-patrice-nganang-qui-doit-etre-expulse-vers-les-etats-unis/> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).

- Joseph, Richard A. (1977): *Radical nationalism in Cameroun: Social origins of the U.P.C. Rebellion*. (Oxford studies in African affairs). Oxford usw.: Oxford Univ. Press.
- Joseph, Richard A. (1986): *Le mouvement nationaliste au Cameroun: Les origines sociales de l'UPC*. Paris: Ed. Karthala.
- Juventus Turin Blog (2008): *Portraits: Roberto Bettega*, <http://www.ju29ro.com/tutto-juve/25-tutto-juve/403-ritratti-roberto-bettega.html> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).
- Käser, Lothar (2014): *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Nürnberg: VTR.
- Katrak, Ketu H. (1989): "Decolonizing Culture: Towards a Theory for Postcolonial Women's Texts." *Modern Fiction Studies* 35, Nr. 1: S. 157–179, <https://www.jstor.org/stable/26282988>.
- _____ (2007): "Decolonizing Culture: Towards a Theory for Postcolonial Women's Texts." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 239–241. London: Routledge.
- Kétouré, Philippe S. (2009): *Demokratisierung und Ethnizität: ein Widerspruch?: Gewaltsame Konflikte und ihre friedliche Regelung in politischen Wandlungsprozessen: Beispiele Côte d'Ivoire und Mali*. Zugl.: Hamburg, Univ., Fak. Wirtschafts- und Sozialwiss., Inst. Politische Wiss., Diss., 2009. Schriftenreihe Demokratie und Demokratisierungsprozesse. Bd. 7. Hamburg: Kovač.
- Ketzmerick, Maria (2019): *Staat, Sicherheit und Gewalt in Kamerun: Postkoloniale Perspektiven auf den Dekolonisierungsprozess unter französischer UN-Treuhandverwaltung*: transcript-Verlag.
- Klasen, Fionna (2009): *Children at Both Sides of the Gun: Trauma, Psychopathology and Resilience in Former Ugandan Child Soldiers*. Dissertation. Hamburg: Universität Hamburg.
- Kohler, Richard (2008): *Jean Piaget*. 1. Aufl. UTB Profile. Bd. 3036. Bern: Haupt.
- Konings, Piet, Nyamnjoh, Francis B. (2015): "Construction and Deconstruction: Anglophones or Autochtones?" In *The anthropology of Africa: Challenges for the 21st century*. Nkwi, Paul Nchoji (Hrsg.), S. 463–492. Bamenda, Cameroon: Langaa Research & Publishing CIG.
- Konrad, Kerstin (2011): "Strukturelle Hirnentwicklung in der Adoleszenz." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 124–138. Stuttgart: Kohlhammer.
- Konrad, Kerstin, Firk, Christine, Uhlhaas, Peter J. (2013): "Hirnentwicklung in der Adoleszenz: Neurowissenschaftliche Befunde zum Verständnis dieser Entwicklungsphase." *Deutsches Ärzteblatt*: S. 425–431, <https://www.aerzteblatt.de/archiv/141049/Hirnentwicklung-in-der-Adoleszenz> (zuletzt geprüft am 27.11.2020).
- Krantz Lindgren, Petra (2019): *Wenn du mit mir schimpfst, kann ich mich nicht leiden, Mama: Wie Sie das Selbstwertgefühl Ihres Kindes stärken*. 1. Auflage. Stuttgart: TRIAS.

- Krings, Matthias: "Nigerianische Moritaten.: Die Reproduktion des Bösen auf illustrierten Kalenderblättern." In *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Wendl, Tobias, Beez, Jigal 1969, Iwalewa-Haus und Ausstellung Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult (Hrsg.), S. 175–188. Hammer.
- Kulacaoglu, Filiz, Kose, Samet (2018): "Borderline Personality Disorder (BPD): In the Midst of Vulnerability, Chaos, and Awe." *Brain Sciences* 8, Nr. 11.
- Kunz, Joachim (2012): *Autoimmunhämolytische Anämie (AIHA)*. Gesellschaft für pädiatrische Onkologie und Hämatologie, https://www.kinderblutkrankheiten.de/content/erkrankungen/rote_blutzellen/anaemie_n_blutarmut/autoimmunhaemolytische_anaemie_aiha/ursachen/ (zuletzt geprüft am 08.06.2021).
- La Bible (1973): *La Bible de Jérusalem.: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée*. Unter Mitarbeit von Langevin, Paul-Émile. Bd. 31. Paris: Les Éditions du Cerf, Université Laval.
- La boutique d'écriture Montpellier (2021): *Ebodé Eugène*. La boutique d'écriture Montpellier, <http://laboutiquedecriture.org/Ebode-Eugene> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).
- Lahai, John I. (2012): "Youth Agency and Survival Strategies in Sierra Leone's Postwar Informal Economy." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 47–60. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lamb, David (2011): *The Africans*. Westminster: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Lanier, Sarah A. (2000): *Foreign to Familiar: A guide to understanding hot- and cold-climate cultures*. Revised edition. Hagerstown, MD: McDougal Publishing.
- Larson, Reed W., Mortimer, Jeylan T., Wilson, Suzanne (2002): "Conclusions: Adolescents' Preparation for the Future." In *Adolescents' Preparation for the Future, Perils and Promise: A Report of the Study Group on Adolescence in the Twenty-First Century*. Larson, Reed (Hrsg.). Ann Arbor, MI: Blackwell Publ.
- Le Monde.fr: "Pour une "littérature-monde" en français: Manifeste des 44 signataires." *Le Monde*, 16. März 2007, https://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html (zuletzt geprüft am 15.05.2021).
- _____ (2018): *Vidéo. Panafricain.e.s: Ruben Um Nyobè, le héros oublié du Cameroun*, https://www.lemonde.fr/afrique/video/2018/03/28/panafricain-e-s-ruben-um-nyobe-le-heros-oublie-du-cameroun_5277543_3212.html (zuletzt geprüft am 27.10.2020).
- Le Parisien: "Achères : l'émouvant hommage à l'ancien maire Pierre Soulat." *Le Parisien*, 7. Januar 2016, <https://www.leparisien.fr/yvelines-78/acheres-78260/acheres-l-emouvant-hommage-a-l-ancien-maire-pierre-soulat-07-01-2016-5429861.php> (zuletzt geprüft am 13.11.2021).

- Le Vine, Victor T. (1964): *The Cameroons from Mandate to Independence*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Lentz, Astrid: "Ethnizität und Macht ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung im Kapitalismus." PapyRossa-Verl, 1995, <http://d-nb.info/9444446892/04>.
- Lincoln, Abbey (1995): *'Down here Below': Von dem Album A Turtle's Dream*
- Lützeler, Paul Michael (1995): "Vom Ethnozentrismus zur Multikultur: Europäische Identität heute." In *Multikulturalität: Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. Kessler, Michael und Wertheimer, Jürgen (Hrsg.), S. 91–105. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Mabanckou, Alain: "La francophonie, oui, le ghetto : non !" *Le Monde*, 18. März 2006, https://www.lemonde.fr/idees/article/2006/03/18/la-francophonie-oui-le-ghetto-non_752169_3232.html (zuletzt geprüft am 23.02.2022).
- Mabanckou, Alain (2011): "Immigration, "Littérature-Monde" and Universality: The Strange Fate of the African Writer." *Yale French Studies*, Nr. 120: S. 75–87.
- Mabanckou, Alain: "Francophonie, langue française : lettre ouverte à Emmanuel Macron." *L'Obs*, 15. Januar 2018, <https://bibliobs.nouvelobs.com/actualites/20180115.OBS0631/francophonie-langue-francaise-lettre-ouverte-a-emmanuel-macron.html#modal-msg> (zuletzt geprüft am 03.03.2022).
- Madsen, Ulla A. (2008): "Toward Eduscapes: Youth and Schooling in a Global Era." In *Tracking globalization. In Youth and the City in the Global South*. Hansen, Karen T. und Dalsgaard, Anne L. (Hrsg.), S. 151–173. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Mano, Winston (2015): "Racism, Ethnicity, and the Media in Africa." In *Racism, ethnicity and the media in Africa: Mediating conflict in the twenty-first century*. Mano, Winston (Hrsg.), S. 1–27. London: Tauris.
- Maslow, Abraham H. (1943): "A Theory of Human Motivation." *Psychological Review*, Nr. 50: S. 370–396, <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm> (zuletzt geprüft am 11.06.2021).
- Mbarga Owono, Christian (2019): *Les Beti/Baki au coeur du Cameroun: Histoire récente des Betsenga (Evondo) et autres "Sanaga" Littératures et cultures afro-américaines*. Paris: L'Harmattan.
- Mbiti, John S. (1997): *African religions & philosophy*. 2. rev. and enl. ed., reprinted. Jordan Hill: Heinemann.
- Miano, Léonora (2020): "Eine Grenze bewohnen." In *Eine Grenze bewohnen - Erinnerungen dekolonisieren: Essays*. Miano, Léonora (Hrsg.). 1. Auflage, S. 47–57. Hiddensee: worten & meer.
- _____ (2020): "Schwarze Realitäten in Frankreich." In *Eine Grenze bewohnen - Erinnerungen dekolonisieren: Essays*. Miano, Léonora (Hrsg.). 1. Auflage, S. 7–46. Hiddensee: worten & meer.

- Miller, Christopher L., Nganang, Patrice (2009): "Review: Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une littérature préemptive by Patrice Nganang." *Research in African Literatures* 40, Nr. 1: S. 173–177, <http://www.jstor.org/stable/30131198>.
- Ministère de la Défense. Secrétariat général pour l'administration: *Les ralliements de l'empire à la France libre: L'Afrique en jeu*. Collection « Mémoire et Citoyenneté ». Bd. 9. Paris.
- Mizen, Phillip, Ofosu-Kusi, Yaw (2013): "Agency as Vulnerability: Accounting for Children's Movement to the Streets of Accra." *The Sociological Review* 61, Nr. 2: S. 363–382.
- Mo Ibrahim Foundation: *Africa's first challenge: the youth bulge stuck in 'waithood': 2019 Ibrahim Forum Report*
- Moletsane, Relebohile (2003): "Another lost generation? The impact of HIV/AIDS on schooling in South Africa." Institute of Education Press. *International Journal on School Disaffection*, Nr. 2: S. 7–13, <https://access.portico.org/Portico/auView?auId=ark:%2F27927%2Fphx2c2c1nwk> (zuletzt geprüft am 06.04.2022).
- Mongo-Mboussa, Boniface, Mabanckou, Alain, Miano, Léonora (2011): "Table ronde : Les positionnements des écrivains dans le champ littéraire contemporain." *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, Nr. 3, <https://journals.openedition.org/actesbranly/507>.
- Moyo, Ambrose (1996): "Religion in Africa." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 273–301. Boulder: Lynne Rienner.
- Munslow, Barry (2005): "Foreword: Identity, Race and Nationalism." In *Interdisciplinary research series in ethnic, gender and class relations. In Pan-Africanism: Exploring the contradictions ; politics, identity and development in Africa and the African diaspora*. Ackah, William (Hrsg.). Reprinted., S. vi–ix. Aldershot: Ashgate.
- Muschalek, Marie (2016): "Von der Ohrfeige bis zum Völkermord: Koloniale Gewalt." In *Deutscher Kolonialismus: Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*. Gottschalk, Sebastian, Hartmann, Heike und Hilden, Irene (Hrsg.), S. 42–49. Berlin, Darmstadt: Stiftung Deutsches Historisches Museum; Theiss Verlag.
- Nebbou, Safy (2010): *L'autre Dumas: L'histoire d'Alexandre Dumas et d'Auguste Maquet (film)*: UGC Distribution.
- Neumann, Birgit (2009): "Imaginative Geographien in kolonialer und postkolonialer Literatur: Raumkonzepte der (Post-)Kolonialismusforschung." In *Raum und Bewegung in der Literatur: Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Neumann, Birgit und Hallet, Wolfgang (Hrsg.), S. 115–138. Bielefeld: transcript Verlag.
- Nganag, Patrice, Delas, Daniel (2017): *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une écriture préemptive : (2007)*. Collection L'un et l'autre en français Références. Limoges: Pulim.

- Nyamnjoh, Francis B. (2005): *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging*: Zed Books [u.a.].
- Oduyoye, Mercy Amba (1999): *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Ogden, Jessica A. (1996): "'Producing' Respect: The 'Proper Woman' in Postcolonial Kampala." In *Postcolonial encounters. In Postcolonial identities in Africa*. Werbner, Richard P. und Ranger, Terence (Hrsg.), S. 165–192. London: Zed Books.
- Ottomeyer, Klaus (2011): "Traumatherapie zwischen Widerstand und Anpassung." *Journal für Psychologie* 19, Nr. 3: S. 1–22, <https://journal-fuer-psychologie.de/article/view/89/52> (zuletzt geprüft am 10.03.2022).
- Owona, Adalbert (1973): "La naissance du Cameroun (1884-1914)." *Cahiers d'études africaines* 13, Nr. 49: S. 16–36, https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1973_num_13_49_2724.
- Oxford English Dictionary (2020): *agent, n.1 and adj.: A person who or thing which acts upon someone or something; one who or that which exerts power; the doer of an action. Sometimes contrasted with the patient (instrument, etc.) undergoing the action.*, <https://www.oed.com/view/Entry/3859?rskey=L9Xt6l&result=1#eid> (zuletzt geprüft am 17.11.2020).
- Parrott, Dominic J., Adams, Henry E., Zeichner, Amos (2002): "Homophobia: Personality and Attitudinal Correlates." *Personality and Individual Differences* 32, Nr. 7: S. 1269–1278, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886901001179>.
- Pelican, Michaela (2006): *Getting along in the Grassfields - interethnic relations and identity politics in Northwest Cameroon*. Dissertation. Halle-Wittenberg: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.
- Pleck, Joseph H. (1997): "Paternal Involvement: Levels, Sources, and Consequences." In *The Role of the Father in Child Development*. Lamb, Michael E. (Hrsg.). 3. ed., S. 66–103. New York: Wiley.
- Ploetz, Karl Julius (2008): *Der grosse Ploetz: Die Enzyklopädie der Weltgeschichte*. 35., völlig neu bearb. Aufl., Lizenzausg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Polak, Barbara (2012): "Peasants in the Making: Bamana Children at Work." In *Beiträge zur Afrikaforschung*. Bd. 52. In *African Children at Work: Working and Learning in Growing up for Life*. Spittler, Gerd und Bourdillon, Michael (Hrsg.), S. 87–112. Wien: Lit.
- Pulse Nigeria (2018): *What you probably didn't know about Fela's country*. Ikeja.
- Reeves, Dianne (1994): *'Endangered Species': von dem Album: Art Survival*
- Reiss, Tom (2013): *Der schwarze General: Das Leben des wahren Grafen von Monte Christo*. Dt. Erstausg. dtv-premium. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Republique Française (1944): *Journal Officiel de la République Française: No. 67 Jeudi 17 Août 1944* (zuletzt geprüft am 22.10.2020).

- Resnick, Danielle und James Thurlow (Hrsg.) (2015): *African Youth and the Persistence of Marginalization: Employment, Politics, and Prospects for Change*. Routledge studies in African development. New York, NY: Routledge.
- Reuters Media: "Liberian leader say Ebola risks 'lost generation', urges action." *Reuters Media*, 19. Oktober 2014, <https://www.reuters.com/article/health-ebola-liberia-idUSL6N0SE0CC20141019> (zuletzt geprüft am 06.04.2022).
- Richardson, Thomas: "Alain Outreman réagit au décès de l'ancien maire d'Achères : «Pierre Soulat, mon père politique»." *actu.fr*, 6. Januar 2016, https://actu.fr/societe/alain-outreman-reagit-au-deces-de-lancien-maire-dacheres-pierre-soulat-mon-pere-politique_12587687.html (zuletzt geprüft am 14.11.2021).
- Richmond, Yale, Gestrin, Phyllis (2009): *Into Africa: A Guide to Sub-Saharan Culture and Diversity*. 2nd ed. Boston: Intercultural Press.
- Richter, Linda: "The Fatherhood Project: Final Report submitted to Ford Foundation Southern Africa." <http://www.hsrc.ac.za/uploads/pageContent/1728/The%20Fatherhood%20Project%20Final%20Report%20submitted%20to%20The%20Ford%20Foundation%20Southern%20Africa.pdf> (zuletzt geprüft am 07.04.2021).
- Said, Edward W. (1995): *Orientalism: Western conceptions of the orient*. Reprinted with a new afterword. Penguin history. London: Penguin Books.
- _____ (2007): "Orientalism." In *The post-colonial studies reader*. Ashcroft, Bill (Hrsg.). 2. ed., reprinted, transferred to digital print, S. 24–27. London: Routledge.
- Samen, Moris (2018): *Die moderne Sklaverei in Kamerun*. Dissertation.
- Schlegel, Alice (2000): "The Global Spread of Adolescent Culture." In *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Crockett, Lisa J. und Silbereisen, Rainer K. (Hrsg.), S. 71–88. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Schmidt, Siegfried J. (1991): "Gedächtnis - Erzählen - Identität." In *Mnemosyne Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Assmann, Aleida (Hrsg.), S. 378–398. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Seekings, Jeremy (1996): "The 'Lost Generation': South Africa's 'Youth Problem' in the Early 1990s." *Transformation Journal*: S. 103–125, <http://transformationjournal.org.za/wp-content/uploads/2017/03/trans029007.pdf>.
- Shanahan, Michael J., Hood, Kathryn E. (2000): "Adolescents in Changing Social Structures: Bounded Agency in Life Course Perspective." In *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Crockett, Lisa J. und Silbereisen, Rainer K. (Hrsg.), S. 123–134. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Shazam (1978): *Silikani - Tabu Ley Rochereau*, <https://www.shazam.com/gb/track/10409211/silikani> (zuletzt geprüft am 08.12.2021).
- Siegel, Brian (1996): "Family and Kinship." In *Understanding. In Understanding contemporary Africa*. Gordon, April A. (Hrsg.). 2. ed., S. 221–247. Boulder: Lynne Rienner.

- Singer, Peter W. (2006): *Children at war*: University of California Press.
- Sisk, Cheryl L., Zehr, Julia L. (2011): "Pubertätshormone strukturieren Gehirn und Verhalten von Jugendlichen." In *Das adoleszente Gehirn*. Uhlhaas, Peter J. (Hrsg.). 1. Aufl., S. 91–111. Stuttgart: Kohlhammer.
- Skoe, Eva E. Aspaas (1998): *Personality Development in Adolescence a Cross National and Life Span Perspective*. 1. publ. Adolescence and society: Routledge.
- SLUM FILM FESTIVAL*
- Sommer, Roy, Surkamp, Carola (2000): "Der Wandel der Perspektivenstruktur in der englischen Erzählliteratur zwischen Viktorianismus und Moderne am Beispiel ausgewählter Ko- lonialromane von G.A. Henty, Rudyard Kipling und E.M. Forster." In *Multiperspektivisches Erzählen: Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Nünning, Vera und Nünning, Ansgar (Hrsg.). Trier: WVT Wiss. Verl. Trier.
- Stark, Lindsay (2006): "Cleansing the wounds of war: an examination of traditional healing, psychosocial health and reintegration in Sierra Leone." *Intervention* 4, Nr. 3: S. 206–218.
- Steinl, Leonie (2016): *Child Soldiers as Agents of War and Peace*. Dissertation. International criminal justice series. Volume 14.
- Straub, Jürgen (2019): "Identitäts-Bildung und die Offenheit der Person." *heiEDUCATION Journal. Transdisziplinäre Studien zur Lehrerbildung*, Nr. 3: S. 37–62.
- Streeck-Fischer, Annette (Hrsg.) (2004): *Adoleszenz - Bindung - Destruktivität*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Streeck-Fischer, Annette (2014): *Trauma und Entwicklung: Adoleszenz ; frühe Traumatisierungen und ihre Folgen*. 2. Aufl. s.l.: Schattauer GmbH Verlag für Medizin und Naturwissenschaften.
- Talent.com (2021): *Salaire Directeur Cabinet, France: Salaire Moyen*, <https://fr.talent.com/salary?job=directeur+cabinet> (zuletzt geprüft am 19.05.2021).
- Tangney, June Price, Dearing, Ronda L. (2004): *Shame and Guilt*. Paperback edition 2004. Emotions and social behavior. New York, London: The Guilford Press.
- (1996): "The Constitution of Cameroon." http://www.assnat.cm/images/The_constitution.pdf (zuletzt geprüft am 12.07.2020).
- The Global Economy: *Cameroon Human flight and Brain Drain*
- The Guardian (2007): *'He was in a godlike state'*. Unter Mitarbeit von Hannaford, Alex.
- The Guardian: "Black Diamond: A Female Victim of Charles Taylor's Crimes Speaks Out." *The Guardian*, 28. Mai 2012, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/may/28/female-victim-charles-taylor-speaks> (zuletzt geprüft am 13.10.2020).
- The Mail & Guardian: "The human parts that heal." *The Mail & Guardian*, 9. Dezember 1994, <https://mg.co.za/article/1994-12-09-the-human-parts-that-heal/> (zuletzt geprüft am 07.09.2020).

- Thiong'o, Ngugi wa (2005): *Decolonising the Mind: The politics of language in African literature*. Reprint., transferred to digital print. Studies in African literature. Oxford: Currey.
- This is Africa (2021): *The Western gaze: Why should the West validate African realities?*, <https://thisisafrica.me/african-identities/the-western-gaze-why-should-the-west-validate-african-realities/> (zuletzt geprüft am 24.01.2022).
- Transparency international (1998): *1998 Corruption Perceptions Index - Press*, <https://www.transparency.org/en/press/1998-corruption-perceptions-index> (zuletzt geprüft am 17.01.2022).
- Unesco (1986): *Méthodologie et préhistoire africaine: Histoire générale de l'Afrique Vol. 1*. Édition abrégée. Paris: Présence Africaine.
- Unesco, Greenough, Richard (1961): *Africa Calls: Development of Education, the Needs and Problems*. Paris: Unesco.
- Ungruhe, Christian (2019): "Beyond Agency's Limits. "Street Children's" Mobilities in Southern Ghana." *Cadernos de Estudos Africanos*, Nr. 37: S. 41–61.
- UNICEF: "For Every Child, End AIDS: Seventh Stocktaking Report, 2016." https://www.unicef.org/publications/files/Children_and_AIDS_Seventh_Stocktaking_Report_2016_EN.pdf (zuletzt geprüft am 08.01.2021).
- UNICEF (2007): "The Paris Principles: Principles and Guidelines on Children Associated with Armed Forces or Armed Groups." <https://www.unicef.org/mali/media/1561/file/ParisPrinciples.pdf> (zuletzt geprüft am 12.10.2020).
- _____ (2013): *Fact Sheet: Children Associated With Armed Groups And Forces: Central Africa*, https://web.archive.org/web/20131020163419/http://www.unicef.org/wcaro/FactSheet100601Final_E_100603_.pdf (zuletzt geprüft am 12.10.2020).
- UNICEF DATA (2019): *Adolescent Demographics - World Population Prospects 2019, Online Edition. Rev. 1*.
- United Nations Children's Fund (2011): *The State of the World's Children 2011.: Adolescence. An age of opportunity*. The state of the world's children. Bd. 2011. New York: UNICEF.
- Universität Basel: *Global Health Africa: Circulating Knowledge and Innovations*. This interdisciplinary research project investigates knowledge, practices and applications related to the improvement of health and healthcare which have been developed or designed in Africa, and have become – or have the potential to become – relevant to questions of health globally.
- Universität Basel: *Lernen von Afrika*. Forschungsportrait Julia Tischler.
- Université Jean Moulin Lyon 3: *BONNET Gilles: Annuaire*
- Utas, Mats (2003): *Sweet battlefields: Youth and the Liberian civil war*. Uppsala, Univ., Diss., 2003. Uppsala University Dissertations in Cultural Anthropology. Bd. 1. Uppsala: Univ.

- _____ (2005): "Agency of Victims: Young Women in the Liberian Civil War." In *Makers and breakers: Children and youth in postcolonial Africa*. Honwana, Alcinda (Hrsg.), S. 53–80. Oxford: Currey.
- van Noten, Francis L. (1981): "Central Africa." In *Ancient civilizations of Africa: General history of Africa Vol. 2*. Mokhtar, G. (Hrsg.). Reprint, S. 620–638. Oxford, UK: Heinemann.
- Vaughan, James H. (1986): "Population and Social Organization." In *Africa*. Martin, Phyllis M. und O'Meara, Patrick (Hrsg.). 2. ed., S. 159–180. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Waage, Trond (2006): "Coping with Unpredictability: 'Preparing for Life' in Ngaoundèrè, Cameroon." In *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*. Christiansen, Catrine, Utas, Mats und Vigh, Henrik E. (Hrsg.), 61-87. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Waberi, Abdourahman (2017): "" Les enfants de la postcolonie "" In *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Mabanckou, Alain (Hrsg.), S. 148–161. Paris: Éditions du Seuil.
- Wagner, Claire M., Lyimo, Emmanuely D., Lwendo, Steven (2012): "Matches but no Fire: Street Children in Dar Es Salaam, Tanzania." In *African childhoods: Education, development, peacebuilding, and the youngest continent*. Ensor, Marisa O. (Hrsg.), S. 33–46. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wang, Ming-Te, Kenny, Sarah (2014): "Longitudinal links between fathers' and mothers' harsh verbal discipline and adolescents' conduct problems and depressive symptoms." *Child Development* 85, Nr. 3: S. 908–923.
- Wendl, Tobias (1991): *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*. Kulturanthropologische Studien 19. Münster.
- Wendl, Tobias: "Africa Screams: Spurensuche für eine Archäologie des Bösen und des Schreckens." In *Africa Screams: das Böse in Kino, Kunst und Kult: anlässlich der Ausstellung "Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult"* Wendl, Tobias, Beez, Jigal 1969, Iwalewa-Haus und Ausstellung Africa Screams - Das Böse in Kino, Kunst und Kult (Hrsg.), S. 11–30. Hammer.
- Wessells, Michael G. (2006): *Child Soldiers: From Violence to Protection*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Wilber, Ken (2001): *Integrale Psychologie: Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie*. 1. dt. Aufl. Freiamt: Arbor-Verlag.
- Wiredu, Kwasi: "Problems in Africa's Self-Identification in the Contemporary World." In *Africa and the Problem of its Identity: L' Afrique et le problème de son identité = Afrika und das Problem seiner Identität*. International Philosophical Symposium on Culture and Identity of Africa. Diemer, Alwin (Hrsg.). Lang.
- www.cameroonintelligencereport.com (2020): *Southern Cameroons Crisis: Government continues to use child soldiers – Cameroon Intelligence Report* (zuletzt geprüft am 12.10.2020).

- www.geography.name (2020): *Areas of Religious Influence*,
<https://geography.name/islam-in-africa/> (zuletzt geprüft am 02.11.2020).
- Yenika-Agbaw, Vivian S. und Lindah Mhando (Hrsg.) (2014): *African Youth in Contemporary Literature and Popular Culture: Identity Quest*. Unter Mitarbeit von Mhando, Lindah. Routledge African studies. Bd. 13. New York: Routledge.
- Yoassi, Trésor Simon (2010): "Entretien avec Léonora Miano." *Nouvelles Études Francophones* 25, Nr. 2: S. 101–113, <http://emedien3.sub.uni-hamburg.de/han/sfx/https/muse.jhu.edu/article/423928/pdf> (zuletzt geprüft am 15.02.2022).