

Romuald Valentin Nkouda Sopgui

Zwischen Machtanspruch und Exklusion: Selbst- und Fremdbilder im kamerunischen Kontext

Studia Germanica Gedanensia 30, 52-63

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Gdańsk 2014, Nr. 30

Romuald Valentin Nkouda Sogui

Universität Maroua

Zwischen Machtanspruch und Exklusion: Selbst- und Fremdbilder im kamerunischen Kontext

Between Power Struggle and Exclusion. The Image of the Self and the Other in the Cameroonian Context. In the context of globalization, relations between cultures become more and more frequent and take various shapes: exchanges, confluences, influences, frictions and even conflicts. Literature remains the emblematic place where some questions focusing on the intercultural aspect are posed and often find an answer. This paper aims at studying two Cameroonian literary texts – Hilaire Mbakop's *The Destroyed Village* and Gabriel Kuitche Fonkou's *Tribalistic Country* –, parting from the process of intercultural perception that consists in the deconstruction of images resp. collective representations of another culture. Furthermore, it is a question of showing that ethnocentrism is the illustration of a stereotyped discourse that leads to the exclusion of the Other and this brings out the shortcomings of the intercultural dialogue and of the integration in a multicultural context. Finally, one comes to the conclusion that self-images always constitute a relation of interdependence with hetero-images. Their analysis permits bringing to light modalities according to which a culture sees itself, thinks itself and portrays the Other.

Keys words: image, stereotype, discrimination, ethnicity, intercultural learning, integration

Między roszczeniem władzy a ekskluzją. Obraz własny i Obcego w kontekście kameruńskim. Artykuł zawiera interpretację dwóch kameruńskich tekstów literackich Hilaire Mbakop'a *The Destroyed Village* [Zniszczona wieś] i Gabriela Kuitche Fonkou' *Tribalistic Country* [Plemienna kraina]. Na skutek procesów globalizacyjnych relacje pomiędzy kulturami stają się coraz częstsze i przyjmują różnorodne formy: wymiany, przenikania, wpływu, tarcia a nawet konfliktu. Literaturze przypisuje się istotną rolę w przedstawianiu problematyki związanej z aspektami interkulturowymi. Poniższa analiza zawiera dekonstrukcję zbiorowych wyobrażeń o obcej kulturze. Ponadto etnocentryzm zostaje ukazany jako ilustracja stereotypowego dyskursu, prowadzącego do ekskluzji Obcego, jego dyskryminacji w dialogu interkulturowym i integracji w kontekście wielokulturowym. Podsumowując rozważania autor stwierdza, że autostereotyp zawsze wykazuje odrębności względem heterostereotypu. Analiza tych konstrukcji pozwala na ukazanie różnic pomiędzy obrazem własnym danej kultury, ujmowaniem własnej specyfiki i portretem Obcego.

Słowa kluczowe: obraz, stereotyp, dyskryminacja, etniczność, edukacja interkulturowa, integracja

Einleitendes

In seinem Buch *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen* definiert Gerhard Maletzke interkulturelle Kommunikation folgendermaßen: „Wenn Menschen verschiedener Kulturen einander begegnen, bezeichnen wir die Prozesse, die dabei ablaufen, als 'interkulturelle Kommunikation' oder als 'interkulturelle

Interaktion“.¹ Literatur als Spielort von Bewusstseinsstrukturen stellt in dieser Hinsicht einen geschlossenen multikulturellen Raum dar, in dem interkulturelle Kommunikations-ängste und -störungen, aber auch Kommunikationschancen simuliert werden können. Literarische Texte dienen in der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Literaturwissenschaft in erster Linie als „Formen der kulturellen Selbstwahrnehmung und Selbstthematization“.² In solch einer fiktionalisierten multikulturellen Welt wird Fremdheit zu einer bedeutsamen Erfahrung, wenn die Grenzen zwischen kulturellen Gemeinschaften zu Konfliktflächen werden, wenn die Ordnungsstruktur einer *Wir-Gruppe* von der externen Struktur einer *Ihr-Gruppe* bedroht wird.³

Der vorliegende Beitrag versucht aus einer kamerunischen Perspektive, die Grenzen und Möglichkeiten eines interkulturellen Dialogs zwischen zwei Kulturen am Beispiel von Hilaire Mbakops *Das zerstörte Dorf* (2010) und Gabriel Kuitche Fonkous *Au pays de(s) intégré(s)* (2010) zu rekonstruieren.⁴ In diesen literarischen Texten objektivieren sich subjektive, aber auch „kollektive Identitätssmuster“⁵ aus unterschiedlichen Erzähler- und Figurenperspektiven. Im Mittelpunkt der gewählten Texte steht die Frage der Integration im multikulturellen Kontext.

In einer ethnischen Begegnung, wie sie in den im Folgenden analysierten Texten inszeniert wird, beruht die Trennung zwischen beiden Ethnien darauf, dass die „dominante Gruppe“ sich anhand von Stereotypen von der „dominierten Gruppe“ abgrenzt.⁶ Dabei

¹ Gerhard Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1997, hier S. 17.

² Ansgar Nünning, *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft: Disziplinäre Ansätze, theoretische Positionen und transdisziplinäre Perspektiven*, in: Ansgar Nünning u. Roy Sommer (Hgg.), *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft*, Tübingen 2004, S. 9–30, hier S. 21.

³ Im Hinblick auf die unterschiedlichen Facetten der Fremdheit hat Ortrud Gutjahr drei Modi des Fremderlebens herausgestellt, die für die interkulturelle Literaturwissenschaft von großer Relevanz sein können; vgl. Ortrud Gutjahr zitiert nach Andrea Leskovec, *Vermittlung literarischer Texte unter Einbeziehung interkultureller Aspekte*, in: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht* 15: 2, 2010, S. 237–255, abrufbar unter <http://zif.spz.tu-darmstadt.de/jg-15-2/beitrag/Leskovec.pdf>; 16.03.2012.

⁴ Während sich in der Wissenschaft die Betrachtung interkultureller Kommunikation auf den tatsächlichen interkulturellen Austausch konzentriert, bietet Lüsebrink eine Ausweitung des Begriffes an, indem er den Blick auf die mediatisierte interkulturelle Kommunikation lenkt. Mediatisierte interkulturelle Kommunikation inszeniert also zwei Kommunikationsvorgänge, und zwar die durch den Text initiierte Kommunikation und die im Text dargestellte interkulturelle Kommunikation, wobei beide sich gegenseitig bedingen. Vgl. dazu Hans-Jürgen Lüsebrink, *Mediatisierte interkulturelle Kommunikation. Problemfelder, Fallbeispiele und Herausforderungen*, in: Alois Moosmüller (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin. Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation*, Münster 2007, Bd. 20, S. 119–136, hier S. 121.

⁵ Den Begriff definieren wir in Anlehnung an Aleida Assmann als „das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht an sich, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag“. Assmann zitiert nach Jürgen Straub, *Personale und kollektive Identität, Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*, in: Aleida Assmann u. Heidrun Friese (Hgg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identitäten* 3. Frankfurt am Main 1999, S. 99–110, hier 102–103.

⁶ Shijie Guan hat in seinem Buch *Interkulturelle Kommunikation* die Charakteristika und die Funktionen der Stereotype zusammengefasst. Ihm zufolge besitzen Stereotypen im Kontext der interkulturellen

maximieren die Mitglieder der „dominanten Gruppe“ den Unterschied zwischen ihrer Gruppe und anderen Gruppen.

Dass Stereotype das Eigene und das Fremde zu manichäischen Entitäten kristallisieren und wie sich dies artikuliert, möchte ich am Beispiel von *Das zerstörte Dorf* und *Au pays de(s) intégré(s)* exemplifizieren. Vorab möchte ich die gewählten Texte zusammenfassen.

Das zerstörte Dorf ist ein Theaterstück des kamerunischen Schriftstellers Hilaire Mbakop, das aus fünf Akten besteht. Dieses dramatische Werk schildert einen heftigen interkulturellen Konflikt zwischen zwei ethnischen Gruppen, den Balinesen aus dem Dorf Bali Nyonga und den Bawockern, Einwohner des Dorfes Bawock. Der Schauplatz der Handlung ist die Stadt Bamenda im Nordwesten von Kamerun. Der großwahn sinnige Häuptling des Dorfes Bali-Nyonga namens GaNyonga III brennt darauf, die Bawocker zu vertreiben. Unter dem Vorwand, dass Letztere einen Anschlag auf den „Voma-Gemeinbund“⁸ und den Palast seines Fürstentums verübt haben, befiehlt er seinen Untertanen, das Nachbardorf dem Erdboden gleichzumachen. Die Balinesen marschieren nach Bawock, wo sie Häuser plündern und Äcker in Brand setzen, Gräber schänden, Grundstücke zerstören und Haustiere stehlen. Die Bawocker fliehen nach Bamenda. Nach einer Nacht unter freiem Himmel werden sie im Kongressgebäude untergebracht. Ein Minister besucht sie und erzählt ihnen von den Hilfsmaßnahmen der Regierung, nämlich einer Versorgung mit Nahrung und Krankenfürsorge. Diese Maßnahmen bekommen sie leider nie. Später werden sie in ein Nachbardorf transportiert und in der Grundschule zusammengepfercht. Doch am Schulanfang räumen sie das Gebäude auf Bitte des Schulleiters. Durch den interkulturellen Konflikt zwischen Balinesen und Bawockern gewährt das Drama Einblick in die Beziehung zweier Stämme und zeigt, wie ein Land funktioniert, dessen herrschende Elite korrupt und unmenschlich ist. Es zeigt auch, dass in Schwarzafrika immer noch die althergebrachten Stammeskongflikte herrschen, trotz der Tatsache, dass durch die Kolonialherren moderne Staatsformen eingeführt worden sind.

Der Roman *Au pays de(s) intégré(s)*⁹ des kamerunischen Autors Gabriel Kuitche Fonkou kreist um das Thema des Tribalismus im post-kolonialen Kamerun. Dem Land hat der Autor

Kommunikation eine Selbstdefinitions- und Selbstverankerungsfunktion. Vgl. Shijie Guan, *Interkulturelle Kommunikation* Beijing, Verlag der Beijing-Universität 1995.

⁷ Hilaire Mbakop, *Das zerstörte Dorf: Ein Stück in fünf Akten*, Remscheid 2010. Im Folgenden kürzen wir ZD in Klammern ab, dann Seitenzahl.

⁸ In der Tat ist „Voma“ ein Geheimbund der Menschen aus Bali-Nyonga. Seine Mitglieder sind also Eingeweihte, die einmal im Jahr (kurz vor der Zeit des Säens) ausziehen, um den Gottheiten der Kleinstadt zu opfern, damit der Boden ertragreich sei, die Frauen fruchtbar seien und der ganze Stamm von der Magie der Nachbardörfer geschützt werde. Ihr Arsenal besteht aus traditionellen Medikamenten, einer Maske, einem Zauberstab, Flöten und Trommeln. Frauen dürfen den „Voma“ nicht sehen. Dieser Geheimbund führt seinen Ritus nur an einem arbeitsfreien Tag durch. Dasjenige Mitglied, das an der Spitze marschiert, wird mit dem ortsüblichen Namen „Juju“ bezeichnet, denn sein Gesicht ist mit einer Maske bedeckt. In der Kultur Bali-Nyongas gelten die Mitglieder des „Voma“ als Säulenheilige. In der ersten Szene des Stücks kommt es zu einem Zusammenstoß zwischen ihnen und einem Rat des Häuptlings Bawocks. Da die Bawocker keinen „Voma-Kult“ praktizieren, empfinden sie die Ankunft des „Vomas“ in ihrem Dorf als eine Provokation. Der Rat zerstört die Ausstattung des „Vomas“, und der Häuptling von Bali-Nyonga nimmt dies zum Vorwand, um das Nachbardorf anzugreifen und es zu zerstören.

⁹ Gabriel Kuitche Fonkou, *Au pays de(s) intégré(s)*. Yaoundé 2010. Im Folgenden kürzen wir PDI in Klammern ab, dann Seitenzahl.

den fiktiven Namen Mécarénésie gegeben. Der junge Zal Moundjoa ist aus einer Beziehung zwischen Angehörigen zweier verfeindeter Ethnien hervorgegangen. Nach seiner Geburt wächst der kleine Moundjoa bei seinem Großvater auf, den er für seinen biologischen Vater hält. Später stellt er nicht nur fest, dass Pepa Moundjoa nicht sein Vater ist, sondern auch, dass er seinen richtigen Vater verdrängt hat, weil Letzterer einer fremden Ethnie entstammt. Als der Sohn seinen Vater (Chonet) später trifft, wird der Name Zal Moundjoa von den lokalen Autoritäten durch Naoussi Chonet ersetzt. Diese Namensänderung bereitet den Weg für zukünftige Schwierigkeiten, da Naoussi Chonet nunmehr der Ethnie seines biologischen Vaters angehört. Als er seine Abiturprüfung mit Erfolg bestanden hat, wird ihm das staatliche Stipendium verweigert, unter dem Vorwand, dass er Mitglied einer fremden Ethnie ist. Mit dieser Figurenkonstellation schildert der Autor die Facetten einer multikulturellen Gesellschaft, die zwischen Integration und Ausgrenzung pendelt.

In Bezug auf die in beiden Texten inszenierten Ethnien gilt es nun, folgende Fragen zu untersuchen: Auf welche Weise wird Alterität produziert? Wie geht insbesondere die dominierende ethnische Gruppe mit kultureller Alterität um? Mit Hilfe welcher Techniken werden die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden definiert? Hier soll nachgewiesen werden, dass die Abspaltung des Anderen vom Eigenen mittels einer überschaubaren Anzahl von Vergleichskriterien erfolgt. Abschließend soll gezeigt werden, dass sich, trotz der Grenzziehung zwischen den beiden Kulturen, auf beiden Seiten die Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung abzeichnet.

Eigenes und Fremdes in Interaktion

In beiden Texten zeichnet sich die Interaktion zwischen beiden Kulturen bzw. Ethnien durch eine Konfrontation aus. Das Eigene wird als Gegenpol des Fremden konstruiert. Nach der Theorie der sozialen Identität Henri Tajfels lässt sich jedes an einer Person beobachtete Verhalten als eher gruppentypisch oder als eher individuell determiniert klassifizieren. Fremdgruppenmitglieder werden auf dem Beurteilungskontinuum zwischen den Polen eindeutig individuum-typisches Verhalten und eindeutig gruppen-typisches Verhalten eher dem gruppen-typischen Verhaltenspol zugeordnet. Damit wird das tatsächlich individuell determinierte Verhalten als gruppentypisch klassifiziert und „depersonalisiert“. Es wird somit als gleichförmig und einheitlich wahrgenommen und bewertet. Man nimmt das Mitglied einer Fremdgruppe nicht mehr als eigenständiges Handlungszentrum wahr, sondern nur noch als Träger der (meist abgelehnten) Merkmale der Fremdgruppe.¹⁰

Als Form der Fremderfahrung in beiden Texten lässt sich eine Konstellation erfassen, bei der Fremdheit als abgetrennte Ursprünglichkeit erscheint. Der Modus des Fremderlebens zeigt eine negative Haltung gegenüber dem Fremden. In dieser Hinsicht verkörpert der balinesische Häuptling GaNyonga III im Theaterstück Hilaire Mbakops den Prototyp der Ab- und Ausgrenzung. Im Einvernehmen mit der Präfektur des Mezam-Departements hegt

¹⁰ Vgl. Henri Tajfel, *Gruppenkonflikte und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen*, Bern 1982, S. 52.

er den Wunsch, die Bawocker zu verjagen. Im ersten Akt des Stückes drückt er seinen Größenwahn aus, indem er vor seinen Untertanen eine Rede hält, um Hass gegen die Bawocker zu schüren. Er behauptet: „Diese Untermenschen haben sich erdreistet, die Säulenheiligen BaliNyongas anzugreifen und ihre Ausstattung zu zerstören?“ (ZD: 10) Das Fremde wird hier als Negation der Eigenheit im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit aufgefasst. Nicht der Bezug auf einen gemeinsamen Grund, einen gemeinsamen Ursprung liegt diesem Erfahrungsmuster zu Grunde, sondern die Referenz auf eine klar definierte Grenzlinie, die eine deutliche Scheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bewirkt. Die Unterjochung beginnt mit der Brandlegung des Palastes des Häuptlings Wandah III von Bawock. Einer der Brandstifter fordert seine Gruppe auf: „Brecht Türen und Fenster aller Häuser im Palast auf! Vergesst nicht, den heiligen Hain sowie die die Stätte, wo das Totem des Häuptlings sich befindet, zu verwüsten und zu verbrennen!“ (ZD: 18) Indem die Integrität des Eigenen gewahrt wird, erscheint das Fremde als das Ausgegrenzte, das „wesensmäßig“ nicht zum Eigenen gehört, als das „Un-ding“, das Un-heimliche, das Seltsame, das Nicht-Eigene. Der Prozess des „*Othering*“ zeigt sich dabei eingebettet in die Produktion oppositioneller Dualismen d.h. diejenigen, die als nicht dazugehörig konstruiert werden, stehen immer denen gegenüber, die als dazugehörig betrachtet werden. Es entsteht das Bekannte ‘Wir‘ und die ‘Anderen‘. Das erst durch Techniken des *Othering* zu einem solchen gemachte Andere kann zwar auch Sorge bereiten und Ängste auslösen. Es handelt sich jedoch keineswegs um eine panische Angst vor dem völlig Unbekannten, sondern um eine kalkulierbare, wohl begründete Angst, die aus rationalen Abwägungen heraus entsteht. *Othering* als gezielte Herstellung von Alterität erfordert eine gewisse Erklärung, indem es die Kriterien der Andersartigkeit mitliefert.¹¹ Die Furcht vor dem Anderen wird durch die berechtigte Sorge über real existierende Konflikte mit konkurrierenden Gemeinschaften ersetzt. In einem Gespräch mit seinem Berater Ba Nkom Changwa äußert sich GaNyonga III wie folgt:

Ich bin zwar über die Aktionen von gestern froh, aber ich kann erst überglücklich sein, wenn Bawock vollständig zerstört sein wird. Denn nur so können wir die Bawocker zwingen, unseren Boden für immer zu verlassen. Ich kann diese Leute nicht leiden... (ZD: 20)

Aus der Sicht des Häuptlings GaNyonga III ist klar, dass jeder in seiner Kultur bleiben muss. Der kulturelle Austausch zwischen Balinesen und Bawockern basiert, seiner Meinung nach, nur auf Exklusion. Die Aussage „Die Bawocker benehmen sich uns gegenüber respektlos, und das sollen wir nicht mehr dulden“ (ZD: 31) verrät den Hass, den GaNyonga III gegen die Bawocker hat. Seine Worte sind symptomatisch für die asymmetrische Sichtweise. Das Gefälle zwischen den Interaktionspartnern ist so groß, dass seine Überbrückung zur Illusion wird. Anstatt die Begegnung mit der Alterität als Mittel zur kulturellen Bereicherung zu betrachten, sieht der Häuptling GaNyonga III das Andere als eine Gefahr, eine Bedrohung, die man unbedingt zersetzen soll. Das Verhältnis zum Anderen offenbart, dass keine Versöhnung zwischen den beiden Kulturen stattfinden kann, weil eine Kultur einer anderen überlegen ist. In dieser Hinsicht geht die Vertreibung der Bawocker mit ihrer

¹¹ Vgl. Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin, 1995, S. 15.

Assimilation einher. Nicht nur sollen sie den Boden verlassen; sie sollen sich auch die Kultur der Balinesen aneignen. In einem Monolog des Häuptlings Wandah III heißt es:

GaNyonga III erkennt mich nicht als Häuptling an, sondern als Unterhäuptling. Er will uns bevormunden. Unsere Kultur verachtet er auch. Jahrzehntlang hat er versucht, uns dazu zu bringen, unsere Kultur zugunsten der seinen aufzugeben. (ZD: 35)

Die Unterwerfung des „Fremden“ durch das „Eigene“ wird zum Bild, in dem sich Ga-Nyonga III selbst erkennt. Herrschaft und Unterwerfung stellen die Matrix bereit, auf der die Beziehungen zwischen Balinesen und Bawockern zueinander interpretiert werden. Der Machtanspruch der Balinesen führt dazu, den Unterdrückten den eigenen Willen aufzuzwingen. Wie die Aussage Wandahs III in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, hat die Kulturbegegnung zwischen Balinesen und Bawockern imperialistische Züge, weil am Ende des Prozesses aus der „dominierten Gruppe“ eine neue Identität gemacht wird. Die Hierarchie zwischen den beiden Ethnien wird so hergestellt, dass eine Verständigung undenkbar ist. Aus der Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem lässt sich somit kein Kulturtransfer erwarten, da das imperial-monadologische Muster der Identität projiziert wird. Dieses Modell

[I]nsiste [...] sur la différence considérée comme absolue. [...] il établit une hiérarchie entre les peuples et les cultures [et] ne croit pas à l'unicité du genre humain. La relation entre les peuples et les cultures est considérée comme régie par les mêmes lois que dans la nature. Les plus forts dominant et écrasent tout naturellement les plus faibles. Le rapport à l'autre est un rapport essentiellement violent qui entraîne la disparition des uns ou leur subordination.¹²

Im Hinblick auf *Au pays de(s) intégré(s)* bezieht sich die Trennung zwischen Eigenem und Fremdem auf die Herkunftsfrage. Der Roman befasst sich, unter anderem, mit dem Diskurs über die Herkunft und die daran anschließenden Interaktionen als soziale Praxen der Repräsentation des Anderen als einem ethno-kulturell Anderen. Im Zentrum der Erzählung steht die sich in diesem Kontext vollziehende Kategorisierung des Anderen auf Grundlage seiner ethno-kulturellen Zugehörigkeit. Auslöser für die Herkunftsfrage in dem Roman sind die Abstammung und/oder der Name des Anderen. Die textuelle Gesellschaft weist eine dualistische Struktur auf. Einerseits haben wir die „nkwa“¹³, andererseits die „Bergleute“.¹⁴ Dass Pepa Moundjoa seinen Hass gegen die „Bergleute“ zeigt, liegt auf der Hand; es gründet in der Tatsache, dass sie das wirtschaftliche Monopol in der Republik der Mécarénésie besitzen. Er berichtet:

[...] C'est justement tout cela que je ne les supporte pas : qu'ils réussissent toujours à nous tenir dans une position d'infériorité ! Je souffre du fait même de devoir me résoudre à recourir à eux. On parle même de leur argent. Est-ce leur argent ? C'est notre argent qu'ils viennent siphonner par tous les moyens. Ils

¹² David Simo, Situation coloniale et relations herméneutiques interculturelles, in: Revue germanique internationale [En ligne], 21, 2004, mis en ligne le 19 septembre 2011. URL: <http://rgi.revues.org/pdf992>; 06.1.013.

¹³ Mit diesem Namen werden in Westkamerun die Angehörigen anderer Ethnien bezeichnet, genauer jene, die aus dem Zentrum, dem Süden, dem Osten und dem Littoral, also der Küstenregion, stammen.

¹⁴ Das Wort verweist im Allgemeinen auf Menschen, die aus der Westregion von Kamerun stammen. Sie werden auch Bamiléké genannt.

nous redistribuent une infime fraction comme qui ferait l'aumône, avec leur blessant air de supériorité condescendante. (PDI : 24)

Der Kulturkontakt bringt nur Unheil für die „dominierende Kultur“. Die Metonymie „montagnards“ (Bergleute) ist ein Zeichen der fremdenfeindlichen Haltung Pepa Moundjoas. Der Fremde wird nicht primär als aktiv handelndes Individuum mit sehr spezifischen Eigenschaften, Zielen und Motiven wahrgenommen, sondern ausschließlich als Mitglied einer fremden Gruppe gesehen und als ein typischer Vertreter dieser Gruppe kategorisiert. Darüber schreibt Henri Tajfel:

Das Gruppenbewusstsein schafft ein 'Wir'-Gefühl in der eigenen Gruppe und ein davon begleitetes Gefühl der Andersartigkeit anderer Gruppen. Dabei besteht die Tendenz, sich selbst eher positiv zu bewerten und dem weniger positive Züge der 'out-group' gegenüberzustellen. Selbst gleiche Merkmale beider Gruppen können dann jeweils für die eigene Gruppe positiv und für die anderen negativ beschrieben werden.¹⁵

Die Feindseligkeit steigert sich bis zur „déshumanisation“ (Brutalisierung) bzw. Entindividualisierung des Anderen. Diese Haltung wird offenkundig, wenn Pepa Moundjoa Chonet personifiziert. In einer Äußerung gegenüber Sita Mpôt, einer Figur des Romans, die an Pepa Moundjoa appelliert, das Fremde zu akzeptieren, heißt es: „Ce que tu veux, c'est quoi? Que j'appelle ce montagnard pour lui dire gentiment: «Voilà ton fils que j'ai élevé sans toi. Prends-le et allez-vous-en» [...] Les montagnards et moi, jamais. Va-t-en.“ (PDI: 27) Für ihn ist es undenkbar, die Tatsache anzuerkennen, dass sein Enkel von einem „Bergmann“ abstammt. Diese Wahrheit wurde vor Zal Moundjoa versteckt, um ihm die Schande zu ersparen, sich mit seiner ursprünglichen Ethnie zu identifizieren. Der Name seines biologischen Vaters verrät seine Abstammung und bedingt den Umgang mit ihm, wie die folgende Textpassage zeigt: „[...] Ce garçon s'appelle Chonet. Ça veut dire qu'il est montagnard. Un tel nom ne peut venir que des montagnes. Moi, je ne veux rien avoir à faire avec les montagnards. Rien. Vous entendez? Rien.“ (PDI: 23) Das Fremde empfiehlt Pepa Moundjoa in der Form der Abschottung und wünscht, dass es aus der Gesellschaft getilgt werden könnte. Autostereotype fungieren als Barrieren der Perzeption, so dass man zur Realität nicht vordringt.

Aus den vorangegangenen Analysen kann man feststellen, dass die Beziehungen zwischen den jeweils unterschiedlichen Kulturen sowohl in *Das zerstörte Dorf*, als auch in *Au pays de(s) intégré(s)* auf der Seite der „dominierende[n] Gruppe“ Eigenschaften einer „Dominanzkultur“¹⁶ beinhalten, denn:

¹⁵ Henri Tajfel zitiert nach Yu Jingtao, Stereotypisierung im interkulturellen Kontext. In: Interculture journal. Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien, Jahrgang 5, Ausgabe 2, 2006, S. 113–124, S. 118. URL: <http://neu.interculture-journal.com/index.php/icj/article/viewFile/50/63>; 14.04.13.

¹⁶ Die deutsche Sozialwissenschaftlerin Birgit Rommelspacher hat den Begriff „Dominanzkultur“ geprägt. Ihre Ausgangshypothese ist, dass das Leben der Menschen in multikulturellen Gesellschaften von Herrschaftserfahrungen durchdrungen ist. Das macht diese Gesellschaften zu Dominanzkulturen. Mit Präzision fügt sie hinzu: „Das bedeutet, dass unsere ganze Lebensweise, unsere Selbstinterpretationen sowie die Bilder, die wir vom Anderen entwerfen, in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind. Eben das ist mit dem umfassenden

Die dominante Gruppe fordert allerdings von allen ihren Mitgliedern eine recht rigide Anpassung an ihre Gruppennormen: Größere Kohäsion, Solidarität, Einheitlichkeit der Normen und Selbstdisziplin helfen, die Monopolisierung von Position zu sichern, und diese trägt umgekehrt zur Verstärkung der Gruppeneigentümlichkeit bei.¹⁷

Von der Stereotypie zur Diskriminierung: Vorurteile als Inszenierung des Eigeninteresses

Stereotype als „Bilder in unseren Köpfen“, die unseren Umgang mit der realen Welt regulieren, können verschiedene Funktionen und Bedeutungen haben. Sie sind vorgefertigte Konstruktionen, die aber erlauben, sich ein Leben in der Gemeinschaft vorzustellen. Sie bringen Denkmuster eines Kollektivs zum Ausdruck. Ethnische Stereotype sind komplex und oft konflikträchtig, weil sie wegen ihrer Verallgemeinerungen zu Gewaltaktionen zwischen den Völkern führen können. Ruth Amossy und Anne Herschberg Pierrot haben in ihrem Buch über Stereotype und Klischees versucht, die verschiedenen Funktionen, die das Stereotyp übernehmen kann, zu unterscheiden. Man kann zum Beispiel sagen, dass das Stereotyp des Schwarzen oder des Deutschen das kollektive Bild ist, das in einer gegebenen Gesellschaft über „den Schwarzen“ oder „den Deutschen“ zirkuliert, d.h. die Gesamtheit von Charakterzügen, die den erwähnten Gruppen jeweils zugeschrieben werden. Das Vorurteil, eine Verschärfung des Stereotyps, bezeichnet dann die Tendenz, eine Person nur deshalb abschätzig zu behandeln, weil sie einer der Gruppen angehört. Dem Vorurteil wohnt eine affektive Komponente inne, ein Interessenkonflikt. Die Diskriminierung ist der nächste Schritt vorurteilsbelasteten Denkens. Ihr ist eine aktive Verhaltenskomponente eigen. Es ist eine Diskriminierung, wenn ein Afrikaner nur deshalb benachteiligt wird, weil er einer von anderen in bestimmter Weise definierten Kategorie angehört, ohne dass vorher seine individuellen Verdienste und Fähigkeiten berücksichtigt werden. Sich einen Afrikaner als faul und unverantwortlich vorzustellen ist ein Stereotyp; ihn herablassend zu behandeln oder ihm gegenüber fremdenfeindlich zu sein ist Ergebnis eines Vorurteils. Ihm den Zugang zu einem Posten zu verwehren ist ein Akt der Diskriminierung.¹⁸

In den untersuchten Texten operieren die Figuren mit ethnischen Stereotypen. Dabei wird die Grenze zwischen Vorurteil und Diskriminierung sichtbar. Festzuhalten ist, dass es eine unmittelbare Beziehung gibt zwischen den positiven Eigenschaften, die diese Figuren für sich beanspruchen und die Überlegenheit implizieren, und der defizitären Beschreibung der Fremden, die Unterlegenheit bestätigen und deren Exklusion bzw. Marginalisierung legitimieren.

Begriff der Dominanzkultur gemeint [...] Die Omnipräsenz der Machtverhältnisse, ihre Vieldimensionalität wie auch ihre relative Unsichtbarkeit sind so zentrale Merkmale dessen, was [...] als Dominanzkultur bezeichnet wird.“ Vgl. Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 1995. S. 22–23.

¹⁷ Ebd., S. 193.

¹⁸ Vgl. Ruth Amossy u. Anne Herschberg Pierrot (Hgg.), *Stéréotypes et clichés, Langues – discours – société*, Paris 1997. S. 34–35.

Die Exklusion des Anderen wird im zweiten Akt des Stückes *Das zerstörte Dorf* deutlich. Für Gabana, einen der Brandstifter, sind die Machtlegitimierung und die Domination des Anderen selbstverständlich. Er stellt sich die Bawocker als unterlegen vor. Sein Ethnozentrismus kommt zum Tragen, wenn er sich wie folgt zum Wort meldet: „Ihr Bawocker seid verabscheuungswürdig! Geht dorthin zurück, woher ihr stammt, lasst euch ja hier nicht mehr blicken!“ (ZD: 40) Somit befiehlt er den übrigen Brandstiftern, die Häuser zu plündern und dann sie zu zerstören. Paradoxerweise zeigt der Gouverneur der nordwestlichen Provinz keine Empathie gegenüber den Bawockern, die obdachlos sind. Dass diese sich bei ihm wohl fühlen, kommt nicht in Frage: „Ich will nicht, dass diese Leute sich hier wohl fühlen, ich will sie so schnell wie möglich loswerden. Eine Nacht unter freiem Himmel wird ihnen die Lust nehmen, sich hier länger aufzuhalten.“ (ZD: 50) Am nächsten Morgen lässt er sie zum Kongressgebäude umsiedeln.

Die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem stellt sich ohne bewertende Dimension her. Auf der sprachlichen Ebene drückt sich dies in der Differenzierung zwischen „wir“ und „sie“ bzw. von „uns“ und „den anderen“ aus. Durch die Technik des „distancing“¹⁹ wird eine deutliche Distanz zwischen den Angehörigen der eigenen Gesellschaft und Kultur und den „Anderen“ etabliert, auf sprachlicher Ebene etwa durch die Attribuierung kulturspezifischer Eigenschaften. GaNyonga III behauptet in dieser Hinsicht: „Wir Balinesen brauchen Bawock nicht zu erobern, denn wie die Geschichte zeigt, Bawock ist unsere Erde [...] Sie sind auf dem Weg nach Bangangté, wo sie herkommen.“ (ZD: 61–101) Auf diese Weise zeigt GaNyonga III, dass ein weiterer grundlegender Begriff zum Thema Alterität in Bezug gesetzt werden kann: Universalität. Sie bezeichnet das genaue Gegenteil von Alterität. Sie impliziert die komplette Verweigerung des Anderen, dessen Existenz als solche bestritten wird.

Im Roman Fonkous gewinnen ethnische Stereotype an Bedeutung, da sie zur Diskriminierung des Anderen führen. Die Tendenz eines Individuums, Menschen anderer Gruppe negativ zu bewerten, diese Gruppe mit negativen Emotionen zu belegen sowie Angehörige dieser Gruppe aufgrund ihrer Herkunft zu beurteilen führt zur Ungleichheiten. Wegen des Quotengesetzes, das darin besteht, staatliche Stipendien unter den verschiedenen Regionen des Landes zu verteilen, aber unter Berücksichtigung der ethnischen Herkunft gelingt es Moundjoa nicht, ein Stipendium zu bekommen, um im Ausland weiterstudieren zu können. Wenn er sich dem Ministerium für Nationalerziehung zuwendet erfährt er folgendes:

[...] Vous êtes tombés sous le coup de la loi des quotas prise cette année même par du peuple. Cette loi attribue à chaque région du pays un pourcentage précis de tous les avantages publics: postes de responsabilité, places aux concours administratifs, bourses [...]. Il se trouve que vous êtes des montagnards

¹⁹ Diese Technik gehört zu den sechs Typen psychologisch-sprachlicher Reaktionsmuster des sozialpsychologischen Ansatzes der Fremdwahrnehmung. Der Ansatz zielt darauf ab, Fremdwahrnehmungsmuster als Verbindungen von Selbst- und Fremdbildern zu analysieren, die jeweils sowohl in psychologischen Registern, als auch in Sprachhandlungsschemata verankert sind. Carl Friedrich Graumann und Margret Wintermantel unterscheiden hierbei sechs verschiedene Typen sprachlich-psychologischer Reaktionsmuster. Diese sind: *separating*, *distancing*, *accentuating*, *devaluating/debasing*, *assigning traits* und *typing*. Vgl. Carl Friedrich Graumann u. Margret Wintermantel, *Discriminatory Speech Acts: A Functional Approach*, in: Daniel Bar-Tal u. Carl Friedrich Graumann (Hgg.), *Stereotypes and Prejudice*, Berlin/New York 1989, S. 183–204.

dont la région est cotée treize pour cent à la bourse étatique. Trop nombreux à être reçus au baccalauréat, vous ne pouviez que faire des victimes parmi vous. [...] Tout l'argent de ce pays est entre vos mains. Laissez nous au moins celui de l'état! (PDI: 98)

Aus dieser Textstelle wird ersichtlich, dass Vorurteile keine Diskurse von unten sind, wie dies oft zu ihrer Banalisierung behauptet wird, sondern von oben. Sie kommen von den Meinungsbildern und staatlichen Institutionen, die als Träger des kollektiven Unbewussten agieren.²⁰ Die Lobbygruppen und die Eliten in der Gesellschaft stehen hier an erster Stelle. Der Erzähler prangert die neu ernannten Minister an, die sich nicht als Diener des Staates betrachten, sondern als Verteidiger des Interesses ihrer Gemeinschaft. Eine Figur bestätigt diese Einstellung folgenderweise:

Moi, je suis de la famille du ministre. Il est ainsi presque certain que je ne m'approcherai jamais de la mangeoire. Mais il suffit de savoir que quelques ressortissants de ma province, grâce à cette nomination, mangeront à satiété. Je serai satisfait, comme rassasié de les savoir rassasiés. L'honneur de la province, voyons! [...] Vous connaissez la règle: chacun arrive et place les siens. (PDI: 125–126)

Die post-kolonialen Eliten, so der Erzähler, verkörpern den instrumentellen Ansatz der Ethnizität. Mit diesem Ansatz werden ethno-politische Strategien hinter ethnischen Problemen identifiziert, die bestimmte Individuen oder Gruppen zur Macht bringen oder ihre Macht erhalten sollen. Darüber hinaus fokussiert der Ansatz auf das Handeln von Eliten als Katalysatoren des Rückzugs zur Ethnie.

Interkulturelles Lernen als Zeichen einer möglichen Verständigung zwischen den Kulturen

Interkulturelles Lernen wird von Lutz Götze definiert als ein „wechselseitiges Miteinander von Individuen oder Gruppen der Mehrheit und der ethnischen Minderheiten, das vom Geist der Toleranz getragen ist und zu einem Abbau von Vorurteilen, Diskriminierung führen soll“.²¹ Zur Ergänzung dieser Definition und im Hinblick auf unsere Auffassung von Integration sollen anstelle des Begriffs Toleranz die Begriffe Respekt und Akzeptanz stehen. Wer toleriert, setzt die Maßstäbe für die Toleranz und übernimmt somit eine hierarchische Position, die automatisch eine Gegenreaktion hervorruft. Wer aber die kulturelle Fremdheit akzeptiert und respektiert, setzt die Dialogbereitschaft und schafft die Bedingungen für ein gegenseitiges Aufeinanderzugehen von Mehrheit und Minderheit. Interkulturelles Lernen muss deshalb zum Erwerb interkultureller Kompetenz führen, das heißt: zum kritischen

²⁰ Vgl. Albert Gouaffo, Bilder im Kopf. Kontext ihrer Entstehung und Möglichkeit ihrer Überwindung mit besonderer Berücksichtigung Kameruns und Deutschlands, in: ders., Afrika und Deutschland. Koloniale und Postkoloniale Begegnungen, Dschang 2004, S. 115–127, hier, S. 123.

²¹ Lutz Götze, Kultur – Kulturbegriff – Kulturpolitik, in: Zielsprache Deutsch, 24 (1), 1993, S. 52–56, hier S. 54.

und selbstbewussten Umgang mit Stereotypen und Vorurteilen, zum Aufbau der Akzeptanz fremder Kulturen, zur Überwindung des Ethnozentrismus, zur Entwicklung des Ethnorelativismus. Literatur fungiert dann als Experimentierfeld eines interkulturellen Trainings, mit dem Ziel, die Verständigung zwischen zwei Kulturen zu reflektieren und Möglichkeiten aufzuzeigen, wie kulturelle Unterschiede nicht als Verlust, sondern als Bereicherung des Eigenen begriffen werden können. Literatur hilft, Empathie und Einfühlungsvermögen zu entwickeln sowie die Bereitschaft, Vorurteile und Diskriminierung aus der Perspektive der Minderheit wahrzunehmen. Sie hält dazu an, Verhaltensweisen zu entwickeln, um gegen Diskriminierungen und Ungleichheiten einzuschreiten.

Das zerstörte Dorf zeichnet die Möglichkeit eines interkulturellen Dialogs zwischen Balinesen und Bawockern durch die Liebesbeziehung bzw. die Ehe zwischen einem Balinesen und einem Mädchen aus Bawock und umgekehrt nach. Die bikulturelle Beziehung symbolisiert die Vereinbarkeit der beiden Kulturen. In dieser Hinsicht weigert sich Nguti, auf Befehl GaNyongas III Bawock niederzubrennen, weil seine Frau aus diesem Dorf kommt. Er erklärt:

Gestern befahl uns unser Häuptling, nach Bawock zu marschieren und es zu zerstören. Sein Befehl machte mich völlig ratlos. Mir war es, als ob man verlangte, dass ich einem Teil von meinem Stamm dienen sollte. Doch unterwegs entschloss ich mich zur Umkehr. Ich kam nach Hause zurück, weil ich keine Lust mehr hatte, das Dorf, aus dem meine Frau stammt, mit abzubrennen. (ZD: 65)

Statt der schmerzhaften Erfahrung eines „Weder-noch“ wird ein spielerisches „Sowohl-als-auch“, der Idealzustand einer multikulturellen Gesellschaft gewünscht. Darüber hinaus tragen Mischlinge zur Versöhnung der beiden Ethnien bei, weil diese zwei Werte vertreten. Das Schicksal dieser Kinder ist zweideutig. Deswegen kann Gabana nicht bestimmen, ob sie Balinesen oder Bawocker sind: „Was die Kinder angeht, werden wir sie zu unserem Palast bringen. Dort wird der Häuptling entscheiden, ob sie als Balinesen oder Bawocker betrachtet werden können.“ (ZD: 40) Der Zweifel Gabanas illustriert seine geringere Rollendistanz. Er verfügt nicht über die Fähigkeit, in Distanz zu sich selbst zu treten, d.h. seine eigenen Ansichten und Handlungsmuster ausschließlich oder im Wesentlichen vor dem Hintergrund der eigenen, ethnokulturell geprägten Norm zu sehen und hierzu aus einer Fremdperspektive Abstand zu gewinnen. Im Gegenteil: Das Ausbleiben eines solchen Verhaltens geht mit der überhöhten Wertschätzung der eigenen kulturellen Werte und einer tendenziellen Ignorierung und Abwertung fremdkultureller Werte einher.

Zugleich vermittelt *Au pays de(s) intégré(s)*, wie die Schüler als Mitbürger ein und derselben Nation sich gegenseitig akzeptieren sollen. Die Schule wird zum Labor des interkulturellen Trainings, dessen Ziel es ist, den Lernenden interkulturelle Handlungskompetenz zu vermitteln, durch die eine möglichst effiziente Vorbereitung auf interkulturelle Interaktionssituationen gewährleistet werden soll. Am ersten Schultag appelliert der Schulleiter an die Schüler, jede Art von Stereotypen abzubauen und die Werte der Brüderlichkeit zu entwickeln. Er sagt:

Il me plaît de le rappeler aux anciens et de le dire aux nouveaux, le G.L.C est, comme toute école, une seconde famille mais plus encore, un creuset, un moule spécial où se forge la conscience national.

Vous entrez ici étant de tribus diverses, vous repartirez dans quelques mois, dans un an, dans quatre ans comme dans sept ans, peu importe en somme le temps passé chez nous, transformés en Mécarénésiens, ce qui n'est pas peu dire. (PDI: 68)

Zal Moundjoa eignet sich diesen Gedanke an und lädt seinen Großvater dazu ein, seine diskriminierende Haltung gegenüber den Fremden zu überwinden: „L'école que je fréquente combat cet esprit de discrimination.“ (PDI: 90) Damit vertritt er die These, dass eine erfolgreiche Integration erst entstehen kann, wenn der Zustand der Exklusion und der Trennung aufgehoben wird.

Abschließendes

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, literarische Texte im Hinblick auf Selbst- und Fremdbilder in Kulturkontaktsituationen als Hemmungen für den interkulturellen Dialog zu analysieren. Aus dieser Analyse wird deutlich, dass im Kontakt zwischen den in den Texten interagierenden Kulturen sich auf Seiten der dominierenden Kultur bestimmte Vorstellungsmuster und Klischees ausgebildet haben. Dass diese durch einen sozialen Diskurs mit hegemonialem Charakter kolportiert werden, hat sich als eine Neigung erwiesen, die kulturelle Alterität zu ignorieren. Zweifellos inszenieren die untersuchten Texte das chaotische Verhältnis zwischen den Kulturen. Darüber hinaus decken sie den Ethnozentrismus einiger Figuren auf und heben dabei das interkulturelle Potential dieser Texte hinsichtlich der Integration, des Zusammenlebens verschiedener Kulturen im multikulturellen Kontext hervor. *Das zerstörte Dorf* und *Au pays de(s) intégré(s)* setzen sich einerseits mit Kulturbegegnungssituationen aus der Perspektive der Konfrontation auseinander. Andererseits entwickeln die Texte einen interkulturellen Kompetenzansatz, bei dem es darum geht, kulturelle Schemata in der Wahrnehmung, im Denken und im Verhalten bewusst zu machen, ihre Wirkung in der Interaktion zu erfahren und davon ausgehend ein differenzierteres Wissen über eigene und fremde Kulturen zu erlangen sowie entsprechendes Verhaltensrepertoire zur erfolgreicherer Bewältigung von kulturellen Kontaktsituationen zu erarbeiten. Aus den Texten ist festzustellen, dass eine Reduzierung von Stereotypisierung und Diskriminierung der Fremdgruppe sich dann erreichen lässt, wenn der soziale Vergleichsprozess zwischen Fremd- und Eigengruppe vermieden wird. Wenn beide Gruppen eigenständige Leistungen oder hinsichtlich eines gemeinsamen Zieles sogar komplementäre Leistungen erbringen, und wenn diese Leistungsbeiträge nicht untereinander verglichen, sondern in Bezug auf ihren Beitrag zur gemeinsamen Zielerreichung gewürdigt werden, nimmt die Tendenz zur Fremdgruppendifferenzierung deutlich ab.