

1. Einleitung

Nur die herausragenden Punkte können wir wiedererkennen, der Rest obliegt der Phantasie, und darin liegt das wahre Glück. Nun denn, brechen wir auf, lassen wir unseren Empfindungen freien Lauf und begeben uns auf die Suche nach uns selbst und nach dem, was einmal unser Vaterland war. Und vergessen wir dabei eines nicht: Letztlich machen wir Jagd auf das Unmögliche.

Boualem Sansal, Maghreb- Eine kleine Weltgeschichte, 2012, S. 14

Wenn in Deutschland derzeit über den Maghreb berichtet wird, stehen die Themen Flucht, Migration, islamischer Fundamentalismus, Homophobie und Geschlechterungleichheit meist an erster Stelle. Insbesondere seit der Silvesternacht 2015/16 in Köln, in der es zu zahlreichen sexuellen Übergriffen auf Frauen durch vornehmlich junge Männer aus dem nordafrikanischen Raum kam, ist der Maghreb, seine Kultur, Sitten und Traditionen mehr denn je in die Kritik geraten. Der unmittelbare Nachbar Europas erscheint im Kontext dieser Ereignisse und vor allem der Berichterstattung über sie sehr fern, geradezu unvereinbar mit den eigenen europäischen Werten und Lebensgewohnheiten, die dabei gemäß kolonial vorgeprägter Vorstellungen von einer zivilisatorischen Überlegenheit des Westens über den »Orient« zum allgemeingültigen Maßstab erhoben werden. Parallelen und Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturräumen werden indessen weitestgehend ausgeblendet und die Frage, ob der Maghreb Europa möglicherweise etwas voraushat, gar nicht erst gestellt.

Ein kurzer Blick in die Geschichte macht allerdings deutlich: Die Region zwischen Mittelmeer und Sahara, die in jüngster Zeit durch die Revolten des sogenannten Arabischen Frühlings internationale Aufmerksamkeit erregte, ist im Umgang mit kultureller Diversität äußerst erfahren. Nicht erst seit der französischen Kolonialisierung, sondern bereits seit der Antike bildet der Maghreb das

Zentrum der Begegnungen und Migrationen zwischen Europa und Afrika. Was in Europa gegenwärtig unter Stichworten wie Globalisierung, Einwanderungsgesellschaft und Multikulturalismus kontrovers diskutiert wird, die Konfrontation mit verschiedenen Sprachen, Kulturen, Religionen und Lebensweisen, ist im Maghreb seit jeher alltägliche Realität. Die Frage nach einer eigenen maghrebischen Identität lässt sich daher kaum durch einen simplifizierenden Rückbezug auf die kulturellen Wurzeln beantworten, denn sobald die Spurensuche beginnt, tut sich eine schier unendliche Zahl an möglichen, zu verfolgenden Richtungen auf. Eine Leerstelle, die islamische Fundamentalist:innen¹ mal mehr und mal weniger erfolgreich einzunehmen versuchen, indem sie an die Stelle der kulturellen Identitätsvergewisserung die Religion setzen. Den verschiedenen Einflüssen und Tendenzen, die den Maghreb prägen, geht dagegen unter anderem der mehrfach ausgezeichnete algerische Schriftsteller Boualem Sansal in *Maghreb – eine kleine Weltgeschichte* (frz. *Petit éloge de la mémoire*) nach. Er zeigt: Es ist das Erbe der Vielfalt, das dem Maghreb zu eigen ist und aus dem er Nutzen ziehen kann.²

Wie Sansal nehmen viele maghrebische Intellektuelle, allen voran Kunst- und Kulturschaffende, Abstand von der Vorstellung einer feststehenden gemeinsamen Identität. Statt Vergangenheit und Traditionen beschwören sie den Wandel und die Komplexität kultureller Entwicklungen, statt Einheit propagieren sie Vielheit. Gerade Autor:innen, die auf Französisch schreiben und damit unmittelbar aus dem kolonialgeprägten Kulturkontakt zwischen Frankreich und dem Maghreb schöpfen, aber auch eine beachtliche Zahl an Filmemacher:innen, die in enger Beziehung zu Frankreich stehen, beschäftigt die Frage nach Identität und Zugehörigkeit. In ihren Werken bringen sie die Erfahrungen eines Lebens zwischen mehreren Kulturen und Sprachen zum Ausdruck. Nicht selten weisen sie dabei Identität als ein trügerisches Phantasma, eine Fiktion aus, die, da sie gegenseitige Abgrenzung fordert, nicht nur der eigenen Selbstfindung, sondern vor allem dem gleichberechtigten Kontakt und Austausch mit anderen Menschen und Kulturen im Weg steht.

Inwiefern aktuelle französischsprachige Literaturen und Filme des Maghreb nicht nur verschiedene Formen von Identität in Szene setzen und reflektieren, sondern vor allem die Prozesse ihrer Konstruktion sichtbar machen, ist das Thema der vorliegenden Arbeit. Dazu werden zwei Werke, der Roman *Le jour du roi* (2010) von Abdellah Taïa und der Spielfilm *Bedwin Hacker* (2003) von Nadia El Fani exemplarisch in Hinblick darauf untersucht, wie sie Identitäten gleichzeitig herstellen und überschreiten, um schließlich tradierte Konzepte von Zugehörigkeit in Frage zu

-
- 1 Um möglichst geschlechterneutral zu formulieren und das generische Maskulinum zu vermeiden, wird in dieser Arbeit der Doppelpunkt verwendet. Mit dieser Schreibweise sollen hier alle Geschlechter berücksichtigt und die Vielfalt geschlechtlicher Identitäten aufgezeigt werden.
 - 2 Sansal, Boualem: *Maghreb – Eine kleine Weltgeschichte*, Berlin: Berlin University Press 2012.

stellen. Auf der Grundlage insbesondere postkolonialer, gender- und queertheoretischer Ansätze konzentriert sich die Analyse maßgeblich auf die drei Identitätsformen Kultur, Geschlecht und Klasse sowie deren intersektionelle Überlagerungen und Wechselwirkungen. Ein besonderer Fokus liegt auf der Modellierung sexueller und geschlechtlicher Identität, da die ausgewählten Werke sich in hohem Maß mit dieser Thematik auseinandersetzen und mit gängigen eurozentrischen Stereotypen über die vermeintlich genuin ungleiche Geschlechterordnung und restriktive Sexualmoral im Maghreb brechen.

Indem die Arbeit erstmalig eine theoretisch fundierte Analyse der (De-)Konstruktionen von Identität mit Blick nicht nur auf Kultur, sondern auch auf Geschlecht und Klasse in den französischsprachigen Gegenwartskulturen des Maghreb vorlegt, für die sie zudem einen Text und einen Film in einen intermedialen Zusammenhang bringt, schließt sie eine Forschungslücke innerhalb der Romanistik. Eingangs wird hierzu Einblick in die transkulturelle Geschichte des Maghreb sowie in die Genese des Identitätstopos in den französischsprachigen Literaturen und Filmen des Maghreb gewährt. Im Anschluss daran erfolgt eine Erörterung des Identitätsbegriffs, seiner verschiedenen Ausprägungen und Funktionsweisen mit dem Ziel, die der Arbeit zugrundeliegende Fragestellung, Methode und den Forschungsstand ausführlich zu erläutern.

1.1 Der Maghreb: ein Raum der kulturellen Begegnung und Auseinandersetzung

Der Maghreb – meist werden unter diesem Begriff die drei nordafrikanischen Länder Marokko, Algerien und Tunesien, seltener auch Libyen und Mauretanien gefasst – ist bereits lange vor der europäischen Kolonialisierung vom Zusammentreffen verschiedener Kulturen und Zivilisationen geprägt. Aufgrund seiner außergewöhnlichen Lage zwischen Mittelmeer und Sahara dient er seit der Ur- und Frühgeschichte als Drehkreuz für den Handel mit dem heutigen Europa auf der einen und mit den Regionen im Süden Afrikas auf der anderen Seite. Dabei erreichen ihn über den Transsahara- und Mittelmeerhandel nicht nur Güter und Waren, sondern auch Ideen, Erkenntnisse, Bräuche und Wertvorstellungen.³ Unzählige archäologische Grabungsstätten zeugen heute von den vielen verschiedenen Kulturen – darunter die Atérien, Ibéromaurusien und Capsien –, die schon den prähistorischen Maghreb besiedelt haben.⁴

3 Vgl. Naylor, Phillip Chiviges: North Africa: a history from antiquity to the present, Austin: University of Texas Press 2009, S. 2f.

4 Vgl. Ebd., S. 5f.

Die besondere Geografie des Maghreb hat ihn jedoch nicht nur zu einem Ort friedvoller transkultureller Handelsbeziehungen, sondern auch zum Zielobjekt zahlreicher gewaltvoller Eroberungsversuche werden lassen. So sahen sich die sogenannten Berber, eine kulturell heterogene Ethnie, die nach heutigem Kenntnisstand als die indigene Bevölkerung des Maghreb gilt, bereits 1200 v. Chr. mit den Phöniziern konfrontiert.⁵ Die Berber, die sich selbst Imazighen (Sg. Amazigh) nennen, was soviel bedeutet wie »Freigeborene«, zeichneten sich durch ihre organisierte Kriegsführung sowie ihre kulturelle Anpassungsbereitschaft aus.⁶ Einigen ihrer Stämme gelang es dadurch nicht nur während der phönizischen, sondern auch der darauffolgenden römischen Herrschaft ihre Unabhängigkeit zu verteidigen und bis zum heutigen Tag als eigene Kultur zu überleben.⁷ So machen die Berber beziehungsweise Imazighen auch derzeit einen signifikanten Anteil der Bevölkerung in den Ländern des Maghreb aus.⁸

Die Phönizier etablierten zahlreiche Handelsposten entlang der nordafrikanischen und iberischen Küste. Eine ihrer größten Siedlungen, Karthago, entwickelte sich durch den Aufschwung des Seehandels zu einer Großmacht im westlichen Mittelmeerraum.⁹ Die Ruinen der ehemaligen Stadt befinden sich heute in dem gleichnamigen Vorort von Tunis und sind eine touristische Attraktion. Die Zerstörung Karthagos während der Punischen Kriege mit Rom markierte schließlich das Ende der phönizischen Herrschaft.¹⁰ Die Küste und zu großen Teilen auch das Landesinnere der Region wurde nun von Rom beherrscht, das vor allem den hohen Bestand an Getreide und Olivenöl schätzte.¹¹ Die Überreste der vielen, in ihrer Architektur beeindruckenden Städte, die während der römischen Herrschaft im Maghreb entstanden, zählen heute zu den bedeutendsten antiken Relikten weltweit.¹² Die kulturelle Beeinflussung verlief allerdings nicht nur in eine Richtung: die damaligen Bewohner des heutigen Maghreb haben entscheidend zur Verbreitung und Weiterentwicklung sowohl der römischen Kultur als auch des Christen-

5 Vgl. Schuchardt, Beatrice: Schreiben auf der Grenze: postkoloniale Geschichtsbilder bei Assia Djebar, Köln: Böhlau 2006, S. 52.

6 Vgl. Naylor: North Africa, S. 4.

7 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 52.

8 Vgl. Naylor: North Africa, S. 4; Anm.: Da die Imazighen (Sg. Amazigh) die von den Griechen eingeführte, als ablehnend verstandene Fremdbezeichnung »Berber« heute zunehmend ablehnen, wird im Folgenden, wenn möglich, auf ihre selbstgewählte und in ihrer Muttersprache verfasste Eigenbezeichnung zurückgegriffen. Ihre Sprache, die viele verschiedene Dialekte umfasst, nennen die Imazighen Tamazigh. Vgl. hierzu auch Pfeifer, Kristin: »Wir sind keine Araber!« amazighische Identitätskonstruktion in Marokko, Bielefeld: transcript 2015, S. 34ff.

9 Vgl. Naylor: North Africa, S. 6.

10 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 52.

11 Vgl. Naylor: North Africa, S. 35.

12 Vgl. Ebd., S. 7.

tums beigetragen.¹³ Die römische Herrschaft im Maghreb endete mit dem Einzug der Vandalen in das Römische Reich.¹⁴ Das germanische Volk gründete ein Königreich, das sich von Tripolitania, dem heutigen Westlibyen bis nach Marokko erstreckte, von dem aus es das westliche Mittelmeer etwa ein Jahrhundert kontrollierte.¹⁵ Im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Römern, haben die Vandalen die Identität und Entwicklung des Maghreb jedoch kaum beeinflusst.¹⁶

Die ab dem 7. Jahrhundert von Ägypten aus in den Maghreb eindringenden Araber hingegen veränderten die Region nachhaltig. Verschiedene arabische Stämme nahmen nacheinander das Gebiet ein und verbreiteten nicht nur ihre Sprache, sondern auch eine neue Religion, den Islam.¹⁷ Aufgrund des starken Widerstands der Amazighstämme schritt die Arabisierung und Islamisierung jedoch nur langsam voran. Für die vollständige Eroberung des heutigen Maghreb brauchten die Araber mehrere Jahrhunderte.¹⁸ Schließlich nahmen die Imazighen zwar den Islam an, passten ihn aber an ihre eigenen sozialen und kulturellen Praktiken an und bewahrten ihre eigenen Sitten und Bräuche sowie vor allem ihre Sprache, die zahlreiche, regional unterschiedliche Dialekte umfasst. Auch wenn sich die Zahl der Berberophonen im Maghreb nicht absolut verlässlich ermitteln lässt, ist davon auszugehen, dass bis heute in Marokko etwa 40-50 %, in Algerien 20 % und in Tunesien mindestens 1 % der Bevölkerung einen Tamazigh-Dialekt spricht.¹⁹ Die Übernahme des Islams und das Verschmelzen von arabischer und amazighischer Kultur markieren zwei tiefgreifende Ereignisse transkultureller Verflechtung in der Geschichte des Maghreb.²⁰ Darüber hinaus spielten die autonomen islamischen Staaten, die sich in Folge der Islamisierung in der Region bildeten, eine große Rolle bei der Entwicklung einer mächtigen islamischen Zivilisation, die ihre Blütezeit mit den Dynastien der Umayyaden und Abbassiden erlebte, sowie bei der Förderung der spirituellen Autorität des Islams.²¹

Im 16. Jahrhundert fiel die Region des heutigen Maghreb dem Osmanischen Reich zu und wurde in die drei Staaten Marokko, Tunesien und Algerien aufgeteilt;

13 Vgl. Ebd., S. 7, 35. Anm.: Naylor führt hier vor allem auch die Rolle von Augustinus von Hippo, einem der großen Kirchenväter an, der in Numidien, dem heutigen Ostalgerien geboren wurde.

14 Vgl. Ebd.

15 Vgl. Ebd., S. 7, 57.

16 Vgl. Ebd., S. 57.

17 Vgl. Ebd., S. 4f.

18 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 52.

19 Vgl. Heiler, Susanne: Der maghrebiniische Roman: eine Einführung, Tübingen: Narr 2005, S. 17.

20 Vgl. Naylor: North Africa, S. 57.

21 Vgl. Ebd.

letzteres diente den Türken als Herrschaftssitz im Maghreb.²² Im Anschluss an die Reconquista sicherte sich außerdem Spanien verschiedene Außenposten an der nordafrikanischen Küste, darunter die Städte Ceuta und Melilla, die es bis heute besitzt.²³

Neben den zahlreichen Völkern und Kulturen, von denen der Maghreb seit der Antike beherrscht wurde, darunter die Imazighen, Phönizier, Römer, Araber und Türken, haben zahlreiche jüdische Gemeinden sowie Einwander:innen und Sklav:innen aus Subsahara-Afrika in der Region ihre Spuren hinterlassen. So lebten bis zu ihrem Exodus nach Israel und Frankreich, der 1948 begann, in Tunesien etwa 100 000, in Marokko ca. 270 000 und in Algerien ca. 140 000 Juden.²⁴ Die spezifische Vielfalt, die sich aus diesen vielfältigen Kulturkontakten entwickelt hat, kennzeichnet die Geschichte des Maghreb und prägt das Identitätsbewusstsein seiner Bewohner bis heute.

Eine besondere Bedeutung im kollektiven Gedächtnis der maghrebischen Bevölkerung nimmt allerdings die französische Kolonialisierung ein, die 1830 mit der Belagerung Algiers begann und die über dreihundertjährige Herrschaft der Osmanen beendete.²⁵ Als Vorwand für seine Expedition nach Algier diente Frankreich zunächst die Beleidigung seines Konsuls, Deval, durch den Dey Hussein von Algier, die es angeblich wieder gut zu machen galt.²⁶ Tatsächlich aber hoffte die französische Regierung mit der Besetzung Algiers das Vertrauen der eigenen Bevölkerung in die Monarchie zurück zu gewinnen, um die Entmachtung von Charles X. zu verhindern sowie die Kontrolle über die Handelswege des Mittelmeers zu bekommen.²⁷

Nachdem Frankreich seine Außenpolitik zunächst zurückhaltend als *occupation restreinte* bezeichnet hatte, erklärte es 1834 die Kolonialisierung Algeriens zum offiziellen Ziel.²⁸ Am Ende dauerte der Eroberungskrieg, den Frankreich in Algerien führte, fast 40 Jahre. Entgegen der kolonialen Propaganda gingen die französischen Truppen, insbesondere unter der Leitung von General Bugeaud, dabei äußerst gewaltsam vor.²⁹ Die Gräueltaten an der algerischen Bevölkerung sowie deren Widerstand während des »ersten Algerienkrieges« wurden allerdings in den offiziellen Diskursen über die Eroberung ausgeblendet.³⁰ Stattdessen wurde entsprechend

22 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 54.

23 Vgl. Naylor: North Africa, S. 8.

24 Vgl. Rivet, Daniel: Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, Paris: Hachette 2002, S. 54f.

25 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 55.

26 Vgl. Rivet: Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, S. 110.

27 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 55.

28 Vgl. Naylor: North Africa, S. 153.

29 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 58f.

30 Naylor betont hier vor allem das zielgerichtete Ersticken von in Höhlen versteckten Freiheitskämpfern durch Feuer und Rauch. Unter dem Namen »Enfumage des grottes du Dahra« ist

der Tradition europäischer Kolonialdiskurse die rückständige Lage Algeriens betont.³¹ Bereits 1840 war der Großteil der algerischen Küste in französischer Hand. 1848 wurde Algerien schließlich zur französischen Kolonie erklärt und in drei *départements* aufgeteilt. Im französischen Bewusstsein gehörte das Land von nun an zu Frankreich.³² Die algerische Bevölkerung bestand fortan aus Bürgern erster und zweiter Klasse, den *colons*, den französischen Staatsbürgern und den *indigènes*, den französischen Untertanen ohne Staatsbürgerschaft.³³

Tunesien sowie das Zentrum und den Süden Marokkos – Nordmarokko und die Westsahara fielen an Spanien – eroberte Frankreich 1881 und 1912.³⁴ In Tunesien hatte zuvor eine hohe Verschuldung dazu geführt, dass zwischen 1868 und 1869 eine internationale Finanzkommission eingerichtet wurde, die die tunesische Wirtschaft kontrollierte. Der Einfluss insbesondere Italiens, Frankreichs und Großbritanniens durch die Finanzkommission schwächte die tunesische Regierung und ließ sie zum Spielball der drei Kolonialmächte werden, die um die Herrschaft in der Region kämpften.³⁵ Plünderungen in Algerien an der Grenze zu Tunesien dienten Frankreich schließlich als Vorwand, um in Tunis einzumarschieren.³⁶

Obwohl Marokko kaum mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, stand es seit der Kolonialisierung Algeriens ebenfalls unter dem Druck der Expansionsinteressen Frankreichs und wurde, wie Tunesien, zum Streitobjekt der miteinander konkurrierenden europäischen Mächte.³⁷ Insbesondere das Deutsche Reich versuchte unter Kaiser Wilhelm II. eigene Interessen in Marokko durchzusetzen und löste damit 1905 die erste Marokkokrise aus. Die von Präsident Roosevelt einberufene Algeciras-Konferenz von 1906 sprach Marokko allerdings dem französischen Einflussgebiet zu und 1912 wurde das Land im Vertrag von Fès zum französischen Protektorat erklärt. Spanien erhielt dabei die Kontrolle über zwei Landstreifen, einen im Norden und einen im Süden Marokkos, die fortan das Protektorat Spanisch-Marokko bildeten.³⁸

vor allem die historische Tragödie bekannt geworden, bei der der franz. Oberst Pélissier 1844 befahl, mehrere Feuer vor den Grotten anzuzünden, in denen sich die Familien der Freiheitskämpfer verbargen. Vgl. u.a. Naylor: North Africa, S. 155; herodote.net: »19 juin 1845, Enfumage des grottes du Dahra«, herodote.net. La média de l'histoire, 2020, <https://www.herodote.net/almanach-ID-2991.php> (zugegriffen am 30.11.2020).

- 31 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 56f.
 32 Vgl. Naylor: North Africa, S. 153f.
 33 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 58f.
 34 Vgl. Naylor: North Africa, S. 8.
 35 Vgl. Ebd., S. 157ff.
 36 Vgl. Ebd., S. 159.
 37 Vgl. Ebd., S. 161.
 38 Vgl. Ebd., S. 162.

Im Gegensatz zu Algerien, wo mit der Gründung sogenannter *Bureaux Arabes* durch General Bugeaud die traditionellen Verwaltungsstrukturen aufgelöst wurden, blieben in den Protektoraten Tunesien und Marokko die vorkolonialen Regierungen des Beys und des Sultans sowie die wesentlichen administrativen Institutionen bestehen.³⁹ Der unterschiedliche Status des »französischen Algerien« und der beiden Protektorate erscheint, wie Rivet schreibt, im Rückblick allerdings in erster Linie als eine Formalie. So hatten der Bey in Tunesien und der Sultan in Marokko seit der französischen Eroberung nur noch eine repräsentative Funktion. Die Bezeichnung »Protektorat« diente vor allem dazu eine moderate Einflussnahme vorzugeben, bei der die Autorität der Einheimischen angeblich gewahrt wurde und das eigentliche Ziel, die koloniale Eroberung des gesamten Maghreb, zu verschleiern.⁴⁰ Auch wenn, wie Benjamin Stora bekräftigt, das Ausmaß an Gewalt in Algerien »in keiner Weise vergleichbar ist mit dem, was in Tunesien oder Marokko vorzufinden war«, setzten die französischen Besatzer, der Ideologie einer »Zivilisierung« folgend, auch in den beiden Protektoraten zahlreiche Reformen unter anderem in Verwaltung, Justiz, Finanzen und Bildung durch, die die etablierten Organisationsformen zerstörten.⁴¹

In allen drei Ländern des Maghreb betrieb die französische Kolonialherrschaft eine Politik der Assimilation, die von der autochthonen Bevölkerung verlangte, sich der Kultur des Kolonisators unterzuordnen und sie sukzessive ihrer Traditionen und Werte sowie ihrer Identität beraubte. Insbesondere die massive Umgestaltung des Bildungssektors und die Einführung des Französischen als offizielle Sprache in fast allen Bereichen des öffentlichen Lebens riefen bei der einheimischen Bevölkerung ein Gefühl der kulturellen Entfremdung hervor.⁴² Frantz Fanon, der für seine Analysen von Rassismus und Kolonialismus vor allem mit Blick auf Algerien bekannt geworden ist, sieht die koloniale Gewalt in erster Linie dadurch charakterisiert, dass sie die Kolonialiserten, ihre Kultur und Sprache systematisch so weit herabwürdigt, dass diese sich selbst als minderwertig betrachten. Das Resultat, die Zerstörung der Identität der Kolonialiserten, evoziert schließlich ein »Gefühl der Nicht-Existenz«.⁴³ An die Überlegungen Fanons anschließend konstatiert Stuart Hall, dass der »traumatische Charakter der kolonialen Erfahrung« weniger in dem

39 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 58, 69.

40 Vgl. Rivet: Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, S. 214f.

41 Vgl. u.a. Stora, Benjamin: »Akkulturation und Wiedererlangung der Identität«, Inamo: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten 14/15 (1998), S. 12-13; Rivet: Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, S. 215f.

42 Vgl. u.a. Winkelmann, Esther: Assia Djebar: Schreiben als Gedächtnisarbeit, Bonn: Pahl-Rugenstein 2000, S. 20f.; Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 68f.

43 Vgl. Fanon, Frantz: »Pour la révolution africaine«, in: Œuvres: Peau noire, masques blancs. L'An V de la révolution algérienne. Les Damnés de la terre. Pour la révolution africaine, Paris: La Découverte 2011, S. 685-878, hier S. 719ff.

Aufzwingen eines fremden Willens und einer Herrschaft besteht als in der »inneren Enteignung der kulturellen Identität«, die Subjekte hervorbringt, die sich durch Heimatlosigkeit und Entwurzelung auszeichnen.⁴⁴

Die Kolonialherrschaft der Franzosen bewirkte nicht nur eine identitäre Verunsicherung, sondern auch eine Spaltung der ansässigen Bevölkerung. In Algerien erlaubten die französischen Kolonialherren ab 1865 Muslimen die französische Staatsbürgerschaft einzufordern und gaben damit formal die Gleichberechtigung von Einheimischen und Kolonisatoren vor. Allerdings stimmten sie nur den Anträgen einer anpassungsbereiten und französisch gebildeten Minderheit zu, die bereit war sich vom koranischen Recht abzuwenden. Die Mehrheit der Bevölkerung, die sich der arabischen oder amazighischen Kultur zugehörig fühlte, blieb somit von einer echten gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen.⁴⁵

Vor allem die Einführung des französischen Bildungssystems im Maghreb verschärfte die soziale, ethnische und teilweise auch geschlechterspezifische Segregation und damit die gesellschaftlichen Unterschiede.⁴⁶ In den Protektoraten entschied sich Frankreich Schulen nach französischem Vorbild zu schaffen und gleichzeitig das bereits vor der Kolonialisierung existierende arabische Unterrichtswesen zu tolerieren. In Marokko und Tunesien gab es vor der Errichtung des Protektorats zahlreiche Koranschulen und Medersen, deren traditionell islamische und ausschließlich religiös fundierte Ausbildung zu einem Studium unter anderem an der Universität *Zitouna* in Tunis oder *Karaouine* in Fés befähigte. Letztere richtete bereits 1948 eine Abteilung für Frauen ein.⁴⁷ Die französischen sowie die wenigen zweisprachigen Schulen, deren Abschluss ein laizistisches Hochschulstudium ermöglichte und inoffiziell auch die Voraussetzung für eine Karriere im öffentlichen Sektor bildete, wurden in erster Linie von Europäer:innen und einer kleinen tunesischen oder marokkanischen Elite besucht. Der Mehrzahl der einheimischen Kinder dagegen war die Möglichkeit auf ein höheres Bildungsniveau verwehrt; sie besuchte die einfachen Koranschulen oder die später von der französischen Regierung eingerichteten *Écoles Urbaines* oder *Rurales*, die allerdings kaum berufliche Perspektiven boten.⁴⁸ Die französische Sprache, die mit der Kolonialisierung Eingang im Maghreb fand und zur Amts- und Bildungssprache erhoben wurde, entwickelte sich zu einem Mittel der Distinktion.

44 Vgl. Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität, übers. von Ulrich Mehlem, Hamburg: Argument 1994, S. 29f.

45 Vgl. Schuchardt: Schreiben auf der Grenze, S. 64f.

46 Vgl. Winkelmann: Assia Djebar, S. 15ff.

47 Vgl. Heiler: Der maghrebinsche Roman, S. 19f.

48 Vgl. u.a. Ganiage, Jean: Histoire contemporaine du Maghreb, Paris: Fayard 1994, S. 405f.; Winkelmann: Assia Djebar, S. 15ff.; Heiler: Der maghrebinsche Roman, S. 19ff.

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts formierte sich im Maghreb Widerstand gegen die französische Kolonialherrschaft. In Algerien gründete sich 1926 mit der *Étoile Nord-Africain*, die erste politische Partei, die die Unabhängigkeit von Frankreich forderte. Unter Führung der algerischen Befreiungsbewegung *Front de Libération Nationale* (FLN) begann 1954 der bewaffnete Aufstand gegen die Kolonialherrschaft, der in dem von beiden Seiten mit äußerster Härte geführten Algerienkrieg mündete. Erst acht Jahre später, 1962, erreichte Algerien seine Unabhängigkeit. Das Land organisierte sich als Demokratische Volksrepublik, die von der FLN regiert wurde.⁴⁹ In Tunesien hatte die Destur-Bewegung, die sich für eine Loslösung von Frankreich einsetzte, seit ihrer Entstehung in den zwanziger Jahren großen Zulauf. Sie spaltete sich 1934 als Habib Bourguiba die Néo-Destur-Partei gründete, die sich nicht nur für die Unabhängigkeit, sondern auch für Laizismus einsetzte. Nach etlichen blutigen Zwischenfällen und gescheiterten Verhandlungen mit der französischen Regierung wurde 1956 die Unabhängigkeit erreicht und Habib Bouguiba zum ersten Präsidenten der Republik Tunesien gewählt. Marokkos Weg in die Unabhängigkeit war vergleichsweise kurz: Er begann 1937 mit der Gründung der »Partei für Unabhängigkeit«. Nach einer Reihe gewaltsamer Auseinandersetzungen konnten Frankreich und Spanien ihre Protektoratsmacht nicht mehr aufrechterhalten, sodass 1956 parallel zu Tunesien die Unabhängigkeit unter König Mohammed V. ausgerufen wurde. Nach dem Tod Mohammeds V. im Jahr 1961 übernahm sein Sohn Hassan II. die Regierung.⁵⁰

Die nationalistischen Organisationen und Parteien, die in allen drei Ländern des Maghreb nach der Unabhängigkeit Konjunktur hatten und deren Wurzeln meist im antikolonialen Widerstand lagen, entkräfteten die Stellung der französischen Sprache. Ihre Arabisierungsprogramme hatten zum Ziel das Hocharabische als Nationalsprache durchzusetzen und eine einheitliche arabo-islamische Identität zu begründen.⁵¹ Dabei stammte die Mehrzahl der Vertreter des Nationalismus paradoxerweise aus der Oberschicht und hatte einen Hochschulabschluss an einer französischen oder franko-arabischen Universität erworben.⁵² Trotz der großen kulturellen und sprachlichen Vielfalt im Maghreb wurde nach Beendigung der kolonialen Herrschaft somit erneut eine »Politik der Einheit« betrieben, die eine Sprache und Kultur, dieses Mal die arabische, privilegierte.⁵³ Die Folge waren

49 Vgl. Lafi, Nora: »Historische Perspektiven auf den Maghreb«, APuZ: Aus Politik und Zeitgeschichte 33-34/66 (12.08.2016), S. 4-10, hier S. 9.

50 Ebd., S. 8f.

51 Vgl. u. a. Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 21; Winkelmann: Assia Djebar, S. 20; von Sivers, Peter: »Nordafrika in der Neuzeit«, in: Haarmann, Ulrich (Hg.): Geschichte der arabischen Welt, München: Beck 1987, S. 502-593, hier S. 579f.

52 Vgl. von Sivers: »Nordafrika in der Neuzeit«, S. 576f.

53 Vgl. Winkelmann: Assia Djebar, S. 20f.

Revolten und Aufstände von Bevölkerungsminderheiten, allen voran der Imazighen, die sich durch diese homogenisierende Politik nicht repräsentiert oder sogar erneut ihrer Sprache und Kultur beraubt sahen.⁵⁴

Ogleich sich die nationalistischen Regierungen der unabhängigen Maghrebstaaten bemühten das Französische zurückzudrängen und ein neues arabisch-islamisches Nationalbewusstsein zu schaffen, ist bis heute keines der Länder vollständig arabisiert. Neben den zahlreichen arabischen und Tamazigh-Dialekten ist das Französische Teil der sprachlichen Realität im Maghreb. Nach wie vor dominiert es Verwaltung und Wirtschaft sowie das Bildungswesen insbesondere auf universitärer Ebene.⁵⁵ Dabei existiert hinsichtlich seines Erwerbs ein starkes Stadt-Land-Gefälle. Zudem beherrscht die Mehrzahl der Bevölkerung die französische Sprache vor allem mündlich, denn die Schrift erlernen vorwiegend die gesellschaftlichen Führungsschichten.⁵⁶

Die verschiedenen Sprachen im Maghreb besitzen bis zum heutigen Tag einen unterschiedlichen gesellschaftlichen Status und tragen damit zu einer klassenspezifischen Separierung bei. Während das Französische aufgrund seines länderübergreifenden Kommunikationsaspekts und seiner während der Kolonialzeit gefestigten Position als Sprache der Eliten für Modernität und gesellschaftlichen Aufstieg steht, kommt dem klassischen Arabisch als Sprache des Korans ein hoher religiöser und symbolischer Wert zu. Mit den verschiedenen arabischen und Tamazigh-Dialekten, die im Maghreb der alltäglichen Verständigung dienen, hat letzteres wiederum nur wenig gemeinsam.⁵⁷ Die verschiedenen Sprachen stehen allerdings nicht ausschließlich in einem Konkurrenzverhältnis zueinander; sie haben sich mit der Zeit auch wechselseitig beeinflusst. Die Folge sind für den Maghreb typische Mischsprachen wie das *Farabe*, eine Verbindung aus dialektalem Arabisch und Französisch, das als Umgangssprache meist von Jugendlichen verwendet wird und jüngst auch in den neuen Medien zu hören ist.⁵⁸

Auch wenn die Situation der Mehrsprachigkeit im Maghreb und mit ihr der unterschiedliche soziale Status der verschiedenen Sprachgemeinschaften – von Tamazigh-Dialekten bis zu dialektalem Arabisch –, bereits vor der Kolonialisierung existierte, gewann sie mit der Einführung des Französischen deutlich an Komplexität.⁵⁹ Vor allem frankophon sozialisierte Individuen, darunter viele

54 Vgl. Ebd., S. 26ff.

55 Vgl. Pfeifer: *Wir sind keine Araber!*, S. 64f.

56 Vgl. Winkelmann: *Assia Djebar*, S. 32.

57 Vgl. u.a. Heiler: *Der maghrebinsche Roman*, S. 21; Pfeifer: *Wir sind keine Araber!*, S. 66ff.; Nieser, Claudia: *Hagars Töchter. Der Islam im Werk Assia Djebars*, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2011, S. 53.

58 Vgl. Pfeifer: *Wir sind keine Araber!*, S. 67.

59 Vgl. u.a. Winkelmann: *Assia Djebar*, S. 20f.; Schuchardt: *Schreiben auf der Grenze*, S. 126f.

Intellektuelle, sind seither mit der Zugehörigkeit zu zwei Sprachen und Kulturen konfrontiert, deren Verhältnis permanent die koloniale Konfliktsituation widerspiegelt.⁶⁰ Insbesondere seit der ideologischen Aufwertung der arabischen Sprache und des Islam, die nach der Unabhängigkeit in Algerien, Tunesien und Marokko einsetzte, befinden sie sich in der paradoxen Situation, dass sie aufgrund ihrer doppelten sprachlichen und kulturellen Zugehörigkeit sowohl im Maghreb als auch in Frankreich als Fremde wahrgenommen werden.⁶¹ Kulturelle und sprachliche Vielfalt ist für sie somit nicht nur eine konkrete, alltägliche Herausforderung, sondern ein integraler Bestandteil ihrer Selbstwahrnehmung und persönlichen Identität. Diese Erfahrung einer Mehrfachzugehörigkeit am Schnittpunkt zwischen dem Maghreb und Frankreich verarbeiten viele von ihnen in literarischen und filmischen Erzeugnissen, die damit selbst Ausdruck kultureller Hybridität sind.

1.2 Identität als Topos in den französischsprachigen Literaturen und Filmen des Maghreb

Infolge der Kolonialisierung hat sich im Maghreb parallel zur arabophonen eine neue und ausgesprochen spannungsreiche französischsprachige Literatur entwickelt. Aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte, die in dem konfliktgeladenen Kulturkontakt zwischen dem Maghreb und Frankreich wurzelt, sind die Suche nach Identität sowie der Umgang mit kultureller Vielfalt und Mehrsprachigkeit ihre thematischen Konstanten. So befasst sich die große Mehrheit der französischsprachigen Texte aus dem Maghreb, wenn auch auf ganz unterschiedliche Weise, mit der Selbstwahrnehmung und -findung von Individuen, die in eine durch die koloniale Situation entfremdete und gesplante Kultur hineingeboren wurden. Die Gründe für maghrebische Autor:innen auf Französisch zu schreiben sind vielfältig: Sie reichen vom eigenen Lebenslauf und bildungspolitischen Entscheidungen über die individuelle Zuordnung zu einer kulturellen Gemeinschaft bis hin zu Problemen mit der Zensur oder der Finanzierung ihrer Texte. Die Hinwendung zur französischen Sprache beinhaltet darüber hinaus oft eine Kritik an homogenisierenden und fundamentalistischen Positionen, die sich seit den Arabisierungsbestrebungen der unabhängigen Maghrebländer mehrheitlich in der arabischen Sprache artikulieren.

In Bezug auf die Gattung ist in erster Linie die erzählende Prosa in Form von Romanen von Bedeutung; sie fällt in der Verlagsproduktion und Rezeption auch am

60 Vgl. Winkelmann: Assia Djebar, S. 34.

61 Vgl. Mertz-Baumgartner, Birgit: Ethik und Ästhetik der Migration: algerische Autorinnen in Frankreich (1988 – 2003), Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 15ff.

meisten ins Gewicht. Das Genre, das in Europa eine lange Tradition hat, wird im arabophonen Raum erst im 19. Jahrhundert übernommen.⁶² Auf Platz zwei befindet sich in der französischsprachigen Literatur des Maghreb die Lyrik, die traditionell dominierende literarische Äußerungsform in der arabischen Kultur, während das Theater nur ein Randphänomen darstellt.⁶³ Obgleich in Algerien erste Romane bereits um 1920 entstanden – den ersten maghrebiniischen Roman in französischer Sprache verfasste im Jahr 1920 der algerische Autor Mohammed Ben Chérif unter dem Titel *Ahmed Ben Moustapha, goumier* –, setzte eine umfassende Produktion in den drei Ländern des Maghreb erst in den fünfziger Jahren ein.⁶⁴

Ruhe unterteilt den französischsprachigen Roman im Maghreb unter Berücksichtigung der Spezifika der einzelnen Länder grob in vier verschiedene Entwicklungsphasen, die unterschiedliche Themenschwerpunkte aber auch Schreibweisen, Erzählverfahren und literarische Vermittlungsformen aufweisen. Die erste Etappe kennzeichnet den Beginn eines autobiografischen Schreibens, das der Konstitution eines durch den Kolonialismus entfremdeten Selbst dient. Beispielhaft nennt er hier *Le fils du pauvre* (1950) des algerischen Autors Mouloud Feraoun, *La statue de sel* (1953) von Albert Memmi aus Tunesien und zwei Werke marokkanischer Autoren, die beide 1954 erschienen, *La boîte à merveille* von Ahmed Sefrioui und *Le passé simple* von Driss Chraïbi.⁶⁵

In seinem autobiografischen Roman schildert Feraoun den Versuch des Schülers Fouroulou Menrads, seine Lebensgeschichte wie Montaigne, Rousseau, Daudet und Dickens zu erzählen. Im Zentrum der Erzählung steht das Bestreben des Protagonisten, in die französische *École Normale* aufgenommen zu werden, sowie die Entfremdung, die er durch diese Akkulturation erfährt.⁶⁶ Memmi, lange Zeit der einzige bedeutende französischsprachige Autor Tunesiens und Vertreter der judeotunesischen Literatur, die traditionell meistens in Französisch verfasst ist, inszeniert in *La statue de sel* einen Ich-Erzähler, der sich mit seiner dreifachen kulturellen Zugehörigkeit, jüdisch, französisch und tunesisch, auseinandersetzt. Grundsätzlich stellen in Memmis Texten die Konflikte zwischen der jüdischen, arabischen und französischen Kultur im kolonialen Tunesien das vorherrschende Thema dar.⁶⁷ *La boîte à merveille* von Sefrioui beschreibt das Leben des Ich-Erzählers Mohammed als spirituellen Weg im Sinne der sufistischen Mystik, während Chraïbi in *Le passé*

62 Vgl. Ruhe, Ernstpeter: »Die frankophonen Literaturen des Maghreb – Entwicklungen und aktuelle Perspektiven«, in: Carolus-Magnus-Kreis (Hg.): Interkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht, Passau: Rothe 1998, S. 33-39, hier S. 35.

63 Vgl. Ebd.

64 Vgl. Heiler: Der maghrebiniische Roman, S. 9, 34.

65 Vgl. Ruhe: »Die frankophonen Literaturen des Maghreb – Entwicklungen und aktuelle Perspektiven«, S. 35.

66 Vgl. Heiler: Der maghrebiniische Roman, S. 36f.

67 Vgl. Ebd., S. 199ff.

simple die Auflehnung des Sohnes gegen seinen Vater zum Symbol einer Kritik an den Gesellschaftsstrukturen in Marokko und am Islam macht. Der Bruch zwischen den Generationen wird dabei durch das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kulturen im kolonialen Marokko verstärkt.⁶⁸ Zu der ersten Phase des französischsprachigen Romans im Maghreb gehört zweifellos auch die Algerien-Trilogie Mohammed Dib, einem der wichtigsten Autoren in der algerischen Literaturgeschichte.

Die zweite Phase des französischsprachigen Romans im Maghreb lässt sich Ruhe zufolge vor allem für Algerien ermitteln. Sie zeichnet sich durch ihre intensive Auseinandersetzung mit der jüngsten Vergangenheit, dem Befreiungskrieg, aus.⁶⁹ Algerische Autor:innen begannen mit der Aufarbeitung des Algerienkriegs vermehrt nach dem Ende der bewaffneten Auseinandersetzungen und vor allem nach der Befreiung Algeriens aus der kolonialen Situation. Ihre Texte zeugen davon, dass der Krieg und die erfolgreich erkämpfte Unabhängigkeit eine entscheidende Rolle im kollektiven Gedächtnis und im Identitätsbewusstsein der Algerier:innen spielt.

Insbesondere Assia Djebar, die bedeutendste Autorin des Maghreb, hat sich immer wieder den Schrecken des Unabhängigkeitskampfes gewidmet und dabei den marginalisierten Erfahrungen von Frauen Raum gegeben. Ihre Texte sind in Hinblick auf ihre Geschlechterdarstellung bahnbrechend – erstmals lassen sie in einer von männlichen Perspektiven beherrschten Literaturlandschaft die Frauen zu Wort kommen und subvertieren auf diese Weise die traditionellen Rollenbilder. In *Les enfants du nouveau monde* von 1962 zeichnet Djebar anhand von insgesamt neun Figuren, davon fünf Frauen und vier Männer, verschiedene Schicksale während des Befreiungskriegs nach und in *Les alouettes naïves* von 1967 thematisiert sie die Schwierigkeiten der Identitätsfindung in der jüngeren Generation in Algerien nach ihrem Engagement im Unabhängigkeitskampf. Die Lebensbedingungen und -entwürfe von Frauen stehen in beiden Romanen im Vordergrund.⁷⁰ Gleichzeitig bezieht die Autorin ihre eigene Lebensgeschichte, die sie zuvor verschleiert hat, mit ein.⁷¹ Djebar nimmt nicht nur in Bezug auf die Genderfrage eine Vorreiterposition in der französischsprachigen Literatur des Maghreb ein: ihre Texte sind auch mit Blick auf die Narrativik wegbereitend, denn sie integrieren nicht nur die verschiedenen in Algerien gesprochenen Sprachen – insbesondere Französisch und dialektales Arabisch –, sondern sie kombinieren auch unterschiedliche Gattungen und veranschaulichen so den Kulturkonflikt, in dem sich die Autorin selbst ihr Leben lang befand.

68 Vgl. Ebd., S. 140f.

69 Vgl. Ruhe: »Die frankophonen Literaturen des Maghreb – Entwicklungen und aktuelle Perspektiven«, S. 36.

70 Vgl. Mertz-Baumgartner: Ethik und Ästhetik der Migration, S. 22.

71 Vgl. Heiler: Der maghrebische Roman, S. 115.

Neben Assia Djebar hat sich vor allem der algerische Autor Mouloud Mammeri mit dem algerischen Befreiungskrieg beschäftigt. In *Lopium et le bâton* (1965) erzählt Mammeri die Geschichte von Bachir Lazrak, einem in Frankreich ausgebildeten Arzt und Intellektuellen, der sich bewusst für ein Leben in seiner von Unruhen geplagten Heimat Algerien entscheidet. Der Roman verbindet das Thema des Unabhängigkeitskriegs mit dem des spannungsgeladenen Kulturkontakts zwischen Algerien und Frankreich.⁷²

Mit der Entlassung der Maghrebländer in die Unabhängigkeit begannen sich die maghrebischen Autor:innen nicht nur rückblickend mit der Kolonialzeit, sondern auch mit der postkolonialen Gegenwart auseinanderzusetzen. Eine Entwicklung, die Ruhe als die dritte Phase des französischen Romans im Maghreb bezeichnet. Die Themen, denen sich die Autor:innen hier widmeten, weisen eine neue Diversität auf; sie reichen von aktuellen politischen Problemen im postkolonialen Maghreb, etwa Korruption und Vetternwirtschaft, bis hin zu allgemeineren Fragen wie der nach dem Verhältnis zur französischen Kultur und Sprache und damit verbunden der kulturellen und nationalen Identität.⁷³ Ebenso spielt die Beziehung zwischen den Generationen und Geschlechtern sowie die gesellschaftliche Bedeutung der Religion eine wichtige Rolle im französischsprachigen postkolonialen Roman des Maghreb.

Zeitgleich mit der Aneignung neuer Themenfelder entwickelten viele Autor:innen nach der Unabhängigkeit auch andere Schreibstrategien und Gattungsformen. Besonders die Gruppe der Schriftsteller, die sich Mitte der sechziger Jahre, um die in Marokko publizierte Literatur- und Kulturzeitschrift *Souffles* sammelte, markiert eine neue Etappe in Hinblick auf die literarische Praxis im Maghreb. Ihr Ziel war es, eine Ästhetik der entkolonialisierten Literatur zu entwerfen, die das Bild der Kolonisatoren vom Maghreb und damit die Differenz zwischen eigener und fremder französischer Kultur in Frage stellt. Im Vordergrund stand dabei die subversive Aneignung der französischen Sprache, deren Grammatik, Syntax und Wortschatz den eigenen Ausdrucksabsichten angepasst wurde.⁷⁴ Mit dieser Programmatik antizipierte die Literatengruppe um *Souffles* das zentrale Anliegen späterer maghrebischer Autor:innen durch *métissage* – der Verbindung verschiedener Sprachen – vereinheitlichende Vorstellungen von Kultur und Identität zu dekonstruieren.

Die sechziger Jahre markieren gleichzeitig die Geburtsstunde des Films im Maghreb. Im Gegensatz zur Literatur existieren maghrebische Filme in französischer Sprache jedoch kaum; sie werden fast ausnahmslos in dialektalem Arabisch

72 Vgl. Ebd., S. 51.

73 Vgl. Ruhe: »Die frankophonen Literaturen des Maghreb – Entwicklungen und aktuelle Perspektiven«, S. 36.

74 Vgl. Heiler: Der maghrebische Roman, S. 143f.

gedreht. Allerdings sind der Produktions- und Vertriebsprozess sowie die Finanzierung bis heute fest in französischer Hand. Offizielle Dokumente, Pressemitteilungen und -material, Zeitschriften und Rezensionen sind daher in der Regel auf Französisch verfasst und oft sind auch französische Untertitel für die Filme vorhanden. Insofern situiert sich auch das Filmschaffen im Maghreb an einem Kreuzungspunkt von Sprachen und Kulturen, was Einfluss auf die Auswahl der Themen und die Perspektive hat. In Algerien haben die Pioniere des Films, dazu zählen vor allem Ahmed Rachedi und Mohamed Lakhdar Hamina, größtenteils persönliche Erfahrungen mit dem Unabhängigkeitskrieg gemacht, der folglich zum zentralen Thema ihrer Drehbücher geworden ist.⁷⁵ Gleichermäßen widmete sich auch der Vorreiter des tunesischen Films, Omar Khelifi, in seinem ersten Werk, einer Trilogie, den verschiedenen Phasen des Befreiungskampfes, die er mit der Suche nach nationaler Identität verbindet.⁷⁶

In den siebziger Jahren diversifizierte sich die Literaturlandschaft im Maghreb zunehmend. Dabei gewann das Thema der kulturellen und sprachlichen Mehrfachzugehörigkeit sichtlich an Popularität. So beschäftigte sich etwa der an der Bewegung um *Souffles* beteiligte marokkanische Autor Abdelkébir Khatibi in seinen Werken mit verschiedenen Aspekten eines kulturellen und sprachlichen »Dazwischen« als Folge des Kolonialismus. Sein erster Text, *La mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé* (1971), ist eine autobiografische Selbstfindung, die geprägt ist von dem permanenten Gefühl der Zerrissenheit zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachen.⁷⁷ 1973, zwei Jahre nach Khatibi, debütierte der international bekannteste Romancier Marokkos, Tahar Ben Jelloun, mit seinem ersten Roman *Harrouda*, der sich stark an der Programmatik von *Souffles* orientiert.

Ähnlich wie in Marokko, wo die Autorengruppe um *Souffles* offenbar nach wie vor großen Einfluss hatte, entschieden sich auch in Algerien, trotz der massiven Forderungen seitens der Regierung nach einer vollkommenen Arabisierung, viele Autor:innen für einen experimentellen Schreibstil, der jegliche ideologische und kulturelle Determinierung unmöglich macht.⁷⁸ Ebenso erschienen in Tunesien mehrere Romane, die sich durch ihren spielerischen Umgang mit verschiedenen Sprachen und Genres sowie durch eine Vielzahl an interkulturellen Verweisen

75 Vgl. Armes, Roy: »Cinemas of the Maghreb«, *Black Camera* 1/1 (2009), S. 5-29, hier S. 6ff.

76 Vgl. Ebd., S. 10.

77 Vgl. u.a. Arend, Elisabeth: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, in: Arend, Elisabeth und Fritz Peter Kirsch (Hg.): *Der erwiderte Blick: Literarische Begegnungen und Konfrontationen zwischen den Ländern des Maghreb, Frankreich und Okzitanien*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 137-160, hier S. 144f.; Ait Tabassir, Said: »Abdelkébir Khatibi. Ou l'emprise du milieu«, *Estudios de lengua y literatura francesas* 3 (1989), S. 9-14, hier S. 10.

78 Vgl. Heiler: *Der maghrebinische Roman*, S. 56ff.

auszeichnen. Abdelwahab Meddeb etwa verfasste den Roman *Talismano* (1979), der mittels einer besonders elliptischen Schreibweise den Berührungspunkten zwischen arabischer und europäischer Kultur nachgeht.⁷⁹ Der Tunesier Mustapha Tlili stellte in seinem ersten Roman *La rage aux tripes* (1975) sowie in allen darauffolgenden Texten die Möglichkeit einer einheitlichen kulturellen Identität in Frage.⁸⁰ Zudem nahm auch die Zahl der Autorinnen und damit der Texte zu, die sich über das Thema des Kulturkontakts hinaus spezifisch weiblichen Anliegen widmeten. In Tunesien erschienen im Jahr der Frau 1975 mit Souad Gellouz' *La vie simple*, Jalila Hafsis *Cendre à l'aube* und Aïcha Chaïbis *Rached* gleich drei Romane von Frauen in französischer Sprache. Im Mittelpunkt dieser Texte aus feminer Perspektive steht meist die Hinterfragung der im Maghreb traditionellen Geschlechtertrennung als Quelle individueller Identitätskonflikte.

Wie die Literatur begann auch der Film ab den siebziger Jahren langsam zu avancieren. Vor allem im unabhängigen Algerien stand anfänglich noch die Darstellung nationaler Einheit im Vordergrund. Auch wenn das algerische Kino sich zunehmend gesellschaftskritischen Fragen wie der nach der steigenden Arbeitslosigkeit oder der Stellung der Frau zuwendete, übte es zunächst selten offen Kritik an der sozialistischen Gesellschaft.⁸¹ In Marokko und Tunesien wagten hingegen bereits einige wenige in Europa ausgebildete Regisseure erste Schritte in Richtung eines realistischen und sozial engagierten Kinos.⁸²

Ab Mitte der siebziger Jahre entstanden in allen drei Ländern vermehrt sozialkritische und experimentelle Filme; außerdem begannen nun auch zunehmend Frauen Regie zu führen. Ihre Filme befassten sich zumeist mit aktuellen gesellschaftspolitischen Themen, die sie mit der Erkundung weiblicher Identität und Selbstfindung verbanden. Den ersten tunesischen Langfilm unter der Regie einer Frau drehte Salma Baccar, um das Jahr der Frau 1975 zu feiern: *Fatma 75*, eine feministische Studie über die Rolle der Frauen in Tunesien, wurde aufgrund angeblich provokanter Szenen für viele Jahre verboten und erst 1978 offiziell veröffentlicht.⁸³ In Algerien produzierte die Autorin Assia Djebar, die sich zu dieser Zeit in einer bereits zehn Jahre anhaltenden Schaffenskrise befand, ihren ersten Spielfilm *La nouba des femmes du mont Chenoua* (1979). Für Djebar bedeutete die Arbeit an dem Film, der in ihrer früheren Heimat, den Chenoua-Bergen, spielt, eine Rückkehr zu den Wurzeln und den Beginn einer Identitätssuche, von der sie sich Aufschluss

79 Vgl. Ebd., S. 208.

80 Vgl. Ebd., S. 207.

81 Vgl. Armes: »Cinemas of the Maghreb«, S. 10ff.

82 Vgl. Ebd., S. 14.

83 Vgl. Ebd., S. 12f.

über Vergangenheit und Zukunft erhoffte.⁸⁴ *La nouba des femmes du Mont Chenoua* verbindet damit kulturelle Spurensuche und weibliche Identitätsfindung.

Im gesamten Maghreb waren die achtziger Jahre schließlich sowohl literarisch als auch hinsichtlich des Films sehr ertragreich. Eine Vielzahl neuer Autor:innen und Filmemacher:innen trat in Erscheinung. Das Thema der durch die Kolonialisierung entzweiten kulturellen Zugehörigkeit blieb dabei in der Literatur vorherrschend. Habib Tengour, der mit seinen Eltern noch vor dem Algerienkrieg nach Frankreich ausgewandert war, machte sein eigenes, vom Navigieren zwischen den Kulturen und Sprachen geprägtes Leben zum Ausgangspunkt seines Schreibens. In seine Texte und Gedichte bezog er in hohem Maß unterschiedliche Gattungen und Literaturtraditionen ein, darunter insbesondere den französischen Surrealismus und die arabische Poesie. Seine Romantetralogie, die aus den Texten *Tapapa-kitaques – La poésie île* (1976), *Le vieux de la montagne* (1983), *Sultan Galièu ou la rupture des stocks* (1985) und *L'épreuve de l'arc* (1990) besteht, zeichnet sich allerdings nicht nur durch ihre innovative, eigenwillige Schreibweise, sondern auch durch ihren kritischen Blick auf Algerien aus.⁸⁵

Multikulturalität und die spannungsreiche Beziehung zwischen »Orient« und »Okzident« sind auch Gegenstand in *Phantasia* (1986), Abdelwahab Meddebs zweitem Roman, in *Le pharaon* (1988) von Albert Memmi sowie in einigen Texten von Autorinnen, die nun vermehrt an die Öffentlichkeit traten, darunter etwa Hélé Béji's *Loeil du jour* (1985), ein Text, der in seinen Thesen denjenigen Khatibis nahesteht oder der Roman *Le voile mis à nu* (1985) der marokkanischen Autorin Badia Hadj Naceur. Letztere verknüpft die Frage nach dem Verhältnis zwischen Frankreich und Marokko mit derjenigen nach der Beziehung von Mann und Frau.⁸⁶

Einen besonderen Fokus auf kulturelle Hybridität legte ab 1980 insbesondere die *littérature beur*, die von der zweiten Generation maghrebischer Immigrant:innen in Frankreich, wie etwa Azouz Begag, veröffentlicht wird. Ihr zentrales Sujet sind die Emigration sowie die damit einhergehende Erfahrung doppelter kultureller Zugehörigkeit einerseits und gesellschaftlicher Ausgrenzung andererseits, die oftmals eine Revision tradierter Identitätskonzepte nach sich zieht.⁸⁷

Mit Blick auf die Filmlandschaft im Maghreb lassen sich in den achtziger Jahren zwei Tendenzen ausmachen, die beide die Frage der Identität tangieren. Zum einen begannen die sogenannten Beurs auch Filme zu drehen, die, analog zu ihren Romanen, die Lebenswelt der Eingewanderten in Frankreich und damit einherge-

84 Vgl. Winkelmann: Assia Djebar, S. 123ff.

85 Heiler: Der maghrebische Roman, S. 68f.

86 Vgl. Ebd., S. 211f., 220, 183.

87 Vgl. u.a. Mertz-Baumgartner: Ethik und Ästhetik der Migration, S. 23f.; Heiler: Der maghrebische Roman, S. 223f.

hende Zugehörigkeitsprobleme thematisieren.⁸⁸ Ein besonders bekannt gewordener und für mehrere Preise nominiertes Vertreter des *cinéma beur* ist der Debutfilm Mehdi Charefs *Le Thé au harem d'Archimède* (1985). Zum anderen rückten zunehmend individuelle Schicksale und Perspektiven in den Fokus filmischer Darstellung. In Marokko beeindruckten Jilali Ferhati und Mohammed Abderrahman Tazi mit ihren sozialrealistischen Filmen, die vor allem dem Leiden junger Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft sowie den gescheiterten Migrationsträumen der marokkanischen Jugend nachspüren.⁸⁹ In Tunesien drehte Nouri Bouzid, heute einer der einflussreichsten Regisseure des Maghreb, seine ersten Filme, in denen er intime, oftmals tabuisierte Themen mit politischer Kritik verband: *L'homme de cendres* (1986), *Les sabots en or* (1988) und *Beznes* (1992) nehmen männliche Protagonisten in den Blick, die an den gesellschaftlichen Normen scheitern. Mit seinen Filmen begründete Bouzid ein neues Genre, das er selbst *nouveau réalisme* nennt und das sich ihm zufolge durch die bewusste Überschreitung gesellschaftlicher Normen sowie die Offenlegung tabuisierter Lebensbereiche wie Sex und Religion auszeichnet.⁹⁰ In den achtziger Jahren entstand außerdem der erste Spielfilm einer marokkanischen Filmemacherin: In *Une porte sur le ciel* (1988) reflektiert Farida Benlyazid, die zuvor als Drehbuchautorin für Ferhati und Tazi gearbeitet hatte, über die Stellung der marokkanischen Frauen zwischen Tradition und Moderne, arabisch-islamischer und französisch-westlicher Kultur.⁹¹

Die vierte Etappe des französischsprachigen Romans im Maghreb ist Ruhe zufolge durch den Rückgriff in die vorkoloniale Geschichte charakterisiert. Tatsächlich lassen sich ab 1980 verstärkt Texte von Autor:innen ausmachen, die die Suche nach kultureller Identität in die kolonial unbelastete Vergangenheit des Maghreb verlegen. So ist, wie Ruhe konstatiert, etwa Driss Chraïbi in zwei Romanen, *La mère du printemps* (1982) und *Naissance à l'aube* (1986), der frühen Geschichte des Islams nachgegangen. Ebenso knüpft Rachid Boudjedra in *La prise de Gibraltar* (1987) an die historische Phase der arabischen Eroberung an.⁹²

In den neunziger Jahren entwickelten sich die drei Länder des Maghreb politisch und gesellschaftlich sehr unterschiedlich. Entsprechend divergierte auch die dort verfasste französischsprachige Literatur zunehmend. Parallelen zwischen den Ländern stellten unter anderem der wachsende Nationalismus und Islamismus sowie die Unterdrückung der Bevölkerung durch autoritäre Regime dar. Diese

88 Vgl. Armes: »Cinemas of the Maghreb«, S. 15f.

89 Vgl. Ebd., S. 17.

90 Vgl. Ebd., S. 18.

91 Vgl. u.a. Ebd., S. 13; Heiler: Der maghrebische Roman, S. 183.

92 Vgl. Ruhe: »Die frankophonen Literaturen des Maghreb – Entwicklungen und aktuelle Perspektiven«, S. 36f.

Ereignisse spiegeln sich auch in den literarischen Erzeugnissen wider. So entwickelte sich in Algerien, wo zwischen der Regierung und verschiedenen islamistischen Gruppierungen ein Bürgerkrieg ausbrach, eine ganz eigene Literaturströmung: Die Werke, die zu der sogenannten *littérature d'urgence* zählen kennzeichnet, dass sie die blutigen Ereignisse beschreiben und auch für Leser außerhalb Algeriens wahrnehmbar machen.⁹³ Darüber hinaus begann eine Vielzahl an Autorinnen zu publizieren, die Algerien verlassen hatten und aus dem Exil heraus radikale Kritik an den die Frauen nach wie vor benachteiligenden algerischen Traditionen und Gesetzen übten. Mit ungewohnter Direktheit wagten diese emigrierten Schriftstellerinnen, darunter Malika Mokkeddem, Leïla Marouane, Maïssa Bey und Leïla Sebbar, Fragestellungen in Bezug auf weibliche Körperlichkeit und Identität anzusprechen. Als einer der gegenwärtig wichtigsten französischsprachigen Literaten Algeriens gilt der in den neunziger Jahren zum ersten Mal in Erscheinung getretene Boualem Sansal. In seinem Roman *Le serment des barbares* (1999) thematisiert er in Form eines Kriminalromans die im unabhängigen Algerien herrschende religiöse und politische Heuchelei.

In Marokko hatte in den neunziger Jahren Fouad Laroui besonderen Erfolg. Sein erster Roman *Les dents du topographe* (1996) bildet den Auftakt zu einer Trilogie und widmet sich, entsprechend der Tradition des französischsprachigen Romans aus dem Maghreb, der Identitätsfindung im *entre-deux* der Kulturen.⁹⁴ In ähnlicher Weise thematisierte eine:r der inzwischen wenigen bedeutenden französischsprachigen Autor:innen in Tunesien, Ali Bécheur, in seinen Texten die konfliktreiche Beziehung zwischen maghrebinischer und europäischer Kultur und Sprache. In den Romanen von Abdelmajid El Aroui findet sich dagegen die von Ruhe angesprochene Rückbesinnung auf die vorkoloniale Vergangenheit Tunesiens.⁹⁵

Der tunesische Literatur- und Filmwissenschaftler Tahar Chikhaoui konstatiert, dass in den neunziger Jahren maghrebinische Regisseur:innen das Ziel teilten an das soziale und politische Gewissen ihrer Landsleute zu appellieren und ihre psychisch-moralische Entwicklung zu beeinflussen. Debatten lösten dabei, wie Chikhaoui beobachtet, vor allem die zunehmend freiheitliche Darstellung von Frauen und des weiblichen Körpers aus. Als exemplarisches Beispiel nennt er den Debutfilm Moufida Tlatlis, *Les silences du palais* (1994), der die Beziehungen innerhalb einer Familie skizziert und in Gestaltung und Inhalt den starken Einfluss des Ko-Autors Bouzid auf das tunesische Kino verdeutlicht.⁹⁶

Seit 2000 lässt sich schließlich eine Bandbreite an sehr verschiedenen Themenfeldern in der französischsprachigen Literatur des Maghreb ausmachen. Die meis-

93 Vgl. Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 85ff.

94 Vgl. Ebd., S. 157.

95 Vgl. Ebd., S. 217f.

96 Vgl. Armes: »Cinemas of the Maghreb«, S. 20.

ten sind eng verknüpft mit den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten am Entstehungsort der jeweiligen Texte. Die Suche nach Identität bleibt nach wie vor ein zentrales Motiv. Die französischsprachigen Autor:innen aus Marokko beschäftigen sich weiterhin intensiv mit den Auswirkungen eines Lebens an der Schnittstelle zwischen zwei oder mehr Kulturen. Die Tatsache, dass viele von ihnen sich heute im Exil in Frankreich befinden, führt allerdings einen Perspektivwechsel herbei: oftmals fokussieren sie in ihren Romanen nicht mehr die Erfahrungen der in Marokko Lebenden, sondern der Ausgewanderten. In *Terre d'ombre brûlée* (2004) erzählt beispielsweise Mahi Binebine die Geschichte von einem einsamen, nach Frankreich emigrierten Maler, der sich auf einer Parkbank im Schnee erfrieren lässt.⁹⁷ Neben der Frage nach kultureller Identität sind das Ende der repressiven Politik Hassan II. im Juli 1999 durch die Thronfolge Mohammed VI. und die seither wachsende Gefahr durch fundamentalistischen Terror Themen, denen sich marokkanische Autor:innen seit 2000 häufig annehmen.⁹⁸ An der Schnittstelle dieser beiden politischen Entwicklungen steht die zunehmende Ungleichheit in der marokkanischen Gesellschaft. So hat Mahi Binebine außerdem mit *Les étoiles de Sidi Moumen* (2010) einen Roman über Jugendliche geschrieben, die von Islamisten zu einem Selbstmordanschlag verführt werden. Der Text wurde 2012 von einem der heute einflussreichsten Regisseure Marokkos, Nabil Ayouch, verfilmt, sodass die Problematik des islamistischen Extremismus auch im maghrebinischen Kino Einzug hielt. Sowohl der Roman Binebines als auch der an ihm orientierte Film führen einen Mangel an sozialer Teilhabe und Zugehörigkeit als ausschlaggebende Gründe für die Gewaltbereitschaft der marokkanischen Jugendlichen an.

Eine besonders bemerkenswerte Entwicklung mit Blick auf die französischsprachige Literatur aus Marokko ist seit 2000 die zunehmend freizügige Inszenierung von Sexualität und Körperlichkeit. Immer mehr marokkanische Autor:innen setzen sich nicht nur mit der Stellung der Frau, sondern auch mit Fragen in Bezug auf geschlechtliche und sexuelle Identität und Diskriminierung auseinander. Mit ihren Texten beziehen sie klar Position gegen gesellschaftliche Tabus sowie gegen soziale Ausgrenzungsmechanismen. Aus der kritischen Infragestellung von Traditionen und Normen resultiert dabei eine neue Komplexität an Geschlechterbeziehungen.

Vor allem der Schriftsteller und Journalist Abdellah Taïa, der seit 1999 in Paris lebt, erlangte unlängst Bekanntheit auch über die marokkanischen Grenzen hinaus. In seinen Texten, die eng mit seiner eigenen Lebensgeschichte verknüpft sind, thematisiert er die Probleme, mit denen sich Homosexuelle in Marokko konfrontiert sehen. Neben der Diskriminierung von schwulen Männern widmet er seine

97 Vgl. Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 192.

98 Vgl. Ebd., S. 191.

Romane vermehrt auch der Benachteiligung von Frauen, Prostituierten, schwarzen⁹⁹ Menschen und Armen, kurzum all denjenigen, die nicht den sozialen Konventionen in Marokko entsprechen. Einige seiner Texte, darunter vor allem *Le jour du roi* (2010), der Gegenstand dieser Arbeit ist, bringen die geschlechtliche und sexuelle Marginalisierung in Marokko darüber hinaus in Verbindung mit der sozialen Ungleichheit. Sein eigenes Coming-Out im Jahr 2006, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der Veröffentlichung seines zweiten Romans *Le rouge du tarbouche* (2005) stand, hatte in seinem Heimatland kontroverse Diskussionen zur Folge, die einen Wendepunkt im Umgang mit Homosexualität in Marokko markierten.

Außer Abdellah Taïa hat sich auch Tahar Ben Jelloun dem Thema gleichgeschlechtlicher Liebe und Sexualität angenommen. Sein Roman *Partir* (2006) etwa erzählt die Geschichte von Azel, einem jungen studierten Marokkaner der arbeitslos ist und sich von Miguel, einem reichen Kunsthändler aus Spanien, verführen lässt. Der Text versteht die Konstruktion sexueller Identität geschickt mit der kolonial geprägten Hierarchie zwischen Marokko und Spanien zu verbinden.

Die Tendenz, Geschlechtlichkeit und Sexualität offen zu thematisieren und zum Gradmesser des gesellschaftlichen status quo zu machen, lässt sich seit 2000 zunehmend auch für das marokkanische Kino feststellen. In *Much loved* (2015) wendet sich Nabil Ayouch dem Alltag der Prostituierten in Marrakesch zu. Der Film, der vor allem die widersprüchliche Haltung der marokkanischen Gesellschaft gegenüber Sexarbeiter:innen, darunter auch einige Homo- und Transsexuelle, ungeschönt zur Anschauung bringt, wurde in Marokko verboten und löste in weiten Teilen der arabischen Welt polarisierende Debatten aus.¹⁰⁰

Im Gegensatz zur marokkanischen erscheint die algerische und tunesische Literatur- und Filmlandschaft aktuell als weniger progressiv. In letzter Zeit entstanden kaum französischsprachige Romane oder Filme aus Algerien und Tunesien, die sich mit besonders tabuisierten Themenfeldern wie etwa mit nicht-normativer Sexualität auseinandersetzen. In ihrem Fokus stehen nach wie vor eher tradierte Fragen, die sich auf die Rolle der Frau, die Auswirkungen der Kolonialisierung oder die historische Vergangenheit des Maghreb beziehen. Auf dem Gebiet des Films lassen sich allerdings einige Ausnahmereischeinungen ausmachen. So ist der algerische Regisseur Merzak Allouache für seine schonungslos

99 Schwarz und weiß werden in dieser Arbeit vor allem, wenn es um eine Beschreibung von Hautfarbe oder Ethnizität geht, als gesellschaftlich wirkungsvolle Kategorien verstanden, die erst diskursiv hergestellt werden und nicht etwa qua »Natur« festgelegt sind. Zur Konstruktion der Differenzmerkmale schwarz und weiß und ihrer hierarchischen Anordnung im Kontext eines Naturalisierungsprozesses vgl. auch Kilomba, Grada: *Plantation memories: episodes of everyday racism*, Münster: Unrast 2008, S. 42ff.

100 Vgl. Löning, Madeleine: »Un film qui ›trouble‹: Subversion des identités de genre et de la sexualité dans *Much loved* de Nabil Ayouch«, *Expressions Maghrébines: Revue de la Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines* 16/1 (2017), S. 183-199.

sozialkritischen Filme bekannt. Zuletzt wendete er sich in *Madame Courage* (2015) der drogenabhängigen Jugend in den verarmten Vorstädten Algiers zu. Besonders sticht außerdem *Bedwin Hacker* der tunesischen Regisseurin Nadia El Fani aus dem Jahr 2003 hervor, der wie *Le jour du roi* von Abdellah Taïa Gegenstand der Analysen in der vorliegenden Arbeit ist. Mit seiner innovativen Geschichte um die rebellische und bisexuelle Hackerin Kalt, die allen gesellschaftlichen Konventionen trotzt, bricht der Film mit den Normen der maghrebischen Gesellschaft sowie mit den eurozentrischen Stereotypen über tunesische Frauen. Darüber hinaus prangert er das Machtgefälle zwischen Tunesien und Frankreich an. Nicht zuletzt hebt sich der Regisseur Mehdi Ben Attia mit *Le fil* (2010) von den filmischen Konventionen in Algerien und Tunesien ab. Der Film richtet seinen Blick auf die sexuelle Identitätsfindung eines jungen Mannes tunesischer Herkunft, der sich in den Hausangestellten seiner Mutter verliebt.

Eine Thematik, die im Maghreb jüngst an Aktualität gewann und zu einer Revision und Neuevaluierung sowohl der Frage nach kultureller und nationaler Identität als auch der Geschlechterordnung führte, ist der sogenannte arabische Frühling. Nicht nur auf der sozialen und politischen Ebene vollzieht sich derzeit eine Aufarbeitung der im Dezember 2010 begonnenen Unruhen und ihrer Folgen. Auch Autor:innen und Regisseur:innen, vor allem aus Tunesien, dem Ursprungsland der Revolten, beschäftigen sich zunehmend damit. So erzählt etwa Azza Filali, eine der gegenwärtig produktivsten französischsprachigen Autor:innen aus Tunesien in *Les intranquilles* (2014) die Geschichte eines ehemaligen Minenarbeiters aus Redeyef. Auf seiner Suche nach neuer Arbeit begegnet er in der Hauptstadt Tunis Menschen, deren Leben sich im Angesicht der Revolution dramatisch verändert hat. Neben Azza Filali hat sich auch der Filmemacher Nouri Bouzid mit der Zeit der Massenproteste gegen die Regierung Zine el-Abidine Ben Alis auseinandergesetzt. In *Millefeuille* (2013) zeigt er zwei Freundinnen, die sich aktiv für einen Wechsel des Regimes einsetzen. Bei all ihrem Einvernehmen in Bezug auf die Politik trennt sie ihre Einstellung zum Kopftuch. Was auf den ersten Blick banal klingen mag, hat im Film weitreichende Konsequenzen für die Selbstfindung der jungen Frauen und ihre kulturelle und gesellschaftliche Verortung.

In den französischsprachigen Romanen und Filmen aus dem Maghreb – so sollte dieser Überblick zeigen –, ist die Frage nach Identität ein zentraler Topos. Dabei revidieren die kulturellen Artefakte aufgrund des Modus ihres Entstehens, des kolonialgeprägten Kulturkontakts mit Frankreich, größtenteils monolithische Vorstellungen von Zugehörigkeit. Stattdessen bringen sie die fundamentale Instabilität traditioneller Epistemologien zur Anschauung. Auf diese Weise und indem sie die vielfältigen politischen, historischen und kulturellen Verflechtungen zwischen dem Maghreb und Europa deutlich machen, stellen sie einen Gegendiskurs zu homogenisierenden und exkludierenden Perspektiven dar, die im Rahmen er-

starkender nationalistischer und fundamentalistischer Strömungen erneut an Zuwachs zu gewinnen drohen.

Neben der Thematik kultureller und sprachlicher Identität befassen sich die Autor:innen und Filmemacher:innen, wie aufgezeigt wurde, vor allem seit den neunziger Jahren zunehmend auch mit Konflikten in Hinblick auf die Geschlechterordnung und die sexuelle Orientierung. Dabei lassen sich auch hier Überwindungen starrer Identitätskonzepte feststellen. Nicht nur das Verhältnis von Mann und Frau gerät in den Blick, sondern die Zweigeschlechtlichkeit überhaupt wird hinterfragt. Schließlich thematisieren sie auch Aspekte der sozialen und ökonomischen Ungleichheit. Diese verstärkt nicht nur den kolonial geprägten Konflikt zwischen maghrebischer und europäischer Kultur, sondern beeinflusst auch unmittelbar die Beziehung zwischen den Geschlechtern und die Entfaltung der Identität jedes Einzelnen. Indem viele der Texte und Filme die Suche nach kultureller Zugehörigkeit mit der Frage nach der geschlechtlichen und sexuellen Orientierung sowie der sozialen Verortung verknüpfen, verweisen sie auf die komplexen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Dimensionen von Identität.

1.3 Gegen jedes Tabu: Abdellah Taïa und Nadia El Fani

Abdellah Taïa ist einer der aktuell am meisten diskutiertesten maghrebischen Schriftsteller, was sich in den zahlreichen journalistischen und wissenschaftlichen Artikeln, die über ihn und seine Texte in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, aber auch in seiner eigenen Medienpräsenz spiegelt. Taïa wurde 1973 in der marokkanischen Hafenstadt Salé geboren, wo er als eines von neun Kindern aufwuchs. Seit 1999 lebt er in Paris. Ursprünglich ging er nach Frankreich, um mithilfe eines Stipendiums an der Sorbonne über den Maler Fragonard zu promovieren, entdeckte jedoch während seines Aufenthaltes seine Leidenschaft für das literarische Schreiben. Seine ersten Texte erschienen noch im Jahr seiner Ankunft in Paris in einem von Loïc Barrière herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Des nouvelles du Maroc*.

Internationale Bekanntheit erlangte der Autor allerdings erst 2006, als er sich in einem Interview mit einer marokkanischen Journalistin von der säkularen und regierungskritischen Zeitschrift *TelQuel* in Casablanca über seinen zweiten, erfolgreich publizierten Roman *Le rouge du tarbouche* (2005) öffentlich zu seiner Homosexualität bekannte.¹⁰¹ Sein Coming-Out, dass er seinen eigenen Worten zufolge

101 Shraya, Vivek, Xtra Magazine: »Interview with Abdellah Taïa: Gay Moroccan author Abdellah Taïa«, 14.11.2013, <https://www.youtube.com/watch?v=DmLqMb4NiE> (zugegriffen am 30.11.2020) min.: 02:04-04:45.

nicht geplant hatte, löste einen Sturm an kontroversen Debatten aus und identifizierte ihn als »the first Moroccan writer to live openly and unapologetically as a homosexual«. ¹⁰²

Mittlerweile umfasst Taïas Werk mehrere Romane, zwei Essaysammlungen und einen Geschichtsband über Marokko. Darüber hinaus schreibt der Autor regelmäßig für verschiedene Zeitungen und Magazine, darunter *The Guardian*, sowie für die sozialen Medien. Sein primäres Interesse gilt dabei den Rechten von LGBTQ¹⁰³ innerhalb Marokkos und weltweit. Als Autor, Journalist und Aktivist spricht Taïa offen über die Probleme, mit denen Schwule aber auch Lesben, Transsexuelle und Intersexuelle, kurzum all diejenigen, deren sexuelle Orientierung nicht der Heteronormativität entsprechen, konfrontiert sind. Damit bricht er ein Tabu in seinem Geburtsland. In Folge seiner Äußerungen musste Taïa bereits zahlreichen Anfeindungen und Drohungen standhalten. Besonders erschüttert hat ihn die Reaktion seiner Familie, die, um ihren eigenen Ruf zu schützen, bis heute nicht mit ihm über seine Homosexualität spricht und sogar für einige Zeit den Kontakt zu ihm abgebrochen hat. ¹⁰⁴ Als Antwort auf die Enttäuschung über die mangelnde Loyalität seiner Eltern und Geschwister, veröffentlichte er 2009 in *TelQuel* einen Brief, in dem er seiner Mutter, der er sich besonders verbunden fühlt, und die er ebenfalls durch die Funktionsweisen der marokkanischen Gesellschaft unterdrückt sieht, seine Sexualität erklärt. *L'homosexualité expliquée à ma mère* ist ein Aufruf zur Solidarität. Darüber hinaus ist der Brief eine Hymne auf die marokkanischen Frauen, ihre Willensstärke und Entschlossenheit, und illustriert eindrücklich welche Bedeutung die Literatur für Taïa hat. Sie ist für ihn in erster Linie ein Sprachrohr für die gesellschaftlich Ausgeschlossenen und Marginalisierten sowie ein Mittel, um eine Veränderung der marokkanischen Gesellschaftsstrukturen zu bewirken – ein Wandel, der ihm zufolge bereits mit dem Tod Hassan II. begann und seine Fortführung im sogenannten Arabischen Frühling fand:

I can now see that my writing is part of a bigger movida that started in Morocco with King Hassan II's death in 1999, similar to what happened in Spain after Franco

-
- 102 Brooks, Jason Napoli: »An interview with Abdellah Taïa«, *Asymptote*, 07.2012, <https://www.asymptotejournal.com/interview/an-interview-with-abdellah-taia/> (zugegriffen am 30.11.2020).
- 103 LGBTQ ist die aus dem Englischen stammende Abkürzung für Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer. Sie dient heute als Selbstbezeichnung derjenigen, die ihre Gemeinsamkeit darin sehen, dass sie nicht der Heteronormativität entsprechen.
- 104 Vgl. u.a. Boulé, Jean-Pierre: »Deuil et résolution dans Infidèles d'Abdellah Taïa«, @nalyse: Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise 9/2 (2014), S. 276-307, hier S. 285; Whitaker, Brian: »Interview with Abdellah Taïa«, *Al-Bab: An Open Door to the Arab World*, 01.2009, <http://al-bab.com/interview-abdellah-taia> (zugegriffen am 01.12.2020).

died. The lower classes are now making their voices heard more and more, because they know that political and societal change will not come from the rich.¹⁰⁵

In seinen Texten spricht Taïa daher über Tabuthemen wie Homosexualität nicht nur um sich selbst zu befreien, sondern vor allem, um anderen Gleichgesinnten Mut zuzusprechen:

Je suis pour les batailles nécessaires. Celles que je mène avec et contre le Maroc est utile. Je le pense sincèrement. Je ne dois pas être seul. Je peux parler, écrire. Pour moi et pour les autres. Je le fais. C'est un devoir.¹⁰⁶

Als Schriftsteller sieht sich Taïa in einer besonderen Verantwortung, Position zu beziehen und Denkanstöße zu liefern. Dabei stellt er fest, dass mit zunehmender schriftstellerischer Tätigkeit auch seine Wahrnehmung von Ungerechtigkeit steigt: »Plus j'écris, plus je prends conscience des injustices«.¹⁰⁷ Dadurch verändert er sich auch sein Schreiben. Während Taïas erste Romane, darunter insbesondere *Le rouge du tarbouche* (2005), *L'Armée du salut* (2006) und *Une mélancolie arabe* (2008) stark autobiografisch geprägt sind und sich primär seiner Suche nach Zugehörigkeit zwischen Marokko, das seine Sexualität verurteilt, und Frankreich, das ihn als kulturell Fremden zurückweist, widmen, entfernen sich seine jüngeren Texte zunehmend von seiner eigenen Lebensgeschichte. Mit dieser Entwicklung geht eine neue Diversität an Themen einher: In *Le jour du roi* (2010), *Infidèles* (2012) oder auch *Un pays pour mourir* (2015) geht es nicht mehr nur um die Identitätsfindungsprobleme schwuler Männer, sondern auch um die Diskriminierung von Frauen, Transsexuellen oder Sexarbeiter:innen, um den weltweit vorhandenen Rassismus, die Schicksale von Migrant:innen und Geflüchteten, die Folgen des Kolonialismus sowie um die soziale Ungleichheit sowohl innerhalb Marokkos als auch im globalen Zusammenhang. So handelt der Roman *Le jour du roi*, der sowohl in Hinblick auf seine Erzählweise als auch seine Thematik einen Wendepunkt in Taïas Schreiben markiert und Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit ist, von zwei Jugendlichen, deren innige Freundschaft an dem Willkürregime Hassan II. sowie an den Klassenunterschieden in Marokko zerbricht. Der Text bringt damit eine Problematik zur Anschauung, der sich bisher nur wenige marokkanische Autor:innen gewidmet haben; denn über die Monarchie und ihre Politik wird in Marokko ebenso wenig wie über Homosexualität in der Öffentlichkeit gesprochen.

105 Brooks: »An interview with Abdellah Taïa«.

106 Taïa, Abdellah: »L'homosexualité expliquée à ma mère«, TelQuel online, 10.04.2009, https://web.archive.org/web/20120803040102/www.telquel-online.com/archives/367/actu_maroc1_367.shtml (zugegriffen am 01.12.2020).

107 Simon, Catherine: »Abdellah Taïa, le vertige de la liberté«, Le Monde, 22.09.2010, https://www.lemonde.fr/livres/article/2010/09/22/abdellah-taia-le-vertige-de-la-liberte_1414511_3260.html (zugegriffen am 30.11.2020).

Nadia El Fani wurde 1960 in Paris als Tochter einer französischen Mutter und eines tunesischen Vaters, der an der Spitze der PCT (*Parti communiste tunisien*) stand, geboren. Ihre Kindheit verbrachte sie in Tunesien und ihre Jugend mit ihrer Mutter in Frankreich. 1978 kehrte sie nach ihrem Schulabschluss in Paris wieder nach Tunis zurück.¹⁰⁸

Als Regisseurin hat Nadia El Fani vor allem mit ihren schonungslos gesellschaftskritischen Dokumentarfilmen internationale Bekanntheit erlangt, für die sie von Vertretern konservativer und insbesondere islamistischer Positionen massiv angefeindet wurde. Bis heute spalten einige ihrer Filme die tunesische Gesellschaft. Selbst von einem Leben zwischen den Kulturen und Traditionen geprägt, kämpft die Regisseurin in ihren Filmen gegen jede Form der Diktatur, Intoleranz, Diskriminierung und gesellschaftlichen Homogenität.¹⁰⁹ Ebenso wie der Autor und Journalist Abdellah Taïa sieht sie ihre Aufgabe als Kulturschaffende in erster Linie darin, politisch Stellung zu beziehen: »There are things that I adhere to, and that is why I can sometimes be a bit harsh, but I believe that when one is creating something, one has to try to be precise about who one is and what one thinks.«¹¹⁰ Insbesondere die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen, die sie mit den meisten Tunesier:innen verbindet, betrachtet sie als ein Privileg, das es zu verteidigen gilt.¹¹¹

In den achtziger Jahren wirkte sie zunächst als Praktikantin an verschiedenen Filmproduktionen mit. So unterstützte sie vor allem Jerry Schatzberg bei seinen Dreharbeiten zu *Besoin d'amour* (1982) in Tunesien.¹¹² Anschließend arbeitete sie als Regieassistentin für international bekannte Filmemacher wie Roman Polanski oder Franco Zeffirelli.¹¹³ In den neunziger Jahren gründete sie ihre eigene Produktionsfirma *Z'yeux noirs movies* und realisierte ihre ersten Kurzfilme, darunter *Pour le plaisir* (1990) und *Fifty-Fifty, mon amour* (1992).¹¹⁴ Ihre ersten Dokumentarfilme

108 Vgl. Hillauer, Rebecca: *Encyclopedia of Arab women filmmakers*, Cairo: The American University in Cairo Press 2005, S. 390.

109 Vgl. Martin, Florence: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, *Studies in French Cinema* 13/3 (01.09.2013), S. 273-279, hier S. 274.

110 Vgl. Hillauer: *Encyclopedia of Arab women filmmakers*, S. 390.

111 Vgl. Ebd., S. 390ff.

112 Vgl. Allociné: »Nadia El Fani«, Allociné, ohne Datum, https://www.allocine.fr/personne/fiche-personne_gen_cpersonne=91638.html (zugegriffen am 25.03.2020).

113 Vgl. Hillauer: *Encyclopedia of Arab women filmmakers*, S. 390.

114 Vgl. Labidi, Lilia: »Political, aesthetic, and ethical positions of Tunisian women artists, 2011-13«, in: Khalil, Andrea (Hg.): *Gender, Women and the Arab Spring*, New York, NY: Routledge 2015, S. 27-42, hier S. 31.

drehte sie 1993: *Du côté des femmes leaders und Tanitez-moi*. Beide setzen sich mit der Emanzipation von Frauen im Maghreb auseinander.¹¹⁵

Nachdem El Fani jahrelang zwischen Tunesien und Frankreich pendelte, ließ sie sich 2002 vollständig in Paris nieder. Für Dreharbeiten kehrte sie allerdings regelmäßig nach Tunesien zurück, so auch für die Aufnahme ihres ersten und bisher einzigen Spielfilms *Bedwin Hacker*, der 2003 offiziell veröffentlicht und anschließend auf zahlreichen internationalen Festivals gezeigt wurde. Durch seine nonkonformistische Handlung und Erzählweise erregt der Film, der in der vorliegenden Arbeit Untersuchungsgegenstand ist, bis heute Aufmerksamkeit. El Fani bricht mit ihrer Geschichte über die offen bisexuelle tunesische Cyberaktivistin Kalt, die sich in die französischen Fernsehprogramme einhackt, um für die Rechte und Freiheiten von Nordafrikaner:innen zu kämpfen mit mehreren gesellschaftlichen Konventionen. Zwar gilt das tunesische Kino als eines der liberalsten in der arabischen Welt, dennoch sind bestimmte Themen, darunter vor allem Abweichungen von der Heteronormativität sowie die Auflehnung gegen Autoritäten, insbesondere gegen den Staat, nach wie vor auch in dem kleinsten der maghrebischen Länder tabuisiert.¹¹⁶ Für ihr innovatives Langfilmdebüt erhielt El Fani Preise der *Journées cinématographiques de Carthage* (JCC), die in Tunesien seit 2014 jährlich stattfinden und der *Organisation internationale de la francophonie*.¹¹⁷ Die Finanzierung des Films war allerdings problematisch. Die Filmemacherin musste vier Anträge beim Kulturministerium einreichen, bis ihr der Zuschuss, der für die meisten tunesischen Filmproduktionen das Startkapital darstellt, gewährt wurde. Der französische Staat, der die afrikanische Filmindustrie traditionell unterstützt, verwehrt ihr jede Zuwendung. Aufgrund des knappen Budgets musste El Fani schließlich auf zahlreiche filmische Mittel verzichten.¹¹⁸ Darüber hinaus erschwerten die Zensurbestimmungen der tunesischen Regierung die Produktion des Spielfilms. El Fani musste einige Szenen, in denen der Islam und die tunesische Regierung kritisiert werden, entfernen. Weitere Kürzungen, die sich auf den teilweise entblößten Körper der Protagonistin bezogen, verweigerte die Filmemacherin erfolgreich, indem sie mit internationalem Protest drohte.¹¹⁹ Obwohl *Bedwin Hacker* im Jahr 2002 als Eröffnungsfilm der JCC fungierte, wurde er für den Wettbewerb nicht ausgewählt. Zwar

115 Vgl. FilmInitiativ Köln e.V.: »Biografie Nadia El Fani«, Filme aus Afrika, Filmdatenbank, 2011, <https://www.filme-aus-afrika.de/DE/film-db/personen/personen-details/w/272/> (zugegriffen am 30.11.2020).

116 Vgl. Martin: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, S. 274.

117 Vgl. Gugler, Josef: »Bedwin Hacker (Nadia El Fani): A Hacker Challenges Western Domination of the Global Media«, in: Gugler, Josef (Hg.): *Film in the Middle East and North Africa: creative dissidence*, Austin: University of Texas Press 2011, S. 285-294, hier S. 289.

118 Vgl. Ebd.

119 Vgl. Ebd.

rühmen sich die tunesischen Autoritäten bis heute mit dem Film, allerdings ausschließlich im europäischen Ausland. In der arabischen Welt wurde *Bedwin Hacker* hingegen kaum gezeigt.¹²⁰

Nach der Produktion von *Bedwin Hacker* wendete sich El Fani wieder dem Dokumentarfilm zu. Nach *Ouled Lenine* (frz. *Les enfants de Lénine*, 2008), einer Dokumentation über ihren Vater, einem Mitglied der Kommunistischen Partei Tunesiens, löste sie 2011 mit *Laïcité, Inch' Allah!* teils gewaltsam geführte Auseinandersetzungen über die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion aus. In dem Film, der ursprünglich mit *Ni Allah, ni Maître* betitelt war, hatte sie sich zunächst der Beziehung der Tunesier:innen zum Islam und der Rolle der Religion für die tunesische Identität gewidmet. Als in Tunesien die ersten Unruhen des arabischen Frühlings begannen, entschied sie sich, diese in ihren Film einfließen zu lassen:

J'ai commencé à tourner ce film à Tunis en août 2010, avant la chute de Ben Ali. Je voulais poser la question de la place de la religion dans la société. [...] Pendant le montage, la révolution éclate et Ben Ali quitte le pouvoir. Je retourne en Tunisie. Je repars filmer les images de la révolution. Je filme les manifestations des femmes, la joie du peuple. Je sens ce vent de liberté et je complète mon film en y intégrant les débats sur la laïcité.¹²¹

Zwar erfolgte die Erstaufführung des Films im Rahmen der JCC in Tunis fast unbemerkt, eine Fernsehreportage im Anschluss an die Premiere führte jedoch zu heftigen Kontroversen.¹²² Als *Laïcité, Inch' Allah!* ein zweites Mal im Rahmen einer Solidarveranstaltung für sich als säkular bezeichnende Filmemacher:innen gezeigt wurde, kam es im Kinosaal zu Handgreiflichkeiten vonseiten islamischer Fundamentalisten. El Fani reagierte auf den Vorfall mit einem Manifest, das zahlreiche tunesische und französische Filmschaffende unterschrieben und das den Titel *J'ai le droit de déclarer que je ne crois pas en Dieu* trug.¹²³ Im Sommer 2011, nach der Premiere des Films, klagten vier Anwälte, die dem islamistischen Lager angehörten, El Fani unter anderem wegen Blasphemie, Erregung öffentlichen Ärgernisses, Verletzung eines religiösen Gebots und der Diffamierung der Religion an, sodass sie Tunesien nicht mehr betreten konnte, ohne eine Inhaftierung zu riskieren.¹²⁴

120 Vgl. Ebd., S. 290.

121 Martin: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, S. 275f.

122 Vgl. Chennaoui, Henda: »Nadia El Fani fait son cinéma?«, *Nawaat*, 01.12.2015, <http://nawaat.org/portail/2015/12/01/nadia-el-fani-fait-son-cinema/> (zugegriffen am 30.11.2020).

123 Vgl. Labidi: »Political, aesthetic, and ethical positions of Tunisian women artists, 2011-13«, S. 31.

124 Vgl. Chennaoui: »Nadia El Fani fait son cinéma?«.

En juin 2011 quand les salafistes ont attaqué un cinéma où mon film était projeté en terrorisant le public et en blessant le directeur de la salle entre autres, j'ai été poursuivie au pénal pour insulte à Dieu, atteinte au sacré, atteinte aux bonnes mœurs et à un précepte religieux, incitation à la haine de la religion, etc... Je suis toujours aujourd'hui poursuivie et je ne peux rentrer en Tunisie parce que je risque cinq ans de prison.¹²⁵

Die Klagen wurden erst nach sechs Jahren, im Juni 2017, fallengelassen.¹²⁶ In *Même pas mal* (2012) arbeitete die Regisseurin die Ereignisse um ihren Film *Laïcité, Inch'Allah!* im Jahr 2011 auf. Dabei setzte sie ihren Kampf gegen den wachsenden Islamismus und gegen ihren Brustkrebs, der mit Erwachen der Revolution begann, in Bezug zueinander:

J'ai mené deux luttes pendant la réalisation et la diffusion de *Laïcité, Inch'Allah!*: l'une contre les extrémistes et les attaques violentes dont j'étais la cible, et l'autre contre ce cancer. [...] Il semblait évident d'associer ma maladie à ce qui se passait dans mon pays. Ainsi est née l'idée.¹²⁷

Im Jahr 2013 wagte sich El Fani ein vorerst letztes Mal mit einem Film über ein polarisierendes Thema in die Öffentlichkeit: *Nos seins, nos armes* ist eine Dokumentation über die 2011 in Kiew gegründete feministische Gruppe FEMEN.

Abdellah Taïa und Nadia El Fani setzen sich mit ihren kulturellen Produktionen bewusst über gesellschaftlich etablierte Tabus und Konventionen hinweg. Sie wagen es, die Probleme sowohl der maghrebinischen als auch der europäischen Gesellschaften offenzulegen, die vonseiten offizieller Diskurse negiert werden und richten sich gegen verschiedene Formen von Unterdrückung und Diskriminierung. Damit riskieren sie selbst zur Zielscheibe politisch motivierter Angriffe zu werden. Außer für kulturelle Vielfalt als Grundlage für ein tolerantes und gleichberechtigtes Miteinander kämpfen Taïa und El Fani für die Gleichberechtigung der Geschlechter und mehr sexuelle Freiheit in Marokko, Tunesien und weltweit. Dabei zeigen sie, dass geschlechtliche und sexuelle Diversität kein Privileg des »Westens« darstellt, sondern überall existiert, gleichzeitig aber fast nirgends anerkannt ist. Darüber hinaus leisten sie einen entscheidenden Beitrag zur Erweiterung des Spielraums von Kulturschaffenden im Maghreb.

125 Martin: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, S. 276.

126 Vgl. Kapitalis: »Cinéma: Les plaintes contre Nadia El Fani classées sans suite«, 02.06.2017, <http://kapitalis.com/tunisie/2017/06/02/cinema-les-plaintes-contre-nadia-el-fani-classees-sans-suite/>.

127 Martin: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, S. 277.

1.4 Was ist Identität?

Obwohl die Frage nach Identität für die meisten Menschen auf der Welt eine große Rolle spielt, ist die Bedeutung des Begriffs nur schwer zu klären. So existiert zum Thema Identität eine ganze Bandbreite an unterschiedlichen Definitionen und Theorien. Wahlweise wird »Identität« als Synonym etwa für die Seele, die eigene Selbstwahrnehmung, den Subjektbegriff, die Nation, Kultur, das Geschlecht oder bestimmte Gruppierungen verwendet und es lassen sich noch zahlreiche andere Gebrauchsweisen ausmachen. Allgemein wird unter Identität in der aktuellen Diskussion am ehesten die Antwort auf die Frage, wer man ist, verstanden. In der Regel sind damit die Erkenntnis und Wahrnehmung des Selbst, auf der Basis bestimmter Eigenschaften wie etwa der kulturellen und ethnischen Herkunft oder dem Geschlecht, gemeint. Das individuelle Selbstverständnis und die Verortung in der sozialen Umwelt sowie deren Formation als Gemeinschaft, die individuelle und kollektive Identitätsbildung, sind dabei untrennbar miteinander verknüpft. Entscheidend ist, wer heute die Frage »Wer bin ich?« nicht einschlägig beantworten kann, leidet unter einem Mangel an Zugehörigkeit und Partizipation. Gleiches gilt für jene, deren Antwort nicht den vorherrschenden Normen und Vorstellungen entspricht. Sie erfahren gesellschaftlichen Ausschluss. Identität ist, so lässt sich festhalten, wesentlich für die Gesellschaft als Ganzes; ihre Konzeptualisierung entscheidet darüber wie und entlang welcher Attribute und Kategorien Gemeinschaftlichkeit und Zusammenhalt organisiert sind. Auf diese Weise erzeugt sie auf der einen Seite Gemeinsamkeit und Kohärenz, bringt aber auf der anderen Seite Unterschiede und Ausschlüsse hervor. Identität und Differenz sind somit zwei Seiten desselben Phänomens.

In seinem 2018 erschienenen Essay *The lies that bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class, Culture* spürt der britisch-ghanaische Philosoph Kwame Anthony Appiah den Funktionsweisen von Identität nach.¹²⁸ Dabei stellt er fest, dass sich die Bedeutungen des Begriffs im Laufe der Zeit mehrfach verschoben haben. Die aktuellen Vorstellungen über Identität sind, wie Appiah in seiner jüngsten Abhandlung feststellt, größtenteils Erfindungen der Moderne. So wäre der Begriff der Identität bis weit in das 20. Jahrhundert hinein in erster Linie verwendet worden, um die Persönlichkeit eines Menschen, seine ganz spezifische Eigenart zu beschreiben und nicht soziale Merkmale wie etwa Geschlecht, Religion oder Hautfarbe, die viele Menschen weltweit verbinden.¹²⁹ In der Tat markiert die Zeit um 1800

128 Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *The lies that bind: rethinking identity, creed, country, color, class, culture*, New York, NY: Liveright Publishing Corporation 2018, S. 16.

129 Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *Identitäten: die Fiktionen der Zugehörigkeit*, München: Hanser Berlin 2019.

historisch betrachtet einen Wendepunkt im Denken über Identität: Fast gleichzeitig entstanden Theorien etwa zu »Rassen«¹³⁰ und »Geschlechtern« als unveränderlich gedachte Charakteristika, die Idee von Zugehörigkeit auf der Grundlage von Nation und ein erstmaliges Bewusstsein für die gesellschaftliche und wissenschaftlichen Bedeutung von Sexualität.¹³¹

Das erste Mal von Identität als einem gesellschaftlichen Phänomen gesprochen und für eine weite Verbreitung des Begriffs gesorgt, hat Appiah zufolge der deutsch-amerikanische Psychologe Erik Erikson in seinem 1950 erschienenen Aufsatz *Kindheit und Gesellschaft*. Wenngleich er den Ausdruck Identität noch sehr unterschiedlich verwendete, erkannte er doch zumindest die Bedeutung, die der soziale Status und die Zugehörigkeit für die Selbstwahrnehmung des Einzelnen hat.¹³² Eriksons Studien legten somit den Grundstein für eine sozialwissenschaftliche Analyse von Identität. Die Thematisierung von Kindheit im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Integration war wegweisend, um der Frage nach dem Verhältnis von persönlicher und kollektiver Identität nachzugehen.¹³³

Eine umfängliche Bestimmung sozialer Identität, beobachtet Appiah weiter, habe aber erst der amerikanische Soziologe Alvin B. Gouldner entwickelt. Er habe als erster festgestellt, dass die soziale Identität eines Menschen maßgeblich davon abhängt, welche Merkmale ihm sein Umfeld zuschreibt und welchen kulturell definierten Kategorien es diese zuordnet.¹³⁴

130 Der Begriff »Rasse« wird in dieser Arbeit nur in Anführungszeichen verwendet, da er auf Theorien und Ideologien verweist die Menschen aufgrund angeblich biologisch determinierter Wesenseigenschaften diskriminieren, obwohl die Vorstellung unterschiedlicher »Rassen« heute als wissenschaftlich widerlegt gilt. Der Begriff ist zudem gerade in Deutschland stark vorbelastet, da er in der nationalsozialistischen Weltanschauung zentral ist. Mit der Verwendung von Anführungszeichen folge ich Bronner und Paulus, die dadurch diese das Denken stark beeinflussenden und historisch vorgeprägten Sprachgewohnheiten in Frage stellen und aufbrechen. Gleichzeitig machen sie aber mit dem Beibehalten des Begriffs kenntlich, dass bis dato von rassistischer Diskriminierung Betroffene diese nur anzeigen können, wenn sie sich einer »Rasse« zuordnen. Folglich wird von ihnen verlangt, sich den diskriminierenden Sprachgebrauch zu eigen zu machen. Vgl. Bronner, Kerstin und Stefan Paulus: *Intersektionalität: Geschichte, Theorie und Praxis: eine Einführung für das Studium der Sozialen Arbeit und der Erziehungswissenschaft*, Opladen: Barbara Budrich 2017, S. 11f.

131 Vgl. u. a. Sullivan, Nikki: *A critical introduction to queer theory*, New York, NY: New York University Press 2007, S. 57; Mae, Michiko: »Auf dem Weg zu einer transkulturellen Genderforschung«, in: Mae, Michiko und Britta Saal (Hg.): *Transkulturelle Genderforschung: ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 49-69, hier S. 49ff.

132 Vgl. Appiah: *Identitäten*, S. 21.

133 Vgl. Jungwirth, Ingrid: *Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften: Eine postkoloniale und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman*, Bielefeld: transcript 2007, S. 145f.

134 Vgl. Appiah: *Identitäten*, S. 23.

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts hat der Identitätsbegriff Konjunktur erlebt. So ist er in den letzten Jahrzehnten zur zentralen Vokabel in Wissenschaft und Politik avanciert. Die umfassenden Veränderungen durch Globalisierung, Migration und Digitalisierung lassen die Frage nach Identität und Zugehörigkeit offenbar aktueller denn je erscheinen.¹³⁵ Vor allem Rufe nach stabilen sozialen und politischen Verhältnissen und damit nach klar umgrenzten Bezugsgrößen werden in diesem Kontext lauter. Dabei weichen die Vorstellungen darüber, was genau Identität ist, nach wie vor stark voneinander ab, sodass keine einheitliche und allgemein anwendbare Definition des Konzepts existiert. Der Begriff der Identität ist, um mit den Worten des französischen Soziologen Jean-Claude Kaufmanns zu sprechen, »für alles brauchbar und oft wirksam [...] überall und nirgend«. ¹³⁶

Insbesondere aufgrund seiner Vieldeutigkeit ist der Identitätsbegriff Gegenstand zahlreicher Kritiken, die bis zu der Forderung reichen, ihn aus dem theoretischen und wissenschaftlichen Vokabular zu streichen. Der US-amerikanische Soziologieprofessor Rogers Brubaker etwa hält den Begriff Identität in Anbetracht seiner Ambiguität für eine Analyse zumindest auf dem Feld der Sozialwissenschaften für ungeeignet. Er plädiert daher, ihn durch andere Kategorien und Konzepte, die ihm aufschlussreicher scheinen, zu ersetzen.¹³⁷ Brubaker stört sich allerdings nicht nur grundsätzlich an der Vielzahl von Bedeutungen, die der Ausdruck Identität einnimmt, sondern vor allem an seiner Zerrissenheit zwischen essentialistischen und konstruktivistischen Auslegungen. Ihm zufolge haben gerade letztere ihn seiner Fähigkeiten beraubt, indem sie, geprägt durch den Poststrukturalismus, die Konstrukthaftigkeit und Brüchigkeit von Identität hervorheben.¹³⁸

Indem er die unterschiedlichen theoretischen Herangehensweisen moniert, trifft Brubaker den Kern der Identitätsdebatten seit der Moderne. Das Reden über Identität ist spätestens seit dem Einsetzen der Postmoderne von zwei Tendenzen gekennzeichnet, die teilweise sehr unterschiedliche Verwendungsweisen des Begriffs nahelegen. Auf der einen Seite herrscht die im 19. Jahrhundert entstandene Vorstellung von Identität als einer naturgegebenen, stabilen Eigenschaft, die den Menschen in einem, unter anderem historischen, kulturellen und biografischen Kontinuum, positioniert. Auf der anderen Seite hat sich, insbesondere mit dem Aufkommen poststrukturalistischer Theorien Ende der sechziger Jahre, die Dis-

135 Vgl. Breger, Claudia: »Identität«, in: Braun, Christina und Inge Stephan (Hg.): GenderWissen: ein Handbuch der Gender-Theorien, 3. Aufl., Köln: Böhlau 2013, S. 55-76, hier S. 55f.

136 Kaufmann, Jean-Claude: Die Erfindung des Ich: eine Theorie der Identität, Konstanz: UVK 2005, S. 10.

137 Vgl. Brubaker, Rogers: »Au-delà de l'« identité », Actes de la recherche en sciences sociales 139/1 (2001), S. 66-85, hier S. 66ff.

138 Vgl. Ebd., S. 66f.

kussion verschoben und die Idee verbreitet, dass es sich bei Identität um eine in erster Linie diskursiv und kulturell hergestellte Konstruktion handle.¹³⁹

Zumindest in wissenschaftlichen Diskursen hat sich die konstruktivistische Auffassung von Identität weitestgehend durchgesetzt. Im Wissenschaftskontext stellt sich in der Regel nicht mehr die Frage nach der wahren Natur von Identität, sondern nach ihren Herstellungsmodi und Funktionsweisen.¹⁴⁰ Insbesondere innerhalb der Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften haben poststrukturalistische Theorien, die auf der Basis konstruktivistischer Denkweise operieren, große Bedeutung erlangt, wenn es um die Erforschung von Identität und Zugehörigkeit geht. In einigen fächerübergreifenden Disziplinen wie der Geschlechterforschung und den Postkolonialen Studien bilden sie sogar die Grundlage. Nicht zuletzt ist der gegenwärtig intensive Gebrauch des Identitätsbegriffs auch auf seine kritische Diskussion in diesen interdisziplinär organisierten Fachgebieten zurückzuführen.¹⁴¹

Wie aber genau lautet die konstruktivistische Antwort auf die Frage »Was ist Identität«? Und welche Vorzüge bietet sie trotz oder gerade wegen der ihr inhärenten und von Wissenschaftler:innen wie Brubaker bemängelten Unbestimmtheit und Ambivalenz?

Entscheidend ist, dass konstruktivistische Vorstellungen von Identität die Idee von einem feststehenden und kohärenten Kern im Wesen beispielsweise von Ethnizität oder Geschlecht zurückweisen. Sie vertreten stattdessen die Annahme, jede Form von Identität sei eine Konstruktion, die außerhalb diskursiver, sozialer und kultureller Kontexte nicht existiert. So ist etwa die alltägliche Geschlechterdifferenz nichts weiter als das Produkt historisch und kulturell gewachsener sozialer Diskurse und Praktiken, die den jeweiligen gesellschaftlichen Normen entsprechen.¹⁴²

Ein wesentlicher Aspekt konstruktivistischer Identitätskonzepte, die sich an poststrukturalistischen Denkweisen orientieren, ist zudem das Aufzeigen von Differenz. Das bedeutet, dass sie den analytischen Blick vom hegemonialen Zentrum auf die Peripherie lenken. Dadurch lassen sie nicht nur marginalisierte Identitäten zu Wort kommen, sondern zeigen vor allem, dass die Herstellung eines stabilen Zentrums nur durch den Ausschluss eines vermeintlich Anderen gelingt – ein Zusammenhang, den Derrida als »konstitutives Außen« bezeichnet hat.¹⁴³ Postkoloniale- und gendertheoretische Ansätze sowie auch die Queer

139 Vgl. u.a. Straub, Jürgen: »Identität«, in: Jaeger, Friedrich und Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart: Metzler 2004, S. 276-303, hier S. 277ff.; Breger: »Identität«, S. 55f.

140 Vgl. Breger: »Identität«, S. 56.

141 Vgl. Ebd.

142 Vgl. Schößler, Franziska: Einführung in die Gender Studies, Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 9ff.

143 Vgl. Reckwitz, Andreas: *Subjekt*, Bielefeld: transcript 2008, S. 95ff.

Studies, die zum Teil in der Geschlechterforschung wurzeln, haben sich mit dieser Dichotomie von Identität und Differenz als zwei sich einander unmittelbar bedingende Momente in besonderem Maß befasst. Indem sie nachweisen, dass etwa die männliche Geschlechtsidentität einzig auf ihrer Abgrenzung zu einem Anderen, in diesem Fall der Frau beruht, entziehen sie ihr die Grundlage: Männlichkeit stellt nun keine Eigenschaft per se mehr dar, sondern ausschließlich ein diskursiv hergestelltes, relationales Phänomen. Die Folge dieses Denkprozederes, die Dekonstruktion, ist eine Auflösung binärer Gegensatzpaare wie männlich/weiblich oder schwarz/weiß. Der Fokus liegt auf dem, was sich zwischen den Polen befindet, wo das »Innen« und das »Außen«, die Identität und die Differenz, sich untrennbar miteinander verbinden und Pluralität hervorbringen. Konzepte des Hybriden, wie sie vor allem der bekannte Vertreter postkolonialer Theorie, Homi Bhabha, vertritt, heben diese Verflechtungen und ihr kreatives Potenzial hervor. Auf diese Weise werden herkömmliche Machtasymmetrien wie sie zwischen den Geschlechtern aber auch Kulturen, Sprachen, Religionen und Ethnizitäten bestehen, unterwandert und die etablierte Gesellschaftsordnung in Frage gestellt. Poststrukturalistische Identitätskonzepte plädieren somit für Vielfalt, Toleranz und Gleichberechtigung und wenden sich gegen die Versprechungen geschlossener Identitäten, die, wie Appiah konstatiert »uns voneinander trennen und gegeneinander stellen«.¹⁴⁴ Insofern tragen sie den aktuellen sozialen und politischen Entwicklungen von Migration, Digitalisierung und Globalisierung sowie den damit einhergehenden Erfahrungen von Assimilation, Entwurzelung und Hybridisierung Rechnung. In dieser Arbeit, die sich mit Autor:innen und Regisseur:innen befasst, die sich an einem Schnittpunkt der Kulturen situieren und für die Identität eine entscheidende Frage darstellt, sollen sie daher den Ausgangspunkt bilden.

1.5 Kultur, Gender, Klasse. Identitätskategorien und ihre Funktion

Kategorisierungen sind für die Konstruktion von Identität zentral. So muss Identität, wenn sie nicht als stabil und gegeben interpretiert wird, kontinuierlich hergestellt werden. Dabei erzeugt sie, wie soeben angemerkt wurde, eine Trennung zwischen dem Eigenen und dem Anderen. Dieser Prozess der Differenzierung erfolgt entlang spezifischer Merkmale, über die sich Menschen definieren, indem sie sich in ein Verhältnis zu sich selbst und zu ihrer Umwelt setzen. Identität setzt somit die Zuschreibung von Eigenschaften voraus mittels derer eine Gesellschaft Gemeinsamkeiten zwischen Menschen herstellt und ihnen ein Gefühl von Zugehörigkeit vermittelt. Die Merkmale, die in einer Gesellschaft als identitätsstiftend

144 Appiah: Identitäten, S. 18.

gelten, werden permanent durch die herrschenden Normen, Rollenmuster, historischen Diskurse und kulturellen Praktiken geformt und aufrechterhalten.

Viele solcher Identitätskategorien sind heute weltweit von großer Bedeutung, auch wenn jede Gesellschaft zusätzlich eigene Vorstellungen von Zugehörigkeit hat. Vor allem die Faktoren Hautfarbe, Ethnizität, Kultur und Nationalität, Geschlecht, Sexualität und Klasse, verstanden als sozioökonomische Positionierung, die über lokale Bindungen hinausreichen, entscheiden überall darüber wie Menschen wahrgenommen werden, welche Identität ihnen ihr Umfeld zuspricht und wie sie sich selbst sehen. Gemeinsam ist diesen Kategorien, dass sie auf Erfindungen europäischer und amerikanischer Intellektueller des 19. Jahrhunderts zurückgehen. So entstanden in der Zeit als die europäischen Großmächte ihre Kolonialreiche in Afrika und Asien erweiterten, um sich ihre globale Vormachtstellung zu sichern, Ideen von einem genuinen Unterschied der »Rassen«, der sich angeblich an äußeren Merkmalen wie der Hautfarbe aber auch am Charakter sowie den individuellen Fähigkeiten festmachen ließe.¹⁴⁵ Zeitgleich etablierte sich die Vorstellung von der Kultur- und wenig später von der Staatsnation als Grundlage für Zusammengehörigkeit und mit ihr verschiedene Gesellschaftsklassen, denn als Hauptträger der nationalen Werte und Kultur fungierte vor allem das Bildungsbürgertum, das sich erst während der Transformation von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft gebildet hatte.¹⁴⁶ Das Aufkommen der bürgerlichen Kleinfamilie als idealisierte Gesellschaftsform brachte zudem strikte Rollenbilder und einen engen Rahmen legalisierter Sexualpraktiken hervor, die auf der Vorstellung einer naturgegebenen und feststehenden Geschlechterdifferenz beruhten. Die rigide Trennung zwischen einer öffentlich-männlichen und einer häuslich-weiblichen Sphäre sowie zwischen Hetero- und Homosexualität geht weitestgehend auf diese Veränderung der Gesellschaftsverhältnisse zurück.¹⁴⁷ Ein großer Teil der Theorien des 19. Jahrhunderts, die den Menschen zu klassifizieren suchten, gilt heute als überholt, dennoch sind Einteilungen nach Hautfarbe, Kultur oder Geschlecht in aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskursen jenseits von Forschung und Wissenschaft weiterhin stark präsent.¹⁴⁸

Drei Kategorien sind, wenn es um die Frage nach Identität und Zugehörigkeit geht, heute von besonderer Relevanz: Geschlecht, »Rasse« und Klasse. Über ihre

145 Vgl. Ebd., S. 15ff.

146 Vgl. Bach, Christine: »Wie sich die deutsche Nation erfand. Vom Zusammenhang von Kultur- und Staatsnation im 19. Jahrhundert«, *Die Politische Meinung* 536 (16.02.2016), S. 92-96, hier S. 92f.

147 Vgl. u.a. Sullivan: A critical introduction to queer theory, S. 58; Funcke, Dorett und Petra Thorn: »Statt einer Einleitung: Familie und Verwandtschaft zwischen Normativität und Flexibilität.«, in: *Die gleichgeschlechtliche Familie mit Kindern: interdisziplinäre Beiträge zu einer neuen Lebensform*, Bielefeld: transcript 2010, S. 11-33, hier S. 14ff.

148 Vgl. Appiah: *Identitäten*, S. 16.

herausragende Bedeutung in Hinblick auf Identitätsbildungsprozesse herrscht auf wissenschaftlicher Ebene weitestgehend Einigkeit. So sind sie an der Zuordnung des Einzelnen zu einer Gruppe, Institution oder Organisation und damit an der Strukturierung der Gesellschaft entscheidend beteiligt.¹⁴⁹

Da die Untersuchung der Trias Geschlecht, »Rasse« und Klasse ihren Ursprung allerdings in den USA hat, wo sie bis heute einen unhinterfragt hohen Stellenwert besitzt, führen europäische Wissenschaftler:innen teils heftige Debatten zum einen darüber, inwieweit die genannten Kategorien sich auf andere kulturelle Zusammenhänge übertragen lassen, und zum anderen um welche Faktoren sie prinzipiell erweitert werden müssen. In erster Linie handelt es sich dabei um eine Frage der Begrifflichkeit. So ist der Ausdruck »Rasse« vor allem im deutschsprachigen Raum aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit stark vorbelastet. Häufig wird er durch Ethnizität ersetzt mit dem Nebeneffekt, dass darunter neben der Hautfarbe etwa auch kulturelle Differenzen, unterschiedliche religiöse Anschauungen, Staatsangehörigkeiten und Traditionen besser zu erfassen sind.¹⁵⁰ Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff Klasse. Während der Klassenbegriff im anglophonen Raum unproblematisch ist, steht er im Deutschen in erster Linie in der Tradition marxistischer Theorie und wird daher kontrovers diskutiert. Es lassen sich allerdings neuere Tendenzen beobachten, die den Klassenbegriff als Analysekategorie beibehalten, um die soziale Ungleichverteilung innerhalb sowie zwischen den Ländern adäquat beschreiben zu können.¹⁵¹ Klasse ist dann nicht mehr in einem rein ökonomischen Sinn zu sehen, sondern bezeichnet die unterschiedliche Positionierung von Menschen innerhalb der Sozialstruktur, die maßgeblich durch Ausgangsbedingungen wie etwa das qua sozialer Herkunft vermittelte Vermögen, die Bildung und den Beruf bestimmt wird.¹⁵² Die Affinität im deutschsprachigen Raum für offene, weiter gefasste Begriffsdefinitionen, wie sie sich an den Diskussionen um die Kategorien »Rasse«, beziehungsweise Ethnizität und Klasse zeigt, verweist auf den großen Einfluss, den dekonstruktivistische Ansätze auf die Geistes- und Sozialwissenschaften in Europa haben. Darüber hinaus spiegelt sie aber auch die Willkürlichkeit wider, die darin besteht, die Frage nach Identität und Zugehörigkeit auf exakt drei Kategorien zu beschränken. Zahlreiche Wissenschaftler:innen plädieren für eine Berücksichtigung mindestens auch von Sexualität, da sie mit der Geschlechtsidentität stark verwoben ist.¹⁵³ Die Debatte macht deutlich, dass

149 Vgl. u.a. Winker, Gabriele und Nina Degele: Intersektionalität: zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld: transcript 2009, S. 9ff., 37ff.; Appiah: Identitäten, S. 14.

150 Vgl. u.a. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 14; Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 52.

151 Vgl. u.a. Luhmann, Niklas: »Zum Begriff der sozialen Klasse«, in: Luhmann, Niklas (Hg.): Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, S. 119-163, hier S. 149f.

152 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 42ff.

153 Vgl. Ebd., S. 15ff., 44f.

die Signifikanz dieser oder jener Identitätskategorien am Ende immer mit Blick auf den jeweiligen Untersuchungsgegenstand und seinen Kontext überdacht werden muss.

Wie aber genau wirken nun Geschlecht, Sexualität, »Rasse«/Ethnizität und Klasse mit Blick auf Identitätsbildungsprozesse? Die aus dem 19. Jahrhundert in Europa hervorgegangene Vorstellung von Identität als einem naturgegebenen und stabilen Phänomen betrifft besonders die Kategorien Geschlecht und »Rasse« beziehungsweise Ethnizität. Anders als etwa Nationalität, Religion oder Klasse scheinen sie mittels biologischer Maßstäbe erklärbar und damit auf ein natürliches Wesen zurückführbar zu sein.¹⁵⁴ Die Idee, es handle sich bei der Zweiteilung der Geschlechter in die Kategorien Mann und Frau, die nicht nur mit unterschiedlichen körperlichen Merkmalen, sondern auch vollkommen verschiedenen Fähigkeiten, Interessen und Verhaltensmustern ausgestattet seien, um einen natürlichen und daher unveränderlichen Tatbestand hat sich bis weit über die europäische Moderne hinaus fortgesetzt. Auch heute noch ist sie prägend für die Vorstellung von der Körperlichkeit als »weiblich« und der Ratio als »männlich«.¹⁵⁵ Auf diese Weise entscheidet sie maßgeblich darüber, was eine Gesellschaft Menschen zutraut und welche Positionen und Stellungen innerhalb des sozialen Gefüges sie ihnen dadurch ermöglicht. Seit mehr als einer Generation ist es daher das Anliegen der feministischen Philosophie sowie seit den neunziger Jahren auch verstärkt der Frauen- und Geschlechterforschung, differenziertes Wissen über Geschlechtsidentitäten und ihre Auswirkungen auf gesellschaftliche Strukturen zu schaffen.¹⁵⁶ Beide Ansätze kritisieren vor allem die asymmetrischen Geschlechterverhältnisse, die eine ungleiche Verteilung von Macht und Wissen zur Folge haben. Während Feminismus und Frauenforschung in ihrem Streben nach einer Gleichberechtigung von Frauen oft von einer Stabilität der Geschlechtsidentitäten ausgehen, betrachten die Gender Studies sie grundsätzlich als kulturelle und soziale Konstruktionen.¹⁵⁷ Indem sie zeigen, dass die Konzepte von Geschlecht sich erstens im Lauf der Zeit verändern und zweitens je nach Kultur unterscheiden können, ziehen sie Annahmen über ihre natürliche Bestimmung in Zweifel.¹⁵⁸

Mit der Infragestellung qua »Natur« festgelegter Geschlechtsidentitäten und -rollen geht die Erkenntnis einher, dass die dichotome Unterscheidung in Mann und Frau der realen Geschlechtervielfalt nicht gerecht wird. All diejenigen, die der

154 Vgl. Ebd., S. 20.

155 Vgl. Braun, Christina von und Inge Stephan: »Einführung«, in: Braun, Christina von und Inge Stephan (Hg.): *GenderWissen: ein Handbuch der Gender-Theorien*, 3. Aufl., Köln: Böhlau 2013, S. 11-55, hier S. 11ff.

156 Vgl. Appiah: *Identitäten*, S. 17.

157 Vgl. Schöblier: *Einführung in die Gender Studies*, S. 9ff.

158 Vgl. u.a. Braun/Stephan: »Einführung«, S. 11ff.; Schöblier: *Einführung in die Gender Studies*, S. 10.

Norm der Zweigeschlechtlichkeit nicht entsprechen, weil sie sich nicht auf ein Geschlecht festlegen können oder wollen, erfahren innerhalb dieses binären Systems Ausgrenzung und Marginalisierung.¹⁵⁹ Das Gleiche gilt für die Frage der sexuellen Identität, denn die binäre Geschlechterordnung setzt Heterosexualität als soziale Norm voraus und schließt damit die vielfältigen anderen Begehrensformen aus. Die kritische Analyse der unhinterfragten Vormachtstellung und Legitimität von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität ist das zentrale Ziel der in den neunziger Jahren entstandenen Queer Studies, die in engem Zusammenhang mit der Geschlechterforschung stehen.¹⁶⁰ Auch wenn heute die Stimmen lauter werden, die behaupten, Frauen und Männer wären mittlerweile gleichberechtigt, das Geschlecht und die Sexualität hätten keinen oder nur noch einen sehr geringen Einfluss auf die gesellschaftliche Einordnung und Positionierung des Einzelnen, legen die Fakten doch etwas anderes nahe: Die Verteilung von Lohn- und Carearbeit, die Besetzung von Berufen oder die Vergütung der Erwerbsarbeit sind nach wie vor stark durch ein Denken in geschlechtlichen und sexuellen Stereotypen bestimmt.¹⁶¹ Außerdem hat die sexuelle Orientierung großen Einfluss unter anderem auf die Möglichkeiten eine Familie zu gründen.¹⁶²

Wie das Geschlecht und die Sexualität dient auch die Kategorie »Rasse«/Ethnizität dazu, Identitäten zu konstruieren, die mit der »Natur« begründet werden. Dabei bestreitet die Wissenschaft mittlerweile die Existenz verschiedener »Rassen«. Dass diese nicht naturgegeben, sondern gesellschaftlich konstruiert sind, ist heute weitestgehend wissenschaftlicher Konsens.¹⁶³ Bereits 1950 veröffentlichte die UNESCO eine Erklärung, in der es heißt, dass die Einteilung der Menschheit in »Rassen« jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehre, da 99 % der DNA aller Menschen übereinstimme.¹⁶⁴ Ebenso erklärte der mehrfach ausgezeichnete US-Genetiker Craig Venter, dass die Unterschiede zwischen Menschen gleicher Hautfarbe größer seien als zwischen denen verschiedener Hautfarbe.¹⁶⁵ Im Alltagsbewusstsein sind gesellschaftliche Zuordnungen nach Merkmalen, die

159 Vgl. Schöblier: Einführung in die Gender Studies, S. 10ff.

160 Vgl. Ebd., S. 12.

161 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 10.

162 Vgl. u.a. Steffens, Melanie Caroline: »Diskriminierung von Homo- und Bisexuellen«, APuZ: Aus Politik und Zeitgeschichte 60/15-16 (12.04.2010), S. 14-20, hier S. 15ff.; Kraß, Andreas: »Queer Studies – eine Einführung«, in: Kraß, Andreas (Hg.): Queer denken: gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 7-28, hier S. 8.

163 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 47.

164 Vgl. Ebd.

165 Vgl. Röhrlich, Dagmar: »Menschheitsgeschichte – Es gibt keine Rassen«, Deutschlandfunk, 31.03.2019, https://www.deutschlandfunk.de/menschheitsgeschichte-es-gibt-keine-rassen.1148.de.html?dram:article_id=444263 (zugegriffen am 30.11.2020).

vermeintlich auf die Herkunft verweisen, jedoch nach wie vor verankert. Menschen nicht weißer Hautfarbe sehen sich in Europa regelmäßig mit der Frage konfrontiert, woher sie denn kommen.¹⁶⁶ Aufgrund ihres Erscheinungsbildes, das im Grunde kaum Rückschluss auf ihre biologische Abstammung zulässt, werden sie zu Anderen, zu Fremden gemacht und ihre Zugehörigkeit in Zweifel gezogen. Dabei werden ihnen häufig Fähigkeiten und Eigenschaften unterstellt, die angeblich durch ihre genetisch-biologische Ausstattung bestimmt sind und sie von der Mehrheitsgesellschaft trennen.¹⁶⁷

Es sind aber nicht nur äußerliche, sondern auch kulturelle Merkmale wie die Religion, Kleidung, Lebensgewohnheiten oder Weltanschauung, die zur Strukturierung der sozialen Welt herangezogen werden.¹⁶⁸ Insbesondere seitdem die Vorstellung biologisch determinierter »Rassen« widerlegt ist, werden die Begriffe Ethnizität und Kultur vermehrt zur Konstruktion von Unterschieden funktionalisiert.¹⁶⁹ Migrant:innen in Europa werden nicht nur aufgrund ihrer Hautfarbe beziehungsweise ihres Aussehens diskriminiert, sondern auch wegen ihrer Religion, ihrer Bräuche und Traditionen, die angeblich nicht mit der angestammten Kultur vereinbar sind. Grundlage dieser Ausschließungspraxis ist eine Denkweise, die Kultur nicht als historisch veränderlich, sondern als feststehend und in sich homogen konzipiert. Stuart Hall hat diese Form der sozialen Strukturierung auch als »kulturellen Rassismus« oder »Rassismus ohne Rassen« bezeichnet.¹⁷⁰ Eine solche Zuschreibung von Identität auf der Basis von Kultur lässt sich in Europa vor allem seit den Anschlägen des 11. September 2001 mit Blick auf Migrant:innen aus sogenannten arabisch-islamischen Gesellschaften beobachten: zum Zweck der Verallgemeinerung werden sie auf ihre vermeintliche Gemeinsamkeit, den Islam, reduziert und ihre reale sprachliche, politische, kulturelle und religiöse Heterogenität ausgeblendet. Susanne Krönert-Othmann bezeichnet diese pauschale Gleichsetzung der Einzeltraditionen mit dem Islam auch treffend als eine

166 Vgl. Appiah: *Identitäten*, S. 11ff.

167 Vgl. Winker/Degele: *Intersektionalität*, S. 47.

168 Vgl. Ebd.

169 Vgl. Bojadzije, Manuela: »Rassismus ohne Rassen, fiktive Ethnizitäten und das genealogische Schema. Überlegungen zu Étienne Balibars theoretischem Vokabular für eine kritische Migrations- und Rassismusforschung«, in: Mecheril, Paul und Julia Reuter (Hg.): *Schlüsselwerke der Migrationsforschung: Pionierstudien und Referenztheorien*, Wiesbaden: Springer VS 2015, S. 275-289, hier S. 276.

170 Vgl. Hall, Stuart: »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Rätzl, Nora (Hg.): *Theorien über Rassismus*, 2000, S. 7-16.

»Fundamentalisierung« der Kultur.¹⁷¹ Die Folge ist eine Grenzziehung entlang der angeblichen kulturell-religiösen Differenzachse zwischen einer europäisch-westlichen und arabisch-islamischen Identität.

Anders als Geschlecht und »Rasse«/Ethnizität wird die Klassenzugehörigkeit längst nicht mehr mit einer vermeintlichen Naturhaftigkeit legitimiert, denn mit der Entfaltung der freien Marktwirtschaft hat sich die meritokratische Vorstellung durchgesetzt, jede:r könne im Prinzip durch Anstrengung und Leistung sozialen Aufstieg erreichen.¹⁷² Für diese Auffassung spricht auch die Tatsache, dass das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz der Bundesrepublik Deutschland zwar »Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« verbietet, Diskriminierungen aufgrund von Klassenzugehörigkeit und damit von unterschiedlicher Bildung und sozioökonomischer Stellung jedoch nicht benennt.¹⁷³ Ausgeblendet wird offensichtlich die Tatsache, dass die Möglichkeiten des Zugangs zu begehrten Gütern wie Kapital und Bildung und damit auch die individuellen Lebens- und Erfolgchancen sowohl innerhalb als auch zwischen Ländern ungleich verteilt sind. So entscheidet maßgeblich die sogenannte soziale Herkunft darüber, ob bestimmte Ressourcen wie Vermögen, Besitz, Erziehung und Bildung sowie Wertesysteme und Beziehungen zur Verfügung stehen und damit auch welche gesellschaftlichen Positionen Menschen im Laufe ihres Lebens einnehmen, welches Einkommen sie erhalten und wieviel Anerkennung ihnen zuteilwird.¹⁷⁴

Entscheidend ist: der sozioökonomische Status einer Person geht in der Regel mit einer persönlichen Bewertung sowie der Zuordnung zu einer Gruppe einher. Menschen, denen ihre materielle Not und Bildungsarmut gemeinsam ist, werden – zumeist negative – Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen zugesprochen, die sie vermeintlich teilen und von der gesellschaftlichen Ober- und Mittelschicht unterscheiden. Dieses Phänomen wird gemeinhin auch als Klassismus bezeichnet. Die andauernden Debatten zum Beispiel über die angebliche Faulheit der sogenannten Langzeitarbeitslosen machen diese Form von Zuschreibung deutlich. Auch wenn realiter nur wenige Empfänger sozialer Leistungen kalkuliert die Arbeit

171 Vgl. Kröhnert-Othman, Susanne: »Die symbolische Ordnung der Moderne, kulturelle Identität und Gender im arabisch-islamischen Raum«, in: Mae, Michiko und Britta Saal (Hg.): Transkulturelle Genderforschung: ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 129-154, hier S. 132.

172 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 39f.

173 Vgl. u.a. Ebd., S. 41; §1 »Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG)«, Zuletzt geändert durch Art. 8 G v. 3.4.2013 I 610, 18.08.2006, <https://www.gesetze-im-internet.de/agg/index.html> (zugegriffen am 01.12.2020).

174 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 42.

verweigern, sehen sich schnell alle von ihnen mit dem Vorwurf des »Drückebergers« konfrontiert.¹⁷⁵ Ähnlich wie Geschlecht und »Rasse«/Ethnizität stellt somit auch die Kategorie Klasse mittels sozialer Diskurse Identitäten her, die permanent reproduziert werden und die Gesellschaft gliedern. Die Herabsetzung und der Ausschluss von Menschen aufgrund ihres Einkommens und Bildungsstands wirkt sich indessen unmittelbar politisch aus. Seit längerem wird über einen Zusammenhang mit dem Erstarken rechtspopulistischer Parteien in Europa debattiert. Mit seinem international rezipierten, autobiografisch geprägten Roman *Retour à Reims* (2009) hat der französische Soziologe und Journalist Didier Eribon diese Diskussion zuletzt massiv beschleunigt.¹⁷⁶

Identitätskategorien, insbesondere Geschlecht/Sexualität, »Rasse«/Ethnizität und Klasse konstruieren, wie aufgezeigt wurde, im Wesentlichen Unterschiede. Diese stehen sich nicht gleichberechtigt gegenüber, denn die Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Anderen implizieren immer auch Positionen von Minder- und Höherwertigkeit. Auf diese Weise entstehen Hierarchieverhältnisse etwa zwischen Frauen und Männern, schwarzen und weißen Menschen oder unteren Klassen und gesellschaftlichen Eliten, die sich als Machtasymmetrien in der Gesellschaft bemerkbar machen. Im weitesten Sinne produzieren Identitätskategorien folglich Ungleichheit. In den Sozialwissenschaften werden sie daher oft als Ungleichheitskategorien bezeichnet.

1.6 Zusammenhänge oder Intersektionalität

In ihrem Aufsatz *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* (1989) verwendete die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw zum ersten Mal den Begriff *intersectionality*, um die spezifischen Diskriminierungserfahrungen schwarzer Frauen wahrnehmbar zu machen. Sie kritisierte die ungerechte Einstellungspolitik US-amerikanischer Firmen sowie die US-amerikanische Rechtsprechung, die die doppelte Diskriminierung von schwarzen Frauen in Bezug auf »Rasse« und Geschlecht außer Acht lasse. Anhand verschiedener Rechtsurteile zeigte sie, dass die Gerichte entweder die geschlechts- oder die rassenspezifischen Diskriminierungspraktiken der Konzerne ausblendeten, mit dem Effekt, dass diese mehrheitlich freigesprochen wurden.¹⁷⁷ Crenshaw machte deutlich, dass sich die rassistische und

175 Vgl. Oschmiansky, Frank: »Faule Arbeitslose?: Zur Debatte über Arbeitsunwilligkeit und Leistungsmissbrauch«, APuZ: Aus Politik und Zeitgeschichte 6-7/53 (2003), S. 10-16.

176 Vgl. Eribon, Didier: *Retour à Reims*, Paris: Fayard 2009.

177 Vgl. u.a. Gunda Werner Institut: »Intersektionalität: eine kurze Einführung«, Heinrich-Böll-Stiftung, 12.04.2019, <https://www.gwi-boell.de/de/2019/04/12/intersektionalitaet-eine-kurze-einfuehrung> (zugegriffen am 20.04.2020); Winker/Degele: *Intersektionalität*, S. 12.

sexistische Ungleichbehandlung schwarzer Frauen weder einzeln betrachten noch summieren lässt, da sie in komplexer Weise zusammenwirkt.¹⁷⁸ Um die Verschränkung von Rassismus und Sexismus mit Blick auf schwarze Frauen zu veranschaulichen, wählte Crenshaw die Metapher der Straßenkreuzung, an der sich zu verschiedenen Zeiten die unterschiedlichen Strukturkategorien und die ihnen inhärenten Machtaspekte treffen, überschneiden, überlagern und gegenseitig beeinflussen. Daher rührt auch die Bezeichnung ihrer Analyseperspektive als *intersectionality* oder *intersectional analysis*.¹⁷⁹ Die Art und Weise wie sich die strukturgebenden Dimensionen verbinden sowie die Erfahrungen, die aus ihnen resultieren, sind dabei so unterschiedlich, dass sie sich mit den eindimensionalen Kategorien Geschlecht und »Rasse« oft gar nicht beschreiben lassen.¹⁸⁰

Die Debatte über das Zusammenwirken von Geschlecht mit »Rasse«/Ethnizität in Hinblick auf Unterdrückung und Diskriminierung reicht in den USA bis in die sechziger Jahre zurück. Bereits damals bemängelten schwarze Frauen im Umfeld des *Black Feminism* einen Feminismus, der fast ausschließlich die Lebensrealität weißer, heterosexueller Mittelschichtsfrauen berücksichtigte.¹⁸¹ Eine Gruppe schwarzer Feministinnen, das *Combahee River Collective*, wies 1982 mit ihrem Statement »All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave« schließlich auf ihre gleichzeitige Ausgrenzung aus der weißen Frauen- sowie der schwarzen Bürgerrechtsbewegung hin. Darüber hinaus thematisierte sie die Exklusionserfahrungen schwarzer, lesbischer Frauen, deren sexuelle Unterdrückung ebenfalls missachtet wurde.¹⁸² Die viel zitierte Frage »Ain't I a woman?« der schwarzen Sklavin Sojourner Truth, die im 19. Jahrhundert als eine der Ersten einen Zusammenhang zwischen der Diskriminierung von Frauen und Schwarzen herstellte, dient schwarzen Feministinnen bis heute als Leitsatz. Die US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin bell hooks verwendete sie auch als Titel für ihren ersten Essay, in dem sie die Auswirkungen von Rassismus und Sexismus auf schwarze Frauen, die Bürgerrechts- und die Frauenbewegung untersucht und der zumindest im englischsprachigen Raum heute ein Schlüsselwerk der Frauen- und Geschlechterforschung darstellt.¹⁸³

Auch im deutschsprachigen Raum übten Frauen seit den siebziger Jahren immer wieder Kritik an der verkürzten Sichtweise der feministischen Bewegung, die nur die Unterdrückung qua Geschlecht betrachtete. Unter anderem Migrant:innen,

178 Vgl. Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 79f.

179 Vgl. Ebd., S. 78f.

180 Vgl. Ebd., S. 80.

181 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 11.

182 Vgl. Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 69.

183 Vgl. Hooks, Bell: Ain't I a woman. Black women and feminism, London: Pluto Press 1990.

Lesben oder Frauen mit Behinderung sahen sich und ihre Erfahrungen nicht repräsentiert.¹⁸⁴ Zwar beschäftigte sich die europäische Frauenbewegung schon früh mit den Wechselwirkungen zwischen Geschlecht und Klasse – im Fokus stand vor allem die Verknüpfung von kapitalistischer und patriarchaler Unterdrückung, die sich unter anderem im ungleichen Verhältnis von bezahlter Lohnarbeit und unbezahlter Hausarbeit spiegelt –, andere Unterdrückungsformen, wie den Rassismus, dem sich schwarze Frauen darüber hinaus ausgesetzt sahen, blendete sie allerdings weitestgehend aus.¹⁸⁵

Der kurze Blick in die transatlantische und europäische Geschichte der Frauenbewegung macht deutlich, dass die Frage nach dem Zusammenwirken der Identität beziehungsweise Ungleichheit generierenden Kategorien Geschlecht, »Rasse«/Ethnizität und Klasse schon seit langem, noch bevor Crenshaw den Begriff *intersectionality* prägte, allgegenwärtig war.¹⁸⁶ Hierfür wegbereitend war die Erkenntnis, dass das Geschlecht allein die Diskriminierung von Frauen nicht ausreichend erklären kann, da diese keine homogene Einheit darstellen, sondern zwischen ihnen große Unterschiede herrschen. Mit dieser Einsicht verband sich eine Diskussion über Relevanz und Auswahl der einzelnen Kategorien, die bis zum heutigen Tag anhält. Das Intersektionalitätskonzept konzentrierte sich von der Situation schwarzer Frauen ausgehend, von Beginn an auf die Verschränkung von Geschlecht, »Rasse«/Ethnizität und Klasse. Als bald fragten sich seine Vertreter:innen jedoch, ob und wenn ja, welche anderen Formen von Ungleichbehandlung darüber hinaus Berücksichtigung finden müssten.¹⁸⁷ Bezüglich dieser Problematik lassen sich heute unterschiedliche Tendenzen in den USA und Europa ausmachen. Die Trias Geschlecht, »Rasse«/Ethnizität und Klasse bildet in der US-amerikanischen Intersektionalitätsforschung unhinterfragt den zentralen Untersuchungsgegenstand, während in Europa die Meinungen darüber, welche Kategorien in die Analyse einbezogen werden müssen, teilweise stark auseinandergehen.¹⁸⁸

Grundsätzlicher Konsens ist mittlerweile die zusätzliche Berücksichtigung von Sexualität im Sinne von sexueller Orientierung, da sie mit der Geschlechtsidentität eng verwoben ist. So hängen die Vorstellung von einer naturgegebenen Einteilung in die zwei Geschlechter Mann und Frau und von deren selbstverständlicher und ausschließlicher sexueller Bezugnahme aufeinander unmittelbar zusammen.¹⁸⁹ Darüber hinaus stehen Nationalität, Alter und andere körperbezogene Aspekte wie Gesundheit und Behinderung zur Diskussion und werden wahlweise

184 Vgl. Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 79.

185 Vgl. Ebd., S. 67f., 79.

186 Vgl. Ebd., S. 77.

187 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 12.

188 Vgl. Ebd., S. 14.

189 Vgl. Ebd., S. 44.

integriert.¹⁹⁰ Dennoch sind auch in Europa, wenn es um die Untersuchung sich wechselseitig beeinflussender Identitäts- und Differenzkonstruktionen sowie ihre gesellschaftlichen Auswirkungen geht, die Kategorien Geschlecht/Sexualität, »Rasse«/Ethnizität und Klasse zentral, da sie zuverlässig gesellschaftliche Grenzziehungen und Unterschiede hervorrufen.¹⁹¹

Strittig ist in der Intersektionalitätsforschung abgesehen von der Auswahl der Kategorien auch die Frage, auf welchen gesellschaftlichen Ebenen sie in ihren Wechselwirkungen einerseits Ungleichheiten produzieren sowie andererseits, wie sie überhaupt erst entstehen. Winker und Degele unterscheiden aus der Sozialwissenschaft kommend diesbezüglich zwischen gesellschaftlichen Sozialstrukturen, die auch Organisationen und Institutionen umfassen, Prozessen der Identitätsbildung und kulturellen Symbolen.¹⁹² Im Fokus stehen damit erstens sozialstrukturelle Ungleichheiten etwa in Bezug auf Bezahlung oder Anerkennung als Folge von Kategorisierungen, zweitens die Frage der Konstruktion von Kategorien als ein Mittel der Identitätsbildung und drittens die Normen, Ideologien und Vorstellungen, die mit ihnen auf einer symbolisch-repräsentativen Ebene verknüpft sind.¹⁹³

Die Auseinandersetzungen über die Frage, welche Kategorien sich wie überlagern und auf welche Art und Weise diese Verschränkungen zu untersuchen sind, zeigen, dass keineswegs Einheit darüber herrscht, was genau Intersektionalität bedeutet und wie ihre Analyse zu erfolgen hat. Unter dem Begriff werden daher sehr unterschiedliche und teilweise stark divergierende Ansätze, Theorien und Methoden subsumiert.¹⁹⁴ Diese Offenheit des Konzeptes gegenüber verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und Auslegungen macht eine genaue Definition quasi unmöglich. Sie bietet allerdings vielfältige Möglichkeiten zur konstruktiven Weiterentwicklung und Rezeption in verschiedenen Fachgebieten auch außerhalb der Sozialwissenschaften. Bis dato lebt der Intersektionalitätsansatz davon, dass ihn unterschiedliche Forschungsdisziplinen aufnehmen und an ihre Untersuchungsgegenstände und -modi anpassen.¹⁹⁵ Gemeinsame Grundlage, die auch für die Literaturwissenschaft einen produktiven Ansatz darstellen kann, bildet jedoch die Annahme, dass identitätsstiftende Kategorien wie Geschlecht/Sexualität, »Rasse«/Ethnizität und Klasse erstens gesellschaftliche Ungleichheiten (re-)produzieren und so unmittelbar Einfluss auf die individuelle soziale Positionierung und Zugehörigkeit haben sowie zweitens in komplexer Weise miteinander verwoben

190 Vgl. u.a. Ebd., S. 11, 39f.; Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 76f.

191 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 39.

192 Vgl. Ebd., S. 18.

193 Vgl. Ebd., S. 19ff.

194 Vgl. Ebd., S. 13.

195 Vgl. Bronner/Paulus: Intersektionalität, S. 65.

sind. Um die Prozesse, die zu ihrer Entstehung führen sowie ihre Wirkungen und Funktionsweisen angemessen zu verstehen, können sie somit nicht getrennt analysiert, sondern müssen in ihren Wechselwirkungen und Verschränkungen betrachtet werden.¹⁹⁶ Dabei gilt es sowohl ihrer eigenständigen als auch gemeinsamen Wirksamkeit Rechnung zu tragen.¹⁹⁷

1.7 Fragestellung und Methodik

Vor dem Hintergrund der vorgestellten politisch-historischen, literatur- und filmgeschichtlichen sowie theoretischen Rahmenbedingungen untersucht die vorliegende Arbeit die ästhetische Modellierung von Identität in den französischsprachigen Gegenwartsliteraturen und -filmen des Maghreb. Ausgangspunkt der Analyse bildet dabei die auf poststrukturalistischen Denkweisen basierende Annahme, dass Literatur und Film Wirklichkeit nicht einfach abbilden, sondern als Diskurse maßgeblich an ihrer Entstehung beteiligt sind. Daraus folgt andersherum ein Verständnis von der sozialen Realität nicht als etwas Naturgegebenes, sondern als eine vorrangig sprachliche Konstruktion, die innerhalb diskursiver, gesellschaftlicher und kultureller Kontexte wie sie gerade auch literarische Texte und Filme darstellen, hergestellt wird. Literaturen und Filme sind somit für gesellschaftliche Strukturen und kulturelle Formationen konstitutiv. Dadurch sind sie auch in der Lage, sie in Frage zu stellen, zu verändern und zu subvertieren und so als Gegen Diskurse zu vorherrschenden Normen, Wissens- und Gesellschaftsordnungen zu fungieren. Literarische und filmische Artefakte partizipieren jedoch nicht nur unmittelbar an der Konstruktion des Sozialen und Kulturellen, sondern sie machen auch auf beispielhafte Weise die Verfahren dieser Operation sichtbar.¹⁹⁸ In dieser Reflexivität liegt ihre Besonderheit, die sie von anderen gesellschaftsbildenden Diskursen unterscheidet.

In Anbetracht dieser Prämissen fokussiert die Arbeit nicht die Darstellung von Identität im Sinne einer feststehenden, außerhalb ihrer textlichen Formatierungen liegenden Referenz, sondern sie versucht vielmehr die fortlaufenden, sich gegenseitig bedingenden und daher oftmals simultan verlaufenden Prozesse ihrer Konstruktion und Dekonstruktion in Literatur und Film greifbar zu machen. Dazu werden der Roman *Le jour du roi* (2010) von Abdellah Taïa und der Spielfilm *Bedwin Hacker* (2003) von Nadia El Fani exemplarisch daraufhin untersucht, welche

196 Vgl. Ebd., S. 12.

197 Vgl. Winker/Degele: Intersektionalität, S. 17.

198 Vgl. Horn, Eva: »Literatur. Gibt es Gesellschaft im Text?«, in: Moebius, Stephan und Andreas Reckwitz (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 363-381, hier S. 376ff.

Modi von Identität sie sowohl auf inhaltlicher als auch formaler Ebene inszenieren und wie sie identitäts- und differenzerzeugende Grenzen einerseits ziehen, um sie andererseits zu überschreiten. Daran anschließend stellt sich die Frage, ob und inwieweit die ausgewählten Artefakte mit tradierten, essentialistisch-ontologischen Stereotypen, Rollenmustern und Zugehörigkeitskonzepten brechen und damit gegen Homogenität und für Diversität plädieren. Individuelle und kollektive Identitätsformationen sind dabei oftmals derart eng miteinander verflochten, dass sie sich, wie sich herausstellen wird, in den Analysen kaum kategorisch trennen lassen.

Um das im Grunde unendliche Reservoir an möglichen zu interpretierenden Identitätskonstruktionen und damit auch den Rahmen der Arbeit sinnvoll zu begrenzen, konzentriert sich die Analyse primär auf die Trias Geschlecht/Sexualität, Kultur/Ethnizität und Klasse. Diese drei Kategorien sind zum einen, wie die vorhergehenden Kapitel deutlich gemacht haben, von besonderer politischer und gesellschaftlicher Relevanz, da sie nachgewiesenermaßen soziale Grenzziehungen und Hierarchien produzieren. Zum anderen spielen sie in *Le jour du roi* und *Bedwin Hacker* eine große Rolle, wenn es um Identitäts- und Differenzbildungsprozesse auf der einen sowie ihre Dekonstruktionen auf der anderen Seite geht. Ausgehend von dem Verständnis, dass sich die verschiedenen Identitätsparameter stetig wechselseitig beeinflussen und überschneiden, geht die Arbeit auch ihren intersektionalen Verschränkungen nach. Das zentrale Motiv ist es somit herauszustellen, inwiefern sich kulturelle, ethnische, geschlechtliche, sexuelle und klassenspezifische Identitäten in den ausgewählten Artefakten einerseits manifestieren und überlagern, andererseits subvertiert und in Frage gestellt werden sowie welche Funktionen sie dabei einnehmen.

Das theoretische Fundament der Untersuchung bilden in erster Linie Forschungsansätze aus den Postcolonial-, Gender und Queer Studies sowie das Konzept der Intersektionalität. Darüber hinaus fließen Überlegungen aus der Raumtheorie und der Kritischen Weißseinsforschung ein. Gemeinsam ist diesen theoretischen Strömungen ihre (de-)konstruktivistische Herangehensweise, aus der heraus sie gesellschaftliche Strukturen und Phänomene wie zum Beispiel Identitäten nicht als natürliche Gegebenheiten, sondern als diskursive Konstruktionen betrachten, die entsprechend auch unterwandert und umgestaltet werden können.

Angesichts der Entstehungsgeschichte französischsprachiger Literaturen und Filme des Maghreb, die in dem kolonialen Kulturkontakt mit Frankreich wurzelt, ist die Einführung einer postkolonialen Perspektive für die Analyse unabdingbar. Gerade eine Untersuchung, die die (De-)Konstruktion von Identität hinsichtlich drei spezifischer Kategorien in den Blick nimmt, liefe sonst Gefahr Universalisierungen zu erzeugen, die aus bestimmten, in der Regel eurozentrischen Vorstellungen resultieren. So dienen das Geschlecht und die Sexualität im Kontext aktueller

Zuwanderungs- und Zugehörigkeitsdebatten oftmals der Konstruktion kultureller Differenz. Dabei steht insbesondere der Maghreb, wenn es um Geschlechterungleichheit, sexuelle Restriktion und Säkularisierung geht, in der Kritik und erfährt eine symbolische Abwertung. Der Betrachtung der Geschlechterordnung und Sexualmoral werden indessen meist westliche Interpretationsschemata zugrunde gelegt, die der Komplexität der unterschiedlichen Kulturen, Rollenkonzepte und Ideologien im Maghreb nicht gerecht werden und die zudem die grundlegende Diskrepanz zwischen staatlicher oder religiöser Reglementierung und alltäglichen Umgangsformen ignorieren, die auch in kulturellen Artefakten sichtbar wird. Dieses Vorgehen, das dazu dient, die Vorstellung von einer ursprünglichen kulturellen Authentizität aufrecht zu erhalten hat Geschichte: Fantasien und Projektionen über die Geschlechter- und Sexualitätsverhältnisse im »Orient« waren bereits in der Literatur und Malerei der europäischen Moderne ein beliebtes Motiv, das von entscheidender Bedeutung für die Konstruktion des Selbstbildes und damit der eigenen Identität des Westens war. Um einer solchen ontologischen, Hierarchie erzeugenden Sichtweise vorzubeugen gilt es von einem statischen Kultur- und Identitätsbegriff Abstand zu nehmen, etablierte analytische Kategorien und Methoden danach zu befragen, inwieweit sie Vereinheitlichungen, vor allem nach europäischen Maßstäben hervorrufen, und schließlich die eigene kulturelle Positionierung sowie den Umgang mit den Stimmen und Sichtweisen Anderer kritisch zu reflektieren. Zu diesem Zweck erhebt die vorliegende Arbeit die postkolonialen Ansätze zum Paradigma, vor dessen Hintergrund alle anderen theoretischen Herangehensweisen an Identität sowie die Literatur- und Filmanalysen beleuchtet werden. Damit einher geht die Notwendigkeit, die Universalisierung gender- und queertheoretischer Ansätze und damit ihre Anwendung auf französischsprachige Texte und Filme aus dem Maghreb zu problematisieren. Die Frage nach einer adäquaten Verknüpfung von Postkolonialer mit Gender- und Queer Theorie nimmt daher einen besonderen Stellenwert ein.

Mit der Entstehungs- und Wirkweise kultureller/ethnischer und geschlechtlich/sexueller Identitäten beschäftigen sich die Postkoloniale, Gender- und Queer Theorie ausgiebig. Anders verhält es sich hingegen mit Blick auf klassenspezifische Zugehörigkeit und Differenz. Der Begriff Klasse löst aufgrund seines engen Bezugs zu marxistischen Theorien, aber auch weil sich, wie bereits dargestellt wurde, mit der Entwicklung der sogenannten freien Marktwirtschaft die Auffassung von einer grundsätzlich möglichen sozialen Mobilität durchgesetzt hat, zumindest in den deutschsprachigen Geistes- und Sozialwissenschaften kontroverse Debatten aus. Insbesondere poststrukturalistisch informierte Forschungsrichtungen wie die Postcolonial und Gender Studies verwerfen den Klassenbegriff oftmals als totalisierend und ökonomistisch. Damit laufen sie Gefahr, die sozioökonomischen Verhältnisse außer Acht zu lassen und mit dem Vorwurf einer Vernachlässigung materieller Ungleichheiten konfrontiert zu werden. Gerade in den ehemaligen Ko-

lonialstaaten spielen, wie auch die Analyse der ausgewählten Artefakte zeigen wird, soziale Hierarchien und Kämpfe aufgrund unterschiedlicher materieller und ideeller Grundlagen eine entscheidende Rolle, wenn es um die Frage nach Identität und Zugehörigkeit geht. So bilden die wachsenden Unterschiede zwischen Arm und Reich in Marokko in Abdellah Taïas Roman *Le jour du roi* den Ausgangspunkt der Erzählung. Darüber hinaus befinden sich die meisten postkolonialen Staaten auch heute noch in einem ökonomischen Abhängigkeitsverhältnis von den Ländern des globalen Nordens, das auf ihre unterschiedliche Erfahrung mit dem Kolonialismus verweist. Dieses Machtgefälle, das sich mit der zunehmenden Globalisierung weiter verschiebt oder gar verschärft, ist ebenfalls Thema in vielen postkolonialen Literaturen und Filmen, so auch in *Le jour du roi* und *Bedwin Hacker*.

Um der Kritik an Postkolonialen Studien zu begegnen, sich nicht ausreichend mit sozioökonomischen Differenzen auseinanderzusetzen, und weil diese aus einem intersektionalen Verständnis heraus nicht ausgeblendet werden können, richtet sich das Augenmerk der Analyse auch auf die (De-)Konstruktionen klassenspezifischer Identität. Der Begriff Klasse soll allerdings nicht der dichotomen, rein ökonomischen Unterscheidung von Produktionsmittelbesitzenden und Arbeitenden in einem marxistischen Sinne dienen, sondern der Bezeichnung des individuellen gesellschaftlichen Status, der sich aus einem komplexen Zusammenspiel sowohl wirtschaftlicher als auch sozialer Faktoren wie etwa Bildung und Beruf ergibt. Dabei wird deutlich, dass gerade aus einem literaturwissenschaftlichen Blickwinkel, der dem Text beziehungsweise Film die Deutungshoheit zuspricht, kein unmittelbarer Widerspruch zwischen dem dekonstruktivistischen Paradigma des Postkolonialismus und der Thematisierung materieller Grenzziehungen herrscht.

1.8 Forschungsstand und Vorgehensweise

Die deutsche Romanistik beschäftigt sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv mit der französischsprachigen Literatur des Maghreb, sodass eine Vielzahl an wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Forschungsbereich existiert. Fundierte theoretische Untersuchungen zum Thema Identität sind allerdings selten. Es überwiegen Studien zur historischen Genese und Entwicklung der maghrebischen Literatur in französischer Sprache¹⁹⁹, zu einzelnen interna-

199 Vgl. u.a. Heiler: Der maghrebische Roman; Déjeux, Jean: La littérature algérienne contemporaine, Paris: Presses Universitaires de France 1975; Déjeux, Jean: Bibliographie de la littérature >algérienne< des Français, Paris: Centre national de la recherche scientifique 1978; Déjeux, Jean: Femmes d'Algérie: Légendes, traditions, histoire, littérature, Paris: Boîte à Documents 1987; Déjeux, Jean: La littérature féminine de langue française au Maghreb, Paris: Karthala 1994; Bonn, Charles und Ferial Kachouk (Hg.): Bibliographie de la littérature maghrébine: 1980 – 1990, Vanves: EDICEF 1992; Bonn, Charles (Hg.): Littérature maghrébine

tional bekannten Schriftsteller:innen²⁰⁰ und zu Gattungs- und Erzählphänomenen.²⁰¹ Indem die vorliegende Arbeit die (De-)Konstruktion kultureller/ethnischer, geschlechtlicher/sexueller und klassenspezifischer Identität sowie ihre intersektionalen Überlagerungen in dem Roman *Le jour du roi* (2010) von Abdellah Taïa und dem Spielfilm *Bedwin Hacker* (2003) von Nadia El Fani untersucht, will sie eine Forschungslücke schließen.

Ein in der romanistischen Forschung vielbeachteter Topos, an den sich auch Fragen nach der literarischen Inszenierung kultureller Identität und Zugehörigkeit anschließen, ist die Darstellung einer Entfremdung von der eigenen Geschichte und Kultur in Folge der französischen Kolonialisierung. Richtungsweisend diesbezüglich ist die detailreiche Analyse von Birgit Mertz-Baumgartner²⁰², die anhand ausgewählter Texte der algerischen Autor:innen Malika Mokkeddem, Leïla Marouane, Latifa Ben Mansour und Fatima Gallaire, der Erfahrung eines kulturellen *entre-deux* und dem Entwurf weiblicher, von Pluralität gekennzeichneter Genealogien nachgeht sowie eine Reihe an Artikeln und Monografien von Alfonso de Toro, der sich vor allem mit den spezifischen Ausdrucksformen, Strategien und Denkfiguren kultureller und sprachlicher Hybridisierung in der maghrebischen Literatur beschäftigt hat.²⁰³

d'expression française, Vanves: EDICEF 1996; Bonn, Charles (Hg.): Littérature maghrébine et littérature mondiale, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

200 Vgl. u.a. Spiller, Roland: Tahar Ben Jelloun: Schreiben zwischen den Kulturen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000; Ruhe, Ernstpeter (Hg.): Assia Djebar, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001; Asholt, Wolfgang, Mireille Calle-Gruber und Dominique Combe (Hg.): Assia Djebar – littérature et transmission, Paris: Presses Sorbonne Nouvelle 2010; Calle-Gruber, Mireille: Assia Djebar ou la résistance de l'écriture, Paris: Maisonneuve & Larose 2001; Delayre, Stéphanie: Driss Chraïbi, une écriture de traverse, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux 2006.

201 Vgl. u.a. Gronemann, Claudia: Postmoderne – postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebischen Literatur: autofiction – nouvelle autobiographie – double autobiographie – aventure du texte, Hildesheim: Olms 2002; Gronemann, Claudia, Tanja Schwan und Cornelia Sieber (Hg.): Strategien von Autorschaft in der Romania: zur Neukonzipierung einer Kategorie im Rahmen literatur-, kultur- und medienwissenschaftlich basierter Geschlechtertheorien, Heidelberg: Winter 2012; Gehrmann, Susanne (Hg.): Les enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française: du genre à l'espace – l'autobiographie postcoloniale – l'hybridité, Paris: L'Harmattan 2006.

202 Vgl. Mertz-Baumgartner: Ethik und Ästhetik der Migration.

203 Vgl. u.a. de Toro, Alfonso und Charles Bonn: Le Maghreb writes back: figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébines, Hildesheim: Olms 2009; de Toro, Alfonso: Épistémologies ›Le Maghreb‹ hybridité – transculturalité – transmédialeté – transtextualité – corps – globalisation – diasporisation, Paris: L'Harmattan 2011; de Toro, Alfonso: »Performativ-hybride Diasporas«, in: Mehlhorn, Crit u.a. (Hg.): Alteritäten: Literatur, Kultur, Sprache, Hildesheim: Olms 2013, S. 78-99.

Ähnlich großes Interesse wie der Umgang mit kultureller Vielfalt und Mehrsprachigkeit findet in der Romanistik die Darstellung von Geschlecht in der frankophonen maghrebinischen Literatur. Lange Zeit erschien das Geschlecht dabei allerdings als ein Phänomen, das in erster Linie das weibliche Geschlecht tangiert. Eine Vielzahl an Publikationen beschäftigt sich mit dem Bild der Frau und des weiblichen Körpers. Studien, die der Genderfrage in Bezug auf Maskulinität und männliche Autorschaft nachgehen, existieren hingegen kaum. Eine Ausnahme bilden einige Forschungsarbeiten von Claudia Gronemann, darunter der Sammelband *Masculinités maghrébines: nouvelles perspectives sur la culture, la littérature et le cinéma*.²⁰⁴

Eine relativ neue Forschungsrichtung in Hinblick auf die französischsprachige Literatur des Maghreb fokussiert die Inszenierung und narrative Ausgestaltung nichtnormativer Formen von Geschlecht und Sexualität im Rückgriff auf die Queer Theorie. Wichtige Beispiele sind die Publikationen von Jean Zaganiaris und Jarrod Hayes, die allerdings keinen romanistischen Blickwinkel einnehmen sowie der von Claudia Gronemann herausgegebene Sammelband *Scènes des genres au Maghreb: Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*.²⁰⁵ Die Werke Abdellah Taïas stellen in diesem Zusammenhang einen mittlerweile prominenten Untersuchungsgegenstand dar. Eine nicht unerhebliche Anzahl an Veröffentlichungen beschäftigt sich mit der Darstellung von Homosexualität, der Konstruktion queerer Subjektivität und der Transgression tradiertter gesellschaftlicher wie auch literarischer Normen in den Texten Taïas.²⁰⁶ Der Schwerpunkt liegt dabei auf den frühen, stark

204 Vgl. Gronemann, Claudia (Hg.): *Masculinités maghrébines: nouvelles perspectives sur la culture, la littérature et le cinéma*, Leiden: Brill Rodopi 2018.

205 Vgl. u.a. Zaganiaris, Jean: *Queer Maroc: Sexualités, genres et (trans)identités dans la littérature marocaine*, Paris: Des ailes sur un tracteur 2013; Hayes, Jarrod: *Queer Nations: Marginal sexualities in the Maghreb*, Chicago: The University of Chicago Press 2000; Zlitni-Fitouri, Sonia: »La mélancolie des Genres« ou l'écriture hybride.«, in: Gronemann, Claudia und Wilfried Pasquier (Hg.): *Scènes des genres au Maghreb: Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam: Rodopi 2013, S. 281-304; Zaganiaris, Jean: »La question Queer au Maroc. Identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française«, *Confluences Méditerranée* 1 (2012), S. 145-161; Rosello, Mireille: »Queer Virginity: Leïla Marouane's La vie sexuelle d'un islamiste à Paris«, *Modern & Contemporary France* 21/2 (2013), S. 167-182; Gronemann, Claudia und Wilfried Pasquier (Hg.): *Scènes des genres au Maghreb: Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam: Rodopi 2013.

206 Vgl. u.a. Gronemann, Claudia: »lui dire que j'étais [...] un homme comme lui: Autofi(c)ktionales intermediales Schreiben bei Abdellah Taïa«, in: Weiser, Jutta, Christine Ott und Lena Schönwälder (Hg.): *Autofiktion und Medienrealität: kulturelle Formungen des postmodernen Subjekts*, Heidelberg: Winter 2013, S. 91-106; Smith, Sophie Catherine: »Etre ce qui ne se dit pas: Negotiating a Gay Identity in Abdellah Taïa's Une Mélancolie arabe«, *International Journal of Francophone Studies* 15/1 (2012), S. 35-51; Boulé: »Deuil et résolution dans Infidèles d'Abdellah Taïa«, Christensen, Tina Dransfeldt: »Breaking the Silence: Between Literary Re-

autobiografisch geprägten Texten des Autors wie *Le rouge du tarbouche* (2005) *L'Armée du salut* (2006) und *Une mélancolie arabe* (2008). Der für die vorliegende Arbeit ausgewählte Roman *Le jour du roi* (2010) erregt hingegen, obwohl er gerade eine Aufhebung der bipolaren Geschlechterstruktur im Sinne von queer evoziert, indes kaum Aufmerksamkeit.

Postkoloniale Literatur mit einem thematischen Schwerpunkt auf Geschlecht und Sexualität wie die Texte Taïas bietet sich in besonderem Maße für eine Analyse aus intersektionaler Perspektive an. Dennoch findet die Verwobenheit verschiedener identitätsbildender Parameter in der romanistischen Forschung bisher nur wenig Beachtung. Einzig ein Sammelband widmet sich dezidiert der Verknüpfung von kultureller mit geschlechtsspezifischer Differenz und beleuchtet dabei zahlreiche Werke aus dem maghrebischen Raum, zu denen die Texte Abdellah Taïas allerdings nicht gehören: *Écritures transculturelles: kulturelle Differenz und Geschlechterdifferenz im französischen Gegenwartsroman*.²⁰⁷ Publikationen, die darüber hinaus auch der Darstellung von Klasse und ihrer Einflussnahme auf die Identitätsbildung Rechnung tragen, lassen sich nicht auffinden. Das Thema der sozioökonomischen Ungleichheit ist jedoch in den französischsprachigen Literaturen des Maghreb zentral und spielt auch in den Texten Taïas, vor allem in *Le jour du roi*, eine entscheidende Rolle.

Unterrepräsentiert sind mit Blick auf die Gegenwartskulturen des Maghreb neben intersektionalen Literaturanalysen zudem Forschungsarbeiten, die sich mit der Modellierung von Identität im Spielfilm beschäftigen. Überhaupt ist die Kombination von Film und Maghreb in der deutschsprachigen Romanistik selten ein Thema. Ausnahmeerscheinungen sind die vier Sammelbände *Sprachwelten – Bilderwelten: Filmschaffen in West- und Nordafrika*²⁰⁸, *Geschlechterordnungen in Nordafrika – Umbrüche und Perspektiven in Literatur, Film und Gesellschaft*²⁰⁹, *Scènes des genres au Maghreb: Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*²¹⁰ und *Masculinités maghrébines: nouvelles perspectives sur la culture, la littérature et le cinéma*²¹¹, die neben lite-

presentation and LGBT Activism. Abdellah Taïa as Author and Activist«, *Expressions Maghrébines: Revue de la Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines* 16/1 (2017), S. 107-125; Ncube, Gibson: »Dieu et le sexe. Le pur et l'impur«: Concilier l'Islam et l'homosexualité chez Rachid O. et Abdellah Taïa«, *International Journal of Francophone Studies* 16/4 (01.12.2013), S. 455-477.

207 Vgl. Febel, Gisela: *Écritures transculturelles: kulturelle Differenz und Geschlechterdifferenz im französischsprachigen Gegenwartsroman*, Tübingen: Narr 2007.

208 Vgl. Fendler, Ute und Klaus-Peter Walter (Hg.): *Sprachwelten – Bilderwelten: Filmschaffen in West- und Nordafrika*, Mainz: Kinzelbach 2001.

209 Vgl. Gehrman, Susanne und Mechtild Gilzmer (Hg.): *Geschlechterordnungen in Nordafrika: Umbrüche und Perspektiven in Literatur, Film und Gesellschaft*, Mainz: Kinzelbach 2008.

210 Vgl. Gronemann/Pasquier (Hg.): *Scènes des genres au Maghreb*.

211 Vgl. Gronemann (Hg.): *Masculinités maghrébines*.

rarischen auch einige Filmanalysen enthalten. Daneben existieren in überschaubarer Zahl filmwissenschaftliche Untersuchungen, die einen enzyklopädischen Überblick über die Filmlandschaft im Maghreb bieten sowie einige internationale Forschungsbeiträge außerhalb der Romanistik, die das Werk einzelner maghrebini-scher Regisseur:innen oder aber spezifische Aspekte des maghrebini-schen Films in den Blick nehmen.²¹² Impulsgebend sind diesbezüglich die Publikationen von Patricia Caillé²¹³ und Florence Martin²¹⁴, die sich schwerpunktmäßig mit der In-szenierung von Geschlecht und Sexualität in maghrebini-schen Filmen und dem weiblichen Filmschaffen im Maghreb befassen. Im Rahmen dieser Studien findet auch der Spielfilm *Bedwin Hacker* Berücksichtigung. Er dient hierbei sowohl als Bei-spiel für die Darstellung weiblicher Unabhängigkeit und Emanzipation als auch für gesellschaftskritische Filmkunst. Eine theoretisch fundierte Analyse der Kon-struktion von Identität liegt allerdings nicht vor, obwohl der Film die Frage der Zugehörigkeit auf vielen Ebenen aufwirft.

Der kurze Forschungsüberblick zeigt, dass wenngleich sich die Romanistik mit der Darstellung von Identität und Zugehörigkeit in den französischsprachigen Gegenwartskulturen des Maghreb beschäftigt, es kaum Veröffentlichungen gibt, die verschiedene identitätsstiftende Kategorien, geschweige denn ihre Wechselwir-kungen, berücksichtigen und dabei auf ein theoretisches Fundament zurückgrei-fen. Darüber hinaus finden sich nur wenige Publikationen über Filme oder mit einer intermedialen Ausrichtung, die literarische und filmische Artefakte in einen

-
- 212 Vgl. u.a. Serceau, Michel (Hg.): *Cinémas du Maghreb*, Condé-sur-Noireau: Corlet-Télérama 2004; Caillé, Patricia und Florence Martin (Hg.): *Les cinémas du Maghreb et leurs publics*, Paris: L'Harmattan 2012; Hillauer: *Encyclopedia of Arab women filmmakers*.
- 213 Vgl. u.a. Caillé, Patricia: »Cinemas of the Maghreb: Reflections on the transnational and polycentric dimensions of regional cinema«, *Studies in French cinema* 13/3 (2013), S. 241-256; Caillé, Patricia: »On the Confusion between Films about Women and Films by Women in the Construction of a Regional Cinema: The Maghreb vs. the Mediterranean«, in: Godin, Emmanuel und Natalya Vince (Hg.): *France and the Mediterranean: International Relations, Culture and Politics*, Oxford: Lang 2012, S. 163-192; Caillé, Patricia: »Homosexualité dans les cinémas d'Afrique du Nord«, *Africultures* 96/6 (2013), S. 88-107.
- 214 Vgl. u.a. Martin, Florence: *Screens and Veils: Maghrebi Women's Cinema*, Bloomington: Indiana University Press 2011; Martin, Florence: »Écran pour tous? Personnages gays dans trois films phares tunisiens«, *Africultures* 96/6 (2013), S. 108-121; Martin: »Nadia El Fani, cinéaste de la contestation, suivi d'une interview avec Nadia El Fani«, Martin, Florence: »Satin rouge de Raja Amari: L'Expression féminine sens dessus dessous«, *Expressions Maghrébines: Revue de la Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines* 5/1 (2006), S. 53-66; Martin, Florence: »The Wiles of Maghrebi Women's Cinema«, in: Laviosa, Flavia und Laura Mulvey (Hg.): *Visions of Struggle in Women's Filmmaking in the Mediterranean, Comparative Feminist Studies Series*, New York, NY: Palgrave Macmillan 2010, S. 23-41; Martin, Florence: »Transvergence and Cultural Detours: Nadia El Fani's *Bedwin Hacker* (2002)«, *Studies in French Cinema* 7/2 (2007), S. 119-129.

Zusammenhang bringt. Eine medienübergreifende Analyse unter der gemeinsamen Fragestellung der Identitäts(de-)konstruktion mit Blick auf die Kategorien Geschlecht/Sexualität, Kultur/Ethnizität und Klasse existierte somit bislang nicht. Diese Lücke schließt die vorliegende Arbeit und nimmt dazu exemplarisch zwei Werke in den Blick, die zum einen in der romanistischen Forschung kaum untersucht worden sind und zum anderen viele Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Identität aufweisen. Sowohl *Le jour du roi* als auch *Bedwin Hacker* zeichnen sich dadurch aus, dass sie gesellschaftliche Normen überschreiten und ausdrücklich Kritik am herrschenden politischen System üben. Ferner ist die Frage der sexuellen und geschlechtlichen Identität in beiden Artefakten zentral und steht in engem Zusammenhang mit anderen sozialen Grenzziehungen und Klassifikationen. Während Abdellah Taïas Roman allerdings einen schwulen Protagonisten in Marokko in Szene setzt, agiert in Nadia El Fanis Spielfilm eine bisexuelle Hackerin aus Tunesien im Cyberspace. In *Le jour du roi* und *Bedwin Hacker* kommen somit zwei geschlechtsspezifisch und teilweise auch kulturell unterschiedliche Perspektiven zum Tragen, aus denen sich, wie die Analysen zeigen werden, eine Reihe von Differenzen in Hinblick auf die Relevanz und das Zusammenwirken verschiedener identitätsstiftender Kategorien ergeben. Da die ausgewählten Artefakte außerdem zwei unterschiedliche Medien, Literatur und Film, repräsentieren, divergieren letztlich auch die narrativen Strategien und ästhetischen Ausdrucksformen mithilfe derer sie Identität konstruieren und dekonstruieren.

Die Vorgehensweise gestaltet sich in der vorliegenden Untersuchung folgendermaßen: Im ersten Teil wird der theoretische Hintergrund, auf dem die Werkanalysen aufbauen, konzipiert. Dazu wird zunächst die *différance* skizziert, die als zentraler Begriff in der von Jacques Derrida entwickelten philosophischen Idee der Dekonstruktion den engen Nexus von Sprache und Identität verdeutlicht, und damit sowohl die Fragestellung dieser Arbeit als auch die ihr zugrunde liegenden Theorien motiviert. Im Anschluss werden die postkolonialen Identitätskonzepte von Jacques Derrida und Abdelkébir Khatibi sowie die Queer Theorie vorgestellt, um abschließend die Notwendigkeit und Möglichkeit einer postkolonialen Betrachtung von Gender und Sexualität vor dem Hintergrund gender- und queertheoretischer Ansätze zu erörtern. Der zweite und der dritte Teil widmen sich schließlich den Werkanalysen, zunächst von Abdellah Taïas Roman *Le jour du roi* und anschließend von Nadia El Fanis Spielfilm *Bedwin Hacker*. Dabei werden innerhalb der Analysen die Ebenen der *histoire* und des *discours* bewusst nicht durch zusätzliche Überschriften getrennt, um im Sinne der dieser Arbeit zugrundeliegenden poststrukturalistischen Denkweise die klassische Repräsentationslogik zu überwinden.