machina 8

# Körper erzählen

Der postkoloniale Maghreb von Assia Djebar und Tahar Ben Jelloun

Bearbeitet von
Susanne Kaiser

1. Auflage 2015. Taschenbuch. 322 S. Paperback
ISBN 978 3 8376 3141 8
Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm
Gewicht: 504 g

Weitere Fachgebiete > Literatur, Sprache > Romanische, französische Literaturen > Französische Literatur außerhalb Europa

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Susanne Kaiser

# Körper erzählen

## Der postkoloniale Maghreb von Assia Djebar und Tahar Ben Jelloun

[transcript] ■ machina

# Aus:

*Susanne Kaiser*

**Körper erzählen**

Der postkoloniale Maghreb von Assia Djebar und Tahar Ben Jelloun

September 2015, 322 Seiten, kart., 39,99 €, ISBN 978-3-8376-3141-8

Wie kann man sich im Maghreb des 20. Jahrhunderts den postkolonialen Körper vorstellen?
Susanne Kaiser findet Antworten hierauf in den literarischen Werken von Assia Djebar und Tahar Ben Jelloun, die hier zum ersten Mal unter der Fragestellung, was der Körper ist, verglichen werden. Es zeigt sich, dass nach über 100 Jahren der unterschiedlichsten kulturellen, sozialen und religiösen Einflüsse Konzepte von Körperlichkeit vielschichtig und immer in Bewegung sind: zwischen kolonialen Praktiken und gesellschaftlichen Zwängen, zwischen Disziplinierung und Widerstand, zwischen sozialer Konstruktion und Determinismus, zwischen erzählenden und erzählten Körpern. Erzählen, Sprache und Gesellschaft »verkörpern« sich dabei auf je eigene Weise.

**Susanne Kaiser**, Literaturwissenschaftlerin, geb. 1980, arbeitet als Fachjournalistin mit Schwerpunkt Nahost und Mittelmeerregion u.a. für Die Zeit, taz und Spiegel.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3141-8

© 2015 transcript Verlag, Bielefeld

# Inhalt

**Einleitung: Körper erzählen** | 7
1. Fragestellung | 7
2. Erkenntnisinteresse und Forschungsstand | 12
3. Methode und Textkorpus | 29
4. Dank | 32

## ERZÄHLERKÖRPER UND IHRE GESCHICHTEN

**I. Erzählkultur im Maghreb** | 35
1. Die performative Rolle des Körpers in der mündlichen Erzählweise | 41
2. Die Inszenierung mündlicher Erzähltradition im postkolonialen Roman | 44
3. Der Körper als Medium des Erzählens | 47

**II. Ben Jellouns Geschichten im Körper** | 53
1. Mit dem Körper erzählte Geschichten | 55
2. Im Körper hausende Geschichten | 64

**III. Djebars Geschichten am Körper** | 73
1. Vom Körper bewahrte Geschichten | 73
2. Am Körper rekonstruierte Geschichten | 93

**IV. Nostalgische Essentialismen und virtuose Neuschöpfungen** | 115

## EINVERLEIBTE KOLONIALSPRACHE

**V. Französisch als Fremdkörper** | 123
1. Gefühlsaphasie | 126
2. Hervorbringung des Körpers aus dem Namen | 135
3. Geburt der Sprache aus dem Körper | 139

**VI. Französisch als Behausung und Bekleidung** | 155
1. Diebe im Haus der Sprache | 155
2. Im Hemd des Nessus | 164
3. Sprachschleier | 168

**VII. Fremdsprache im Körperschema** | 177

## VERKÖRPERUNGEN DER (POST-)KOLONIALEN GESELLSCHAFT

**VIII. Divide et impera.
Koloniale Körperpraktiken und widerständige Körper** | 189
1. Die Eroberung von Land und Körper | 189
2. Algerien in Fragmenten | 197
3. Die postkoloniale Gesellschaft in Allegorien des zergliederten Frauenkörpers | 207
4. Entschleierungspolitik und Vergewaltigungsphantasien | 216

**IX. Die Gesellschaft als Körper.
Soziale (Fehl-)Konstruktionen** | 241
1. Djebars Grenzgängerinnen: Sezierende Blicke und fragmentierte Körper | 244
2. Ben Jellouns Verrückte: Körperzwänge und nervöse Ticks | 257

## SCHLUSS UND AUSBLICK

**X. Postkoloniale Verkörperungen** | 275
1. Körperkonzepte im Vergleich | 275
2. Historische (Kultur-)Anthropologie, postkolonial | 277
3. Inszenierte Verkörperungen | 279
4. Postkoloniale Körperkonzepte in der Literatur | 281

**Literaturverzeichnis** | 287
1. Primärtexte | 287
2. Sekundärtexte | 288

# Einleitung: Körper erzählen

## 1. Fragestellung

„Ce livre, vous ne pouvez y accéder sans traverser mon corps“[1]. Diesen Satz lässt Tahar Ben Jelloun einen Erzähler aus seinem Roman *L'enfant de sable* (1985) zu seinem Publikum sagen. Mit der Aussage, dass das Buch nur über den Körper des Erzählers zugänglich sei, wird auf die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Körper und Text angespielt, die als Bedeutungsvarianten des Begriffs „Corpus“ auftreten.

Was genau der Erzähler damit meint und was überhaupt der Körper mit Literatur gemein haben soll, sind Fragen, mit denen sich der marokkanische Schriftsteller in seinem Werk beschäftigt und hierauf viele Antworten gibt. Dies verbindet ihn mit seiner algerischen Kollegin Assia Djebar, in deren Romanen der Körper ebenfalls außerordentlich präsent ist und ebenso vielschichtig in Erscheinung tritt: thematisch, motivisch, metaphorisch, terminologisch. Auch die Art und Weise, in welcher der Körper narrativ verarbeitet wird, verbindet die beiden Autoren miteinander und lässt eine komparatistische Auseinandersetzung mit ihren Werken als besonders vielversprechend erscheinen.

Natürlich haben Djebar und Ben Jelloun noch mehr Gemeinsamkeiten, die implizit oder explizit auch ihre Werke bestimmen, weshalb sich ein Vergleich in jedem Fall lohnt. Beide kommen aus einem Land im Maghreb, das bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts unter französischer Kolonialherrschaft stand. Sie sind noch während der Kolonialzeit geboren und haben als junge Erwachsene die Unabhängigkeit ihres Landes von Frankreich miterlebt. Ihre Muttersprache ist Alge-

1 Das Zitat von Ben Jelloun ist zur besseren Lesbarkeit nicht vollständig wiedergegeben. In der korrekten Zitierweise findet es sich im Abschnitt „Ben Jellouns Geschichten im Körper“.

risch beziehungsweise Marokkanisch, Französisch haben sie erst in der Schule gelernt. Beide gehören so einer Generation von Autoren an, die sich mit dem kolonialen Herrschaftsverhältnis und dessen Nachwirkungen auseinandersetzt. Von beiden Schriftstellern wird gesagt, sie seien die bekanntesten Vertreter der frankophonen Literaturproduktion aus dem Maghreb.[2]

Die beiden Autoren zeigen darüberhinaus eine große Affinität zu denselben Themen, die sie in enger Verbindung mit dem Körper behandeln. Drei große Themenkomplexe lassen sich besonders gut herausarbeiten, an ihnen orientiert sich die Struktur des Buches: Sowohl Djebar als auch Ben Jelloun verhandeln explizit das Erbe der mündlichen *Erzähltraditionen* im postkolonialen Roman, indem sie den erzählenden Körper in Szene setzen. Sie diskutieren außerdem das wohl für alle postkolonialen und exilierten Schriftsteller große und wichtige Thema der *Sprache*, indem sie Wechselwirkungen und Zusammenhänge zwischen Körper und Sprache skizzieren. Zentral sind in den Werken beider Schriftsteller zudem Fragen und Probleme der *Gesellschaft*, die am konkreten Gegenstand des Körpers dargestellt und erörtert werden. Dies zeigt, dass die Vorstellung von Körper und Körperlichkeit nicht von den abstrakten Themen Erzählen, Sprache und Gesellschaft getrennt gedacht wird, sondern ihre Konstruktionen als globales und prinzipielles Konzept durchdringt: Erzählen, Sprache und Gesellschaft sind selbst etwas Körperliches. Im Zusammenhang mit Sprache und Erzählen kommt der Körper so außerdem auf einer selbstreflexiven Ebene ins Spiel.

Das vorliegende Buch macht sich die Untersuchung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Umgang mit dem Körper bei Djebar und Ben Jelloun zur Aufgabe. Es lässt sich dabei von den Fragen leiten, was der Körper ist und wie er erzählt wird, wie der Zusammenhang zwischen Körper und Erzählen, Körper und Sprache sowie Körper und Gesellschaft konkret konstruiert wird, welche – gerade auch themenübergreifenden – *Konzepte* den Körperkonstruktionen zugrunde liegen und mit welchen Darstellungsverfahren diese Konzepte umgesetzt sind. Auf welche Weise wird Erzählen jeweils als etwas Körperliches aufgefasst, inwiefern ist das für das Erzählen grundlegende Medium der Sprache selbst schon als körperlich konstruiert und wie gehen solche Konzepte und Vorstellungen in die Entwürfe von Gesellschaft ein?

Hieran schließen viele Detailfragen an, auf die in den drei thematischen Buchteilen unter jeweils anderem Aspekt nach Antworten gesucht wird. Der

2 Ben Jelloun wird z.B. von Roland Spiller als berühmtester Autor eingeführt, vgl. 2000, 15. Als bekannteste Schriftstellerin wird Djebar beispielsweise von Elke Richter bezeichnet, vgl. 2008, 9.

erste Teil mit dem Titel „Erzählerkörper und ihre Geschichten“ untersucht vor einer kurzen kulturgeschichtlichen Einordnung die Art und Weise, wie Djebar und Ben Jelloun unterschiedliche Erzähltraditionen verbinden, indem sie die mündliche, in der Regel dialektarabische Erzählweise, in der mit Stimme, Gesten, Blicken, Händen und Füßen erzählt wird, im Genre des frankophonen[3] postkolonialen Romans aufgreifen und das Zusammenspiel reflektieren. Wie verarbeiten die Autoren Brüche in ihrer Auseinandersetzung mit der Tradition der mündlichen Volkskultur des Maghreb und mit welchen narrativen Strategien? Wie reflektieren oder (re-)konstruieren die Texte als Ergebnis des Paradigmenwechsels von der mündlichen Erzählweise zum postkolonialen Roman durch die kolonialen Einflüsse ihre eigene Genealogie und dabei auch die spezifische Rolle des Körpers? Wie werden, etwa im metanarrativen Kommentar, mediale Aspekte des Körpers diskutiert, welche Möglichkeiten aufgezeigt, die Beziehung zwischen Körper und zu erzählender Geschichte zu begreifen? Hier kann gezeigt werden, dass die Bandbreite an zugrunde liegenden Konzepten sehr weit reicht: von einem in der sufischen Tradition Nordafrikas verankerten monistischen Verständnis von Geschichten als Essenz im Körper, die nicht nur durch Erzählen, sondern – bei Djebar – auch über körperliche Sekrete wie Speichel übermittelbar ist, bis hin zu performativen Vorstellungen, welche die Entstehung einer Geschichte im Akt des Erzählens verorten. In Ben Jellouns Werk finden sich

3 Ottmar Ette wendet sich in einem Interview (von Karim Khadhraoui am 2. Juni 2010 in Potsdam, verfügbar unter URL http://www.uni-potsdam.de/romanistik/ette/download/interview_oe_khadhraoui_100602.pdf, letzter Zugriff am 28.02.2014) anlässlich seines Buches *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz* (2005) mit Verweis auf Amin Maalouf gegen den Begriff der Frankophonie, den er für ausgrenzend hält, da so in „Auteurs Français“ und „Auteurs Francophones“ unterschieden würde. In seiner Monographie entwickelt er den Begriff der „Literaturen ohne festen Wohnsitz“, der sich gleichzeitig gegen die Statik der Terminologie von „Exilliteratur“ und „Migrationsliteratur“ abgrenzt, vgl. 2005, bes. 14. Ettes Erwägungen ist grundsätzlich zuzustimmen, jedoch handelt es sich bei „frankophoner“ Literatur auch um einen historischen Begriff, ohne den unter Umständen nicht deutlich verstanden wird, wovon die Rede ist. Abgesehen davon bezeichnen Djebar und Ben Jelloun ihre Literatur selbst so, siehe beispielsweise im Kapitel „Être une voix francophone“ in *Ces voix qui m'assiègent* (1999) von Djebar, 25-40, und setzen sich kritisch mit dem Begriff auseinander. In dieser kritischen und reflektierten Form wird der Begriff auch hier verwendet, wobei die Schriftsteller keinesfalls darauf festgelegt werden sollen. Beiden Autoren geht es auch darum, die Eigenheiten ihrer französischen Sprachen in den Vordergrund zu stellen.

auch Konzeptionen von Geschichten als selbstständig existierenden Wesen, die den Körper der Erzählerin bewohnen, sowie das Motiv der besessenen Dichterin, in deren Körper ein Dschinn haust, der seinem Wirt Geschichten einflüstert. Beide Autoren entwickeln in ihrem jeweiligen erzähltheoretischen Ansatz spezifische Konzepte einer „Verkörperung" des Erzählens, indem sie Erzählakttheorien miteinander verbinden, die sich eigentlich ausschließen müssten. Scheinbar unproblematisch können so performative Aspekte des Erzählens mit dem Körper, bei dem die Geschichte im Akt des Erzählens überhaupt erst entsteht, neben konventionelleren Ansätzen vom kulturellen Fundus stehen, aus dem beim Erzählen geschöpft wird, oder Vorstellungen von einer Tradierung aufgeführt werden, in der Erzählen oder Gedächtnis für die Geschichte entbehrlich sind, weil diese auch unabhängig davon als „Essenz" existiert.

Ein materielles, körpergebundenes Verständnis findet sich bei Djebar und Ben Jelloun nicht nur in Bezug auf Erzählen, sondern im Zusammenhang mit Sprache allgemein. Im zweiten Teil „Einverleibte Kolonialsprache" stehen das Verhältnis von Körper und Kolonialsprache beziehungsweise zwischen Körper und Muttersprache und Wechselwirkungen zwischen ihnen im Zentrum. Ausgehend von der Frage, welche körperliche Metaphorik und Metonymik für die französische Sprache herangezogen wird, werden zwei Konzeptionen in den Blick genommen, die bei beiden Autoren besonders bedeutend sind: zum einen die Konstruktion des Französischen als Fremdkörper, zum anderen als Behausung und Bekleidung. In beiden Fällen erscheint die Kolonialsprache ambivalent, sie kann entfremden oder beschützen. Sie wird als Gefühlsaphasie, Nessusgewand, Schleier oder besetztes Haus dargestellt und mit Materialisierungs- und Transformationsprozessen in Zusammenhang gebracht wie Geburt oder Diebstahl. Mit Maurice Merleau-Pontys phänomenologischem Theorieansatz kann gezeigt werden, dass beide Autoren Sprache als etwas verstehen, das zur Sphäre des Körpers gehört und daher in das Körperschema integriert wird. Dies ist vor dem Hintergrund des Status des Französischen als Fremd- und Kolonialsprache mit besonderen, sowohl negativen als auch positiven Implikationen für den Körper sowie affektiven Transformationen des Körpers verbunden. Gerade durch ihr Verfremdungspotential birgt die Kolonialsprache auch ganz neue, produktive Möglichkeiten für den Körper, beispielsweise die Eroberung neuer Räume.

Der dritte Teil „Verkörperungen der (post-)kolonialen Gesellschaft" sucht im ersten Schritt Antworten auf die Fragen, wie die koloniale und postkoloniale Gesellschaft anhand des Körpers dargestellt wird. Wie wird der Körper bei den Eroberungsfeldzügen imaginiert und wie dies in der Literatur verarbeitet? Welche Beziehung wird zwischen Körper, Land und Gemeinschaft hergestellt?

Durch diesen Abschnitt leiten die zwei Thesen, dass Djebar und Ben Jelloun Kolonialdiskurse aufgreifen, in denen eine metaphorische Verbindung hergestellt wird zwischen Land oder Gemeinschaft und Körper, vor allem dem Körper der Frau. Eine dezidierte Eroberungsmetaphorik bezieht sich mithin auf beides, auf Frauenkörper und auf Territorium oder Gemeinschaft. In der Folge, und das ist die andere These, betrifft eine koloniale Eroberungsstrategie des *divide et impera*, des Gegeneinanderausspielens von einzelnen Gruppen, ebenfalls sowohl Land oder Gemeinschaft als auch Körper, wie beide Autoren in ihren Texten darstellen.[4]

In einem zweiten Schritt wird im dritten Teil die soziale Konstruktion des Körpers, vor allem der postkolonialen Gesellschaft, genauer untersucht. Hier geht es darum, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse Algeriens und Marokkos anhand des Körpers dargestellt werden. Im Zentrum stehen damit nicht mehr die politischen Herrschaftsverhältnisse der Kolonialgesellschaft, sondern die alltäglichen Machtverhältnisse in der postkolonialen Gemeinschaft. In diesem Abschnitt soll mit verschiedenen Gesellschaftstheoretikern, vor allem Pierre Bourdieu, aber auch Michel Foucault, Judith Butler, Mary Douglas oder Marcel Mauss, gezeigt werden, wie Djebar und Ben Jelloun für ihre Gesellschaftskritik den Körper in je spezifischer Weise in Szene setzen und anhand von Körpersprache, Habitus, Blickpraktiken oder Tanztechniken darstellen, wie Gesellschaft verhandelt, Kontrolle ausgeübt oder Macht infrage gestellt wird. Sie lassen den Körper als soziales Ausdrucksmedium so die Geschichte ihrer Gesellschaft erzählen. Den Körper im Roman als Medium zu inszenieren, ist ein wirkungsvolles Mittel, um komplexe und dabei anschauliche Einsichten in eine Gesellschaft zu gewähren, die auf diese Weise in ihrer Verkörperung gezeigt wird – so die dem Abschnitt zugrundeliegende These. Sozialordnungen, Machtverhältnisse, Hierarchien, Normen und Werte werden in sezierenden Blicken und fragmentierten Körpern, Körperzwängen oder nervösen Ticks dargestellt. Verhandelt wird damit unter anderem, wie Ordnung innerhalb einer Gesellschaft etabliert und aufrecht erhalten wird, wie sich das Subjekt zwischen freiem eigenem Willen und determinierenden Einwirkungen von Außen konstituiert, oder wie Grenzgänger und außerhalb der sozialen Ordnung existierende Verrückte Widerstand leisten oder Transgressionsversuche unternehmen.

4 Jürgen Osterhammel beschreibt die koloniale Herrschaftspolitik des *divide et impera* in seinen Standardwerk von 1995 *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*.

## 2. ERKENNTNISINTERESSE UND FORSCHUNGSSTAND

Die Relevanz des Körper-Themas ergibt sich jedoch nicht nur aus den Werken selbst, sondern ist auch über das Feld der Literatur und Literaturwissenschaft hinaus von Interesse, zum Beispiel für die Sozial- und Geschichtswissenschaften oder die Philosophie. In den Literaturwissenschaften lässt sich ein kulturwissenschaftlich inspirierter Trend zur Aufmerksamkeit für den Körper seit den 1980er Jahren beobachten,[5] der auch als „Wiederkehr des Körpers"[6] bezeichnet wurde. So ist beispielsweise der literarische Text unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten fruchtbar gemacht worden, indem er als Beitrag zur „Geschichte von Körper-Inszenierungen" untersucht wurde, wie es sich das DFG-Graduiertenkolleg „Körper-Inszenierungen" zur Aufgabe gemacht hatte.[7] Gerade auch im Zusammenhang mit Performativität und mit den sich hieraus ergebenden Anknüpfungspunkten zwischen Philosophie, Sprach-, Theater- und Literaturwissenschaft hat sich der Körper für die Beschäftigung mit literarischen Werken als fruchtbar erwiesen.[8]

Für das Feld der postkolonialen Literatur scheint der Körper eine besondere Relevanz zu haben, die sich so erklären lässt, dass die Differenz zwischen der kolonialen Herrschaftsklasse und der kolonisierten Bevölkerung in erster Linie körperlich markiert war. Es ist der Körper zu allererst, der bei der Begegnung mit der Kolonialmacht für die Unterdrückten eine Rolle spielte: Prozesse des *othering* (Spivak) beziehen sich auf die körperliche Erscheinung und rassistisch motivierte Misshandlungen sind auf diese zurückzuführen. Der Körper ist in

5 Vgl. hierzu beispielsweise die Übersicht von Assmann 2011, 91f., 118f.

6 In dem gleichnamigen Sammelband von Kamper und Wulf aus dem Jahr 1982.

7 Das DFG–GK „Körper-Inszenierungen" (406) bestand von 1997-2006 an der Freien Universität Berlin. Siehe zu diesem Ansatz auch den Aufsatz des mit dem Graduiertenkolleg assoziierten Germanisten Klaus Scherpe „Kanon – Text – Medium. Kulturwissenschaftliche Motivationen für die Literaturwissenschaft", 1999, bes. 29. Mit der Methode, durch Texte Einsichten in soziale Praktiken für eine Kulturgeschichte des Körpers zu gewinnen, ist außerdem der *New Historicism* verbunden. Vgl. hierzu besonders Stephen Greenblatts *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (1980) und die von Greenblatt mitbegründete Zeitschrift *Representations*. Vgl. zu beiden Ansätzen außerdem Assmann 2011, 23f. und 118f.

8 Siehe beispielsweise die Monographien *Körper mit Gesicht. Rhetorische Performanz und postkoloniale Repräsentation in der Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts* (2006) von Sigrid Köhler und *Sprechende Körper – Poetik der Ansteckung* (2009) von Elisabeth Strowick.

dieser Begegnung Disziplinierungen, Kontrollausübung und Zuschreibungen wie „inferior", „triebgesteuert", „impulsiv" oder „unkontrolliert" ausgesetzt.[9] Die koloniale Erfahrung und ihre Nachwirkungen sind so vor allem eine körperliche Erfahrung, wie Frantz Fanon in *Peau noir, masques blancs* (1952) vor Augen führt. Zumindest in einem Teil der (post-)kolonialen Literatur, zu dem auch Djebars und Ben Jellouns Texte zählen, tritt damit ein spezifisch (post-)kolonialer Körper auf. Was genau ist dieser postkoloniale Körper, den die beiden Schriftsteller entwerfen?

Die literaturwissenschaftliche Forschung, die sich auf Djebar und/oder Ben Jelloun konzentriert, hat den Körper längst als produktiven Ansatzpunkt für sich entdeckt. Doch lässt sie genau diese Fragen nach der Spezifik des Körperlichen, wie Djebar und Ben Jelloun sie entwickeln, außen vor. Wie wird der Körper genau vorgestellt und verstanden? Was ist das für ein Körper, an dem Dinge wie Sprache, Gesellschaft oder Literatur ausgehandelt werden? Was macht ihn spezifisch postkolonial? Sicherlich wird und wurde Körperlichkeit in vielen wissenschaftlichen Arbeiten zu postkolonialen Kulturen herausgearbeitet, dies jedoch weder systematisch noch, um zu einem besseren Verständnis vom Körper selbst beizutragen. Genau umgekehrt dient er meist als Gradmesser für andere Themen. Welche Vorstellungen der Konstruktion des Körpers zugrunde liegen, wird kaum oder nur am Rande gefragt; im Gegenteil wird der Körper als gegebene Konstante angeführt. Jedoch sind Auffassungen vom Körper ja in erheblichem Maß kulturell und historisch variabel.

Eine Theorie von Maurice Merleau-Ponty aus der *Phénoménologie de la perception* (1945) soll helfen zu veranschaulichen, wie die Autoren den Körper in ihrer Literatur begreifen. Im *Körperschema*, das im zweiten Teil des Buchs noch ausführlicher diskutiert wird, kommen Wahrnehmung vom materiellen, aus einzelnen Teilen zusammengesetzten Körper und Vorstellung vom eigenen Körper zusammen und werden als Einheit empfunden. Damit ist noch kein spezifisches Körperschema benannt, das soll bei Ben Jelloun und Djebar jeweils

9 Vgl. zur allgemeinen Bedeutung des Körpers in und nach der Kolonialzeit den Lexikon-Eintrag „Post-Colonial Body" in *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, Ashcroft 2007, 166. Zu weiterführender Literatur siehe Abschnitt „Postkoloniale Körperkonzepte in der Literatur", Fn. 545. Mit Bezug auf Julia Clancy-Smiths Artikel „Islam, Gender and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962" untersucht Mary Ellen Wolf in ihrem Aufsatz „After-Images of Muslim Women: Vision, Voice, and Resistance in the Work of Assia Djebar" (2010, 23-46) unter anderem die kolonialen Zuschreibungen zum weiblichen, muslimischen Körper, der als „minderwertig", „rückständig" und „different" gesehen wird, vgl. 23.

herausgearbeitet werden. Spezifischer müsste gefragt werden (Merleau-Ponty tut dies anhand von pathologischen Fallstudien), was alles zur materiellen Seite des Schemas gehören kann (zum Beispiel Gliedmaßen, aber auch Prothesen, Blindenstöcke oder für unseren Kontext der Schleier), welche Prozesse die Schematisierung im einzelnen beinhaltet (beispielsweise Amputation oder Verschleierung) und wie Selbst- und Fremdwahrnehmung variieren können (wird die Prothese als Teil des Körpers empfunden? Wie ist es beim Schleier? Kann der eigene Körper fremd sein?). Solche spezifischen Körperschemata sollen in den Entwürfen der Autoren gefunden und eingehender reflektiert werden: Aus welchen Teilen setzt sich der Körper zusammen, welche werden als zugehörig empfunden, welche nicht? Hier können beispielsweise ein Haus oder Geschichten als in die Körpersphäre gehörend vorgestellt werden, während die Stimme gleichzeitig als etwas Körperfremdes empfunden wird. Wie wird die Interaktion des Körpers mit der Umwelt wahrgenommen, wie Gelerntes und Soziales oder Kulturtechniken in das Körperschema integriert, also etwa eine Fremdsprache oder Blicke? Wie wird durch Einwirkungen der sozialen Umwelt, gewissermaßen als Gegenprozess zur Integration in das Körperschema, etwas bereits Inkorporiertes wie einzelne Körperteile, zum Beispiel die Beine, aus dem Körperschema wieder ausgegliedert und plötzlich als etwas Fremdes wahrgenommen?

Mit dem Desiderat, den postkolonialen Körper genauer verstehen zu wollen, ist ein methodisches Postulat verbunden, das gleichzeitig eine Kritik an der vorangegangenen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Körper bei Djebar und Ben Jelloun darstellt. Die Körper-Thematik ausschließlich mit europäischen Diskursen aufzuarbeiten, kann beim Verständnis kultureller Konzepte, die zu einem guten Teil nicht europäisch sind, nicht ausreichend sein. Hier soll ein anderer Ansatz verfolgt und, wann immer die Texte darauf schließen lassen, auch außereuropäische Ideen, Theorien, Vorstellungen oder Diskurse des Körpers einbezogen werden.

Die bisherigen Arbeiten reflektieren nicht systematisch, als was und wie der Körper jeweils in den Texten begriffen wird, und können daher auch nicht tiefergehend zeigen, wie die Autoren die erzählerische, sprachliche oder soziale Interaktion des Körpers mit seiner Umwelt in Szene setzen. Ein großes Problem zeigt sich außerdem bei der Beurteilung von Gesellschaften, wie sie in literarischen postkolonialen Texten dargestellt werden: Obwohl viele der wissenschaftlichen Arbeiten auf Edward Said (*Orientalism* von 1978) verweisen, argumentieren doch die meisten mit orientalistischen Topoi, Denkmustern oder Terminologien. Natürlich liefern die Autoren in manchen Fällen die Vorlage für solche Bewertungen, weil sie selbst schon orientalistische Zuschreibungen unreflektiert

übernehmen und sich so selbstorientalisieren. Djebars Polemiken sind dafür ein gutes Beispiel, wenn sie etwa *den* statischen Körper der Muslimin mit *dem* beweglichen der Europäerin kontrastiert. Die wissenschaftliche Beschäftigung versäumt es dabei, sich klar von den Darstellungen der Autorin abzugrenzen und diese kritisch zu hinterfragen. Häufige klassisch orientalistische Topoi, die herangezogen werden, sind die Statik, Ethnologisierung und Enthistorisierung von muslimischen Gesellschaften und Körpern sowie monolithische Vorstellungen vom Islam.[10] So werden Djebars oder Ben Jellouns Aussagen als exemplarisch für *die islamische* (und nicht eine muslimische) Gesellschaft gesehen und nicht als das, was sie sind: Die persönlichen künstlerischen Zeugnisse von zwei einzigartigen Schriftstellern, die zunächst für sich selbst stehen und darüber hinaus auf eine konkrete gesellschaftliche und historische Situation Bezug nehmen. Keinesfalls aber repräsentieren sie *den Islam* als solchen.[11] Hier zeigt sich, dass der Orientalismus noch lange nicht überwunden ist.

Bengt Novén hat beispielsweise eine der wenigen Monographien zu Ben Jelloun vorgelegt, die das Körper-Thema schon im Titel trägt. Auch der Anfang von *Les mots et le corps. Étude des procès d'écriture dans l'œuvre de Tàhar Ben Jelloun* (1996) lässt einiges erwarten, wenn festgestellt wird: „L'élément premier, obstiné et obsessionnel de l'écriture de Tahar Ben Jelloun c'est le corps"[12]. Es wird aber schnell deutlich, dass der Fokus der Monographie tatsächlich weniger auf der konzeptuellen Konstruktion des Körpers liegt, also auf der Frage danach, wie der Körper gedacht und verstanden wird, als vielmehr auf seiner sprachlichen Repräsentation: „C'est précisément ce procès de transformation corporelle, de genèse dynamique des avatars du corps provenant d'un *écrire*, pour parler comme Blanchot, que notre étude voudrait saisir. [...] Le ‚corps' chez Tahar Ben Jelloun serait un aspect de cet en deçà du langage."[13] Natürlich kann es beim Thema des Körpers in der Literatur immer nur um einen diskursiven und keinen materiellen Körper aus Fleisch und Blut gehen. Insofern kann die literarische Konstruktion des Körpers nur über die Sprache erschlossen werden. Jedoch folgt daraus keineswegs, wie Novén dies annimmt, dass der Körper einzig als semiotisches Phänomen betrachtet werden könnte, das der literarischen Sprache

10 Siehe zu den gängigen orientalistischen Stereotypen, Said 2003, z.B. 284-328.

11 Ein Beispiel zum besseren Verständnis: Wenn europäische Autobiographien familiäre Verhältnisse, etwa eine schwierige Beziehung zum Vater, thematisieren, würde dies nicht als gültige Aussage über *die* westliche Gesellschaft als Patriarchat verstanden werden, sondern als persönliches Zeugnis und Problem einer Autorin.

12 Novén 1996, 11.

13 Ebd., 13f. Hervorhebung im Original.

zu- und untergeordnet sei: „Le corps chez Tahar Ben Jelloun est donc un phénomène sémiotique qui ramène, en dernier ressort, au langage.“[14] Wenn Philosophie und Soziologie sich mit der Frage beschäftigen, was der Körper ist, wie er vom Selbst und von Anderen wahrgenommen wird und wie er sozial interagiert, dann etablieren sie Diskurse, die das Wesen des Körpers in unserem Verständnis entstehen lassen. In der Literatur ist dies nicht anders. Den Körper als bloßen semiotischen Referenten zu begreifen verkennt das performative Potential von Diskursivität.

Novéns Arbeit schneidet viele interessante Aspekte des Körperlichen zumindest terminologisch an – darunter zerstückelte Körper, die Gleichsetzung von Körper und Stadt oder Inkorporierung. Der Verfasser versäumt jedoch, die Aspekte in die Tiefe zu verfolgen und konsequent zu Ende zu denken. Vielmehr wird eine Vielzahl von Theorien an das Werk Ben Jellouns herangetragen, anstatt sich auf Sinn- und Interpretationsangebote des Autors einzulassen. Novén versteht die Texte allein vor diesem theoretischen Hintergrund und zeigt weder auf, wo sie über die Theorie hinausgehen, noch, wo sie sich in produktiver Differenz zu ihr lesen lassen. Ben Jellouns Literatur geht so, scheint es, vollständig in der herangezogenen Theorie auf und besitzt abgesehen von der Komposition verschiedener Ansätze kaum einen eigenen Mehrwert.

Insbesondere im Zusammenhang mit der psychoanalytischen Perspektive, die Novén einschlägt,[15] wird dies deutlich. Sie führt den Verfasser der Studie in Anlehnung an Jacques Lacan zu der Annahme, die Darstellung der Stadt Fes als zerstückelter Körper in *L'écrivain public* (1983) korrespondiere mit einem „stade archaïque qui reste sous forme de traces dans la psyché“. An dieser Stelle und an vielen anderen im Verlauf der Studie wird der Körper nicht mehr nur der Sprache untergeordnet, sondern in der für Theorien der Psychoanalyse typischen Weise auch der Psyche. Nicht hinterfragt wird dabei, ob eine derartige cartesische dualistische Denkweise überhaupt dem Verständnis des Körpers entspricht, das Ben Jelloun in seiner Literatur entwickelt. Die psychoanalytische Betrachtungsweise verstellt so eher den Blick auf die Auseinandersetzung des Autors mit dem Körper, als diese besser zu erklären. Wenn es beispielsweise um das spannende und komplexe Thema der Inkorporierung geht, begrenzt der psychoanalytische Theorieansatz die vielschichtigen Darstellungen mit dem starren Raster der Kategorien Melancholie, Schizophrenie und Narzissmus, unter das

14 Ebd. 11.

15 Vgl. Novén 1996, 15: „Il nous semble donc qu'une approche d'inspiration psychanalytique offre la possibilité de décrire le procès scriptural dans son rapport avec le corporel.“

der Text subsumiert wird. Symptomatisch dafür, wie Novén am Körperlichen bei Ben Jelloun vorbeiargumentiert, ist das Bild, das er für seine Beschreibung von „Inkorporierungsprozessen" findet: das der Statue.[16] Das produktive und dynamische Bewohntsein oder Behaustwerden des Körpers durch Figuren und Geschichten, das Ben Jelloun in immer neuen Dimensionen darstellt, wird hier auf ein Bild gebracht, das durch seine Statik überhaupt nicht zu den Ideen des Autors passt:

> Dans *L'enfant de sable*, Ahmed décrit également comment il loge en lui les personnages qu'il invente. [...] Cette incorporation, cet enrichissement intérieur qui fait indifféremment apparaître le corps de l'écrivain comme statue voilée et comme maison vide est donc le point nodal du procès d'écriture chez Tahar Ben Jelloun.[17]

Wie die Metapher der Statue in diesem Zitat exemplarisch verdeutlicht, bleibt Novén in seiner Analyse in Bezug auf den Körper an der Oberfläche und wagt weder einen Blick unter das, was er selbst als optisch „Sichtbares" festlegt, noch zieht er Schlussfolgerungen aus seinen Feststellungen.

Obwohl der Körper auf diese oberflächliche und auf Begriffe reduzierte Weise in einigen Arbeiten thematisiert wird,[18] fällt auf, dass er als Sujet immer nur einen Teilaspekt der Fragestellung darstellt und eher für Aufsätze als für eigenständige Werke von Interesse ist. So gibt es kaum Monographien zum Körper bei Ben Jelloun oder Djebar und gar keine, die in einem komparatistischen Ansatz beide Autoren mit dieser Perspektive (oder überhaupt) vergleicht.[19] Zu Ben Jelloun gibt es neben Novéns bereits aufgeführter Studie noch Monographien mit einer Körperthematik von Axel Hammas, *Images et écritures du corps*

16 Vgl. ebd. 173-176. Dieses Bild findet er bei Chanfrault 1989, nennt jedoch den Urheber nicht.

17 Ebd. 174.

18 Novén lässt sich für seinen Ansatz beispielsweise von dem kurzen Artikel „La Connotation du corps et ses référents érotiques dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun" von Ridha Bourkhis (1992, 275-282) inspirieren, der sich selbst wiederum auf Bernard Chanfraults Aufsatz „Figure du corps et problématique de l'oralité dans *L'Enfant de sable* et *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun" (1989, 41-59) bezieht, ohne den Zitaten Seitenzahlen beizufügen. Der Aufsatz von Chanfrault geht ebenfalls semiotisch-pragmatisch (41) vor und untersucht die Motive der Statue und des Spiegels (45).

19 Ein solches komparatistisches Experiment, bei dem Ben Jelloun, Djebar und noch weiteren Autoren verglichen werden, wagen Erickson 2008, 37-95, und Hayes 2000, 165-214.

*dans l'œuvre romanesque de Tahar Ben Jelloun* (2003), und Françoise Leflaive-Vernet, *Corps et écriture à travers l'œuvre de Tahar Ben Jelloun* (1999), sowie zwei unveröffentlichte wissenschaftliche Arbeiten von Mehdi Ait Ahmed, *Le langage du corps dans* La nuit sacrée *de Tahar Ben Jelloun* (1989) und *La poétique du corps chez Tahar Ben Jelloun à travers* Harrouda*,* L'écrivain public *et* La nuit sacrée (1994). Auffällig ist dabei, dass alle diese Arbeiten sich dem Thema über einen strukturalistisch-linguistischen Ansatz nähern, der mit einer psychoanalytischen Perspektive verbunden wird.[20] Außerdem verwenden sie

20 So Hammas 2003, 13, und Leflaive-Vernet, die in ihrer Monographie *Corps et écriture à travers l'œuvre de Tahar Ben Jelloun* von der Feststellung ausgeht, dass der Körper „n'est perçu ni par lui ni par nous comme un thème au sens de la critique traditionnelle mais comme un élément impliqué dans le processus de l'écriture. On devine que c'est l'étude de textes qui nous permettra de cerner les relations corps/écriture" (Leflaive-Vernet 1999, 26). Diese Annahme trifft aber natürlich auf alle Themen in der Literatur zu. Dennoch ist sie für Leflaive-Vernet Anlass genug für „une approche linguistique centrée sur le sens qui tienne compte du dialogisme culturel" (26). Ihre zentrale These lautet dabei: „le texte est un corps en marche animé d'une symétrie dynamique" (27). Dieses/n „corpus" unterzieht sie einer Wortfeldanalyse mit dem Ziel der „délimitation des sèmes et des classes sémantiques" (33). Gestützt auf die Semantik-Theorien des französischen Linguisten François Rastier ordnet Leflaive-Vernet Ben Jellouns Sprache im Folgenden binäre Oppositionen zu. So kommt es, dass der Eigenname Harrouda, nach welchem ein Roman Ben Jellouns von 1973 benannt ist, folgendermaßen interpretiert wird: „Les deux occurrences nous incitent, dans la mesure où il s'agit les deux fois du corps d'une femme: Harrouda, à isoler dans le sémème corps le sème /humain/ ainsi que /féminin/" (39). Sie liest *Harrouda* also nicht in der Systematik des Textes, sondern trägt zwei Seme an das Semem „Körper" dieser schillernden und facettenreichen Figur heran, die nicht zu ihrer Charakterisierung führen, sondern davon weg. Dass die Verfasserin die binären Oppositionen in einer „Symétrie dynamique" wieder aufzulösen versucht, „de dépasser les contradictions inhérentes à un dualisme (esprit/corps) ou tout au moins à une dualité (deux langues, deux lieux d'énonciation...) paralysante pour l'écrivain ‚bilingue'" (91), ist an sich zu befürworten. Jedoch arbeitet sich Leflaive-Vernet hier an der eigenen Weltsicht ab, denn sie ist ja diejenige, die diese Oppositionen an den Text heranträgt. Sie dekonstruiert damit einen Teil ihres eigenen Ansatzes. In derselben Logik argumentiert sie, wenn es um die Diskussion von Kultur und kulturellen Zuschreibungen geht: „C'est ainsi que la mentalité musulmane récuse violemment l'idée de [...]" (95) oder „La conception occidentale de l'identité est [...]" (96) sind häufig gebrauchte Wendungen, deren Wahrheitsgehalt nicht weiter überprüft wird. Dass die daran an-

binäre Oppositionen zur Erklärung der Texte und applizieren auf eurozentrische Weise universalisierende Ansichten auf Ben Jellouns Literatur.[21] Bei Hammas finden sich, ebenso wie bei Novén, überaus interessante Ansätze, wie beispielsweise das Körperschema zur Erklärung des Körpers.[22] Jedoch setzt er sich weder mit Maurice Merleau-Pontys Theorie auseinander (er nennt ihn nicht einmal),

schließende Applikation psychoanalytischer Theorien nicht sinnvoll funktionieren kann, liegt nicht zuletzt an den ungenügenden Vorbedingungen: „Après ces considérations culturelles qui relèvent de la sémiotique des cultures, nous nous proposons de rentrer un peu plus avant dans le tissu du texte en évoquant des motifs qui signifient pour nous de manière concrète l'interaction du visuel et de l'écriture, puis la linéarité du signifiant et d'autres réalités scripturaires, enfin la ‚légèreté' de (ou des) l'énonciateur(s) de référence. Nous commençons par le motif du miroir multiple parce qu'il est lié aux origines et à la fin de l'homme" (98). Warum der Spiegel für Anfang und Ende des Menschen signifikant ist, wird mit Verweis auf den Urheber dieses Gedankens nicht geklärt. Offen bleibt vor allem, inwiefern dies für Ben Jellouns Texte im Besonderen relevant sein könnte und nicht einfach auf alle Texte anwendbar ist.

21 So rollt Hammas in *Images et écritures du corps dans l'œuvre romanesque de Tahar Ben Jelloun* beispielsweise die „Menschheitsgeschichte des Körpers" auf zehn Seiten auf: „L'histoire de l'être humain a été souvent marquée par l'opposition plus ou moins implicite du corps à l'esprit, doublée d'une autre, plus explicite celle-ci, de l'homme à la femme. [...] Ce dualisme s'ouvre notamment sur des oppositions qui démontrent si besoin est, l'écart qui s'est créé et n'a cessé de s'accroitre entre les différentes composantes de l'être. Pur/impur, haut/bas, noble/vil, éternel/éphémère..., ce sont là des oppositions où le corps occupe évidemment tous les états malheureux et dysphoriques, et où l'esprit est toujours glorifié et valorisé" (78f.). Angefangen bei der Antike stellt der Verfasser Schlaglichter der Körpergeschichte bis heute dar und nimmt dabei ausschließlich auf europäische Denker Bezug. Es folgt ein Extrakapitel „Le corps et l'Islam" außerhalb der historischen Einordnung, als hätte der Islam mit der (europäischen) Geschichte nichts zu tun. Auch bei ihm finden sich zahlreiche nicht weiter belegte Allgemeinplätze, wie: „L'instinct sexuel: Contrairement au Christianisme qui n'a jamais considéré avec faveur l'instinct sexuel, l'Islam, lui, n'en fait pas un tabou" (92) oder: „L'identité du ‚je' s'est affirmée depuis longtemps en Occident, trouvant même dans l'acte de confession chrétienne un facteur propice qui favorisa son émancipation" (270). Er kommt über diesen Ansatz zur Psychoanalyse und konzentriert sich genau wie Leflaive-Vernet auf das Motiv des Spiegels, ohne dieses Vorgehen aus dem literarischen Text heraus zu begründen (vgl. 277-349).

22 Ebd., 108-111.

noch verwendet er die Theorie produktiv im Zusammenhang mit Ben Jelloun. Sie steht einfach unverbunden vor der literarischen Analyse.

Die Monographien zum Körper bei Djebar sind Anna Roccas *Assia Djebar, le corps invisible. Voir sans être vue* (2004) sowie die unveröffentlichte Doktorarbeit *La femme et son corps dans l'œuvre d'Assia Djebar* (1985) von Anne-Marie Sardier-Gouttebroze. In Roccas Arbeit geht es, wie der Titel besagt, um den verschleierten und auf diese Weise „unsichtbaren" weiblichen Körper. Sie lotet exemplarisch an drei von Djebars Romanen, *L'amour, la fantasia* (1985), *Vaste est la prison* (1995) und *Les nuits de Strasbourg* (1997), die Bedeutungsdimensionen des Schleiers zwischen den beiden Polen Unsichtbargemachtwerden und Geschütztsein aus. Die zentrale These ihrer Studie lautet, dass Djebar als Insiderin der algerischen Gesellschaft, die bei Rocca einzig in ihrer patriarchalen Dimension zur Geltung kommt, den weiblichen Körper innerhalb dieser Dichotomie inszeniert und beide Pole immer wieder destabilisiert:

> Assia Djebar opère de l'intérieur du système patriarcal, afin de le subvertir. Elle ne réclame pas la visibilité du corps féminin en lieu et place de l'invisibilité passive imposée par les règles de sa société sur le corps de la femme algérienne. Bien plutôt, l'auteur déstabilise la dichotomie entre la visibilité et l'invisibilité du corps de la femme, et modifie la notion de passivité présente dans l'idée d'invisibilité depuis l'intérieur de sa société.[23]

Einen wichtigen Part übernimmt bei der „Subversion des patriarchalen Systems" nach Rocca die Darstellung von Sexualität und der weiblichen Wiederaneignung von eigenem Körper und Begehren. Die Romanistin lässt sich dabei von der Frage leiten, wie diese Wiederaneignung möglich wird „dans une société qui érige en principes l'invisibilité du corps féminin, le silence de la femme, et l'hostilité entre les sexes"[24]. Der Leserin erschließt sich dabei nicht, ob Rocca selbst die algerische Gesellschaft so charakterisiert oder sich dabei auf Djebar bezieht.[25] Mit ihren pauschalen Zuschreibungen zeichnet Rocca ein wenig diffe-

23 Rocca 2004, 16.

24 Ebd.

25 Dies ändert sich auch im Verlauf ihrer Analyse nicht: An keiner Stelle markiert Rocca die pauschalen Zuschreibungen an die Gesellschaft als ihre eigenen oder die der Autorin, deren Texte sie untersucht. Sie stehen vielmehr als unreflektierte und undifferenzierte Behauptungen im Raum und lassen den Eindruck entstehen, dass Roccas Beurteilung der algerischen Gesellschaft und Kultur, die als homogene Masse erscheint,

renziertes Bild von der algerischen Gesellschaft, die bei Djebar trotz stellenweiser Polemik wesentlich widersprüchlicher und vielschichtiger dargestellt wird. Die Verfasserin kann damit den Gesellschaftsentwürfen der Autorin nicht gerecht werden, die sich besonders in Bezug auf das Geschlechterverhältnis immer wieder heterogen und ambivalent zeigen.[26]

In auffallend vielen Beiträgen steht der Körper im Vordergrund, wenn es um die sexuelle und soziale Befreiung der Frau vom patriarchalen System und seinen als verkrustet dargestellten Wertvorstellungen geht. So widmen sich dieser Aufgabe aus feministischer Perspektive die Aufsätze von Fatma Haddad-Chamakh, „Parole(s) de femme(s) saisie(s) à travers la différence sexuelle et la différence culturelle: Assia Djebar“ (2004, 153-161), Sofiane Laghouati, „Quand le corps s'écrie/s'écrit? Manifestations et enjeux des corps féminins dans l'œuvre d'Assia Djebar“ (2007, 79-90), Laurence Huughe und Jennifer Curtiss Gage, „‚Ecrire comme un voile': The Problematics of the Gaze in the Work of Assia Djebar“ (1996, 867-876), Mildred Mortimer, „Reappropriating the Gaze in Assia Djebar's Fiction and Film“ (2000, 213-228) oder Jane Hiddleston, „Feminism and the Question of ‚Woman' in Assia Djebar's *Vaste est la prison*“ (2004, 91-104).[27] Die häufigsten Sujets und Motive, die in den Blick genommen werden, sind Sexualität, Schleier, Sichtbarkeit des weiblichen Körpers, Blicke, Stimme und das weibliche Kollektiv. Eine Ausnahme bildet Mary Ellen Wolfs „After-Images of Muslim Women: Vision, Voice, and Resistance in the Work of Assia Djebar“ (2010, 23-46), das sich zwar aus feministischer Perspektive mit Djebars Werken beschäftigt, viel stärker aber auch postkoloniale mikrohistorische Studien einbezieht. In ihrer Arbeit steht die Macht der Bilder und die Politik des Abbildens im Zentrum, vor deren Hintergrund auch das Motiv des Blicks zu sehen ist.

Eine gute Grundlage für die vorliegende Analyse bilden Monographien, in denen das Körperthema im Vergleich mit mehreren Autoren aufgearbeitet

---

aus einer eurozentrischen Haltung heraus entsteht. Die Rolle der ehemaligen Kolonialmacht in Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird gar nicht angesprochen.

26 So gibt es zum Beispiel viele Passagen bei Djebar, in denen nicht der Kampf zwischen den Geschlechtern im Vordergrund steht, sondern Solidarität und Loyalität im antikolonialen Widerstand (vgl. z.B. exemplarisch *L'amour, la fantasia*, 167-178).

27 Im Vergleich mit Abdelkébir Khatibi diskutiert Alfonso de Toro die Werke Djebars unter diesen Gesichtspunkten in seinem Aufsatz „Au-delà de la Francophonie: représentations de la pensée hybride au Maghreb (Abdelkebir Khatibi – Assia Djebar)“, 63-86.

wird,[28] so besonders John Ericksons *Islam and Postcolonial Narrative* (2008)[29] und Jarrod Hayes' *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb* (2000)[30] zu Djebar und Ben Jelloun sowie Nada Elias *Trances, Dances and Vociferations. Agency and Resistance in Africana Women's Narratives* (2001)[31] zu Djebar. Auf diese Studien wird zurückgegriffen. Alle drei wenden sich dezidiert gegen eine durch binäre Oppositionen strukturierte Weltsicht und zeigen, wie sich die Texte der beiden Autoren (und anderer) kategorisch solchen hegemonialen und totalisierenden Prozessen des „institutionalisierten Denkens"[32] verweigern, wie sie universalisierenden, konformistischen und reduktionistischen Systemen eigen sind – seien diese kolonialistisch oder nationalistisch. Mit einem diskursanalytischen Ansatz, der sich auch auf postkoloniale und feministische Theoriebildung stützt, werden narrative Strategien des „counterdiscourse"[33] herausgearbeitet und gezeigt, dass und wie diese eng an den Gegenstand des Körperlichen geknüpft sind. Ein Beispiel hierfür ist die Neuschreibung von Geschichte als gelebte Körpergeschichte[34], als „Queering the Nation"[35] oder als „re-membering or *anamnesis*"[36].

In etwas anderer Stoßrichtung diskutiert Claudia Gronemann Djebars Werke im Vergleich mit anderen Schriftstellern, wobei auch der Körper berücksichtigt wird. Ihre Monographie *Postmoderne – postkoloniale Konzepte der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur. Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du texte* (2002) beschäftigt

28 Ebenfalls im Vergleich mit anderen Autoren untersuchen die Werke von Djebar in Hinblick auf den Körper Typhaine Leservot in *Le corps mondialisé. Marie Redonnet; Maryse Condé; Assia Djebar* (2007), Sofiane Laghouati in *Écrire: le corps comme territoire entre les langues la ‚diglossie littéraire' dans l'œuvre de Claude Ollier et d'Assia Djebar* (2008) und Nina Niederl in *Körper, Kleider, Kommunikation. Kleidung als Vehikel für das Frauen-Bild in muslimischer Literatur* (2011).

29 Besonders Erickson 2008, 37-95.

30 Besonders Hayes 2000, 165-214.

31 Besonders Elia 2001, 11-42.

32 Erickson 2008, ix.

33 Ebd., 1; Elia 2001, 3; Hayes spricht von „combat literature[, that] confronts the literary with other discourses (such as official proclamations, the media, and political, academic, and religious texts) in dialogic encounters", Hayes 2000, 2.

34 Vgl. Elia 2001, bes. 9, sonst passim.

35 Vgl. Hayes 2000, 20, der darin „a sort of literary history of the Maghreb in reverse" sieht.

36 Erickson, 29; Hervorhebung im Original.

sich mit dem postmodernen und postkolonialen autobiographischen Schreiben. Ausgegangen wird von der These, dass mit dem Schreiben die literarische Konstitution von Subjektivität einsetzt und sich dies insbesondere bei postkolonialer Literatur zeigt.[37] Da die Autoren „jenseits ihrer Muttersprache"[38] schreiben, sei ihnen die Autobiographie als „literarische ‚Rückgewinnung' des Ich"[39] von vornherein unmöglich, sie müssten sich in jener Sprache erst konstituieren. Der Körper spielt in Gronemanns Betrachtungen nur im Zusammenhang mit dem Schreiben eine Rolle – es handelt sich ja um eine Arbeit zur Autobiographie –, etwa wenn sie auf das „Sichtbarwerden" der schreibenden Frau und in diesem Zusammenhang auf die Fragen von Schleier und Entblößung eingeht.[40] Beson-

37 Vgl. Gronemann 2002b, 118.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Vgl. ebd., 142. Auch bei Gronemann gibt es die Tendenz, in ihrer Diskussion der algerischen Gesellschaft ihre eigenen Ansichten nicht klar von denen Djebars zu trennen, wenn sie zum Beispiel konstatiert: „Mit der gesellschaftlichen Öffnung islamischer Länder wandelt sich jedoch auch die Funktion des Schleiers, da er die Frauen zwar schützt, zugleich aber auch benachteiligt, sie nicht nur für die Männerwelt, sondern auch in der Gesellschaft unsichtbar macht und ihnen den Zugang zu einem dem Wandel gemäßen modernen Rollenverständnis versperrt" (2002b, 142f.). Mehrere Annahmen dieses Zitats müssten kritisch hinterfragt werden: Gab es in der Geschichte der „islamischen Länder" jemals eine Zeit der gesellschaftlichen Geschlossenheit oder muss nicht vielmehr davon ausgegangen werden, dass, abgesehen vielleicht von fern abgelegenen Bauerndörfern, Gesellschaften grundsätzlich immer im kulturellen, wirtschaftlichen oder sonstigen Austausch mit anderen stehen und standen? Insbesondere bei der Terminologie wäre eine klare Zurechenbarkeit (Djebar oder Gronemann) wichtig, weil der Terminus „Öffnung" etwa einen Rückgriff auf die Begriffe der kolonialen Ideologie darstellt. Es handelt sich dabei um einen Topos der britischen Eroberer, die in der Form eines „Freihandelsimperialismus" zwischen 1830 und 1880 China, Japan, Siam (Thailand), das Osmanische Reich und das zu dieser Zeit von letzterem unabhängige Ägypten zur Öffnung ihrer Märkte für die Produkte der britischen Industrie zwangen (vgl. hierzu Osterhammel 1995, bes. 24 und 39). Politisch selbstständige Staaten wurden den wirtschaftlichen und strategischen Interessen der Kolonialmacht gefügig und durch die Öffnung ihrer Ökonomien einem „informal empire" zugänglich gemacht. Dies konnte durchgesetzt werden durch diplomatischen Druck, militärische Drohungen und punktuelle Flotteninterventionen, wie etwa im „Opiumkrieg", durch den das Chinesische Kaiserreich 1842 „geöffnet" wurde (ebd. 24). Gleichzeitig ist „Öffnung" auch ein Euphemismus, den sich die islamischen Eroberer

ders interessant ist der Abschnitt zu „Rekodifizierungen des Körpers“[41], in welchem Gronemann zu dem Ergebnis kommt, dass

> [d]iese mit der Schrift verlorene Körpergebundenheit daher von Djebar rekodifiziert [wird], sowohl über die Darstellung von Frauenkörpern wie auch des Schreibakts als einer Körpertechnik selbst: Einerseits inszeniert die Autorin den eigenen körperbetonten Schriftumgang, andererseits werden die weiblichen Körper, mediale Träger des kulturellen Gedächtnisses, als Schrift entworfen.[42]

Gronemann zeigt, wie Djebar den weiblichen Körper als medialen Träger des kulturellen Gedächtnisses inszeniert, indem sie Frauenstimmen, deren mündliche Struktur oder Polyphonie darstellt.[43] Die Autorin revidiere so „die in der französischen Schrift vollzogene Auslöschung von Körperlichkeit“[44]. Im Gegensatz zu den Arbeiten von Novén, Leflaive-Vernet, Hammas oder Rocca geht Gronemann bei ihrer Erörterung des Verhältnisses von Körper und Schreiben mit

---

auf die Fahnen geschrieben hatten, als sie beispielsweise das hauptsächlich von Berbern bevölkerte Nordafrika für die Religion des Islam um das Jahr 700 n. Chr. herum „öffneten“, also eroberten. Der arabische Begriff „fatḥ“ bedeutet sowohl „Islamische Eroberung“ als auch „Öffnung“ und dabei wurde fast immer Gewalt angewandt oder angedroht. Zurück zum Zitat müsste weiterhin gefragt werden, ob es nicht etwas verkürzt und eindimensional ist, den Schleier als ein Phänomen mit zwei Funktionen, Schutz und Benachteiligung, zu verstehen. Was ist beispielsweise mit dem Schleier als politischem Symbol oder sogar als strategisches Mittel des Kampfes im Algerienkrieg? Auf wen geht ferner der Begriff des „modernen Rollenverständnisses“ zurück und was wird hierunter verstanden, ein europäisches? Warum aber sollte sich eine nicht-europäische Gesellschaft an den Errungenschaften der europäischen Moderne messen lassen müssen, als würde die Geschichte hier am weitesten fortgeschritten sein und sich auch in anderen Teilen der Welt auf dieses zivilisatorische Telos hin entwickeln (siehe hierzu exemplarisch den Aufsatz über die Debatte zu „Multiplen Modernen“ von Shmuel N. Eisenstadt „Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung“)? Werden Gemeinschaften in Europa denn in der Praxis überhaupt den eigenen Vorstellungen von einem modernen, das heißt in diesem Fall geschlechtergerechten, Rollenverständnis gerecht?

41 Gronemann 2002b, 158.

42 Ebd., 161.

43 Vgl. ebd., 159-161.

44 Ebd., 162.

binären Oppositionen reflektiert um. Sie macht so die diskursive und mediale Pluralität der Autorin in der Idee des „transmedialen Raums“ stark:

> Mit der Reflexion auf die Übergange von Körper und Schrift markiert Djebars Text einen Akt der Transgression von Sprache in rein linguistischem Verständnis, wobei sie die Überlagerung von französischer Schrift und den Körpermedien einer mündlichen Kultur zum Ausdruck bringt. In dieser Form von Transmedialität schreibt die Autorin die algerische Geschichte, d.h. die ‚Sprache‘ der Körper ihrer Vorfahren in den Text ein. Im Text verschmelzen die zuvor getrennten Räume von Körper und Schrift zu einem transmedialen Raum.[45]

Bei Gronemann wird es nicht so dargestellt, als bewege sich Djebar in ihren Texten zwischen zwei Polen, wie mündlich und schriftlich, und würde sie auf diese Weise in Frage stellen. Gezeigt wird dagegen, wie die Autorin aus einer vermeintlichen Opposition etwas vollkommen Neues entstehen lässt.

Dieses Potential bei Djebar und Ben Jelloun stellen auch die Arbeiten von Elke Richter *Ich-Entwürfe im hybriden Raum – das Algerische Quartett von Assia Djebar* (2008) und von Roland Spiller *Tahar Ben Jelloun. Schreiben zwischen den Kulturen* (2000) in den Vordergrund. Bei beiden handelt es sich um Monographien zu einem der beiden Autoren, die den Körper als Teilaspekt oder in einzelnen Abschnitten behandeln.[46] Richters Studie zu Djebars autobiographi-

---

45 Ebd., 164.

46 Als Teilaspekt behandelt den Körper außerdem Claudia Nieser in ihrer Monographie *Hagars Töchter. Der Islam im Werk Assia Djebars* (2011), vgl. bes. 49-51, 61f., 119-121, 138-142, 150-155, 171-178, 183-185, 211-217. Die Verfasserin liest eine „Poetik der Beweglichkeit“ bei Djebar als Strategie des Widerstandes gegen islamischen Fundamentalismus, wobei letzterer pauschal als „Unbeweglichkeit“ definiert wird, vgl. 20. Eine weitere Monographie, die den Körper als Teilaspekt aufgreift, ist die von Rachida Saigh Bousta zu Ben Jelloun *Lecture des récits de Tahar Ben Jelloun. Écriture, mémoire et imaginaire* (1999) in Bezug auf Sexualität, vgl. bes. 17-46, 85-89, 115-148. Im Vergleich mit anderen frankophonen Autoren aus dem Maghreb wird der Körper außerdem als Teilaspekt diskutiert bei Alfonso de Toro im Kapitel „Tahar Ben Jelloun: *L'enfant de sable* ou le ‚trouble dans le genre‘“ in seiner Monographie *Épistémologies* ‚Le Maghreb‘. *Hybridité – Transculturalité − Transmédialité – Transtextualité − Corps – Globalisation – Diasporisation* (2009), 205-221, bei Marta Segarra in ihrer Monographie *Leur pesant de poudre. Romancières francophones du Maghreb* (1997), bes. 167-177 zu Djebar und allgemeiner zum Körper 57-92, und bei Jean Déjeux in seiner Monographie *La littérature féminine de langue française au*

schen Werken nimmt in vielen Abschnitten auch den Körper vor dem Hintergrund der Autobiographie in den Blick. Hierauf wird zurückgegriffen und Annahmen zum Körper bei Djebar im Verhältnis zum Schreiben und Erzählen, aber auch zu gesellschaftlichen Fragen diskutiert.[47]

In Roland Spillers *Tahar Ben Jelloun. Schreiben zwischen den Kulturen* wird das Thema des Körpers ebenfalls angesprochen, im Gegensatz zu Gronemann oder Richter aber nicht systematisch erörtert. Beispielsweise geht Spiller auf eine Leser-Typologisierung bei Ben Jelloun ein, nach der das Lesen „Lektüre des Körpers" ist, das heißt „symbolische Auseinandersetzung mit den darin vom Leben eingezeichneten Spuren von Lust, Sehnsüchten, Enttäuschungen und Verletzungen"[48]. Diese Lesart stellt aber nur den letzten Unterpunkt neben vier anderen Kategorien dar. Um Körperliches geht es bei Spiller im Zusammenhang mit Ben Jelloun besonders im Rahmen seiner Diskussion von Männlichkeit und

*Maghreb* (1994), bes. 97-111. Im Zusammenhang mit Schrift behandelt auch Beatrice Schuchardt das Körperthema in *Schreiben auf der Grenze. Postkoloniale Geschichtsbilder bei Assia Djebar* (2006), 318-324. In Ridha Bourkhis' *Tahar Ben Jelloun: la poussière d'or et la face masquée* (1995) gibt es ebenfalls einen kurzen Abschnitt zum Körper zusammen mit anderen Themen, vgl. 115-126.

47 Auch bei Richter bleibt manchmal unklar, ob undifferenzierte Vorstellungen der Autorin oder solche aus der Sekundärliteratur einfach übernommen werden sollen, wenn Richter beispielsweise konstatiert: „Mit einer Inszenierung des Körpers greift Assia Djebar in ihrem autobiographischen Text eines der bedeutendsten Themen maghrebinischer Literatur auf, vor allem einer Literatur von Frauen [...]. Es ist im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Gewalt, den Restriktionen und Tabus, denen der weibliche Körper in der arabisch-islamischen Kultur ausgesetzt ist. Ihre Ursache haben diese Repressionen in muslimischen Körper-Bildern" (Richter 2008, 144f.). Mit Bezug auf Marta Segarra verortet Richter den Körper des autobiographischen Ich bei Djebar zwischen „diesen Kulturen, es ist ein Körper zwischen westlichen und arabisch-islamischen Traditionen, zwischen Freiheit und Klaustration, zwischen Verschleierung und Entschleierung, zwischen Mobilität und Bewegungslosigkeit" (145). Sicherlich stellt Djebar es in vielen Fällen so dar. Allerdings lässt sich die Zuschreibung zu auf der einen Seite „westlich" (und damit verbunden „Freiheit", „Entschleierung", „Mobilität") und auf der anderen Seite „arabisch-islamisch" („Klaustration", „Verschleierung", „Bewegungslosigkeit") in ihren Texten überhaupt nicht sicher treffen. In ihrer Literatur vertritt die Autorin keine homogene Thesen und Ansichten, sondern präsentiert auch auf konzeptueller Ebene ein heterogenes Werk voller Widersprüche, Dilemmata und offener Fragen.

48 Spiller 2000, 304.

Weiblichkeit[49], von Blicken[50] sowie von Mündlichkeit, Schriftlichkeit und *ḥalqa* („Erzählrunde")[51]. Auch auf diese Arbeit greife ich zurück und setze mich mit Spillers Überlegungen zum Körper in Ben Jellouns Werken auseinander.

Im Vergleich mit anderen Autoren behandelt Marta Segarra in ihrer Monographie *Leur pesant de poudre. Romancières francophones du Maghreb* (1997) das Sujet des Körpers bei Djebar etwas eingehender. Ihre Überlegungen stützt sie auf eine der ersten und bis heute ganz seltenen Studien, die es zum Körper im Islam von Autoren aus dem Maghreb gibt, nämlich auf die 1975 erschienene Doktorarbeit *La sexualité en Islam* des Tunesiers Abdelwahab Bouhdiba. Mit Bezug auf Diskurse aus dem Maghreb zeigt Segarra interessante Parallelen zwischen Literatur und Wissenschaft auf:

> Le besoin de se purifier, d'enlever cette souillure, conduit, selon Bouhdiba, à une ‚attention constante portée à son propre corps. L'éducation musulmane est un dressage qui rend attentif de manière permanente au fonctionnement de la vie végétative' [...]. Les romans maghrébins [...] mettent en œuvre ce corps féminin, mais la portée de celui-ci est tellement grande qu'il s'agit parfois d'un corps ‚absent', ‚esquivé' ou simplement ‚esquissé'.[52]

Segarra wahrt jedoch kaum Distanz zu Bouhdibas theoretischen Reflexionen oder den literarischen Konstruktionen des weiblichen Körpers, sondern behandelt diese als genaue Abbildungen der gesellschaftlichen Verhältnisse und nicht als das, was sie sind: Diskurse, die in Dialog miteinander treten. Es finden sich viele pauschalisierende Sätze bei Segarra (und Bouhdiba), wie beispielsweise: „l'islam ne partage pas du tout le mépris chrétien envers le corps"[53]. Damit wird impliziert, dass es nur je eine einzige Körpervorstellung gibt in zwei so alten und heterogenen Weltreligionen wie dem Islam und dem Christentum. Segarras Verdienst bleibt es dennoch, und das gleiche gilt für Bouhdiba, Pionierarbeit auf dem Gebiet der Ideen und Vorstellungen vom Körper geleistet zu haben. Nicht ohne Grund beziehen sich viele der wissenschaftlichen Arbeiten implizit oder explizit auf Segarra, wie etwa die von Richter, wenn es um den Körper geht. Bei ihr wird beispielsweise, meines Wissens zum ersten Mal, eine Unterscheidung von passiven und aktiven Blicken getroffen („Regardées et regardeuses", 75-92) und das subversive Potential hervorgehoben, über das insbesondere der aktive

49 Siehe ebd., 309f.

50 Siehe ebd., 310-317, 246-261, 343-349, und etwas allgemeiner 54-70.

51 Siehe ebd., bes. 293-309, und allgemeiner 48f.

52 Segarra 1997, 57.

53 Ebd.

Blick verfügt. Außerdem findet sich bei ihr eine Besprechung von Djebars im Jahr 1991 erschienenen Roman *Loin de Médine*, in der Segarra die darin dargestellte Geschichte der weiblichen Transmission seit den Anfängen des Islam analysiert. Dieser Abschnitt ist interessant für den ersten Teil des Buchs, in dem weibliche Überlieferung mit dem Körper thematisiert wird. Segarra zeigt in ihrer Erörterung, dass die sich auf den ersten Blick darstellende Unterscheidung in männliche Schriftlichkeit und weibliche Mündlichkeit bei genauerer Betrachtung nicht so einfach zu treffen ist und es sich tatsächlich nicht um eine Opposition handelt.[54]

Etwas zahlreicher, aber immer noch überschaubar sind die Aufsätze, die es zum Körper bei Ben Jelloun und/oder Djebar gibt. Sie berücksichtigen in der Mehrheit jedoch nur zwei Aspekte. Auf der einen Seite gibt es Artikel, die sich mit zumeist männlichen oder kolonialen Blicken beschäftigen,[55] auf der anderen Seite solche, denen es um das Verhältnis von Körper und Schreiben geht.[56] Die übrigen widmen sich in erster Linie Fragen nach Identität, Geschlecht, der sozialen Stellung der Frau oder psychoanalytischen Deutungen des Körpers.[57]

Bei keinem der aufgeführten Titel zu Körper-Themen in der Literatur der beiden Autoren wird systematisch danach gefragt, um was für einen Körper es sich handelt, den Djebar und Ben Jelloun konstruieren und konzeptualisieren.

---

54 Vgl. ebd., 167-176.

55 Etwa Gronemann 2008, Gronemann 2009, Huughe 1996, Mortimer 2000, Wolf 2010, Spiller 2008, Zimra 1999.

56 So bei Benhaïm 2009, Waterman 1998, Ouedghiri 2002, Rocca 2005, Bouanane 2009 oder Kulessa 2006.

57 Lievois 2006, Chanfrault 1989, Poel 1998, Laghouati 2007, Semsch 2007, Spiller 2004, Maazaoui 1995, Bourkhis 1992. Siehe außerdem den Sammelband *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin* (2013) von Claudia Gronemann und Wilfried Pasquier. Ausnahmen bilden Rebecca Saunders Aufsatz „Decolonizing the Body: Gender, Nation, and Narration in Tahar Ben Jelloun's *L'enfant de sable*" (2006), Mohamed Bahis „La ville e(s)t la femme: Deux corps agresses" (2004) sowie Trudy Agars Aufsatz „Villes impénétrables, villes de *fitna*: la ville sexuée chez Yasmina Khadra et Assia Djebar" (2013), in welchen es um Gender als Kolonisierung des Körpers bzw. um Gewalt gegen Frauenkörper und Stadt geht. Als Teilaspekt wird der Körper außerdem behandelt bei Flores 2000, Haddad-Chamakh 2004, Hiddleston 2004, Kelly 2001, Mortimer 2005, Ruhe 1998, Cazenave 1991, Geesey 1990.

## 3. METHODE UND TEXTKORPUS

Gerade im Zusammenhang mit Literaturen, die schon durch ihren postkolonialen Kontext nicht in Nationalliteraturen aufgehen,[58] ist es meines Erachtens wichtig, sich mit dem Gesamtkomplex von Vorstellungen, Denkformen, Empfindungsweisen, Werten und Bedeutungen auseinanderzusetzen, deren Materialisierung die Werke sind, das heißt mit der Kultur und dem kulturellen Kontext. Unter Kultur verstehe ich dabei nicht nur, wo die Autoren herkommen, wo sie hingegangen sind und welchen Einflüssen sie dabei ausgesetzt waren, sondern vor allem auch, was sie in ihrer Literatur zu ihrer Kultur machen. Wenn also Djebar beispielsweise auf den persischen Sufi Rûmi (1207-1273) Bezug nimmt, dann wird dies nicht in orientalistischer Manier als Teil ihrer eigenen Tradition gewertet, sondern als Teil ihrer Kultur, die auch alle Diskurse umfasst, die die Autorin je rezipiert hat und die mit oder ohne explizite Intention Eingang in ihre Texte gefunden haben.

Die Methodik der Studie muss diesen Voraussetzungen also gerecht werden und zur Beantwortung der Fragestellung geeignet sein. Mein Vorgehen ist daher, eine Analyse der je spezifischen narrativen und thematischen Aufarbeitungen des Körpers vorzunehmen, dabei sowohl Konzeption als auch Umsetzung in den Blick zu nehmen und die Körperkonzepte und -schemata einerseits *systematisch* und andererseits *im Kontext* zu untersuchen, um schließlich die Resultate in einem Vergleich zusammenzuführen. Für die systematische Auseinandersetzung mit dem Körper bedeutete dies, nach übergeordneten Kategorien zu suchen, unter denen sich die Konzepte zusammenbringen lassen, sowie sich die Einbettung im Text anzuschauen und dabei nach ihrer Funktion an einer bestimmten Stelle im Werk und nach dem Zusammenhang mit anderen Stellen zu fragen. Die Konzepte zu kontextualisieren bedeutet, sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen und nach einschlägigen Diskursen zu suchen, auf welche die Autoren zurückgreifen beziehungsweise zu welchen sie beitragen. Diese können so unterschiedlichen Bereichen entstammen wie dem Sufismus, der griechischen Mythologie oder dem Kolonialismus. Außerdem sollen die Konzepte vor dem Hintergrund von Theorieansätzen aus philosophischer, soziologischer, kulturwissenschaftlicher und kulturanthropologischer, islamwissenschaftlicher oder theaterwissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Körper betrachtet werden, um schwer verständliche oder einzuordnende Konstruktionen des Körpers besser verstehen zu können. Die Studie verfolgt also einen interdisziplinären und diskursanalytischen Ansatz. Das ist so zu verstehen, dass die einschlägigen Diskur-

58 Vgl. hierzu auch Ette 2005, passim, bes. 15.

se aus dem postkolonialen Archiv, als welches die Texte verstanden werden, aufgenommen und mit entsprechenden außerliterarischen Diskursen verglichen werden. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Frage nach der jeweiligen Inszenierung des Körpers und nach der Funktion, die sie erfüllt.

Einen weiteren produktiven Zugang zu Körperkonzepten verspricht die Analyse von Metaphern und Metonymien, die eine besondere Rolle in den Romanen spielen. Hierbei gilt es vor allem, die wörtliche Bedeutung in den Vordergrund zu stellen, da sich in den Werken von Djebar und Ben Jelloun eine grundsätzliche Tendenz erkennen lässt, nach der Metaphern und Metonymien an ihre wörtliche Bedeutung zurückgebunden werden. Hierbei geht es darum, sich auf die Konzepte und Vorstellungen vom Körper einzulassen, wie sie von den Autoren angeboten werden – und die Konzepte nicht am Ende doch den eigenen Vorstellungen unterzuordnen. Das scheint bei der Beschäftigung mit Literatur aus dem Maghreb, wie sie bisher im größten Teil der Forschung stattgefunden hat, das immer wiederkehrende Problem zu sein: Es fehlt an islamwissenschaftlicher und arabistischer Perspektive und dies führt dazu, dass die Literatur immer nur vor einem in der Regel europäisch-romanistischen Hintergrund interpretiert wird. Damit wird vonseiten der Wissenschaft aber eher eine Aussage über die eigene Vorstellung vom Körper getroffen. Die im Text angebotenen Interpretationsmöglichkeiten und Bedeutungsdimensionen bleiben damit von vornherein limitiert. So stellt etwa André Benhaïm fest: „For Djebar, language is foremost a physical, corporeal element. It is a muscle, an organ – heart and lungs. It is a limb – a hand or a foot. But her last metaphor also expresses how language expands the body [...]“[59]. Trotz dieser Erkenntnis, dass die Körperlichkeit von Sprache für Djebar eine Tatsache darstellt, bleibt Benhaïm beim Begriff der Metapher und nimmt Djebars dargestellte Körpervorstellung letztlich doch nicht ernst, sondern ordnet sie seiner eigenen unter.

Diese Vorgehensweise bei der Interpretation soll hier vermieden werden. Stattdessen soll die Analyse über die metaphorische Interpretation hinausgehen und durch Wörtlichnehmen von dargestellten Assoziationen neue Bedeutungsdimensionen aufzeigen. Beispielsweise hieße das, bei dem Vergleich von Sprache mit einem Haus nicht, wie Lese- und Interpretationsgewohnheiten nahelegen, das Haus als Metapher für Sprache zu verstehen, sondern Sprache wörtlich als etwas „Haushaftes“ zu begreifen, worin sich der Körper einrichten kann und das sogar in das Körperschema aufgenommen wird. Genau in diesem Spannungsverhältnis zwischen metaphorischer und wörtlicher Bedeutung kommen die Körperkonzepte zur vollen Entfaltung. Darüberhinaus erscheint es sinnvoll,

59 Benhaïm 2009, 133.

leitmotivisch wiederkehrende Konzepte wie etwa das Haus über die thematischen Grenzen der Bereiche Geschichten, Sprache und Gesellschaft hinweg zu verfolgen, die in den Romanen ohnehin fließend sind. Hierbei spielte auch die Tatsache eine Rolle, dass bei der französischen Terminologie das Konzept der arabischen Übersetzung mitgedacht wird.

Den engen Kern des zu untersuchenden Korpus bilden die Romane *L'amour, la fantasia* (in Zitaten mit *L'amour* abgekürzt) von Djebar und *L'enfant de sable* (in Zitaten mit *L'enfant* abgekürzt) von Ben Jelloun, die beide im Jahr 1985 erschienen sind. Neben allgemeineren Gesichtspunkten, unter denen die beiden Werke gut miteinander verglichen werden können – angefangen bei der zeitgleichen Entstehung, über die ähnlich komplexen narrativen Strukturen bis hin zum Fokus auf die Stellung der Frau in der Gesellschaft – liegt der Grund für diese Auswahl vor allem in der Fülle an je spezifischen und doch vergleichbaren Körperkonzepten, die in dieser Konstellation und verdichteten Form in keinem anderen Roman von Ben Jelloun und Djebar zu finden sind. Für die Beantwortung der oben skizzierten Fragestellungen, die sich hauptsächlich aus der Lektüre der Werke ergeben haben, scheinen diese beiden Romane somit am geeignetsten, da die meisten Annahmen an ihnen gezeigt und belegt werden können.

Gemäß der hier angewandten Methode der Systematisierung und Kontextualisierung sollen aber auch andere Romane für die Analyse herangezogen werden, in erster Linie Djebars *Loin de Médine* (1991, in Zitaten mit *Loin* abgekürzt) und *Nulle part dans la maison de mon père* (2007, in Zitaten mit *Nulle part* abgekürzt). Der erste Roman dient als Folie für die Konstruktion der historischen Übermittlung über den Körper, weil er gewissermaßen das Gegenmodell zu der in *L'amour, la fantasia* dargestellten Transmission entwirft. Auf den zweiten Roman wird zurückgegriffen, weil er die Gesellschaftsentwürfe aus *L'amour, la fantasia* weiterentwickelt und so zu tieferen Einsichten in die sozialen Körperkonstruktionen führt. Dass keine weiteren Romane von Ben Jelloun aufgenommen werden, liegt daran, dass sie die Skizzierung des Körpers in der thematischen Eingrenzung nicht in der Form weiter erhellen oder erweitern können, wie dies bei Djebar der Fall ist.

Den äußeren Ring für die Auseinandersetzung mit Körperkonzepten bilden Kontexte, auf die rekurriert wird, um bestimmte Konstruktionen und Konzeptionen noch näher zu beleuchten oder zu ergänzen, wenn sie aus den Primärtexten stammen und doch über diese hinausdeuten. Dies können andere literarische Werke der Autoren sein wie Gedichte, vor allem Ben Jellouns *La maison des autres* (1982) oder *Sortir du ventre de la mère* (1986), Paratexte wie Interviews

und Zeitungsartikel oder wissenschaftliche Abhandlungen wie Djebars Doktorarbeit *Ces voix qui m'assiègent* (1999, in Zitaten mit *Ces voix* abgekürzt).

## 4. DANK

Ich danke meinen Betreuerinnen Prof. Dr. Irene Albers aus der Romanistik und Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Prof. Dr. Regula Forster aus der Semitistik und Arabistik sowie Prof. Dr. Birgit Krawietz aus der Islamwissenschaft. Außerdem meiner Lesegruppe zur Ideengeschichte der arabischen Welt und allen anderen, die mit mir mein Projekt besprochen haben. Sie haben mich tatkräftig unterstützt, Skripte (mehrfach) gelesen, hinterfragt und kritisiert, Themen, Theorien und Ansätze mit mir diskutiert, Anregungen gegeben, bei der thematischen und methodischen Eingrenzung geholfen und mit mir über Strukturen und Argumente nachgedacht.

Außerdem danke ich der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für die ideellen und finanziellen Ressourcen, die mir für meine Arbeit zur Verfügung gestellt worden sind.

Das Stipendium ist aus Mitteln der Exzellenzinitiative finanziert worden. Ich möchte der DFG dafür danken, dass Sie durch diese Mittel nicht nur meine Arbeit im engeren Sinne ermöglicht hat, sondern auch die Teilnahme an (internationalen) Konferenzen, Forschungs- und Rechercheaufenthalte im arabischen Raum und in den USA (UC Berkeley) sowie die Organisation von Tagungen und Workshops.

Dem DAAD gilt mein Dank für die Finanzierung von Auslandsaufenthalten, unter anderem von einem Sprachkurs in Tunis.