

Sie zeigen eine von Gangs beherrschte Welt, die von Paris durch eine kaum überwindbare Mauer abgeschottet ist. Und selbst wenn die Brutalität dieser Gangs in den erwähnten Filmen durch diejenige der politischen Eliten auf der anderen Seite der Mauer letztlich noch überboten wird, so handelt es sich doch um eine zunächst verwahrloste Welt: eine Welt, die nicht „weiß“ ist, sondern sich in einem gewissermaßen tribal angeordneten Spektrum „anderer“ Farben und tätowierter „weißer“ Körper ausdifferenziert; und eine Welt, die ihre Fratze der Gewalt allein im gerechten Kampf gegen ihre Unterdrücker ablegen kann, um, durch diesen Kampf geläutert, endlich ein „menschliches“, soziales, solidarisches Antlitz anzunehmen.

Die Sprachen der Banlieues

Die Sprachen der Banlieues

Die Sprachen der Banlieues

Die Sprachen der Banlieues

Birgit Mennel und Stefan Nowotny (Hg.)

transversal texts
transversal.at

ISBN: 978-3-9501762-7-8
transversal texts

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich, Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform – die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen. Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen dem Copyright ihrer AutorInnen und ÜbersetzerInnen, ihre Vervielfältigung und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich, offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.

Download: transversal.at

Übersetzung aus dem Französischen: Birgit Mennel und Stefan Nowotny

Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2014

eicpcp

ZVR: 985567206

A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b

A-4040 Linz, Harruckerstraße 7

contact@eicpcp.net

eicpcp.net | transversal.at

Das eicpcp wird von der Kulturabteilung der Stadt Wien gefördert.



Inhalt

Die Sprachen der „Banlieues“

Birgit Mennel / Stefan Nowotny 9

Heterolinguale Stickereien

Anne Querrien 27

Wiederaufnahme-Modifizierung bzw. heterolinguale und heterophone Intertextualität in einigen von „Rapper_innen“ geschriebenen und performten Texten

Amina Bensalah / Myriam Suchet 41

Plaudereien aus Frankreich

Marc Hatzfeld 71

Zadig und Voltaire in der besten der Orwell'schen Welten?

Boris Seguin 87

„Der Gegenangriff artikuliert sich als gegenseitige Unterstützung und Solidarität“

Sonia Chikh (Les engraineurs) im Gespräch mit Birgit Mennel und Stefan Nowotny 105

„Verbindungen wiederherzustellen ist eine ziemlich schwierige Aufgabe“

Abdoullah Ben Said (Musik à venir) im Gespräch mit Birgit Mennel und Stefan Nowotny 119

„Spielregeln erlauben uns zu spielen in unseren Leben“

Françoise Dibotto Soppi im Gespräch mit Birgit Mennel und Stefan Nowotny 133

Zu den AutorInnen und ÜbersetzerInnen 149

Die Sprachen der „Banlieues“

Birgit Mennel / Stefan Nowotny

93

91, 92, 93, 94. – In den Jahren vor der Entstehung eines unabhängigen Staates Algerien standen diese Zahlen für die französischen Departements Alger, Oran, Constantine und Territoires du Sud in einem Gebiet, das seit 1830 fortschreitend kolonisiert worden war und das, anders als die meisten anderen Kolonien, als integraler Teil Frankreichs galt. Eine 1968 durchgeführte Verwaltungsreform ordnete die 1962 „frei“ gewordenen Zahlen verschiedenen Departements im Großraum Paris zu: Die Ordnungszahl 91 bezeichnet seither das Departement Essonne im etwas entfernten Süden der Pariser Agglomeration und ist Teil der sogenannten *grande couronne* („großen Krone“) von Paris, also jenes weiteren Gürtels von Gemeinden, die den metropolitanen Ballungsraum nach außen hin definieren. Aus den Nummern 92, 93 und 94 setzt sich andererseits die *petite couronne* („kleine Krone“) zusammen, mithin jener engere Ring von „Banlieues“, der sich um das unmittelbare Stadtgebiet legt. 92, 93, 94, das sind heute: Hauts-de-Seine (92), das sich von Norden bis Süden an den Westen der Hauptstadt anschmiegt, Seine-Saint-Denis (93) im Norden und Nordosten sowie Val-de-Marne (94) im Süden und Südosten.

Allzu voreilige Schlüsse sollten aus der Verknüpfung von französisch-algerischer Kolonialgeschichte und ge-

genwärtigen Pariser Banlieues, die wir damit nahelegen, nicht gezogen werden. Und zwar nicht nur deshalb nicht, weil den Zahlenspielen von Verwaltungsreformen, für sich besehen, wenig Beweiskraft zukommt. Vielmehr hat selbst die vorrevolutionäre „Krone“ Frankreichs längst in der „Banlieue“ ihren Ort gefunden: So ist Versailles, dessen Schloss im 17. und 18. Jahrhundert absolutistische Könige beherbergte und mittlerweile UNESCO-Weltkulturerbe ist, als Gemeinde heute Teil des Départements Yvelines in der Pariser *grande couronne*. Und in Hauts-de-Seine (92), in der *petite couronne*, befindet sich mit Neuilly-sur-Seine nicht nur eine der reichsten Gemeinden Frankreichs, der als Bürgermeister von 1983 bis 2002 übrigens der spätere Staatspräsident Nicolas Sarkozy vorstand; hier ist auch das megalomanisch angelegte Hochhaus-Geschäftsviertel La Défense angesiedelt, das sich über mehrere „Banlieue“-Gemeinden (darunter Nanterre, einst Ausgangspunkt der Pariser 68er-Bewegung) erstreckt und die Machtvertikalen von Banken und Versicherungsunternehmen in architektonisch triumphierender Geste zur Schau stellt.¹

Und doch ist der Signifikant „Banlieue“ anders und eindeutiger kodiert. Seiner technischen, vermeintlich neutralen Bedeutung als „Vorstadt“ stehen nicht nur Etymologie und Wortgeschichte gegenüber, sondern auch die Wert- und Bedeutungsakzentuierungen, die ihm gegenwärtige Diskurse verleihen.

„Banlieue“, das ist etymologisch zunächst die „Bannmeile“, *lieue de ban* (von lat. *bannum leucae* – wobei die

¹ Nicht zufällig hat der Pariser Triumphbogen, Monument der napoleonischen Kriege, in der „Grande Arche“ in La Défense sein zeitgenössisches Pendant gefunden, mit dem er über eine Sicht- und Verkehrsachse direkt verbunden ist.

Längenmaßenheit *leuca/leuga*, fr. *lieue*, dt. „Leuge“, historisch variable Distanzen bezeichnen konnte). So wurde in feudalen Zeiten jener außerstädtische, aber die Städte umgebende und mit dem Stadtleben kommunizierende Bereich genannt, der noch der städtischen Gerichtsbarkeit unterworfen war, damit ökonomisch und sozial unliebsame Aktivitäten in ihm unterbunden werden konnten. Und es verdient durchaus Erwähnung, dass die heutige Verwendung dieses Ausdrucks sprachgeschichtlich nicht alternativlos ist: sie hat sich aber gegenüber dem konkurrierenden Wort *faubourgs* (von *foris burgum*, „außerhalb der Burg“) als Bezeichnung für eine bestimmte Art von „Vorstädten“ weitgehend durchgesetzt.

Wo in Frankreich heute von „Banlieues“ die Rede ist, da geht es jedenfalls meist um sogenannte *zones sensibles*, um periurbane „soziale Brennpunkte“, die von hoher Arbeitslosigkeit, perspektivlosen Jugendlichen, Gewalt, Delinquenz und verfemten Schattenwirtschaften wie etwa dem Drogenhandel geprägt sind. In den Sozialwissenschaften gibt es prominente Versuche, diese „Zonen“ in unterschiedlich akzentuierter Abgrenzung von US-amerikanischen Ghettos als Milieus einer „fortgeschrittenen Marginalität“ (Loïc Waquant) oder auch einer noch nicht gänzlich „ausschließenden“ sozialen „Entkoppelung“ (Robert Castel) zu verstehen.² Im Blockbuster-Stil gedrehte französische Filme wie *Banlieue 13* und sein Nachfolger *Banlieue 13: Ultimatum*³

² Vgl. Loïc Waquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris: La Découverte 2006; Robert Castel, *La discrimination négative*, Paris: Seuil 2007.

³ *Banlieue 13*, Frankreich 2004, R: Pierre Morel; *Banlieue 13: Ultimatum*, Frankreich 2009, R: Patrick Alessandrin.

bringen hingegen überspitzt auf den Punkt, worauf sich viele der vorherrschenden Imaginarien zusammenziehen. Sie zeigen eine von Gangs beherrschte Welt, die von Paris durch eine kaum überwindbare Mauer abgeschottet ist. Und selbst wenn die Brutalität dieser Gangs in den erwähnten Filmen durch diejenige der politischen Eliten auf der anderen Seite der Mauer letztlich noch überboten wird, so handelt es sich doch um eine zunächst verwahrloste Welt: eine Welt, die nicht „weiß“ ist, sondern sich in einem gewissermaßen tribal angeordneten Spektrum „anderer“ Farben und tätowierter „weißer“ Körper ausdifferenziert; und eine Welt, die ihre Fratze der Gewalt allein im gerechten Kampf gegen ihre Unterdrücker ablegen kann, um, durch diesen Kampf geläutert, endlich ein „menschliches“, soziales, solidarisches Antlitz anzunehmen.⁴

Als Vorbild für die „Banlieue 13“ dieser Filme lässt sich übrigens unschwer „93“ identifizieren, denn die reguläre französische Aussprache von „93“ lautet *quatre-vingt-treize* und stellt die „13“ (*treize*) an ihr betontes Ende. Und in der Tat kommt Seine-Saint-Denis, also „93“, oft die Rolle der „Banlieue“ par excellence zu. Das betrifft nicht nur den Umstand, dass „93“ unter den Départements der Pariser *petite couronne* den Ruf hat, gewissermaßen eine einzige *zone sensible* zu sein. Von hier gingen auch die – sich schnell auf Banlieues in weiten Teilen Frankreichs ausweitenden – Banlieue-Unruhen im Herbst 2005 aus, nachdem zwei Jugendliche auf der Flucht vor der Polizei in einem Umspannwerk in Clichy-sous-Bois tödliche Stromschläge erlitten hatten.

⁴ Die Konstruktion erinnert insofern an altbekannte Imaginarien des „Fortschritts“: man denke nur an Hegels Argumentationen bezüglich der Sklaverei.

Quatre-Chemins

Unsere eigene Begegnung mit „93“ verdankt sich einer Kooperation des eipcp-Projekts „Europe as a Translational Space. The Politics of Heterolinguality“ mit den Laboratoires d’Aubervilliers⁵, die uns im Laufe des Jahres 2011 eine Reihe von längeren, über insgesamt zwei Monate erstreckten Aufenthalten in Aubervilliers ermöglichten. Ein wichtiger Teil dieser Aufenthalte war der Vorbereitung und schließlich Durchführung einer Workshop- und Veranstaltungswoche gewidmet, die im September 2012 in den Laboratoires stattfand (die Autor_innen und Interviewpartner_innen der hier veröffentlichten Texte sind die Teilnehmer_innen des Workshops sowie zum Teil Mitorganisator_innen und wichtige Akteur_innen von Teilen der Veranstaltungswoche).⁶

Quatre-Chemins ist der Name des Ortes, an dem wir in Aubervilliers ankamen. Name einer Station der Linie 7 der Pariser Métro, welche das Zentrum von Paris

⁵ Wir möchten an dieser Stelle dem gesamten damaligen Team der Laboratoires d’Aubervilliers für die Zusammenarbeit und freundschaftliche Aufnahme herzlich danken: An erster Stelle geht dieser Dank an Nataša Petrešin-Bachelez und Virginie Bobin, die unsere unmittelbaren Ansprechpartnerinnen waren, aber nicht weniger richtet er sich an Grégory Castéra, Alice Cauchat, Barbara Coffy, Claire Harsany, Pauline Hurel, Anne Millet und Tanguy Nédélec für unterschiedlichste persönliche Involvierungen sowie für viele Gespräche, Rat und Unterstützung.

⁶ Vgl. <http://eipcp.net/projects/heterolingual/files/workshop1-de>. Unser herzlicher Dank gilt insbesondere auch allen Workshopteilnehmer_innen und zugleich Beitragenden zu diesem Buch: einerseits natürlich für ihre Beiträge selbst, andererseits aber auch für die nicht selbstverständliche Bereitschaft, mit uns und unserem Kollegen Boris Buden gemeinsam und über diverse Segmentierungen hinweg einen „bunten Haufen“ (Anne Querrien) zu bilden, der in vielem erst herausfinden musste, was alle miteinander zu tun hatten.

mit Aubervilliers verbindet, Name zugleich einer großen Straßenkreuzung sowie des sie umgebenden Viertels unweit der Grenze zwischen „Banlieue“ und „Stadt“. Wobei die „vier Wege“ (*quatre chemins*), die an dieser Kreuzung zusammen- oder jedenfalls auseinanderlaufen, auf der einen Achse nach Paris bzw. in umgekehrter Richtung nach La Courneuve führen (Ort eines der prototypischen Banlieue-Wohnkomplexe, nämlich der *cité des 4000*, benannt nach den 4000 Wohnungen, die in dem Komplex untergebracht sind); auf der anderen Achse, gewissermaßen den inneren Banlieue-Gürtel entlang, ins unmittelbar angrenzende Pantin bzw. umgekehrt zunächst ins Zentrum von Aubervilliers und dann weiter nach Saint-Denis.

Eines der ersten Dinge, die uns nach unserer Ankunft erzählt wurden, ist, dass in Aubervilliers (einer Stadt mit kaum 80.000 Einwohner_innen) eine schier unglaubliche Vielzahl von „Nationalitäten“ zusammenlebt, und Quatre-Chemins ist ein Ort, der einer solchen Auskunft durchaus Plausibilität verleihen könnte. Dennoch waren wir an anderen Vielheiten interessiert als solchen, die nach „Nationalitäten“ oder Ähnlichem gerastert und gezählt werden könnten: Vielheiten, die Subjektivitäten und Sozialitäten durchqueren, anstatt sie zu taxieren und einzufassen, Vielheiten, die nichtsdestotrotz zugleich von Bruchlinien durchzogen sind und diese dennoch permanent zu überschreiten oder zu „reparieren“ versuchen. In einer solchen Perspektive erscheint ein Ort wie Quatre-Chemins zuallererst als eine Art vibrierendes Kräftefeld, in dem sich unterschiedlichste Sozialitäten, Ökonomien, Affektivitäten, Farben und Klänge (oder vielmehr Farb- und Klangtönungen) und nicht zuletzt „Sprachen“ (oder vielmehr Sprech-

weisen) ineinanderschlingen: sie laufen ineinander über oder heben sich voneinander ab, aber so, dass nie sicher ist, ob die Eindrücke des Ineinander-Überlaufens oder Sich-voneinander-Abhebens nicht mehr der eigenen Wahrnehmung als dem Wahrgenommenen zuzuschreiben sind.

Es gibt andere Phänomene, an denen Unterschiede deutlicher werden – aber diesmal eben als Bruchlinien, die nicht Manifestationen von unsicheren Abhebungen, sondern Effekte von gezielten *Maßnahmen* sind: So z.B. wenn Cafés und Bars in der „Banlieue“ um Mitternacht schließen müssen, während die behördlich festgelegte Sperrstunde in Paris erst um zwei Uhr nachts ist. Oder wenn die alte Bausubstanz, die Aubervilliers in vielen Teilen prägt, an bestimmten Orten jäh abreißt oder sich in Abbruchhäusern und Baugruben verliert, um nach einem Stück urbanen Niemandslands den Raum für Hochhauskomplexe freizugeben, die hoch in den Himmel ragen und zugleich eine maximale Anzahl an Wohneinheiten in sich einschließen. Oder auch (denn Aubervilliers gehört zur „stadtnahen“ Banlieue von Paris) wenn während der Zeit unserer Aufenthalte eine riesige Shopping Mall in Aubervilliers eröffnet wurde, ein Uni-Campus im Entstehen ist und eine zweite Linie der Pariser Métro bald entsprechend verlängert wird – während der Transport zwischen weniger „angebundenen“ Banlieue-Gemeinden (wie etwa dem oben erwähnten Clichy-sous-Bois) und Paris oft mehr Zeit in Anspruch nimmt als der zwischen Paris und Brüssel.

Wir können diesen Bruchlinien hier nicht im Einzelnen nachspüren, und noch weniger den nicht-zählbaren Vielheiten, denen unser Interesse von Anfang an galt. Wir können und sollten aber sagen, dass wir, als wir

in Quatre-Chemins ankamen, eine Frage mitgebracht hatten. Diese Frage bezog sich auf Sprach- und Übersetzungsverhältnisse als Ausdruck sozialer Verhältnisse in den sogenannten Banlieues. Und diese Frage war so gestellt, dass sie ihrerseits eine Art „Kreuzung“ bildete: Die vier Wege, die in ihr zusammen- oder vielmehr auseinanderliefen, waren, auf der einen Achse, die von Monolingualität und Multilingualität, von Einsprachigkeit und Mehrsprachigkeit; auf der anderen, für uns wichtigeren, Achse hingegen die von Heterolingualität und Homolingualität oder genauer – mit Begriffen, die Naoki Sakai⁷ geprägt hat – von heterolingualen Adressierungen und Regimen der homolingualen Adressierung.

Die Heterolingualität der Banlieues

Wir können Sakais Grundgedanken hier nur in aller Kürze umreißen: Das Phänomen der Übersetzung, das für Sakai zentral ist, lasse sich nur verstehen, wenn es von einer sozialen Relationalität her gedacht wird, der „Sprachen“ – im Sinne existierender Codes, auf die sich Sprechende mehr oder weniger gut verstehen können – nicht einfach vorgelagert sind. Anders gesagt, Übersetzung sei nicht einfach nur ein Transfer von Bedeutungen von einer „Ausgangssprache“ in eine „Zielsprache“, der dort notwendig und von Spezialist_innen bewerkstelligt werde, wo die Bedingungen der durch eine gemeinsame Sprache gewährleisteten „Kommunikation“ nicht gegeben sind. Sie gründe vielmehr in einer „heterolingualen Adressierung“, mithin in der Eröffnung eines sprachli-

⁷ Vgl. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On „Japan“ and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997.

chen Verhältnisses, das die „eine“ oder „andere“ bzw. die „vielen“ Sprachen durchkreuzt und in der jegliche Adressierung (Sich-Richten-an, Sich-Richten-auf) von einer virtuellen, differenziellen und gewissermaßen konfusen Sprachlichkeit ausgeht, die nie auf die Identität der einen oder anderen „Sprache“, der einen oder anderen „Sprachgemeinschaft“ oder der zwischen beiden „kommunizierten“ Bedeutungen reduziert werden kann. Erst eine bestimmte *Repräsentation* dieses Vorgangs und mit dieser Repräsentation verkoppelte *Regime* (der „homolingualen Adressierung“), die auf ihn einwirken, ihn modulieren und modellieren, lassen das Phänomen der Übersetzung als eine Art merkwürdiges Sekundärphänomen gegenüber den vermeintlich zuvor bereits bestehenden Einheiten von „Sprachen“, „Sprachgemeinschaften“ etc. erscheinen.

„Heterolingualität“ ist also der Name einer nicht-zählbaren Vielheit. Und erst sein begrifflicher Widerpart, „Homolingualität“, erlaubt es, Einheiten oder zählbare Vielheiten von „Sprachen“ festzustellen. Wir erinnern an Quatre-Chemins: Wer sich hier aufhält, mag sich wohl darin versuchen, die eine oder andere Sprache zu identifizieren, die Sprachen zu zählen, die an diesem Ort durcheinanderlaufen, oder die Leute danach zu taxieren, „wie viele“ Sprachen sie sprechen und mit wem. Aber selbst die Sprache, die sich am deutlichsten von allen anderen abhebt, Französisch, ist hier weit entfernt davon, eine mit sich selbst identische Einheit zu bilden; jeder Versuch, die vielen Sprachen zu zählen, kommt dem Versuch gleich, die vielen Leute zu zählen, die sich z. B. auf einer Party oder einer politischen Demonstration tummeln und deren Vielheit nicht notwendigerweise von ihrer Anzahl abhängt; und wer wollte

schon, um im Bild zu bleiben, die buchstäblich zahllosen Beziehungsgeflechte ermessen, die einer Party oder Demonstration ihre je spezifische Qualität verleihen?

All dies aber brachten wir als *Frage* mit, als Vorschlag einer Perspektivierung, und wir werden auch hier keine *These* bezüglich der „Sprachen der Banlieues“ aufstellen. Jeder Vorschlag einer Perspektivierung verknüpft sich aber unausweichlich auch mit eigenen Perspektiven, mit spezifischen Situierungen des eigenen Interesses. Und diese Perspektiven bzw. Situierungen und Orientierungen unseres Interesses möchten wir hier an zwei Punkten offenlegen.

Der erste Punkt betrifft die Frage der politischen Artikulation bzw. konkret die Banlieue-Unruhen vom Herbst 2005 und eine Vielzahl von öffentlichen Reaktionen auf sie: Dass die politische Rechte, in Frankreich und darüber hinaus, diese Unruhen entweder auf blinde und ausdruckslose Gewalt zu reduzieren versuchte oder aber als Ausdruck eines ethnisch oder religiös begründeten „Hasses auf den Westen“, kann kaum überraschen. Seltsam ist aber, dass selbst viele Debatten in der Linken, vielleicht insbesondere außerhalb Frankreichs, in der reichlich abstrakten Alternative steckenzubleiben schienen, sich entweder irritiert von den protestierenden Jugendlichen abzuwenden oder aber gebannt auf etwas zu starren, was sie zwar nicht recht verstanden, was aber immerhin als widerständiges, ja potenziell revolutionäres politisches Subjekt in Frage kommen mochte. Die zweite Haltung entlarvt sich schnell als pure Projektion, die die „Wahrheit“ einer gegebenen politisch-sozialen Artikulation unterstellt, ohne sich mit der Artikulation selbst überhaupt auseinandersetzen zu wollen. Die Irritation der ersten Haltung hingegen hatte nicht

allein – und vermutlich nicht vorrangig – damit zu tun, dass diese Artikulation dem Augenschein nach vor allem darin bestand, Autos anzuzünden und in einem (viel diskutierten) Fall auch eine Schule; sie hatte mehr noch damit zu tun, dass sich die Protestierenden nicht „organisierten“ – und dass sie ihre Artikulation nicht in Form von Manifesten oder Forderungskatalogen organisierten.

Wir kommen genau hier bereits zum zweiten Punkt. Denn überspitzt gesagt läuft eine solche Alternative darauf hinaus, dass die Artikulation des Protests entweder eine Bedeutung hat, die ihr vorgelagert ist (und folglich nur mehr, auf mehr oder weniger glückliche Weise, „expliziert“ werden muss); oder aber dass sie umgekehrt *keine* wirkliche Bedeutung (bzw. eine allenfalls suspekta Bedeutung) hat, solange sie die Form nicht einhält, die für die Produktion politisch-sozialer Bedeutungen vorgesehen ist. Mit der Artikulation selbst muss man sich im einen wie im anderen Fall dann gar nicht mehr beschäftigen. Und das ist umso merkwürdiger, als gerade die französischen „Banlieues“ durch einen außergewöhnlichen Reichtum von Artikulationen und „Sprachen“ bzw. Sprechweisen charakterisiert sind – der indessen, selbst abseits der Frage *politischer* Sprachen, so lange nicht wahrgenommen werden kann, solange diese Sprachen und Sprechweisen etwa unter den Generalverdacht gestellt werden, kein „richtiges“ Französisch zu sein, oder aber auf andere „richtige“ Sprachen reduziert werden (entlang der Achse Monolingualität/Multilingualität).

Das betrifft zum einen den Bereich des „Argot“ und besonders des „Verlan“, also jener u. a. durch Silbenverdrehung geschaffenen und permanent neuerfunde-

nen Sprache, die sich zuerst in den Banlieues von Paris entwickelt hat. Wir beschränken uns auf ein einziges Beispiel: Das Wort *babtou* ist eine verbreitete Verlan-Variante des Wortes *toubab*, das seit der Kolonialzeit in Teilen Westafrikas als Bezeichnung für „Weiße“ bzw. „Europäer“ verwendet wird. Bereits diese Bestimmung der „Bedeutung“ von *toubab* ist allerdings vielleicht allzu voreilig. Immerhin berichtet z. B. Frantz Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken* davon, während seiner Militärzeit in der französischen Armee von einem Angehörigen der ebenfalls für Frankreich kämpfenden *tirailleurs sénégalais* selbst den *toubabs* zugerechnet worden zu sein, weil er als Antillaner ungeachtet seiner Hautfarbe in einem „weißen“ Regiment diente:

„Wir erinnern uns an einen Tag, als es mitten im Kampf darum ging, ein Maschinengewehrnest auszuheben. Dreimal wurden die Senegalesen vorgeschickt, dreimal wurden sie zurückgeschlagen. Dann fragte einer von ihnen, warum denn die *toubabs* nicht hingingen. In solchen Augenblicken weiß man nicht mehr, wer man ist, *toubab* oder Einheimischer [i. O.: *indigène*].“⁸

Und was die Verwendung von *babtou* im heutigen Frankreich angeht, ist es aufschlussreich, sich diverse Internetforen durchzulesen. Die Bedeutung „Weiße_r“ steht hier zwar außer Diskussion, aber die Frage, wer aller so genannt werden kann, in welchen Situationen und mit welchen Wertakzentuierungen, findet keine eindeutige Antwort: sie lässt sich nicht loslösen von komplexen Adressierungsverhältnissen. *Babtou* ist insofern

⁸ Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 21.

gewissermaßen ein „heterolinguales“ Wort. Es ist ein Wort, das keiner kodifizierten Sprache wirklich angehört. Es kann nicht von der einen in die andere kodifizierte Sprache übersetzt werden – und zwar nicht nur deshalb nicht, weil in ihm eine spezifische und zugleich komplexe Geschichte niedergelegt ist, sondern vor allem auch weil es, *vor* aller Kodifizierung, selbst in permanenter Übersetzung begriffen ist.

Zum anderen aber ist vor allem in bestimmten Rap-Kontexten eine sehr deutliche und reichhaltige politische Sprache entstanden, der auch in Bezug auf die Ereignisse vom Herbst 2005 vieles von dem zu entnehmen ist, was manche an „öffentlicher Artikulation“ vermisst haben. In Abgrenzung von den nationalen Kodierungen eines *rap français* und zugleich von den Vermarktungsinteressen der Musikindustrien wird dieser Rap heute vielfach als *rap de fils d'immigrés* („Rap der Nachkommen von Immigrant_innen“) bezeichnet⁹ und verbindet sich u. a. mit Namen wie La Rumeur, Anfalsh oder Casey, die Teil der Anfalsh-Posse ist.

Ein erstes wichtiges Merkmal dieses Rap ist – neben unmittelbaren Stellungnahmen zum aktuellen politischen Geschehen – die programmatische Thematisierung von Fragen der Migration, des Kolonialismus bzw. der „postkolonialen Situation“ oder der Geschichte der Sklavenwirtschaft, immer wieder unter expliziter Bezugnahme auf antikoloniale Autoren wie Aimé Césaire.

⁹ Hamé, Mitglied der Rap-Gruppe La Rumeur, erzählt in einem Interview aus dem Jahr 2010: „Wir haben uns klar positioniert, wir haben klar gesagt, dass wir nicht die ‚Beurs‘ oder ‚Blacks‘ der SOS-Racisme-Jahre sind. Eines Tages wurde ich gefragt, wie ich meinen Rap bezeichnen würde, und ich gab zur Antwort, dass es sich um einen *rap de fils d'immigré*, den Rap des Sohnes eines zugewanderten Arbeiters handelt“ (vgl. <http://lmsi.net/Rap-de-fils-d-immigres>).

saire oder Frantz Fanon.¹⁰ Ein zweites Merkmal (mehr noch als das erstgenannte mit der Entstehungsgeschichte des Rap überhaupt verbunden) ist die programmatische Umkehrung des Blicks:

„Die Revolution des Rap ist die Umkehrung des Blicks. Es geht nicht mehr um die Gesellschaft und die herrschenden Medien, die auf die Immigration oder die Jugendlichen aus den Vierteln blicken, sondern um die Jugendlichen aus genau diesen Vierteln, die sich die Gesellschaft anschauen und ihre Meinung sagen. Das ist ein unerhörter symbolischer Umsturz.“¹¹

Diese Umkehrung des Blicks verbindet sich aber mit einer nicht weniger entschiedenen Anfechtung dessen, was man als die Regeln des Diskurses bezeichnen könnte. Der Bandname *La Rumeur* („Das Gerücht“) lässt sich in diesem Zusammenhang geradezu als Gegenentwurf zu den Diktaten eines geregelten, bestimmten Bedingungen unterworfenen „Diskurses“ verstehen. Und dieser Gegenentwurf hat erneut mit der Geschichte der Rap-Artikulation selbst zu tun, bei der es sich um eine Verkettung und Pluralisierung von Artikulationen in der „ersten Person Singular“ handelt¹²: das heißt, es geht in ihr nicht zuerst darum, zu überzeugen bzw. eine

10 Vgl. bes. die Alben *Tragédie d'une trajectoire* (2006) und *Libérez la bête* (2010) von Casey sowie die Alben von *La Rumeur*.

11 Hamé, <http://mouvements.info/hors-cadre-entretien-avec-hame/>.

12 Vgl. aus dem Rap-Song „Artiste“ von Oxmo Puccino: „Devenir la première personne des singuliers / Se passe rarement de façon régulière“ (in theorieaffines Deutsch übersetzt: „Die erste Person von Singulären zu werden / Vollzieht sich selten auf regelhafte Art und Weise“); weiters z. B. das Kapitel „Ring Shout“ aus Christian Bétune, *Le Rap. Une esthétique hors la loi*, Paris: Éditions Autrement 2003, S. 18–29.

Übereinstimmung mit den vorgebrachten Aussagen zu erzielen, sondern darum, zu *bezeugen* bzw. Formen der Artikulation zu schaffen, die andere Artikulationen, die aus anderen Erfahrungen heraus entstehen mögen, nach sich ziehen und sich mit ihnen verknüpfen.

Als ein drittes Merkmal sei hier zuletzt die Problematisierung der Frage, was Sprache eigentlich „ist“, genannt. Und diese Problematisierung vollzieht sich nicht nur über die Verwendung von Argot- oder Verlan-Ausdrücken bei gleichzeitig oft raffiniertester Handhabung des „Französischen“ (im Sinne der Académie française, seit 1635 die zentrale Wächterorganisation über die französische Sprache), über die selbstverständliche Einbeziehung anderer Sprachen wie z. B. des Arabischen¹³ oder über Bezugnahmen auf Kreol-Sprachen, wie sie sich etwa bei Casey finden. Sie vollzieht sich mitunter auch über Bezugnahmen auf die französische Sprachgeschichte. So veröffentlichte die teils auch auf Arabisch rappende Gruppe Ministère des affaires populaires („Ministerium für populäre Angelegenheiten“) aus Lille 2009 ein Album mit dem Titel *Les bronzés font du ch'ti* (je nach Assoziationskontext: „Die Braunen/Angebräunten machen/betreiben/lernen Sch'ti“): Sch'ti ist, nach herrschenden linguistischen Begriffen, einer jener zahlreichen „Dialekte“, die durch nationalsprachliche Homogenisierungsregime mittlerweile bis zum Verschwinden zurückgedrängt wurden. Worum es hier geht, ist aber nicht eine Politik der „Anerkennung“ oder der musealisierenden „Rettung“ einer, nach Auskunft der UNESCO, „ernsthaft gefährdeten“ Sprache. Es handelt

¹³ Vgl. den Text von Amina Bensalah und Myriam Suchet in diesem Buch.

sich vielmehr, so scheint uns, um eine Verteidigung der Heterolingualität, die sich einerseits mit einer Erinnerung an sprachpolitische Prozesse der Homolingualisierung, andererseits aber mit Affirmation des *Werdens* von Sprachen (im Gegensatz zu ihrem „Sein“) verbindet.

Nichts als Worte

„Worte sind wichtig“ ist eines der oben zitierten Interviews mit Hamé überschrieben. Das schließt nicht aus, sondern (aus einer übersetzungspolitischen Perspektive) vielmehr ein, dass Worte mitunter „nichts als Worte“ sind. Wir schließen deshalb mit einer Szene aus einem Film der *Engraineurs*¹⁴, die wir im Laufe des Workshops in Aubervilliers mehrmals besprochen haben. Es handelt sich um die Eröffnungsszene eines Films mit dem Titel *Rien que des mots* („Nichts als Worte“), und es geht in ihr um einen klassischen Topos, der mit Praxis und Theorie der Übersetzung gleichermaßen verbunden ist: den Verrat.

Die Szene zeigt eine Schülerin aus einer algerischen Familie, die von einem Lehrer gemeinsam mit ihrer Mutter in die (in „93“ gelegene) Schule zitiert wird, während ihr Vater gerade in Algerien nach einem passenden Mann für sie sucht. Die Mutter spricht kein Wort Französisch, der Lehrer kein Wort Arabisch, so dass die Schülerin, eingeklemmt zwischen zwei Autoritäten, zur unverzichtbaren Übersetzerin wird und zugleich die *Freiheiten* der Übersetzung entdeckt. Sie versteht das Spiel der Adressierungen, das ihr mehr Regeln als Spielmöglichkeiten auferlegt, Spielmöglichkeiten, die sie in

¹⁴ Vgl. das Gespräch mit Sonia Chikh in diesem Buch.

ihrem Leben gerade intensiv sucht (sei es bei Flirts, sei es auch in einer Theatergruppe, wie spätere Szenen zeigen). Und also übersetzt sie, was jeweils gehört werden will, und verrät dabei die Bedeutung des jeweils Gesagten. Am wichtigsten aber ist: Sie schlägt dabei eine Breche, die nicht vorrangig dem Angriff auf die eine oder andere Autorität dient, sondern ihrer Suspendierung – zuallererst aber der Erfindung des eigenen Lebens.

Heterolinguale Stickereien

Anne Querrien

Übersetzt von Birgit Mennel

Ich bin nicht frankophon; die französischen Laute gehen mir nicht natürlich über die Lippen, sondern sind ein Resultat meiner Erziehung. Wenn ich alleine auf der Straße singe, fernab von den Ohren meiner Eltern, meiner Kinder, meiner Geschwister und fernab von den Franzosen und Französinen, dann steigen unverständliche Klänge auf und fallen auf die Erde; Klänge, die vielleicht von russischen oder mediterranen Endungen umhüllt sind; Anklänge an Sprachen, in denen die Frauen auf „a“ enden. Die Frauen sind „a“; sie sind Öffnungen, die den mediterranen Sprachen die Konsonanten entlocken, die sie zur Liebe zwingen. Die seit Generationen französische Familie liegt unterdessen auf der Lauer: „Stell dich nicht zur Schau! Glaub’ nicht, du wärst eine Fremde; du bist und bleibst Französin. Du wurdest kolonisiert und du musst in der Sprache des Anderen brillieren.“ Eine sehr gute, eine exzellente Schülerin, ein Wesen von nahezu perfekter Unterwürfigkeit. In diesem „nahezu“ liegt die kleine Differenz, die keine Differenz des Geschlechts, sondern der Herrschaft ist; die einer rechtmäßigen Auslöschung oder vielmehr des Aufbegehrens gegen diese Auslöschung; die des Eintritts in jene *Tout-monde* [All-Welt], die Edouard Glissant so sehr am Herzen liegt; die All-Welt, in der alle Sprachen Schwestern und gleich sind;

die Welt, in der sie miteinander tanzen können: die Welt der Heterolingualität oder des Heterolinguisms.

Der im September in den Laboratoires d'Aubervilliers von Stefan Nowotny, Birgit Mennel und Boris Buden zum Thema Heterolingualität organisierte Workshop hätte auf den ersten Blick als bunter Haufen erscheinen können: Segmente der französischen Gesellschaft, die über ein Konzept versammelt werden, aber keine gemeinsame Praxis haben. Man hätte sich in einer aus konvergierenden Linien bestehenden Abstraktion verlieren können, indem unterschiedlichen Praxen vermeintlich gemeinsame Konzepte entnommen und die zentralen Subjekte, denen ein Wissen unterstellt wird, mit einem Überschuss an Code versehen hätte, um ihn auf andere Gebiete zu übertragen. Zwei Faktoren haben dazu beigetragen, diesen in universitären Zusammenkünften so häufigen Fehler nicht zu begehen: Einerseits die ausgesprochene Bereitschaft der Moderator_innen zuzuhören und nicht vorab fabrizierte Hypothesen zu projizieren; sowie andererseits die bereits bestehenden Beziehungen zwischen den Teilnehmenden – von denen vorher niemand wusste –, die jeweils paarweise über unterschiedliche, vergangene, aber bis zum gegenwärtigen Moment lebendige Geschichten miteinander verbunden waren. Der Stern wurde zum „Rhizom“, um ein Konzept von Deleuze-Guattari aufzugreifen, zu einem aus vielfältigen, mehr oder weniger unterirdischen Ebenen bestehenden Gefüge, dessen Ebenen die Einsätze der Zusammenkunft vermehrten und verhinderten, dass sie in einer ein für allemal gültigen Definition gerannen. Und diese Einsätze blieben bis zuletzt offen.

Das Zittern der Identität

Wenn man Migrant_innen in Frankreich adressiert, resultiert die Heterolingualität nicht nur daraus, dass man die von ihnen gesprochene Sprache nicht versteht und man unfähig ist, sie in ihrer Sprache anzusprechen; sie erwächst auch daraus, dass man in seiner mutmaßlich eigenen Sprache von Ausdrücken fortgeschwemmt wird, die man, wenn sie laut geäußert werden, lieber hätte vergessen wollen; sie rührt daher, dass man in jahrzehntelange Kolonialverhältnisse verstrickt ist, derer man sich nicht entledigen kann. Je mehr Spaß man an Beziehungen mit Migrant_innen hat, desto größer ist die Mediationsaufgabe, die einem übertragen wird. Diese besteht offensichtlich nicht darin, sich der Zugehörigkeit zu jener Gesellschaft zu entledigen, die einen mit dieser Aufgabe betraut. Es handelt sich um eine infernale Spirale von Indienstnahme und Unterwerfung, aus der man sich nur durch einen nahezu vollständigen historischen Bruch befreien könnte; eine infernale Spirale der Übersetzung, die sich der Asymptote des Verrats, auf den hin sie sich entfaltet, nicht entledigen kann.

Angesichts des fremden Subjekts im Transit – ob dieses aufgrund seiner Nationalität oder von innen her fremd ist –, angesichts des Subjekts, das zitternd hofft, in seiner Alterität anerkannt zu werden, schlägt die Anrufung durch die Polizei, das Kapital oder die Literatur eine Verwurzelung vor, das Festhalten an jenem Pflöck, den man Identität nennt. Das Subjekt wird also zur Ziege oder zum Schaf. Die Agenten einer solchen Veränderung, all jene, denen eine solche Macht verliehen wurde, werden selbst von diesem Zittern erfasst,

einem mehr oder weniger wahrnehmbaren, einem kaum wahrnehmbaren Zittern; wahrnehmbar bei denen, die es in Literatur oder Kunst verwandeln.

Die Anrufung ist zunächst eine Gestik

Die Anrufung ist nicht homolingual, sie ist immer und auf beiden Seiten der Machtlinie heterolingual. Der Eine fragt sich, ob die Fremdheit des Anderen ihm erlauben wird, ihn zu verstehen. Der Andere erkennt rasch, dass die Chancen, ihr zu entgehen, gering sind, wenn er sich ihr nicht stellt. Vielleicht bestimmt die Geschwindigkeit dieser Einschätzung den ökonomischen Wert der Person in den Sphären des Kapitals. Doch ich bin empfänglicher für die Mannigfaltigkeit dieser Sphären als für ihre Reduktion auf die Geschwindigkeit oder das Geld. Ich glaube nicht, dass sich die Angerufene und die Anrufende in einer Situation der Übersetzung befinden, in einer Situation der Übertragung der Sprache der einen in die Sprache der anderen. Die Anrufung ist zunächst eine wortlose, universelle Gestik, in der die Herrschaft die Initiative ergreift und eher auf einen drohenden Tonfall als auf einen expliziten Inhalt zurückzuführen ist. Die Zugehörigkeit zu einer mit Autorität versehenen Institution verleitet eher dazu, sich der Anrufung zu bedienen, da man damit betraut wurde. Aber manche Aktivist_innen zögern nicht, die Situation auf mehr oder weniger clowneske Weise auf den Kopf zu stellen, was, wie man weiß, in Flucht oder Boshaftigkeit endet.

Exit Heterolingualität, es kommt die Heterosozialität

In der kleinen, in Aubervilliers versammelten Gruppe äußerten sich alle, selbst die Österreicher_innen des eipcp auf Französisch; es gab streng genommen keine Heterolingualität, selbst wenn zahlreiche Sprachen der Welt die Gruppe mit ihren Schattenspielen stimulierten: das Arabische, um dessen mannigfaltige, reale Formen man weiß; die Sprachen Lateinamerikas sowie die afrikanischen Sprachen; doch seltsamerweise fehlten die asiatischen Sprachen in den hier versammelten Erfahrungen. Diese Sprachen blieben weit zurück, auf der anderen Seite der Mauern, die die Gruppe wie ein Zeltstoff umhüllten. Es ging um die in der Banlieue gegenwärtige Heterolingualität, um die vielen migrantischen Communities, die dort leben und von denen einige – insbesondere Frauen – mutmaßlich nicht frankophon sind. Aber die beiden Gruppen von Jugendlichen aus der Umgebung von Aubervilliers, Les Engraineurs¹ und Musik à Venir², sind Gruppen mit frankophonem Ausdruck, deren Aufmerksamkeit, was die Kulturen der Herkunftsländer angeht, eher der Moral und den soziale Gewohnheiten gilt als den Fragen der Sprache. Les Engraineurs versuchen in mehreren Filmen zu zeigen, dass die Kulturen von hier und von dort nicht in derselben Weise mit Problemen umgehen. Das Beispiel, das mich am meisten beeindruckt hat, ist das eines aufgrund seiner schlechten Leistung getadelten Jungen: Der Lehrer fordert ihn auf, ihm in die Augen zu sehen, während er

1 Vgl. das Interview mit Sonia Chikh in diesem Buch.

2 Vgl. das Interview mit Abdoullah Bensaïd in diesem Buch.

mit ihm spricht, wohingegen ihm sein Vater abverlangt, den Blick zu senken, wenn er geschimpft wird. Dieses Beispiel ist typisch für die kognitive Dissonanz, die den Soziolog_innen so wichtig ist und mangelndes Verständnis, Blockierungen und Rückständigkeit zu erklären vermag. Die kollektive Praxis, diese kulturellen Differenzen nicht in für Lehrende und Sozialarbeiter_innen bestimmten Dokumentarfilmen darzustellen, sondern in Spielfilmen, die die Fähigkeit dieser Jugendlichen zur Inszenierung ihrer Beobachtungen betonen, unterweist diese jungen Cineast_innen in der Observierung und Inszenierung von Differenz. Durch ihr Lachen erlangen auch die Betrachter_innen ein Bewusstsein von diesen Differenzen, von einer Heterosozialität, die ihnen ihre Rückschläge erklärt. Doch es geht nicht nur um Heterosozialität: schmerzhaft und nur wenig begriffene Ereignisse haben historisch zu einer Anhäufung von Ungleichheiten geführt. Der Film über die Niederschlagung der algerischen Demonstrationen in Paris im Jahr 1961³ gibt dieser Community die Erinnerung wieder und ihre Würde zurück.

Musik à Venir versammelt ebenfalls Jugendliche aus der Umgebung von Aubervilliers, um sich durch Musik und Singen auszudrücken. Es handelt sich um eine Startbahn in Richtung der Slam- und Rapszenen des

3 [Anm. d. Übers.] *Mémoire du 17 Octobre 1961* ist ein dokumentarischer Kurzfilm von Faïza Guène und Bernard Richard. Er geht auf das Massaker ein, das während einer am 17. Oktober 1961 abgehaltenen Demonstration auf Anordnung des Leiters der Pariser Polizei, Maurice Papon, auf einer Demonstration von etwa 30.000 Algerier_innen verübt wurde. Nach 37 Jahren der Verleugnung gestand die französische Regierung die Ermordung von 40 Demonstrant_innen ein, wiewohl es Schätzungen gibt, die von mehr als 200 Ermordeten ausgehen.

Pariser Ballungsraums, um eine Aufstiegsmöglichkeit, die parallel zu den oft in Sackgassen mündenden Schul- und Berufsverläufen besteht. Die den Jugendlichen aus diversen Migrationen gemeinsame Ausdrucksprache ist das Französische. In den in dieser gemeinsamen Sprache geäußerten Inhalten werden die verschiedenen Erfahrungen dekliniert, gegen die man sich wehren muss – ob sie nun familiäre oder Gruppenerfahrungen nachzeichnen oder ob sie die Stigmatisierung und Diskriminierung zum Ausdruck bringen. Die Betreuer_innen-Sozialarbeiter_innen geben den Jugendlichen erzieherische Themen wie etwa Suchtprävention vor. Über die eigentliche Schreibearbeit hinaus liegt der Akzent in der Ausbildung bei Musik à Venir auf der Inszenierung von Texten sowie auf der Befähigung, sich öffentlich zu äußern, sich einer konkreten, heterolingualen Situation auszusetzen, die aus mannigfachen und unbekanntem Bezugnahmen besteht, selbst wenn das Französische die Ausdruckssprache bleibt. Der Poet Edouard Glissant aus Martinique betont mit Nachdruck dieses Problem des Unbekannten im sprachlichen Ausdruck, der im Übergang zwischen Herrschaft und Freiheit begriffen ist.⁴ Er gebraucht nicht den Begriff der Heterolingualität, sondern den der Kreolisierung, mit dem er das charakteristische Werden der Sprache betonen will, welches auch Musik à Venir [Die kommende Musik] in seinem Namen unterstreicht: Kreolisierung entsteht in der Sprachhandlung zwischen mehreren Sprachen, wenn diese Aktivität poetischen Typs etwas Unvorhergesehenes hervorbringt, wenn sie etwas schafft. Heterolin-

⁴ Vgl. Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris: Gallimard 1996; sowie Ders., *Traité du tout-monde*, Paris: Gallimard 1997.

gualität oder Vermischung [*métissage*] hingegen wären Edouard Glissant zufolge objektive und quantifizierbare Sachverhalte, an denen nichts Unvorhersehbares mehr ist. Die Forderung nach *Métissage* würde letztlich nur darauf hinauslaufen, eine verhältnismäßig perfekte Mischung zu erzeugen, die alles Mögliche sein könnte, aber keine Einladung zum Begehren.

Die Banlieue, ein Ort ästhetischer heterolingualer Versuche

Die Heterolingualität verwandelt sich erst durch – professionelle oder amateurhafte – künstlerische Arbeit, durch den Einstieg in die Produktion eines besonderen Lebensverlaufs in eine Kreolisierung, in die singuläre Produktion einer gemeinsamen „All-Welt“, ganz egal welche Materialien für diesen Ausdruck auch verwendet werden. In den zeitgenössischen Gesellschaften, in denen Bevölkerungen mit unterschiedlichsten Migrationsgeschichten präsent sind, wird die Emergenz von heterolingualen, expressiven und nicht repräsentativen Kunstpraxen zunehmend wahrscheinlicher und wünschenswerter, wenn es darum geht, den Platz dieser Gruppen in der Gesellschaft anzuzeigen. In den Quartiers der großen Metropolen, in denen die Bevölkerungen am heterogensten sind und die man in Frankreich Banlieues oder populäre Quartiers nennt, trifft man auf diese neuen künstlerischen Praxen eines mündlichen oder bildlichen Ausdrucks. Wie kann man den subjektiven Raum füllen, der durch die Kluft zwischen der gemeinsamen Sprache der Herrschaft bzw. des Überlebens und jenen reichhaltigen oder sagenhaften Welten entsteht, die in den Familienerinnerungen evoziert oder

in den Einschlafgeschichten der Kindheit weitergegeben werden? Wie befreit man die herrschende Sprache aus ihrer Funktion der Unterdrückung und ihrer Tradition des Leidens? Das gemeinsame Interesse der Jugendlichen, der Lehrenden und der Gewählten besteht darin, die Sprache umzukrempeln, um in Szene zu setzen, was man mitschleppt, zurückhält und unterdrückt. Die Banlieue ist nicht länger ein Ort der Einsamkeit oder der Rente, sondern das Theater des Humors. Das ist es, was man spürt, wenn man die Filme von Les engraineurs sieht.

Die Dignität der jungen Musiker_innen und Filmemacher_innen lässt vergessen, dass die Banlieue auch ein Territorium nicht erteilter Rechte, nicht gewährter Bürger_innenschaft für die Eltern ist, die durch ihre fremde Nationalität vom ersten Recht der Demokratie ausgeschlossen bleiben, nämlich vom Recht, die sie Regierenden zu wählen. Es ist ein Recht, das die Jugendlichen nur aus Vergesslichkeit tendenziell ignorieren, so weit ist das politische Personal von ihren Communities entfernt. Sich als Künstler_innen zu artikulieren ist kein Ersatz für die demokratische Partizipation; im Gegenteil, die Enthaltung kann – unter Mitwirkung der Finanzkrise – als Legitimation dafür dienen, auf Unterstützungsleistungen für Ausdrucksaktivitäten zu verzichten. Erschwert die Heterolingualität die Partizipation? Leben Jugendliche und Politiker_innen auf unterschiedlichen Planeten? Wenn es um soziale Planeten geht, dann sind diese ganz sicher so verschieden, wie die Kaufkraft von 1000 und 5000 Euro und was das alles mit sich bringt. Wenn es um Sprachplaneten geht, dann handelt es sich um denselben Planeten. Ein Slammer brachte dies folgendermaßen auf den Punkt: „Wenn

wir Verlan⁵ sprechen, dann weil wir fähig sind, Französisch zu sprechen. Und wenn wir so schnell darin sind, das Französische zu invertieren, dann heißt das, dass wir es sehr gut kennen.“ Nun, vielleicht nicht die Erstkömmlinge. Aber auf dem heterolingualen Planeten, in den Praktiken des Gesangs und des Bildes lernt man schnell. Die französische Regierung ist um Ordnung auf ihrem heterolingualen Planeten bemüht, indem sie (französisch sprechende) Migrant_innen aus ihren ehemaligen Kolonien auswählt – auch auf die Gefahr hin, dass der Heterolinguismus verkümmert.

Die kleine Verwendung der großen Sprache

Deleuze und Guattari rufen in *Kafka. Für eine kleine Literatur*⁶ die Unmöglichkeit in Erinnerung, in einer anderen Sprache zu schreiben oder sich auszudrücken als in der großen Sprache des kolonialen Imperiums. Wie man auch bei den Jugendlichen aus der Banlieue feststellen kann, geht es dabei zunächst nicht um eine Frage von Publikum oder Markt; vielmehr wird eine Distanzierung vom Herkunftsterritorium gefordert, damit dieses besser aufgewertet, besungen und zum Ausdruck gebracht werden kann. Über die künstlerische Aktivität ruft man – angesichts der Mächte, die diese Relationen zerbrechen wollen – eine aktive Solidarität mit vielleicht auch

⁵ Verlan ist in der französischen Jugendsprache mittlerweile weit verbreitet und besteht, vereinfacht gesagt, darin, die Silben der Wörter umzukehren; das Wort Verlan selbst ist ein Beispiel dafür: es wird aus einer Umkehrung von *l'envers* gebildet, was so viel bedeutet wie „verkehrt herum“; vgl. diesbez. auch die Texte von Marc Hatzfeld und Boris Seguin in diesem Buch.

⁶ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, übers. v. Burkhart Kroeber, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

nur imaginierten Seinesgleichen herbei. Diese Solidarität bedient sich der Sprache der anderen und ermächtigt sich dadurch. Sollten wir heute also auf Englisch schreiben, angesichts eines Europas, das uns im wissenschaftlichen und technischen Bereich dazu zwingt, diese Sprache zu verwenden? Nein, sagt Glissant, denn Schrift und Rede sind zunächst eine Sache des Orts; sie werden von einem Ort aus geäußert; sie sind eine Arbeit der Heterolingualität dieses Ortes. Die Orte Europas bleiben durch Nationalsprachen markiert. Nur an den eigenen Orten Europas, in der Kommission, im Parlament sowie in allen europäischen Netzwerken wird die Heterolingualität zwischen den europäischen Sprachen verwirklicht. Die Übersetzungskosten verunmöglichen eine Gleichheit zwischen den Sprachen und so setzen sich, wie in der UNO, bestimmte Sprachen durch, denen mehr Bedeutung zukommt. Hier geht es nicht um künstlerische Produktion, sondern um diffizile Verhandlungen, die einen gemeinsamen Markt ermöglichen. Das Englische behauptet sich als Geschäfts- und Wissenschaftssprache, aber das österreichische Deutsch setzt sich im Rahmen der vierzehn Länder der „Salzburg-Gruppe“⁷ und außerdem mit dem Deutsch Deutschlands zur Wehr, während sich die mediterranen Sprachen in ihrer Verstreuung verteidigen, indem sie sich gewisse Themen aneignen. Diese Spiele werden außerhalb der Domäne des Literarischen oder des Musikalischen gespielt.

7 [Anm. d. Übers.] Das Forum Salzburg wurde 2000 auf österreichische Initiative gegründet und ist eine Plattform für multilateralen Dialog und Kooperation in Fragen innerer Sicherheit mit Fokus auf Zentral- und Osteuropa. Die derzeitigen Mitgliedsstaaten sind Österreich, Bulgarien, Tschechische Republik, Ungarn, Polen, Slowakei, Slowenien und Rumänien; vgl. <http://www.salzburgforum.org>.

Hin zu einem Schillern der Sprachen?

Die europäischen Länder und insbesondere Frankreich bleiben imaginär monolinguale Länder, Blöcke von nationalen Monolinguismen, die als Gesamtheit verhandelt werden. Nur die Einheimischen sind berufen, ihre Länder in der Sprache der anderen oder in der gemeinsamen Sprache zu repräsentieren. Paradoxiertweise hat die Europäische Union die Verbindung zwischen dem Recht auf Äußerung und der Position der Repräsentation verstärkt; sie hat den Weg versperrt, der zu transversalen sprachlichen und künstlerischen Schöpfungen führt, zu Verwebungen, die sich zwischen den nationalen Kulturen und zwischen den Minoritäten hätten herstellen können, während sie gleichzeitig auf diesen möglichen Konstruktionsweg verwiesen hat. Zur Zeit ist Europa eher ein Gewimmel von Sprachen; es entdeckt die Verwerfungen in diesem mehr oder weniger gepanzerten Sprachsystem, sowie die Neuordnung von Grenzen und großen Sprachgebieten. Die Transmigrant_innen, Migrant_innen, die sich entlang der Handelsrouten zwischen den europäischen Ländern fortbewegen, anstatt von einer ehemaligen Kolonie in die Metropole zu gehen, werden zweifellos interessante Pionier_innen in dieser neuen europäischen Realität sein. Sie oder vielmehr ihre Kinder nehmen den Platz ihrer Mütter ein und erzählen ihre Geschichten an diesen neuen Orten der Vergemeinschaftung, an Orten, die vielleicht in den Herkunftsländern verstreut sind, wo sich neue Gemeinschaften von Migrant_innenkindern aus Europa bilden werden. Zweifellos wird man in Marokko, in Tunesien, auf den Philippinen, in Brasilien, in der Karibik oder in New York zunehmend

Gesänge hören können, die uns von dem erzählen, was Europa ist.

Am Rande der großen Entwicklungstendenzen der europäischen Bevölkerung wird etwas punktiert, genäht, gestickt, das aus jedem Ort die mögliche Emergenz eines Gesangs oder eines neuen Bildes macht, etwas, das sich auf singuläre Weise aus allen Sprachdimensionen Europas zusammensetzt. Eine Stickerei, die schillert wie die Werke jener Frauen, die dort vorbeigekommen sind.

Wiederaufnahme-Modifizierung bzw. heterolinguale und heterophone Intertextualität in einigen von „Rapper_innen“ geschriebenen und performten Texten

Amina Bensalah / Myriam Suchet

Übersetzt von Birgit Mennel

„Es war einmal ... In jenen unvordenklichen Zeiten unserer Zivilisation, als es an schönen Klängen noch gänzlich mangelte, wird Frankreich entzweit und gespalten ... Eine Bande von Tchos¹, Jungs, die von woanders herkommen, aus fernen Gegenden, aus den Ländern der Kohleminen und der schmutzigen Straßenpflaster, kommt mit einem mysteriösen Sound daher: Eine Musik, die sie für ein warmes Essen öffentlich zu spielen bereit sind. So finden wir uns also um den Tisch versammelt. In der Gruppe sind Verrückte mit Verbrechervisagen, die viel sprechen, die zu viel sprechen! Sie sprechen von populärer Musik und vom tiefen Frankreich, während mir diese beiden da, unter uns gesagt, nicht allzu französisch scheinen! Das Volk verliert rasch den Verstand. Wie könnte es anders, wo es doch so oft getäuscht und betrogen wurde? Sei's drum, nach einem gargantuesken Rülpsen sagt einer der Reisenden die barbarische Zaubersformel „al-hamdulillah“. Was das wohl bedeutet? Dann fangen sie jedenfalls zu spielen an ...“ Ministère des Affaires Populaires, Intro zum Album *Debout là d'dans* [Ministerium für populäre Angelegenheiten, Intro zum Album *Da drin stehend*]

¹ Jemand, der *ch'ti* spricht. *Ch'ti* ist eine picardische Sprache, die im Norden von Frankreich, vor allem in Lille gesprochen wird.

Ziel des Workshops, den das eipcp im Rahmen der Laboratoires d'Aubervilliers organisierte, war es, die beiden herrschenden Modelle einer europäischen Sprachpolitik – den Monolingualismus wie auch dessen vorgeblichen Gegner, den Multilingualismus – zu überwinden und sich stattdessen auf das Konzept der *heterolingualen Übersetzung* zu stützen. Der dreitägige Workshop sollte dazu dienen, die Begriffe „Heterolingualismus“ und „Übersetzung“ zu diskutieren und zu präzisieren. Das während des Workshops diskutierte Thema der Übersetzung richtete sich nach und nach auf die Frage der *Wiederaufnahme-Modifizierung*² als dialogischem Prozess; ein Prozess, der konstitutiv ist für jedes In-Worte-Fassen und jeden Diskurs, egal um welche Gattung es dabei geht. Das Nachdenken über die verschiedenen, von den Workshop-Teilnehmer_innen vorgeschlagenen Materialien (Filme, Lieder, Performances, geschriebene Texte), betonte die grundlegende Heterogenität des Wortes, die in unserem Weltbezug und in unserer Beziehung zu anderen verwirklicht wird. Sie unterstrich die Funktion des Wortes hinsichtlich

² Dieser Begriff, den wir den Arbeiten von Frédéric François verdanken, ist deshalb interessant, weil er den Akzent auf die Zirkulation des Wortes legt und die Gemeinsamkeit der Differenz zwischen Körpern, Texten oder Diskursen betont. Er unterstreicht den Dialog und die Semiotiken, die als Raum des Spiels verstanden werden. So betrachtet, implizieren die Bewegungen der Verlagerung, der Denivellierung und die Verwandlung von Welt und Gattung, dass die *Variation* die dialogische Dimension der Sprache ist. „Von Wiederaufnahme-Modifizierung zu sprechen“, so erzählt uns der Autor, „verweist auf die Tatsache, dass es niemals eine identische Nachahmung gibt: Sobald eine Geste die Hand oder ein Wort den Mund wechselt, werden sie andere.“ Was die Sprache der Rapper_innen angeht, wird dieses Werden jedoch durch die Präsenz von verschiedenen Sprachen und von notgedrungen erneuerten Performances gewissermaßen vervielfältigt.

der Semiotisierung des Denkens. Von „Wiederaufnahme-Modifizierung“ zu sprechen, bedeutet also, daran zu erinnern, dass die Grenzen einer Sprache nicht unbedingt natürliche Gegebenheiten sind, sondern vielmehr Konstruktionen, die im und durch den Diskurs realisiert werden. Bezieht man diesen Standpunkt, so kann man mit Rainier Grutman annehmen, dass „es so etwas wie die eine, unteilbare Saussure'sche Sprache nicht gibt, sondern lediglich *diatopische Varietäten* (Dialekte), *diastratische Varietäten* (Soziolekte), *diaphasische Varietäten* (Register) und *diachronische Varietäten* (Zustände der Sprache)“.³ Es ist sogar möglich, sich der Zwangsvorstellung eines authentischen und in sich stimmigen Ausdrucks zu entledigen, um mit François davon auszugehen, dass „die Sprache eine *Maske* ist“⁴. Die bewusst als Wiederaufnahme-Modifizierung verstandene Übersetzung fordert einen theoretisch-praktischen Zugang. So hält denn auch Meschonnic fest: „Wir brauchen eine Theorie der Textübersetzung, die keine spekulative Aktivität ist, sondern eine theoretische Praxis.“⁵

Wir haben uns dazu entschieden, den Begriff des Heterolinguisimus⁶ ausgehend von Texten zu untersu-

3 Rainier Grutman, „Le bilinguisme comme relation intersémiotique“, in: *Canadian Review of Comparative Literature*, Jg. XVII, Nr. 3–4, 1990, S. 199.

4 Frédéric François, „L'enfant monolingue existe-t-il? Le point de vue d'un linguiste“, in: *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Nr. 25/26, 1994, S. 155–164.

5 Henri Meschonnic, *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture poétique et de la traduction*, „Le Chemin“, Paris: Gallimard 1973, S. 305.

6 [Anm. d. Übers.] Vgl. für diesen Begriff Rainier Grutman, *Des langues qui résonnent. L'heterolinguisisme au XIX^e siècle québécois*, Montréal: Université de Montréal 1997. Für eine Definition des Begriffs vgl. weiter unten im Text.

chen, die von „jungen“ Rapper_innen geschrieben und performt wurden, und zwar insbesondere von Rapper_innen mit maghrebinischem Migrationshintergrund.⁷ Wir haben unsere Analyse absichtlich auf einige Beispiele beschränkt und wollen nicht vorgeben, der Gesamtheit des Phänomens, das man „Rap“ nennt, Rechnung zu tragen. Wir berücksichtigen soweit als möglich nicht nur die textuelle, sondern auch die performative Dimension der ausgewählten Lieder. Ihnen ist gemeinsam, dass sie die Präsenz von zwei und sogar mehr Sprachen inszenieren. Die Haltung, die diese Rapper_innen zum Ausdruck bringen, fordert uns dazu auf, aus einem soziologischen und nicht aus einem nur linguistischen Gesichtspunkt gegen eine ganze Reihe von stereotypisierten Diskursen über „die Jugendsprache“ und die soziolinguistischen Realitäten „der Banlieue“⁸ anzuschreiben.

7 Wenn Migrant_innen das Syntagma „Migrationshintergrund“ in einem bestimmten Moment abgelehnt haben, weil sie sich bis zur Auslöschung ihrer sichtbaren Identität integrieren wollten – „indem sie duckten“, wie der Texter von MAP sagt –, so scheint diese Sichtbarkeit heute im Gegenzug wieder eingefordert zu werden, und zwar im Begehren, den Weg der immigrierten Eltern und/oder Großeltern aufs Neue zu beschreiten. Migrant_innen wollen sich nicht nur den Begriff der „Migration“ wieder aneignen, sondern auch den der „Indigenen“ und hoffen damit, dass die Verwendung dieser Begriffe nicht länger den Mündern derer überlassen bleibt, die sie als „Migranten“ oder „Indigene“ bezeichnen wollen, sondern dass die Begriffe rehabilitiert und anders gelebt werden.

8 „Banlieue“ wird hier als ein generischer Begriff eingesetzt, so wie ihn auch die Medien verwenden. Axiom sowie die Gruppe Ministère des Affaires Populaires (MAP – Ministerium für populäre Angelegenheiten) kommen beispielsweise nicht aus „der Banlieue“, sondern sind in Lille und Roubaix verortet.

Die Sichtbarkeit von Sprachen als „andere“⁹

Die Wahl unseres Korpus richtete sich anfänglich auf Texte und Performances, in denen eine Sprache auf spektakuläre Weise als „andere“ inszeniert wird. Rainier Grutman definiert den Heterolinguisimus als „Präsenz von wie auch immer gearteten fremden Idiomen sowie von (sozialen, regionalen oder chronologischen) Varietäten der Hauptsprache *in einem Text*.“¹⁰ Das heißt, die hier analysierten Lieder übersetzen nicht: Sie erzeugen vielmehr eine Reibung zwischen den Sprachen, anstatt die eine durch die andere zu ersetzen.

Wenn sprachliche Einheiten oder Brocken als „andere“ erfassbar werden, weil ihre Konstruktion in Opposition zu anderen Sprachen verläuft, dann kann man unmöglich vorgeben, die jeweiligen Bereiche von Sprachen ließen sich rigoros abstecken. Tatsächlich lassen sich diese Sprachen weder auf die Repräsentation eines anderen Diskurses (etwa in wiedergegebenen Äußerungen) noch auf die Grenzen von instituierten (nationalen oder dialektalen) Kodes reduzieren. Anders gesagt, „fremde“ Sprachen können weder systematisch „anderen“ Sprecher_innen zugeschrieben werden, noch sind sie einfach zu identifizieren. Die Bedeutung, die der *Sichtbarkeit* einer Sprache als anderer und damit

⁹ Amina Bensalah hat sich zahlreiche Alben und Videos von unterschiedlichen Rapper_innen (solo oder in der Gruppe) angehört und angesehen. Sie hat zudem viele ihrer Texte transkribiert. Manche Texte finden sich in den Booklets oder auf den Websites der Rapper_innen. Die Analyse in unserem Text berücksichtigt dieses breitere Spektrum und nicht nur die hier präsentierten Auszüge aus dem Korpus.

¹⁰ R. Grutman, *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisisme au XIX^{ème} québécois*, op. cit., S. 37.

dem zukommt, was sie bei der Rezipient_in auslöst, lädt eher dazu ein, von heterolingualer *Adressierung* statt von Heterolinguismus zu sprechen. Die Dimension der *Adressierung* hat den Vorteil, dass sie weder identische Codes noch die Transparenz einer Sprache zur Voraussetzung hat.¹¹

In kollektiven Performances können Sprachen auf verschiedene Künstler_innen verteilt sein. So singt etwa Sniper in „Entre deux“ [Zwischen zwei] hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, auf Französisch, Leila Rami auf Arabisch.¹² Der Titel verweist auf eine Situation radikaler Äußerlichkeit, in der Exklusionsdiskurse beider Seiten wiederhallen. Durch das wiederholte Aufgreifen von „*qalouli*“ *3erbi* / „*qalouli*“ *roumi* [man hat mich Araber / Franzose „genannt“] in dem von Leila Rami gesungenen Refrain wird betont, dass es die Rede der anderen ist, welche die Identität aufzwingt. Die Kopräsenz beider Sprachen – Arabisch und Französisch – produziert einen Riss zwischen zwei von außen auferlegten Identitäten.

Die Performance macht es möglich, eine nicht fremde Sprache als fremde auszugeben. Das Lied „La Maman“ der Gruppe HK & les Saltimbanks überlässt das Wort fiktiv der Mutter, die französisch spricht, aber mit einer „fälschen“ phonetischen Artikulation (*la boulice, li biTises = la police, les bêtises* [Polizei, Dummheiten]) sowie mit „fehlerhaften“ syntaktischen Wendungen (*faut pas chercher complication / j'occupe de toi tous les jours* [Schwierigkeiten darf nicht suchen / ich

11 Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, Minneapolis: University of Minnesota 1997, S. 8.

12 Das Lied „Entre Deux“ [Zwischen Zwei] findet sich auf dem 2003 erschienen Album *Gravé dans la roche* [In Stein gemeißelt].

kümmere um dich jeden Tag]). Das lässt vermuten, dass es vielleicht darum geht, die Sprache der anderen für ein französisches, nicht arabisch-sprachiges Publikum hörbar zu machen, und zwar unter dem Französischen oder durch es hindurch.

Die andere Sprache kann indizienhaft präsentiert werden und die Rede ein und derselben Sprecher_in ausschmücken; diese kann die anderen so auf Distanz halten – wie etwa in „Des youyous dans ma mairie“ [Ululationen¹³ in meinem Rathaus] von Axiom und MAP. Dieses Lied stellt im Refrain einem „Wir“ eine Reihe von Begriffen gegenüber, die alle auf derselben Fremdheitsskala rangieren: „*Dans ma mairie ya des fat'mas et des youyous / Des foulards, des babouches et des bousbous / Des Voyous, des Zoubida, des Mamadous / Au s'cours, on n'est plus chez nous!*“ [In meinem Rathaus gibt's Fatmas und Ululationen / Kopftücher, Lederpantoffeln und Bubus / Schurken, Zoubidas und Mamadous / Hilfe, wir sind nicht mehr bei uns!]. Die andere Sprache kann sich aber auch eines Code-Switchings bemächtigen, um auf diese Weise einen Dialog vernehmbar werden zu lassen. „Lille ma Médina“ [Lille, mein Medina], ebenfalls von Axiom, inszeniert nacheinander drei Generationen von Emigrant_innen und präsentiert Varianten eines Zugehörigkeitsgefühls, das vom Großvater Mohamed („*J'veis choisir la fille la plus Mgedda, p't-être pas la plus zwina / Loin de Lille, Lille la médina*“ [Ich werd' mir das beste Mädchen

13 [Anm. d. Übers.] Ululation ist die onomatopoetische Bezeichnung für einen langen, hohen Klang, mit schnell schwankender Tonhöhe, der an ein trillerndes Heulen erinnert. In arabischen Ländern wird es von Frauen häufig als ein Ausdruck von Freude, insbesondere bei Hochzeiten eingesetzt.

nehmen, vielleicht nicht die Hübscheste / Weit weg von Lille, Lille *die* Medina]), über den Vater Hicham („*Je choisirai p't-être pas la fille la plus zwina / Mais elle sera de Lille, Lille ma médina.*“ [Ich werde vielleicht nicht das hübscheste Mädchen nehmen / Aber sie wird aus Lille sein, aus Lille, *meine* Medina]) zum noch nicht geborenen Enkel Tarek reicht („*Et j'choisirai la femme la plus zwina / Loin d'cette maudite ville, Lille la médina.*“ [Und ich werde die hübscheste Frau nehmen / Weit weg von dieser verdammten Stadt, Lille *die* Medina]). Das Adjektiv *zwina* (hübsch, nett) und das Wort *médina* – je nachdem ob ihm die Determinante „die“ oder „meine“ vorangestellt ist – zirkulieren, so dass sie nicht nur den Lebensverlauf eines jeden Einzelnen betonen, sondern zugleich auch die Distanz, die sie trennt. Diese „anziehenden“ Wörter, die aus dem Arabischen aufgegriffen werden, haben an sich die Kraft zur Verdichtung der Art und Weise, wie die Welt bewohnt wird; sie zeichnen ein subtiles Bild nicht nur von den geographischen Verlagerungen, sondern auch von den Denkbewegungen.

Die Unterschiede in den Kodes und Identitäten werden nicht ausgelöscht. Die Lieder greifen auf dritte Kodes zurück, wie beispielsweise auf Verlan^{14*} oder Englisch in „Entre deux“: „*v'la l'étranger dans le saloon*“ [Da is 'nen Fremder im *saloon*] sowie etwas später „*te-trai* sont des zin-cous* pas de peace*“ [Verräter sind Cousins, kein *peace*]. „Des youyous dans ma mairie“ bildet

14 [Anm. d. Übers.] Die mit Asterisk markierten Wörter sind im französischen Zitat im Verlan verfasst, das heißt mit ausgetauschten Silben: Im folgenden Zitat wird *cousin* zu *zin-cous* und aus *traître* wird *te-trai*. Der Asterisk macht diese Besonderheit des Französischen sichtbar, die in der Übersetzung verloren geht.

heterolinguale Wortspiele aus: „*Ils mettent la mairie sens dessus-d’souks*“.¹⁵

Diese (zu) kurze Typologie lässt zumindest zwei Schlussfolgerungen zu: Diese Lieder widersetzen sich erstens jeder monolingualen Voraussetzung, indem sie Subjekte vernehmbar werden lassen, für die die Koexistenz verschiedener Sprachen/Kulturen die Norm ist. Wird die Frage der Identität in binären Begriffen (entweder-oder) aufgeworfen, so ist im Gegenzug die Frage nach „der Sprache“ keine ausschließende. Zweitens kann gefolgert werden, dass die Frage nach der Wahl „der Sprache“ in Wirklichkeit an die Problematik der Wiederaufnahme-Umformulierung des bereits Gesagten rührt. Weder geht es darum, den Heterolinguismus (die Verschiedenheit von Sprachen) auf eine Heterophonie (Verschiedenheit von Stimmen)¹⁶ zu reduzieren, noch

15 [Anm. d. Übers.] „*Ils mettent la mairie sens dessus-d’souks*“ ist ein mehrdeutiges Wortspiel zwischen der französischen Redewendung „*mettre quelque chose sens dessus dessous*“, was so viel bedeutet wie „etwas durcheinander bringen“ oder „auf den Kopf stellen“, und dem arabischen Wort „*souks*“, eine Bezeichnung für Markt bzw. Bazar. Im gesungenen Französisch schwingt sowohl „*dessous*“ (drunter) wie „*souks*“ mit, was zu folgender Übersetzung führt: „Sie bringen das Rathaus durcheinander“ und „Sie verwandeln das Rathaus in einen Bazar“. Zudem ist „*souk*“ in der französischen Umgangssprache ein Synonym für „Unordnung“ oder „Zirkus“, was eine dritte Übersetzungsmöglichkeit nach sich zieht, nämlich „Sie verwandeln das Rathaus in einen Zirkus“.

16 Bachtin hat drei in Beziehung stehende Neologismen geprägt: „*raznojazycbie*“: Heteroglossie oder Sprachenvielfalt; „*raznorechie*“: Heterologie oder Vielfalt von Stilen (Soziolekte); und „*raznoglosie*“: Heterophonie oder Vielfalt (individueller) Stimmen. Todorov wählt das Präfix „Hetero-“ und nicht „Poly-“, das üblicherweise verwendet wird, wenn es darum geht anzuzeigen, dass „die Betonung nicht auf die Pluralität, sondern auf die Differenz gelegt wird“; vgl. Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique suivi du Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris: Seuil 2002, S. 89.

auch darum, die fremde Sprache und das Sprechen der anderen systematisch zu identifizieren; und noch weniger darum, das Wechseln von Codes durch einen Wechsel der Stimme zu begründen. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die heterolinguale Adressierung das Rauschen des Interdiskurses vernehmbar werden lässt.

Unter dem Gesichtspunkt der Kreativität zeigen diese Texte auf „praktische“ Weise eine Intertextualität, die durch die Wiederaufnahme-Modifizierung von Sprachen und Diskursen möglich wird. Dies reicht darüber hinaus, was uns eine Theorie der Übersetzung denken lässt.

Der Interdiskurs: Hintergrund der Heterophonie

Ganz gleich ob die „andere“ Sprache anderen zugeschrieben wird, ob sie durch die Mimik oder den Akzent aktualisiert oder in Erinnerung gerufen wird – in allen diesen Fällen kann man ein *Ergreifen des Wortes* beobachten, das von einem bereits bestehenden Diskurs seinen Ausgang nimmt. Diese Rede, dieses Ergreifen des Wortes manifestiert sich hier als Ort, als eine Instanz der Aussage, im Hinblick auf die der Ursprung, die Intention und das Thema des Diskurses kaum unterschieden werden können. Das Geschlecht des sprechenden Subjekts wie auch die Gerichtetheit seiner Adressierung gehen über die Frage der Sprache hinaus. Der im starken Wortsinn polyphone Diskurs setzt sich größtenteils aus wiederaufgegriffenen mündlichen oder schriftlichen Diskursen zusammen, die vor allem in den Medien zirkulieren. Diese Diskurse, die zunächst von „autorisierten“ Stimmen produziert werden, welche Teil einer *diskursiven Formation* politischer Ordnung sind, werden

durch die Stimmen der jungen Rapper_innen wieder aufgegriffen und in Form von Kritik und Ironie an jene zurückgegeben, die sie in Umlauf gebracht haben. Dieser *performative* Akt widersetzt sich denjenigen, die diskriminierende Grenzen zwischen den Sprachen und den Kulturen aufrichten und schafft so nicht nur die Rezeptionsbedingungen, sondern auch einen Hörer_innenkreis, der es versteht, zuzuhören. Das wird etwa im Text von „La Maman“ deutlich, in dem der Rapper/Erzähler wie in einem Roman Dialoge und Kommentare mehrerer Protagonist_innen (Mutter, Präsident, Polizei, ...) im selben diskursiven Raum anordnet:

La maman elle a parlé, elle a bien parlé, et tout l'monde il applaudit. La maman elle a parlé, elle a bien parlé. „Ya mon fils a la télé, le président il a parlé, la dit c'est pas bien le chômage, tous les jeunes i doivent travailler, la dit faut faire du nettoyage, en France ya trop d'étrangers. Ya mon fils t'as vu j'avais raison, quand j'te dit faut faire attention. Moi j'dis ici on n'est pas chez nous, faut pas chercher complication, et si tu fais li 400 coups, ça oui i vont t'renvoyer dans l'avion. Ya mon fils ya la boulis elle est venue à la misou, elle a dit Tafidibitiz. Qu't'es un mouvi garçon Ti vas y aller à la prison. Ya mon fils j'comprends pas, moi j'tai donné toujours d'l'amour. J'occupe de toi tous les jours, „Pourquoi la boulis vient chez moi. J'occupe de toi tous les jours. Pourquoi la boulis elle parle comme ça?“ La police elle a parlé, elle à pas bien parlé, ils ont pas dit pas „sivous pli“.

Mama hat gesprochen, sie hat schön gesprochen und alle haben applaudiert. Mama hat gesprochen, sie hat schön gesprochen. „Ja, mein Sohn, im Fernsehen hat der Präsident gesprochen, er hat gesagt, Arbeitslosigkeit ist nicht gut, alle Jungen hier müssen arbeiten, er hat gesagt, man muss

hier ausmisten, in Frankreich gibt es zu viele Ausländer. Ja, mein Sohn, siehst du, ich hatte Recht, als ich dir sagte, muss aufpassen, ich sagte, hier sind wir nicht bei uns, Schwierigkeiten darf nicht suchen, und wenn du Dummheiten machst, dann ja, werden sie dich im Flugzeug zurückschicken. Ja, mein Sohn, da is die Bolisei, sie ist zum Haus gekommen, sie hat gesagt, „Duhastscheißgebaut; du bist ein schlechter Junge, du wirst ins Gefängnis gehen. „Ja, mein Sohn, ich versteh nicht, ich hab dir immer Liebe gegeben; Ich kümmerge dich jeden Tag, Warum kommt die Bolisei zu mir. Ich kümmerge dich jeden Tag, Warum redet die Bolisei so?“ Die Polizei hat gesprochen, sie hat nicht schön gesprochen, sie haben nicht „Bitte“ gesagt.

Heterolingualität bezeichnet hier das Vorhandensein einer (im Sinne Foucaults verstandenen) *Aussage* unterhalb der Sprache. Sie birgt eine Art Selbstübersetzung bzw. ein Futter, das zugleich präsent und versteckt ist (wie das Futter eines Mantels); sie unterfüttert und formt also den offensichtlichen, äußeren Text. Wir haben es hier mit einem doppelseitigen diskursiven Gewebe zu tun; mit einer doppelten, nicht identischen Realität, die ein und demselben Modell folgt, aber nicht mit ihm verschmilzt.

Der Intertext kann identifizierbar sein, wie in Axioms Lied „Ma Lettre Au President“ [Mein Brief an den Präsidenten], das den Refrain eines Liedes von Boris Vian¹⁷ wieder aufgreift: „*Monsieur le Président, je vous écris une*

17 [Anm. d. Übers.] Es handelt sich um das 1954 geschriebene Gedicht „*Le déserteur*“ [Der Deserteur] von Boris Vian. In diesem Gedicht erhält ein junger Mann seinen Einberufungsbefehl für den Algerienkrieg und erläutert in einem Brief an den Präsidenten die Gründe, weshalb er diesem nicht nachkommen kann. Das Chanson, gesungen von Mouloudji wurde 1955 zensuriert.

lettre, une lettre que vous lirez peut-être / Monsieur le Président, je vous écris une lettre, Dans les rues, la sixième république vient de naître“ [Herr Präsident, ich schreibe Ihnen einen Brief, einen Brief, den sie vielleicht lesen werden / Herr Präsident, ich schreibe Ihnen einen Brief, Auf den Straßen entsteht die 6. Republik]. Die Quelle kann anonym bleiben, ohne dass das intertextuelle Funktionieren davon berührt würde, da die Zuhörer_in dazu aufgefordert wird, die Präsenz eines Hypertextes anzunehmen – wenn jener auch unbekannt bleiben muss.¹⁸

Jedes dieser Lieder ist in der Lage, eine *wiederkehrende Wiederaufnahme-Modifizierung* zu produzieren, durch die es sagt: „Du, andere – ich gebe dir deinen Diskurs, deine Wahrnehmung und deine Vorurteile zurück; ich spiele mich damit und ich genieße es“. So beginnt „Des youyou dans ma mairie“ mit dem weiter oben bereits zitierten Refrain, ehe eine sofort diskreditierte elterliche Stimme vernehmbar wird:

Fichtre ma fille va épouser un moricaud le coq crie „youyou“ au lieu de „cocorico“, elle s’est mise en tête de se convertir aux joies de l’autre camp, j’aurais encore préféré que ce soit un mariage blanc et je les vois on dirait des gitans.

Verdammt, meine Tochter heiratet einen Dunkelhäutigen / der Hahn kräht „Ululationen“ anstatt „Kikerikis“ / sie hat es sich in den Kopf gesetzt, zu den Freuden des anderen Lagers zu konvertieren / ich hätte eine Hochzeit für Papiere noch vorgezogen / und ich sehe sie, so könnte man sagen, als Zigeuner.

18 Michael Riffaterre, „L’intertexte inconnu“, in: *Littérature* Nr. 41, 1981, S. 4–7.

Die Ironie der Modifizierung des Hahnenschreis, Symbol eines gewissen Französ_innentums, die Ironie des Wortspiels über die „weiße“ Hochzeit¹⁹ (ein wenig weiter unten: „*Dans ma mairie y a des mariages entre blancs et même entre gris*“ [In meinem Rathaus gibt’s Hochzeiten zwischen Weißen und sogar Grauen]²⁰) sowie das Amalgam aller „Fremden“ (Ululation/Zigeuner) dient dazu, den Diskurs aufzuladen, um so die Gewalt zurückzugeben. Neben dem gewöhnlichen Rassismus hört man von den Medien übertragene, beleidigende Aussagen politischer Persönlichkeiten anklingen – im gegebenen Fall die „Rede von Orléans“²¹ von Jacques Chirac: „Wir werden von Eingeborenen aus dem Busch überflutet.“ Die

19 [Anm. d. Übers.] „*Mariage blanc*“, wörtlich „weiße Hochzeit“ nennt man im Französischen eine Ehe für Papiere bzw. eine „Scheinehe“; wenn einer der Ehepartner nichts von diesem Ansinnen weiß, spricht man von einer „*mariage gris*“, das heißt von einer „grauen Hochzeit“.

20 [Anm. d. Übers.] Dieses Wortspiel ist neuerlich mehrdeutig, da sich „weiß“ und „grau“ sowohl auf die Hautfarbe wie auch auf die beiden in der FN 19 beschriebenen Termini zur Bezeichnung von „Scheinehen“ beziehen.

21 [Anm. d. Übers.] Die „Rede von Orléans“ wurde 1991 vom damaligen Bürgermeister von Paris Jacques Chirac auf einem Parteitag gehalten und ist unter dem Titel „*Le bruit et l’odeur*“ [Der Lärm und der Geruch] bekannt. Die Rede lautet – in Auszügen – wie folgt: „Unser Problem sind nicht die Ausländer, sondern die Überdosis. [...] Dass Spanier, Polen und Portugiesen bei uns arbeiten, ist weniger ein Problem als dass wir Muslime und Schwarze haben. [...] Wollen Sie, dass der französische Arbeiter, der in Goutte d’Or wohnt [...], dessen Frau und er arbeiten und gemeinsam, rund 15.000 Francs verdient, wenn er sieht, dass auf derselben Etage seines HLMs (sozialer Wohnbau) eine Familie zusammengepfercht mit einem Familienvater, drei oder vier Ehefrauen und ca. zwanzig Kindern wohnt und der Vater 50.000 Francs an Sozialleistungen bekommt – selbstverständlich ohne zu arbeiten! Wenn Sie nun dazu den Lärm und den Geruch hinzufügen, dann wird der französische Arbeiter auf der Etage verrückt. [...]“ Diese Rede wurde von einer anderen Rap-Gruppe, nämlich Zebda, auf dem Album *Le bruit et l’odeur* gesampelt.

in die Protestrede aufgenommene Ironie greift durch die Aussagen und die Stimme die Rede des anderen ebenso auf wie ihre Verhöhnung, um beides in einem anders und neu kontextualisierten Diskurs zurückzugeben.

Die Gewalt wird also erwidert. Gleichzeitig soll gezeigt werden, dass man mit einem anderen Blick, mit dem Blick der anderen sehen kann. Mehr noch, es geht darum, eine Stimme vernehmbar zu machen. Bachtin hat das sehr schön verdeutlicht: „Bis zu diesem Moment der Aneignung befindet sich das Wort nicht etwa in einer neutralen und unpersönlichen Sprache (der Sprecher entnimmt das Wort ja nicht dem Lexikon), sondern in einem fremden Mund, in fremden Kontexten, im Dienst fremder Intentionen: Von dort muss man es nehmen und sich zu eigen machen.“²² Wenn es auch wahr ist, dass sich jede Rede einen Weg bahnen muss, um sich vom Grund des Interdiskurses abzuheben, ist diese Aufgabe doch für all jene besonders schwierig, die nicht von einer als legitim erachteten Aussagesituation profitieren. Sniper findet in „Entre deux“ offenbar keinen Raum der Legitimität für sein Sprechen und seine Äußerungen – weder in Frankreich, seinem „Herkunftsland“, noch auch im *Bled*²³, wo man ihn fragt, wer er ist, ohne ihm die Gelegenheit zu geben, zu sprechen („chaque été dès que tu m’vois, tu dis ,*chkoune*“ [Jeden Sommer, sobald du mich siehst, sagst du: ,*Wer ist das?*²⁴]).

²² Michael Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, übers. v. Rainer Grübel / Sabine Reese, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 185.

²³ [Anm. d. Übers.] „*Bled*“, arabisch für Gebiet oder Land, ist eine in die französische Umgangssprache eingegangene Bezeichnung für einen weit entfernt liegenden Ort bzw. ein kleines Dorf, wobei es sich oftmals um das Dorf handelt, aus dem man bzw. die Familie ursprünglich kommt.

²⁴ Arabisch im Original.

Das Imaginäre der Sprachen

Wenn man das Heterolinguale im Interdiskurs, in der Polyphonie und in der Intertextualität einander zurecht annähert, kann es hilfreich sein, das Imaginäre „der Sprache“ nicht zu verschweigen. In einem Land, das im Jahr 1992 den Artikel 2 seiner Verfassung durch einen Verfassungszusatz dahingehend ergänzt hat, dass „die Sprache der Republik Französisch ist“, kann es nützlich sein, mit Henri Meschonnic Folgendes in Erinnerung zu rufen:

Von einer Sprache, von jeder Sprache stehen einem nichts anderes als Diskurse zur Verfügung. Diese Binsenweisheit muss ausgesprochen werden, auch auf die Gefahr hin, sich lächerlich zu machen – aber das Genie und die Klarheit des Französischen rufen uns in Erinnerung, dass ein solches Unterfangen nicht nutzlos ist: dass sich eine Sprache und der Diskurs in ihrer Existenzweise radikal unterscheiden.²⁵

Der Titel des Buchs *Les céfrans*²⁶ *parlent aux français*²⁷ [Die Sofranzen sprechen mit den Franzosen] sagt deutlich, dass es niemals sicher ist, *welches Französisch* man spricht, wenn man *Französisch* spricht. In einem 2005 auf der Website *Aujourd'hui le Maroc* [Heute Marokko] veröffentlichten Artikel analysiert Aziz Daki die Verfertigung von Vorurteilen mittels „der Sprache“:

²⁵ Henri Meschonnic, *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*, Paris: Hachette 1997, S. 31.

²⁶ [Anm. d. Übers.] *Céfrans* ist Verlan für *français* [Franzö_s_innen].

²⁷ Boris Seguin / Frédéric Teillard, *Les céfrans parlent aux français. Chronique de la langue des cités*, Paris: Calman-Levy 1996. Boris Seguin nahm ebenfalls am Workshop teil.

Jedes Mal, wenn die westlichen Fernsehsender über Attentate, Geiselnahmen oder Tötungen durch Durchschneiden der Kehle berichten, blenden sie arabische Schriftzeichen ein. [...] Die Wiederholung macht den Ruf. Dadurch dass das Arabische mit Tod, Attentaten und zerstückelten Körpern in Verbindung gebracht wird, verleihen ihm die Fernsehsender nicht nur den Ruf einer gewalttätigen Sprache, sondern machen es beinahe zu einer Anapher für alles Unheilvolle, Archaische und Barbarische dieses Jahrhunderts.²⁸

Ganz gleich ob man dem Autor Recht gibt oder nicht, man kann nicht leugnen, dass ein bestimmter medialer Diskurs ebenso wie ein bestimmter sozialer Diskurs diese oder jene Sprache willentlich als Sprache mit diesen oder jenen, intrinsischen Merkmalen abstempeln. Wie verhält es sich nun damit in unserem Korpus?

Die hier untersuchten Texte von Rapper_innen betonen mehr als einmal den traumatischen Moment eines Bruchs zwischen der ersten Form der Anerkennung, der Gabe der Liebe (insbesondere der Mutterliebe), und der Begegnung mit dem äußeren Milieu, in erster Linie der Institution Schule.²⁹ Die Schule wurde von Said (MAP) und Magyd Cherfi³⁰ als Ort der *Internalisierung von Erniedrigung* sowie des Zusammenbruchs von positiven Repräsentationen erlebt, die sich die Eltern erarbeitet und die sie an ihre Kinder weitergegeben haben.

28 Aziz Daki, „L'air du ton: Blason“, <http://www.aujourd'hui.ma/maroc/culture/l-air-du-ton-blason-83749#.VC41eOctMxI>.

29 Wir nehmen hier Anleihe an Begriffen und theoretischen Vorschlägen von Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

30 Vgl. Magyd Cherfi, *La trempe*, insb. „Le bleu de travail“, Arles: Actes Sud 2004, S. 113–131.

Dieser traumatische Bruch, der im Allgemeinen schulisches Scheitern und Exklusion zur Folge hat, führt zu einem weiteren, noch traumatischeren Bruch, nämlich dem Verlust von Liebe. Das Kind findet sich enteignet in einem „Nirgendwo“ wieder. Beide Seiten bezeichnen es als *unfähig*. Sowohl die Gabe der Anerkennung durch Liebe wie auch die Gabe der Anerkennung eines Subjekts als *fähiges* Subjekt werden aufgehoben.³¹ Das ist es, was unter anderen HK & les Saltimbanks in „La Maman“ in Worte fassen:

Mein Sohn, ich versteh nicht / ich hab dir immer
Liebe gegeben / Ich kümmere um dich jeden
Tag / Warum kommt die Bolisei zu mir / Ich
kümmere um dich jeden Tag / Warum redet die
Bolisei so?

Und auch in Axioms Lied „*Lille ma Médina*“ findet sich dieses Motiv:

À la maison on parle l'arabe et en dehors le français / Je suis l'fils de Mohamed, à l'école, faut toujours qu'j'sois le premier / Ma mère aurait voulu qu'j'sois docteur / Je suis l'ainé donc tu vois, j'ai pas l'droit à l'erreur / Mais savait-elle comment on nous parlait dehors ?!

Zuhause wird Arabisch und draußen wird Französisch gesprochen / Ich bin Mohameds Sohn, in der Schule muss ich immer der Beste sein / Mei-

31 Den Hintergrund für diese Analyse bilden Lektüren der Arbeiten von Axel Honneth und Paul Ricoeur; vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit.; Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000 sowie Paul Ricoeur, *Wege der Anerkennung – Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, übers. v. Ulrike Bokelmann / Barbara Heber-Schärer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006; Ders., *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, Paris: Unesco 2004; vgl. außerdem Ders., „Devenir capable, être reconnue“, in: *Esprit*, Nr. 7, 2005.

ne Mutter hätte gewollt, dass ich Arzt werde /
Ich bin der Älteste, darum hab ich kein Recht auf
Fehler, verstehst du / Aber hat sie gewusst, wie
man draußen mit uns spricht?!

Die Lieder lassen das Verhältnis zur Schule bewusst als Trauma verstehen und legen eine schwierige Beziehung zu den anderen und zu „der Sprache“ nahe. „Lille, ma Médina“ erinnert die zweite Generation („*Je suis l’fils de Mohamed, à l’école, faut toujours qu’j’sois le premier*“ [Ich bin Mohameds Sohn, in der Schule musste ich immer der Beste sein]) und die dritte Generation („*J’suis en privé, j’taille bien à l’école*“ [Ich bin in einer Privaten, ich arbeite fleißig in der Schule]) an die Schule. Das Lied „*Déraciné*“ [Entwurzelt] von Tounsy ist noch expliziter, wenn es um die Einstellung gegenüber einer grammatikalisierten und institutionalisierten Sprache geht: „*c’est triste j’ai dû apprendre sa grammaire*“ [Es ist traurig, dass ich ihre Grammatik lernen musste]. Man könnte hier noch viele weitere Beispiele anführen.

Trotzdem taucht weder in den Texten noch auch in den Performances die Idee eines „Genies“ der Sprache auf; ebenso wenig wie sich eine Vorliebe für „die Muttersprache“ zeigt – eine Trope, die in vielen Diskursen leicht ideologisch wird, einschließlich jenes Diskurses, den Louis-Jean Calvet und Lia Varela als „sprachpolitisch korrekten“³² bezeichnen.

32 Louis-Jean Calvet / Lia Varela, „XXIème siècle: le crépuscule des langues? Critique du discours Politico-Linguistiquement Correct“, in: *Sociolinguistic Studies*, Nr. 1 (2), 2000, S. 47–64.

Für eine heterophone Rezeption. Noch eine Anstrengung!

Den Zuhörer_innen und mehr noch den Kritiker_innen wird zweifellos die Anstrengung abverlangt, nicht feindselig auf den Verschlüsselungseffekt zu reagieren, den diese heterolingualen Adressierungen zu produzieren imstande sind. „Entre Deux“ ist für nicht arabisch sprechende Französischsprachige nur ansatzweise verstehbar. Man kann sich das Lied trotzdem anhören, unter der Bedingung, dass man nicht alles zu verstehen versucht, und dass man vor allem auf eine Weise zuhört, die mit dem vergleichbar ist, was Glissant „das Imaginäre der Sprachen“ nennt. Voraussetzung dafür ist nicht das Beherrschen einer mehr oder weniger großen Zahl von Sprachen, sondern die Bereitschaft, im Netz zu denken:

Wenn ich von Multilingualität spreche, erwidert man sehr rasch: „Ah! Wie viele Sprachen sprichst Du denn?“ Es geht gar nicht darum, Sprachen zu sprechen, das ist nicht das Problem. Man kann keine anderen Sprachen sprechen als die eigene Sprache. Es geht vielmehr um die Weise selbst, in der die eigene Sprache gesprochen wird; ob man sie geschlossen oder offen spricht; ob man sie so spricht, dass man die Präsenz anderer Sprachen ignoriert, oder in dem Vorwissen, dass die anderen Sprachen existieren und uns beeinflussen, auch wenn man es nicht weiß. Es ist keine Frage der Wissenschaft, der Kenntnis anderer Sprachen; es ist eine Frage des Imaginären der Sprachen. Es geht also folglich nicht um eine Gegenüberstellung von Sprachen, sondern darum sie miteinander zu vernetzen.³³

33 Edouard Glissant, *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991–2009)*, Paris: Gallimard 2010, S. 27–28.

Das Glossar der beiden Alben von Ministère des Affaires Populaires, die uns als Raum der „Übersetzung“ mit Definitionen mit kritischer Stoßrichtung versorgen, ist ein solcher Ort der „Verbindung“, an dem sich Ch’ti, maghrebinisches Arabisch und Französisch ineinanderfügen. Diese ironischen Definitionen sind auch die Übersetzung eines Gesichtspunkts, einer soziologischen und politischen Lektüre. Mit diesem Glossar verweisen die Autoren indirekt nicht nur die Hegemonie der normierten französischen Sprache, sondern auch auf die von ihr produzierte Marginalisierung der anderen minorisierten und ignorierten Sprachen. Hier einige Auszüge: „*Hamdoullab*: barbarische Beschwörungsformel, die etwas Ähnliches wie ‚Gott sei Dank‘ oder ‚Gelobt sei Gott‘ bedeuten muss“; „*Ch’ti*: Ein Indigener aus dem Land der Müllleute und Kohleminen“; „*Jenlain*: ein Getränk, das nicht halal ist“; „*Socialo*: eine im Verschwinden begriffene Spezies“; „*Manich menna*: Ich bin nicht von hier“; „*P’tit pouchins*: Hühnerbaby auf Ch’ti“; „*Salam alayk*: arabischer [*bougnoulistique*³⁴] Ausdruck, der so viel bedeutet wie ‚Friede sei mit dir‘“.

Das ist vielleicht die Gelegenheit, den Glauben an das „Genie“ der Sprachen loszuwerden und sich mit Lüdi zu fragen: „Wann wird es eine Linguistik geben, deren Referenzpunkt und *Prototyp*, nicht die einsprachige Ideal-Sprecher_in ist, sondern die reale mehrsprachige Sprecher_in-Hörer_in?“³⁵

34 [Anm. d. Übers.] *Bougnoul* bedeutet eigentlich Kameltreiber, wird jedoch als rassistische Bezeichnung für Araber verwendet.

35 Georges Lüdi, „*Pour une linguistique de la compétence du locuteur plurilingue*“, in: *Revue française linguistique appliquée*, Nr. 2, Jg. IX, 2004, S. 133.

Zwischen dem Gesprochenen und dem Geschriebenen

Wenn die Raptexte auf den ersten Blick zu einer Art gewöhnlicher und alltäglicher Sprache – zu einer *ersten Gattung* – zu gehören scheinen, dann werden sie durch ihre poetische Ausgestaltung als Text in eine *zweite Gattung* verwandelt.³⁶ Dies ist zunächst ihrer performativen und chronotopischen Dimension geschuldet, die zu einem Raum der Äußerung im eigentlichen Sinn gehört. Es ist aber gleichermaßen auf ihre mediale Kommunizierbarkeit und ihre Wiederholbarkeit zurückzuführen. Die Gesamtheit dieser „Rap“-Produktionen bildet eine Aussage, die ihre „eigene Existenzmodalität“ hat: „Diese Modalität gestattet ihr, etwas anderes zu sein als eine Folge von Spuren, etwas anderes als ein beliebiges Objekt, das von einem Menschen geschaffen worden ist. Diese Modalität gestattet ihr, im Verhältnis zu einem Objektbereich zu stehen, [...] unter anderen sprachlichen Performanzen angesiedelt zu sein, schließlich mit einer wiederholbaren Materialität ausgestattet zu sein.“³⁷

Wenn auch in gewöhnlichen und alltäglichen, *mündlichen* Gesprächen plurilingualer Subjekte die Vermischung und Präsenz verschiedener Sprachen von einem diskursiven Strom erfasst werden – genauso wie die Diskursbewegungen in einer einzigen Sprache –, dann ist dies nicht der Fall, wenn die Sprache einem Schreibakt unterworfen wird, der Reflexivität und Distanzierung voraussetzt. Im Geschriebenen sind die Veränderung

³⁶ Michail Bachtin, *Die Ästhetik des Wortes*, op. cit.

³⁷ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 155 f.

und der Übergang zur anderen Sprache ein *Zeichen-Ort*. Ihre Autor_in will neben der illokutiven Kraft ihrer Worte auch über deren perlokutive Wirkung und Schicksal bestimmen. Im Verlauf ihrer Bühnenperformance legt sie durch Mimik, Gestik und Interpretation teilweise die Stoßrichtung und den Sinn offen, die mit dem Übergang zur anderen Sprache „angepeilt“ werden.

Das Spiel der Interpretation und die Interpretation des Spiels werden nicht nur durch die Form und den Sinn des Wortes „erwähnt“, sondern rufen auch die anderen *Bedeutungssphären* des sozialen Lebens in Erinnerung. Diese Sphären – eine Art Ereignisblasen der Geschichte, die sie durchzieht und die sie durchziehen –, rufen dadurch, dass sie in einer anderen Sprache geäußert werden, zwangsläufig diejenigen an, die sie hören.

Der Rapper (oder die Rapperin), der (die) den Akt des Schreibens und Singens vollbringt, wird – getrieben durch sein (ihr) Begehren als Bürger_in anerkannt zu werden; dadurch, dass er (sie) sagt, „ich stehe auf und ich spreche (zu euch)“ wird er (sie) zur Interpret_in derjenigen, die selbst keine „Stimme“ haben. In „Des youyous dans ma mairie“ wird der Rap über das Bindeglied eines empfangenen Diskurses über das französische Fußballteam implizit mit Fragen der Repräsentativität in Verbindung gebracht:

C'est comme cette équipe de France que des noirs et un bougnoule. Ca écoute du rap et ça mange de la semoule. De quel droit du rap massacre la marseillaise oui de quel droit ces voyous représentent la nation française ?

Das ist wie mit diesem Team von Frankreich, nur Schwarze und ein Araber [*bougnoule*]. Es hört Rap und isst Grieß. Mit welchem Recht verhunzt

der Rap die Marseillaise, ja mit welchem Recht repräsentieren diese Schurken die französische Nation?

Die Performance aktualisiert die Texte, indem sie diese an jüngst vernommene Diskurse anpasst. Von einem Konzert zum nächsten werden Variationen eingebaut, die den Umständen des jeweiligen Ortes und Publikums Rechnung tragen.³⁸ Für diese Rapper_innen ist die Musikbühne nicht nur ein Ort der Performance; sie instituieren sie als eine *Tribüne*. Ausgehend von diesem Raum erinnern sie auf die eine oder andere Weise an ihre mannigfaltigen Zugehörigkeiten und bekennen sich zu diesen, und zwar vermittelt eines Spiels von Sprachen und Sprechweisen, das durch eine Rede als *Handlung* instituiert wird; eine Handlung, die eine *Lebensform* sein will.

Mit dem Ergreifen des Wortes fordern bestimmte Rapper_innen nicht, als Künstler_innen anerkannt zu werden; sie wollen vielmehr einen Platz besetzen. Dabei tragen sie eine Haltung zur Schau, die der einer politischen Aktivist_in gleicht: „Ich bin auf der Suche nach einer politischen Identität, und nicht nach einer Identität als Franzose oder etwas anderem“, erzählt uns einer der Rapper der Gruppe MAP, „ich will, dass meine Existenz als Bürger wie jeder andere anerkannt wird.“ Aber nicht nur, denn ihre Rede richtet sich auch an ihre Herkunftsgemeinschaften.

38 HK & les Saltimbanks haben unlängst in einer Live-Performance von „*La maman*“ in Nizza (für die Demonstration gegen den G20-Gipfel) eine neue Passage in das Lied eingebaut, die von der Polizeigewalt in Syrien und vom Abgang der Präsidenten Tunesiens und Ägyptens spricht, aber sie sagen auch sehr humorvoll die Wahlergebnisse 2012 in Frankreich voraus.

Konstitutive Heterophonie und Heterolingualität

In ihrer Arbeit zu den konkreten Repräsentationsformen des Diskurses der anderen bekräftigt Jacqueline Authier-Revuz, dass kein Diskurs die konstitutive Heterogenität des sprechenden Subjekts sichtbar machen kann: „Das Phantasma der reflexiven Aktualisierung seiner eigenen konstitutiven Heterogenität würde für einen gegebenen Diskurs im Übrigen die Aufhebung der Heterogenität in einem völlig geschlossenen Diskurs bedeuten.“³⁹ Doch es scheint möglich, in Betracht zu ziehen, dass die analysierten Lieder diese konstitutive Heterogenität des sprechenden Subjekts repräsentieren, wenn sie diese auch nicht vernehmbar machen.

Die in den Rap-Texten eingesetzten sprachlichen Verfahren zeichnen sich in erster Linie durch ihre Intertextualität aus: sprichwörtliche Wiederholungen, feststehende und idiomatische Wendungen, Schreiben nach der Art „historischer Dokumente“ (wie etwa im Falle des Intros zum Album *Debout la-d'dans* von MAP, das unserem Text vorangestellt ist), Aufgreifen anderer Liedtexte, Aufgreifen von Worten aus dem gewöhnlichen Arabisch, von Textpassagen auf Spanisch oder von festen Ausdrücken auf Englisch. All das spielt sich im Wesentlichen im Modus des „als ob“ ab, ein Verfahren, das zu einem doppelt metaphorischen Dialog auffordert.

Die Schöpfer_innen dieser Texte setzen ständig auf die *Veränderung des Blickwinkels*, auf die Veränderung von Form und Sinn. Sie fordern uns also dazu auf, un-

³⁹ Jacqueline Authier-Revuz, „La représentation du discours autre: un champ multiplement hétérogène“, in: Juan Manuel Lopez Muñoz, Sophie Marnette, Laurence Rosier et al. (Hg.), *Le discours rapporté dans tous ses états*, Paris: L'Harmattan 2004, S. 53.

terhalb der Wiederaufnahme-Modifizierung einer feststehenden Formulierung das Auftauchen von neuen Sinngebilden zu sehen und zu hören. Das diskursive Gewebe dieser Texte nimmt Anleihe bei Formen und Sinngehalten anderer Formen von Literatur und Semiotik und ist tatsächlich grundlegend dialogisch und heterophon. Die Wiederaneignung dieser *bereits existierenden* Diskurse und ihr neuerlicher Einsatz im Rahmen von verbalen Rap-Performances – als Gattung und soziale Praxis – über eine heterolinguale Intertextualität führt dazu, dass diesen „fremden Worten“, diesen, wie Bachtin sagt, „bereits besetzten Worten“, ein Aufschub gewährt wird. Denn an ihrem Horizont steht eine Öffnung, ein Raum der Erwartung, den die heterolinguale Intertextualität zugleich affirmiert und modifiziert.

Heterolinguale Adressierung und Dialog mit Gleichgestellten

Die ironische Intention, die sich zwischen Humor und Infragestellung bewegt und die den verschiedenen Rapper_innen gemeinsam ist, verleiht ihrem Nachdenken eine beharrliche Reflexivität; diese verläuft vom Selbst zum Selbst und vom Selbst zur Anderen und ist so eine Manifestation ihrer Positionierung zwischen einem Innen und einem Außen, die durch das Sprachspiel bezeugt wird.

Was an diesen Texten auffällt, ist die reflexive Dimension ihrer Rede; sie lässt darauf schließen, dass sie sich der Tatsache sehr bewusst sind, dass die natürliche Bewegung von in Beziehung gesetzten Sprachen und Kulturen in deren gegenseitiger Transformation besteht. Sie wissen auch um den Effekt, der – unter einem sozio-

politischen Gesichtspunkt – daraus resultiert, dass die mit anderen Privilegien verbundene, herrschende Sprache aufgezwungen wird. Darum sprechen sie nicht von einer Verweigerung dieser Sprache, sondern davon, sich dieser Sprache ganz im Gegenteil zu bemächtigen und sie beherrschen zu wollen, um „wach zu bleiben“ und antworten zu können.

Anhand von mehreren Texte lässt sich feststellen, dass sich manche Rapper_innen gegenseitig hören und die Texte der anderen jeweils kennen; sie bewerten und beurteilen das „politische“ Engagement von Gleichgesinnten. Über ihre Texte sprechen sie miteinander und antworten einander. Von diesem Gesichtspunkt aus wohnt man einer Art „Gemeinschaft“ bei, die Ähnlichkeiten mit der aus politischen Parteien zusammengesetzten Sphäre hat: Man spricht für oder gegen, man kämpft miteinander oder man widersetzt sich. Durch ihre Kritik zeigen die Rapper_innen, dass ihre Sympathie oder Ablehnung entschieden politisch sind und nicht ethnisch, kulturell oder linguistisch verstanden werden dürfen. Kurz gesagt, ihre Praxis ist Ausübung einer verbalen Demokratie.

Es geht vor allem um Diskurse, die darauf aus sind, gehört und kommuniziert zu werden. Es geht um eine *Adressierung*, die insistiert; um eine Anrufung [*interpellation*], deren Übelkeit erregende Wiederholung nur das Pendant einer unaufhörlich wiederkehrenden Anrufung, sowie der Last von Diskursen ist, deren Opfer sie sind und die ihnen die „Möglichkeit zu sprechen“ nimmt, um die Welt anders als *in Unsichtbarkeit* zu bewohnen.

Das Wort zu ergreifen ist also lebensnotwendig. Dass diese Rede nicht wahrgenommen und gehört wird, wiegt weniger schwer als die Würde, die sie jenen verleiht, die

sie bilden und schmieden, damit sie zu einem *3âqil*, einem menschlichen Subjekt werden. „Weil die Rede ihr schon in dem Augenblick, als sie den Horizont des Benennbaren und des Sagbaren eröffnete, dort einen Platz zusicherte, weil kein Sprecher [*locuteur*] spricht, ohne sich im Voraus zum Angesprochenen [*allocataire*] zu machen, und sei es nur für sich selbst und weil er den Kreis seiner Beziehung zu sich selbst und seiner Beziehung zu den Anderen mit einem einzigen Handstrich schließt und sich damit zugleich zum Besprochenen [*délocataire*] macht, zur Rede, von der man spricht: er bietet sich selbst und sein ganzes Sprechen einem universellen Sprechen dar.“⁴⁰ Und dies ist die Arbeit all derer, die sich in ihrer Eigenschaft als Person, in ihrer Eigenschaft als Erfinder_innen ihres eigenen Lebens als sprechende Individuen positionieren. Der Diskurs ist das, in dem und durch den alle aktiv werden; alle, die sich dazu verpflichten, zu denken und sich in Worte zu fassen. Die heterolinguale Diskursivität ist von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet nur die sichtbarste Form eines jeden semiotischen Prozesses.

Von der Anerkennung zur Repräsentation. Statt einer Schlussfolgerung

Die Sichtbarkeit, die der „anderen“ Sprache durch die heterolinguale Adressierung zugestanden wird, fordert zur Befragung des politischen Dispositivs der Repräsentativität auf. Nichts wäre irreführender als zu glauben, die Lösung bestünde darin, einfach auf das Prinzip der „Sichtbarkeit“ zurückzugreifen. Sind die sogenannten „Repräsentant_in-

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übers. v. Regula Guilani / Bernhard Waldenfels, München: Wilhelm Fink Verlag 1986, S. 202.

nen sichtbarer Minderheiten“ wirklich repräsentativer als jene, die ihrer Stimme beraubt werden? Oder handelt es sich nicht vielmehr um einen irreführenden Begriff von Repräsentation, der zu einer Art Auswahl wird und nicht länger Delegieren bedeutet? Es scheint uns, dass die im Korpus geforderte Sichtbarkeit – weit davon entfernt, eine notwendige Ähnlichkeit zwischen der Repräsentierten und der Repräsentant_in – die Möglichkeit eines Sprechens *als andere* im starken Wortsinn vernehmen lässt, das heißt, die Möglichkeit, *als eine solche* andere zu sprechen. Diese Möglichkeit besteht, ganz gleich ob nun im Namen der anderen oder im eigenen Namen gesprochen wird; denn der Verdacht, der auf der Repräsentation lastet, macht nur in einer ontologischen Konzeption des Subjekts Sinn: Indem nämlich die Authentizität der realen Präsenz geltend gemacht wird, wird das Substitut verworfen, das die verkörpert, die für andere spricht.⁴¹ Das Postulieren einer grundlegenden Heterogenität ermöglicht es im Gegenzug, sich verschiedene legitime Repräsentationsformen vorzustellen.⁴²

41 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak „Can the Subaltern Speak?“ in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign: University of Illinois Press 1988, S. 275. Übersetzung aus dem Englischen von Alexander Joskowicz / Stefan Nowotny, *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia + Kant 2008, S. 28 f.; vgl. außerdem Linda Alcoff, „The Problem of Speaking for Others“, in: *Cultural Critique*, Nr. 20, 1991, S. 10: „Indem ich für mich selbst spreche, repräsentiere ich mich selbst auf bestimmte Weise als ein_e, die eine spezifische Subjektposition einnimmt, als ein_e mit diesen und keinen anderen Merkmalen usw. Indem ich für mich selbst spreche, schaffe ich mich (für den Augenblick) selbst – ebenso wie ich, wenn ich für andere spreche, deren Selbst schaffe –, sodass ich ein öffentliches, diskursives Selbst erzeuge, das sich zumeist auf das als Innerlichkeit erfahrene Selbst auswirken wird.“

42 Lasse Thomassen, „A Basic Closure of Perspective? Reply to Robinson and Tormey“, in: *Parliamentary Affairs* Nr. 60 (1), 2007, S. 141.

Plaudereien aus Frankreich

Marc Hatzfeld

Übersetzt von Birgit Mennel

Die Sprachfrage, die sich anmutig zwischen der Freude am Sinn und den Sinnesfreuden entfalten konnte, wird heute mehr denn je von der Politik in Beschlag genommen und gekapert. Man kann die Sache von den Voraussetzungen des Nationalstaats ihren Ausgang nehmen lassen, von diesem symbolischen und zu seiner Zeit radikalen Objekt, das die Rolle hatte, die Schwäche der einstmals zerstreuten politischen Macht zu überwinden. Viele Jahrhunderte lang, vom Mittelalter bis zum Ancien Régime, zielt diese politische Eroberungslogik darauf, eine Nation, eine Sprache und einer Religion miteinander zu verbinden. Hinsichtlich des Verhältnisses von Nation und Religion, trifft dies eher östlich des Rheins zu, während die Sprache westlich des Rheins seit dem Edikt von Villers-Cotterêts als ein mit Zwangscharakter versehenes politisches Instrument der Einigung funktioniert. Das zeitweilige Alternieren zwischen einer hinsichtlich der Sitten freizügigen und variationsreichen imperialen Form und einer homogenen, stabilen nationalen Form führt zu einem Hin und Her im Verhältnis von Sprache und politischer Macht. Die Aufhebung des Edikts von Nantes schwächt in Frankreich den Zusammenhalt von Nation und religiösem System, wodurch die Sprache als nationaler Marker noch mehr Raum bekommt – eine Sprache, die als öffentliches Gut bald da-

rauf den Schutz einer staatlichen Institution erfahren wird. Aus dem Gewebe dieser Homothetie entsteht im 18. Jahrhundert der Begriff eines beständigen und als Subjekt fungierenden „Volks“. Diese Idee ist eine umsichtige Erfindung der Philosophen der Aufklärung, die darin die Gelegenheit sehen, den Souverän – königlicher Inhaber der einzigen Macht – im Namen einer anderen mythischen Singularität zu verwandeln, die nur das Territorium auf institutioneller Ebene organisieren sollte. Seither drängt sich die Idee, dass ein „Volk“, eine Nation und eine Sprache gemeinsam dieselbe kollektive Geschichte bilden, mit dem Impetus eines Projekts auf.

Daraus resultiert jene seltsame Erscheinung der Sprache selbst als Konzept. Jede Nation entwirft sich, definiert sich manchmal und organisiert sich zweifellos durch eine Fiktion, die von weit oben in eine unendlich viel weichere und beweglichere kulturelle Realität hineinragt; die sich selbst aber in jedem Fall durch ihre Sprache bestätigt. Während man sich in ganz Europa ebenso vieler Weisen zu sprechen erfreut, wie es Dörfer und Berufe gibt, schaffen die administrativen und symbolischen Forderungen das Trugbild einer Sprache, die sich Geistliche und Literat_innen aneignen werden. Sie sind es denn auch, die im Windschatten der Politik dazu beitragen, die Vielfalt der Weisen des Sagens und des Verstehens zum Verschwinden bringen. Einige Gelehrte, die – ohne sich dessen bewusst zu sein – in diese immens politische Falle getappt sind, gehen den Weg zu Ende, indem sie zunächst im Ausgang von Saussure, insbesondere aber von Jakobson einen stark durch die Mathematik inspirierten Wissenschaftskorpus erarbeiten. Dieser fußt auf einer durch und durch plastischen, beweglichen und elastischen Realität, um daraus

paradoxerweise das kompakte und strukturierte Konzept „der Sprache“ zu entwickeln (Jacques Lacan); eine Sprache, die seitdem in jenem System eingeschlossen ist, das die Linguistik werden wird.

Das ist die intellektuelle Landschaft, in die in einem Land wie Frankreich seit den zwanziger Jahren und in schnellerem Rhythmus seit den sechziger Jahren Leute von immer weiter weg kommen; Leute, die ihre jeweils eigenen Weisen des Tuns, des Sehens, des Denkens und des Sprechens mit sich bringen und offensichtlich mit der monolithischen Konzeption von Sprache brechen. Der Schock ist derart groß, dass Weisungen erlassen werden, ausschließlich diese eine Sprache zu sprechen. Fortan wird die Sprache unter Androhung von Strafe als einzigartig und obligatorisch anerkannt. Jede Abweichung von der offiziellen Verwendung wird als Verstoß im moralischen Sinn verstanden, als Übertretung jenes Gesetzes, welches das „Volk“, die Nation und das Geschick überraschend starr zusammenhält. So verhält es sich weitestgehend auch heute noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Banlieue-Cités beherbergen kulturelle und linguistische Importe von schillernder Diversität; und in einem politischen Kontext, in dem der Nationalstaat angesichts der Ausbreitung neuer politischer Organisationsformen, die sich neben den imperialen Logiken herausbilden, an Terrain verliert, stellt sich die Sprachfrage heimlich neu. Es geht nicht um eine Konfrontation zwischen dem offiziellen Französisch und anderen Sprachen; es geht darum, dass der Begriff der Sprache grundlegend infrage gestellt wird und dass nach und nach sogar andere Sprachpraxen erfunden werden.

Die erste Form, in der die sprachliche Diversität wieder auflebt, steht in Zusammenhang mit diesem unun-

terbrochenen Fluss, der aus einem Außerhalb kommt, wo die Sprache ihre pulsierende Plastizität bewahrt hat. In Afrika südlich der Sahara pflegt beispielsweise jede kulturelle Gruppe, also das, was man mangels Alternative Ethnie nennt, das heißt, eigentlich jeder Klan seine eigene Sprache zu sprechen – oft eine Weise, diese Distinktionsspiele zu benennen. Und im Gegensatz zu dem, was man sich bei uns darunter vorstellt, überschreiten Heiraten mir nichts dir nichts Zugehörigkeitsverhältnisse, die Menschen sind äußerst gesellig. In Afrika ist es häufig der Fall, dass Vater und Mutter verschiedene Sprache sprechen; dass eine Adoptivmutter oder ein leiblicher Bruder verschiedene Sprachen sprechen, während eine bestimmte Verkehrssprache in diesem Dorf oder auf jenem Weg unabdingbar ist. Es ist also üblich, dass fünfjährige Kinder im Laufe eines Tages je nach Gesprächspartner_in fünf oder sechs Dialekte sprechen, wie man etwa in Alexandria vor dem Krieg mit der Lebensmittelhändler_in Griechisch, mit der Schneider_in Armenisch, mit der Beamt_in Englisch, unter Juden und Jüdinnen Französisch, mit der Reeder_in Italienisch und mit dem Fellachen ganz selbstverständlich Arabisch sprach.

Dieses mannigfaltige Verständnis von Sprache breitet sich in den Cités der Banlieue seit einigen Jahren mit neuem Elan aus. Es gibt immer noch einige wenige engstirnige Grundschullehrer_innen und dienstfeilige Sozialarbeiter_innen, die die Eltern mit einem durch billige Psychologie inspirierten Ernst dazu bringen wollen, mit ihren Kindern „zu Hause Französisch zu sprechen“. Doch immer mehr Eltern aus dem Afrika südlich der Sahara sowie aus Nordafrika haben ein Selbstbewusstsein erlangt, das es ihnen ermöglicht, sich über diese

moralinsaure sprachliche Beschränktheit lustig zu machen und dabei beiläufig jene ach-so-linken Europäer_innen mit dem Argument zu verspotten, sie mögen doch etwas anderes sprechen als die offizielle Sprache von Mama-Papa. So wie sie den *boubou* mit Panasch tragen und die Gewohnheit verteidigen, ihre Kinder auf dem Rücken zu tragen, sprechen sie mit ihren Kindern Bambara oder Soninke. Im Übrigen verändern sich auch der offizielle Diskurs und die Berufssprache. Bedienstete der Sektoren Gesundheit, Erziehung oder des sozialen Lebens fördern gelassen die Ausbreitung exotischer Sprechweisen. Diese Legitimierung der Durchdringung von sprachlicher Vielfalt betrifft die von den Karibischen Inseln kommenden Personen ebenso wie jene aus dem Maghreb, aus Polen und selbstverständlich alle Arten von Chines_innen, für die es außer Frage steht, zuhause Französisch zu sprechen. Die Wiederbelebung des Kabyliischen in Algerien erfährt in einigen Cités unerwartet Rückhalt. Bleibt auch die Schule der Ort einer sprachlichen Quasi-Exklusivität, so gilt das nicht mehr für die Straße, die Kaufhäuser und die Bistros. Und was die Familie angeht, so beherbergt diese oftmals eine echte Diversität: Sie ist der Ort, an dem sich die intergenerationellen Beziehungen in Verkehrssprachen ausdrücken, während die Geschwister zumindest zuhause mehr und mehr dazu neigen, miteinander Sprache des Bled zu sprechen, das heißt, die durch Reisen, Diskurse und wiedererstarkten Stolz aufgewertete Herkunftssprache.

In dieser Lücke macht sich keine neue Sprache der Banlieues breit, sondern ein von der Sprache bereinigtes Verhältnis, das Keime von Radikalität in sich birgt. Beginnen wir mit dem Vokabular: Das Vokabular der jungen Männer – wie übrigens auch das der jungen Frauen

– bringt all jene Lehrer_innen zur Verzweiflung, die sich im Konferenzzimmer eines Collège in der Banlieue auf ihren ehrenwerten Gewissheiten ausruhen. Dort werden mit oder ohne Mitgefühl die Armut und Vulgarität des Vokabulars der „Gören der Cité“ verspottet und es herrscht kein Mangel an pikanten Anekdoten über die Fehlinterpretationen und den von Schüler_innen produzierten Widersinn, ohne ihre unzähligen orthographischen „Fehler“ zu zählen, die zum Schenkelklopfen verleiten. Das ist zweifellos alles richtig: Armut, Vulgarität und noch Schlimmeres, wenn's sein muss. Das Vokabular der Kinder der Cité, der Älteren und der entfernten Verwandten ist gespickt mit wiederholten lustvollen Formulierungen, in denen es ständig darum geht, „sich ficken zu lassen“, „jemandem am Arsch zu lecken“, „die Mutter zu ficken“, diese/n oder jene/n zum „Schwanz-Lecken“ aufzufordern sowie andere sehr präzise Ratschläge in Sachen Sexualität und Scheiße. Vorsicht ist jedoch dort geboten, wo sich hinter dem, was wohlständige Erwachsene richtigerweise „Vulgarität“ nennen, der vulgus verbirgt, der verspottet wird; das heißt, die einfachen Leute, deren Sprache sexuelle Anspielungen stets voller Wollust in sich aufnahm, als eine Weise, dem Begehren freien Lauf zu lassen oder es zu bändigen, begierig damit zu spielen und über das Wort davon zu profitieren. Die Zensor_innen der Vulgarität tun herablassend so, als wüssten sie nicht, dass diese Sprechweise eine populäre Philosophie zum Ausdruck bringt, dass sie einen Blick auf die Menschheit eröffnet, der die Welt auf seine Weise erzählt. Diesem Blick zufolge hat sich die Menschheit niemals wirklich ihrer Animalität entledigt und man zieht sie grausam zärtlich auf im Hinblick auf künftige Liebschaften, Begehren, Zusammentreffen

und Vergnügungen. Die professoralen Spötteleien hinsichtlich der Vulgarität sind vielleicht auch der prüde Effekt einer sozialen Klasse, die es vorzieht, die unlösbare sexuelle Frage über die Notbehelfe Psychoanalyse oder Gefängnis anzugehen, anstatt ihr über die subtilen Spiele einer freien Rede zu begegnen. Noch ist offen, wer in dieser Streitsache Recht bekommt, aber man muss davon ausgehen, dass weniger Verachtung angebracht sein könnte.

Die orthographischen Fehler machen deutlich, dass wenn „die Orthographie ein Mandarin ist“, wie ein Vorschlag der Situationisten 1968 lautete, dann weil die Sprache auch und vor allem gesprochen wird, weil sie notwendigerweise auf ungezügelter Weise gesprochen werden muss. Viele der Bewohner_innen der Cités sind dort, wo sie herkommen, Teil einer oralen Kultur. Das Wort hat Bindekraft. Man schenkt den Worten, die ausschwärmen, mehr Glauben als der inventarisierbaren Schrift; man liebt es zu sprechen. Und in diesem rein oralen Manöver, in der sich die Sprache von der Schwere des Geschriebenen befreit hat, entdeckt man – jenseits akademischer Maßgaben – künstlerische Spiele, wie sie seit den Blumenspielen, den großen Dichterwettbewerben Okzitaniens, unvorstellbar geworden sind.

In den Banlieues wird in Bezug auf die gesprochene Sprache lustvoll mit drei Typen von kunstfertigen Spielen gespielt: Das erste ist die Stichelei. Die Stichelei ist eine verknäppte und geballte Ladung Humor, mit der eine Sprecher_in ihr unversehens in die Falle gegangenes Opfer beiläufig bombardiert. Früher sagte man „jemanden auf die Schippe nehmen“, in Südfrankreich sagt man eher „aufziehen“ – und das heißt in den Cités „sticheln“ [*vanner*]. Man verstrickt eine Gegner_in, der ge-

genüber man wohlgesinnt ist, in ein verbales Netz und schleudert ihr einen wohlplatzierten Pfeil entgegen. Die Stichelei schmerzt, aber sie bringt einen vor allem auch zum Lachen. Die Stichelei überrascht in räumlicher und zeitlicher Versetzung. Das Opfer der Witzelei bleibt sprachlos zurück. Die Stichelei ist eine Neuauflage des Absurden in einer hyperzivilisierten, hyperregulierten und zugleich verwahrlosten Welt. Sie ist ein schräger Blick auf die Wirklichkeit. In bestimmten Gruppen junger Männer nimmt das Stacheln kein Ende. Wird es elegant gespielt, so ist es ein Spiel, das kaum Spuren hinterlässt. Oftmals kommt es – abseits der Jungs – auch bei den Ladys und Mädels auf, die bisweilen eine sehr spitze Zunge führen, bei den Arbeiter_innen während der Pausen sowie in den Pausenhöfen der Collèges.

Das Wortgefecht ist nichts anderes als eine fortwährende Stichelei oder genauer eine Stichelei, die auf eine Replik bzw. auf ihr Nachspiel trifft. Lassen sich mehrere Spieler_innen auf einen Austausch ein, so ist die Folge ein verbales Duell, auf dessen Ausgang die Zuseher_innen im Verlauf eines bissigen Schlagabtauschs, in dem mit Metaphern, Sinnverdrehungen, ungeahnte Bildern und Situationskomik um sich geworfen wird, warten. Es geht teils sehr oft darum, die anderen zu besiegen, aber das Wortgefecht bleibt niemals auf einen einzigen Kampf beschränkt. Der erste Erfolg in einem Wortgefecht ist das Lachen der Zuhörer_innen, bei denen man Eindruck zu schinden versucht, sowie – über das Lachen hinaus – die Anerkennung für die labialen und intellektuellen Spitzenleistungen derer, die sich das Gefecht liefern. Vor allem aber beruht der Erfolg des Wortgefechts auf einem geteilten Blick auf die Absurdität der Welt, der zugleich unbarmherzig und scharf ist. Es ist die

Welt ringsum, die von zwei oder mehreren Kämpfenden niedergemacht wird. Das Ziel sind in der Tat oftmals die anderen, unerreichbare Andere, die nichts, aber auch wirklich gar nichts davon verstehen, wer wir sind, nichts vom Leben, nichts von der Jugend, nichts davon, was wir auf der Erde machen. Dies sind die Anderen, diese lächerlichen „armen Irren“, über die man nach Maßgabe der ihnen zugefügten Erniedrigungen ablästert.

Der Slam ist die dritte Sprachfigur, die in den Banlieues behend gesprochen wird. Aus den schwarzen Ghettos der USA kommend, wird er in Sozialzentren unmittelbar und rasch aufgenommen; er lässt die Zunge schnalzen, wie man eine Tür zuschlägt. Der Slam ist nie nur die ein wenig elitäre Domestizierung früherer Sprachfiguren. Man erwartet von den Slammer_innen fröhliche Improvisationen, die jenen der Troubadour_innen im ausgehenden Mittelalter ähneln: Sie sollen vom Ufer abstoßen und sich auf dem Seil der Worte einem Hochseilakt ohne Netz hingeben. Ursprünglich basiert der Slam jedenfalls auf Improvisation sowie auf einem Wettbewerb zwischen Slammer_innen. Doch seine Herkunft ist nicht so wichtig. Der Slam ist die zum Spektakel gewordene metaphorische Lebendigkeit, die bereits in der Stichelei und im Wortgefecht zu erkennen ist. Zwischen Theater und Poesie erweist sich der Slam als eine Gelegenheit, die Virtuos_innen des verbalen Bluffs auf die Bühne zu holen, die erst kürzlich aus den Tiefen der afrikanischen Savannen, von den Ufern des Mittelmeers oder dem kolumbianischen Wald eingetroffen sind.

Für uns ist die wichtigste Tugend des Slams zunächst jene, die Statue sprachlicher Vorherrschaft zu stürzen, welche das Geschriebene, das imperiale Geschriebene

ist. Der Slam ist ganz auf Linie mit der Stichelei und dem Wortgefecht; er ist die legitime künstlerische Oralität auf einem Terrain, das die Literat_innen des Geschriebenen in weiter Distanz ausmacht: eine Akrobatik der gesprochenen Sprache, die sich auf der Höhe der schönen Künste weiß. Auf diese Weise knüpft er vielleicht an kulturelle Merkmale vor der Schrift an: Als wütender und zerstörerischer Archaismus verlagert er die Gegenwart, das Aktuelle, das Unmittelbare in der Welt und erteilt so den Logiken und den Expert_innen des organisierten Gedächtnisses sowie der Kapitalisierung eine Absage. Der Slam gibt den Autor_innen und den Zuhörer_innen die Freude am Augenblicklichen und am Vergänglichen zurück, das sich tendenziell in den kreativen Möglichkeiten verliert. Auf diesem Weg trifft er auf die John Cassavetes, auf die Antonin Artauds, auf die Rimbauds, auf all jene, die den Augenblick leben. Seine zweite nicht weniger wichtige Tugend besteht darin, den Künstler_innen einen öffentlichen Status zu verleihen, ihnen Anerkennung zu geben, indem er sie bekannt macht, was diese immer wieder überrascht.

Die Überraschung der Slammer_innen hat damit zu tun, dass sie, wie übrigens auch die Rapper_innen oder die Sprayer_innen nicht von einem Status als partikuläre Künstler_innen träumen; sie slammen, wie sie sprechen. Sie wissen ganz genau, dass ihre Bekanntheit eher der Unverfrorenheit ihrer Sprache denn ihnen selbst geschuldet ist. Sie sind lediglich das Medium. Die Sprache hat weder einen Namen noch eine feste Syntax, aber diejenigen, die auf Kategorien versessen sind, geben ihr gerne einen Namen: Man nennt sie daher Verlan, warum auch nicht? Aber der Verlan beschließt den trans-

gressiven Weg der Sprache der Banlieues, wenn er zur Sprache wird und darin verschwindet.

Die sprachlichen Pirouetten derjenigen, die Verlan sprechen, sind wohlbekannt: Es geht darum, die Silben der gesprochenen Wörter umzukehren, auch dann, wenn man bezüglich Sinn oder Absicht ein normales Gespräch führt. In seinem Übereifer lässt der Verlan oftmals die Vokale verschwinden, die sozusagen in schwarz-weiß erscheinen. Er verschluckt die A's, die I's und die O's, die zu E's oder eher zu EU's werden. So wird *arabe* zu *rebeu*, *femme* [Frau] wird zu *mæuf* und *juif* [Jude] zu *feuj*. Aber die *cité* bleibt farbig, sie wird *téci* genannt; und die *chinois* [Chines_innen] sind *noiches*. Wir haben soeben einige feste Begriffe des um das Jahr 2000 klassischen Verlan angeführt. Doch dies bedeutet nicht, dass man in fünf oder sechs Jahren denselben Verlan vorfinden wird. Denn der Verlan bewegt und verändert sich in der Art eines Chamäleons. Er verharrt nicht an einem Ort. Er entzieht sich jedem Systematisierungsversuch sowie jedem interpretierbaren Kode. Dies ist übrigens sein Prinzip – ein Prinzip, das eine Antwort auf seinen Zweck darstellt, der einfach darin besteht, das Geheimnis zu wahren. Der Verlan versteckt und versteckt sich, sodass er wie eine Maquisard_in, die die Frontlinien zu überschreiten gewohnt ist, von einem Ort zum nächsten, von einer Stunden zur anderen, von einer Sprecher_in zur nächsten niemals derselbe bleibt. Hier schnappt er die aus den Amerikas gekommenen Wörter auf, dort sind es seltsame hip gewordene Wendungen, anderswo sind es aus der nächstgelegenen Cité übernommene Wörter und noch weiter weg eine geheime Syntax, die sich Kumpels miteinander ausgedacht haben. Er ist die private Redeweise einer Schar von Schüler_innen, einer Gruppe von Bewohner_innen eines bestimm-

ten Gebäudes, einer Posse nächtlicher Sprayer_innen oder Anhänger_innen eines Boxklubs. In Marseille koaliert er mit dem Akzent und der Lust an Übertreibungen. In 93 vermischt er sich mit alten Ausdrücken des Pariser Slang und im Osten Frankreichs wird er seltsamerweise mit arabischen Redewendungen angereichert. Im Vergleich zum Französischen kehrt er alles um.

Während sich das Französische der Klarheit und der Strenge rühmt, sucht der Verlan die Unverständlichkeit und die Unbestimmtheit der Interpretation. Man kann sogar sagen, dass er die Ambiguität kultiviert. Während das Französische vorgibt oder von sich glaubt, in seinen geschützten Formulierungen von Dauer und beinahe definitiv zu sein, gleitet der Verlan dahin wie der Sommerhimmel; er verändert sich laufend. Während sich das Französische angesichts Angst erregender Gegner in internationalen Angelegenheiten zu behaupten versucht, löst sich der Verlan auf, sobald man sich ihm nähert und verschwindet, sobald man ihn zu fassen versucht. Während das Französische auf zarte und subtile Weise spielt, schlägt der Verlan mit abgehacktem Rhythmus brutal zu. Während sich das Französische an die Ehrbarkeit des durch Wörterbücher – die Handbücher der richtigen Verwendung, die Schwerter der neunzigjährigen Akademiker – gut geschützten Geschriebenen hält, geht der Verlan in einem mündlichen Rauch auf, der vom Wind der tagesaktuellen Moden und Stimmungen davongetragen wird. Der Verlan setzt sich dem Französischen übrigens nicht entgegen, er leistet ihm voller Respekt einen Treueeid und ergießt sich ins Französische, um es so deutlicher zu machen; er verlagert das Französische und setzt sich ihm nur entgegen, um es stehen zu lassen, sobald sich ihm die erste Gelegenheit bietet; um seine deliranten Metaphern zu

spinnen und sich in der groben Ausdrucksweise des Fischmarkts zu suhlen.

In den kommenden Jahren werden sich sicherlich einige gute Autor_innen finden, die – beraten von ihren Publizistiklehrer_innen und mit erklärenden Fußnoten versehen – verlanisierende Romanliteratur für uns verfassen – wenn möglich als Krimi oder als Roman noir. Aber soweit wir sehen können, wird sich dieser Verlan, vom Gift des in Granit verfassten Geschriebenen versteinert, sofort entverlanisieren oder reverlanisieren; er wird durch die Beschlagnehmung von Seiten des Geschriebenen geglättet und eine flache Erinnerung an die ätzenden Wirkungen von Wortgefechten und Rap sein, so wie die Poesie von Villon nur ein schwacher Widerhall der verbalen Jonglierereien der Troubadour_innen ist.

Übrigens geht es ganz sicher nicht darum, einen Verlan, der nicht zu fassen ist, vor den Angriffen des akademischen Französisch zu bewahren, das selbst nur eine Fiktion ist. Der Verlan ist eine Weise Französisch zu sprechen, die ebenso legitim (aber nicht legitimer) ist wie das Juristenfranzösisch der Verwaltungen, das literarische Französisch der Gymnasiallehrer_innen oder das von Slang durchtränkte Französisch von Céline und Jésus la Caille, das entlegene Französisch der Diplomat_innen oder das blumige Französisch aus Afrika oder aus der Karibik. Die meisten Bewohner_innen der Cités sprechen, neben ihren Herkunftssprachen, all diese Varianten der lokalen Sprache; sie sprechen also von nun an ein eigenwilliges, flüchtiges, vielfältiges Französisch. Wie die Mehrheit der Landesbewohner_innen sind sie in der Lage, sich an ihre Gesprächspartner_innen ebenso anzupassen wie an situationsgebundene Sprechweisen, die manchmal nur sehr wenig miteinander gemein haben.

Dieser sprachliche Reichtum produziert nun nicht eine chimärische Exaktheit von Amateur_innen der reinen Wissenschaft, sondern das genaue Gegenteil, nämlich das Missverständnis. In der Diversität der Sprachen, die sich als Umkehrung des alten babylonischen Mythos erweist, geht es nicht um die Bestrafung derer, die man weiß nicht welches Verbot übertreten haben, das aus welchem Grund auch immer von einer töricht oder ängstlich gewordenen Gottheit erlassen wurde, was bis dahin kaum ihre Art war. Ganz im Gegenteil ist es diese auf die Extravaganz ihrer Schöpfungen stolze Gottheit, die ihnen als eine Art Hommage jenes geniale Werkzeug der Begegnung zur Verfügung stellt, welches die Gelegenheit des Missverständnisses darstellt: die sprachliche Diversität. Denn diese archaische Gottheit weiß ganz genau, dass es das Missverständnis ist, das die Menschen einander näher bringt, das ihre Neugier weckt, ihre Begehren bis zum Wahnsinn nährt, und sie zu kreativen Frustrationen verleitet. Es ist das Missverständnis, das aus den Menschen eine erfindungsreiche und schwache, eine drollige und lächerliche Spezies macht. Während die gegenwärtigen politischen Autoritäten in ihrem zerstörerischen Gigantismus von einer menschlichen Einheit träumen, lösen sich die Sprachen – den machtlosen Zensor_innen entbunden – im wahrsten Sinne ab und finden im Zwischenraum schmutziger Banlieues ihre undefinierbare Plastizität wieder. Diesseits der Gebärden dieser oder jener imperialen Sprache, die das Ziel verfolgen, sie den internationalen Organisationen und den Schulhandbüchern zu verpflichten, geben sich diese Sprechweisen den Verführungskünsten des interpretativen Zweifels und den Sirenen des Missverständnisses hin. Die Cités der Banlieue sind die Arbeitsstätten

einer im Genießen von Differenzen wiedergefundenen Mannigfaltigkeit, an denen das Missverständnis zu einem System wird, durch das man sich einander nähert und sich im Fremdsein kennen lernt.

Dieser Text wurde erstmals im Winter 2007 in der Nummer 27 der Zeitschrift Multitudes veröffentlicht.

Zadig und Voltaire in der besten der Orwell'schen Welten?

Boris Seguin

Übersetzt von Birgit Mennel

Ich begann vor etwa vierzig Jahren damit, Französisch zu unterrichten; in einer Zeit als man noch Gefahr lief, von der Nationalen Erziehung „exkommuniziert“ zu werden, wenn man den Schüler_innen Boris Vian oder Raymond Queneau zu lesen gab. Unsere Mission als Hausierer_innen der schönen Sprache [*beau langage*] war die Vermittlung der Sprache Molières und nicht jener von Rabelais, Céline oder San Antonio. (Apropos: Wenn die Sprache Molières als Referenz für ein schönes und richtiges Sprechen angesprochen wird, geht es dann um die Sprache seiner Bauern und Bäuerinnen, um die seiner Bürgerlichen oder um die seiner kleinen Marquis?)

Ich habe zwanzig Jahre in der Banlieue im Großraum von Paris – von Montereau-Surville bis La Garenne-Bezons über Versailles und Neuilly-Sur-Seine – zugebracht; und im Laufe der Jahre bin ich zur Gewissheit gekommen, dass Schreiben das beste Mittel ist, um den Schüler_innen einen Zugang zur französischen Sprache in all ihren Formen und Zuständen zu ermöglichen: das Schreiben von Gedichten, von Fotoromanen und von anspruchsvollen Romanen. Es ging darum, den angsteinflößenden Unterricht, den wir erlitten hatten, nicht zu reproduzieren und keine Neuauflage jener Situationen zu schaffen, in denen die Angst vor dem Fehler bzw. da-

vor, nicht so gut zu schreiben wie Châteaubriant, ganze Generationen gehemmt hatte. Unser Losungswort war „erfinden“ statt unbeholfen zu imitieren.

In den neunziger Jahren wurde ich in ein Collège in Pantin in der Cité Les Courtilières beordert. Es handelt sich dabei um eine jener Cités, die es regelmäßig als Aufmacher in die „Lokalnachrichten“ der Fernsehsender geschafft haben. 5000 Bewohner_innen, verbannt in einen der größten Gebäuderiegel Europas mit dem Spitznamen *Serpentine*; Rekordarbeitslosigkeit, absichtliche Nicht-Durchmischung, allgemeine Baufälligkeit. In den neunziger Jahren dort zu unterrichten, kam einem Kunststück gleich: verbale und physische Gewalt, Diebstahl, Abzocken, Vergewaltigungen, brennende Autos, Niedergeschlagenheit ... Für die Jungs ab der achten Klasse war es eine Ehrensache ohne Federschachtel und Heft in die Schule zu kommen. Es gab drei Brandalarme pro Tag; das Auto des Schuldirektors explodierte während einer Zeugnis-Konferenz ... Trotz meiner zwanzigjährigen Erfahrung war ich hilflos wie ein Grünschnabel; ich musste meine Unterrichtsweise neu anpassen und vor allem neu erfinden. Gedichte schreiben ermöglichte es mir, Kontakt zu den Schüler_innen aufzubauen; ich bat sie ihre Cité, deren Bewohner_innen und die täglichen Geschehnisse zu beschreiben. Ihre – schonungslosen, sarkastischen, lustigen – Texte halfen mir, das durch Vorurteile und Phantasmen verzerrt dargestellte Territorium besser zu verstehen. Bei der Lektüre ihrer Texte stieß ich auf ein völlig neues Vokabular: einige Worte hier und da, ein bisschen Verlan¹ (*keuf*, die

1 [Anm. d. Übers.] Verlan ist in der französischen Jugendsprache mittlerweile weit verbreitet und besteht, vereinfacht gesagt, darin, die Silben der Wörter umzukehren. Das Wort Verlan ist ein Beispiel

Abkürzung für *kefli*, Verlan für *flic* [Bulle] und nicht, wie die Schüler_innen heute glauben, Verlan für *fuck*); Romani-Wörter wie *poucave* [Petze], *bédave* [Joint], *gadjo* [Typ]; alte Argot-Wörter vom Ende des 19. Jahrhunderts wie etwa *condé* [Kommissar] oder *daron* [Alter], und sogar das mittelalterliche Wort *catin* [Hure].

Gemeinsam mit einem Kollegen, Frédéric Teillard, entschlossen wir uns, mit den Schüler_innen eine Recherche durchzuführen, um herauszufinden, ob es sich bei dieser Terminologie nur um eine generationelle Übergangsmode handelte, wie es sie zyklisch immer wieder gibt. Wir baten sie, so viele Wörter und Ausdrücke wie möglich zu sammeln und wurden von einem verbalen Tsunami überschwemmt.

Wir glaubten, mit dieser Arbeit die verbalen Gewalttätigkeiten zu entschärfen, deren Zeugen und manchmal Ziele wir waren. Diese Worte ernst nehmen, ihre Kodierungen aufdecken (die von den Polizist_innen, den Profs und den Eltern nicht verstanden werden sollten) und all das mit den Schüler_innen analysieren; die zufällige Orthographie der Wörter aufspüren und die Notwendigkeit einer Fixierung: Wie schreibt man *bolosse*² [Opfer im Sinne von Idiot oder Loser]? *Baulhauss* oder *beauloss*? (Es ist interessant, dass dieses Wort in den 90er Jahren die kleinen Weißen bezeichnete, die nicht aus der Cité stammten – *die Gallier* oder die *toubabs* [Weißer in Zentral- und Westafrika] – und die in die Cité kamen, um sich dort mit Cannabis zu versorgen.

dafür: Es wird aus einer Umkehrung von *l'envers*, gebildet, was so viel bedeutet wie „verkehrt herum“.

2 [Anm. d. Übers.] Ein Begriff ungewisser Herkunft, wobei der Soziolinguist Jean-Pierre Goudaillier davon ausgeht, dass *bolosse* Verlan für *lobos* (*lobotomiser* – apathisch, willenlos) ist.

Heute bezeichnet es eine gute Schüler_in, eine *Arschkriecher_in* – die jetzt auch *Arschlecker_in* genannt wird – sowie im weiteren Sinne *einen Intello*, das heißt, eine Typ_in mit Brille!) Wir suchten die Etymologie von Wörtern wie *niquer* [ficken] (das sich aus dem Ägyptischen und nicht von der Sportschuhmarke herleitet). Wir stellten fest, dass das Verb *aller* [gehen] als Ausrufungswort *Vazi!* [Mach schon!] inakzeptabel ist, wenn es einen Prof adressiert. Warum inakzeptabel? Wegen des Imperativs, des Duzens sowie des impliziten Sinns des Pronomens *y* [dahin]: Wohin gehen? Irgendwo hin. Um was zu machen? *Se faire voir*³ [zu verschwinden], *se faire foutre*⁴ [abzuhauen] und vielleicht sogar *se faire enculer*⁵ [sich zu verpissen]! Keine Angst vor Wörtern haben, nicht vor Schimpfworten (die Schüler_innen waren überrascht, diese im seriösen *Robert*⁶ zu finden) und auch nicht vor Wörtern mit mehr als zwei Silben. Die Wörter bezeichnen das Reale: Schauen wir der Realität ins Auge! Neben diesen Problemen aus der linguistischen Küche hatten wir die Gelegenheit, einige grundle-

3 Die Redewendung lautet *aller se faire voir ailleurs* und bedeutet wörtlich so viel wie „sich anderswo niederzulassen“ bzw. „sich anderswo blicken zu lassen“.

4 [Anm. d. Übers.] *Se faire foutre* ist ein homophober Ausdruck und bedeutet wörtlich „sich ficken zu lassen“; neben der hier von Boris Seguin beschriebenen Bedeutung, nämlich abzuhauen, sich zu schleichen, kann *Va te faire foutre!* auch so viel heißen wie „Lass dich ficken!“; alleinstehend kann *se foutre* u. a. auch „scheißegal sein“ bedeuten, etwa in der Wendung *je m’en fous* [Das ist mir scheißegal].

5 [Anm. d. Übers.] Auch *aller se faire enculer* ist ein homophober Ausdruck und bedeutet wörtlich „sich in den Arsch ficken lassen“; neben der von Boris Seguin hervorgehobenen Bedeutung wird *enculé* oft auch alleinstehend verwendet und bedeutet wörtlich „Arschgefickter“.

6 [Anm. d. Übers.] *Robert* bezieht sich auf das einsprachige Standardwörterbuch der französischen Sprache *Le Petit Robert*.

gende Begriffe der Anatomie einer neuerlichen Prüfung zu unterziehen, als beispielsweise ein Mädchen sagte: *J'm'en bats les couilles*⁷ [Das geht mir am Arsch vorbei!], was sie folgendermaßen verschriftlichte: *J'm'emballe les couilles* [Ich begeistere mich für den Sack].

Wir hatten mit dieser Arbeit kaum begonnen, als empörte Eltern den Direktor verständigten, der wiederum sofort die Schulinspektion benachrichtigte, die ihrerseits eiligst einen Inspektor entsandte, um sicherzustellen, dass wir die Sprache Voltaires nicht durch den Dreck zogen. Der Inspektor war nicht begriffsstutzig und bestätigte, dass wir tatsächlich Sprache in all ihren Registern untersuchten.

Wir haben mit den Schüler_innen schließlich ein Lexikon erarbeitet, das wir um eine Chronik dieses vergangenen Jahres in einer Problemschule ergänzten; in einer der härtesten Einrichtungen in Seine-Saint-Denis⁸. Der Titel lautet: *Les céfrans parlent aus français*⁹ [Die Sofranzen sprechen mit den Franzosen], erschienen beim Verlag Calmann Lévy.

Ein neues Missverständnis machte sich breit: Faule Journalist_innen lasen nur die lexikalischen Bucheinträge. Man empfand Mitleid für den derben Spott, für den Einfallsreichtum dieser „Kids“ aus der Banlieue; man richtete die Scheinwerfer nur auf die anzüglichsten Worte und behielt lediglich die exotische Seite im Ge-

7 [Anm. d. Übers.] *Les couilles* bedeutet so viel wie „die Eier“ bzw. „der Sack“.

8 [Anm. d. Übers.] Seine-Saint-Denis ist ein Département von Paris und das größte der drei Pariser Banlieue-Départements mit der höchsten Zahl an „sensiblen städtischen Zonen“ [*zones urbaines sensibles*], das heißt städtischen Problemgebieten.

9 [Anm. d. Übers.] *Céfrans* ist Verlan für *français* [Französ_innen].

dächtnis. Wir waren also im Feuer der Entrüstung gefangen, um das sich Akademiker_innen versammelten, die Racines Sprache verteidigten: Verfechter_innen einer Pädagogik, die so anspruchsvoll war wie die des großen Vaters, der im Hinblick auf Schulzeugnisse keine Rechtschreibfehler duldete. Sie behandelten uns wie lasche Demagog_innen. Wir waren Kerkermeister_innen, die diese Jugendlichen in ihrem linguistischen Ghetto einschlossen.

Wir hatten größte Schwierigkeiten zu erklären, dass wir ohne Geringschätzung an diese Sprache herangingen, dass wir nicht daran Anstoß nahmen; dass wir den Schüler_innen zeigen wollten, dass es im geläufigen Französisch Äquivalente gab; dass auch diese Geheimworte, die von Erwachsenen nicht verstanden werden sollten, grammatikalischen Regeln folgten; dass man Etymologien finden konnte; kurz, dass ihre Sprache ein linguistisches Studienobjekt sein konnte. Indem wir uns für die Worte interessierten, die sie gebrauchten, zogen wir ihre Welt in Betracht: Wir brachten sie dazu, auf Distanz zu gehen und dieses vermeintliche Sprachghetto zu verlassen. Es entwickelte sich ein gemeinsames Nachdenken: Sie brachten uns genauso viel bei wie wir ihnen. Es gab Austausch, Dialog. Ihre Sprache wurde anerkannt, anstatt „geächtet“ zu werden.

Wenn man vom Ghetto spricht, dann meinen wir soziale, ökonomische und „ethnische“ Ghettos. Immigrant_innenfamilien werden an einem Ort gruppiert, an dem sich alle möglichen Probleme häufen: Arbeitslosigkeit; Familien mit nur einem Elternteil oder zu große Familien; Analphabetismus der Eltern, funktionaler Analphabetismus, Parallelökonomie, Gewalt, Delinquenz.

Sie werden sozial ausgeschlossen; man zeigt man mit dem Finger auf sie und verteufelt sie – wen wundert's also, dass sich diese Jugendlichen uns widersetzen, den Lehrenden, den Repräsentant_innen dieser Kultur, die vom Sockel unserer großen Schriftsteller auf sie hinunterschauen? Warum die Sprache des Unterdrückers annehmen, die Sprache des „Bourgeois“ (unlängst habe ich gelernt, dass ein Bourgeois „ein Blonder“ ist!), die Sprache der Profs, die reden „wie Johanna von Orléans“? Und es geht nicht nur um das Vokabular oder die Grammatikregeln, die sie nicht lernen wollen, sondern auch um die angeblichen Werte eines Systems von Ungleichheiten, das sie zur Arbeitslosigkeit verdammt und dem sie sich nicht anpassen wollen. Wissenschaft ist also für viele von ihnen nur „die Religion der Weißen“. Und was die Begriffe Brüderlichkeit, Respekt und Toleranz angeht, so zeigt ihnen alles in ihrem unmittelbaren Umfeld, dass es sich dabei um leere und wirkungslose Konzepte handelt. In der Cité herrschen andere Regeln: Man akzeptiert „Herrschaft“ nicht, man regelt die Probleme untereinander. Gehorchen oder auf Befehle antworten, bedeutet, sich zu unterwerfen, ein *Nichtsnutz* sein. In der Cité herrscht Schweigepflicht, das Gesetz des Stärkeren. Wir sind also nicht nur mit Problemen der Sprachbeherrschung konfrontiert, die durch schulischen Förderunterricht beseitigt werden könnten, so wie ein kranker Körper behandelt wird.

Faïza Guène sollte mit ähnlichen Missverständnissen kämpfen wie wir, als sie im Alter von neunzehn Jahren ihren ersten Roman *Kiffe, kiffe demain*¹⁰ veröffentlich-

10 [Anm. d. Übers.] „*Kiffer*“ ist ein arabisches Wort, das in die französische Umgangssprache Eingang gefunden hat und so viel bedeutet, wie etwas oder jemanden mögen.

te [ins Deutsche übersetzt als *Paradisische Aussichten*]: Faïza war eine meiner Schüler_innen und nahm an den Schreibworkshops teil, die ich bei Les engraineurs leitete (ein Verein, der gemeinsam mit Jugendlichen aus dem Quartier verfasste Drehbücher verfilmt)¹¹; sie hatte Drehbücher für Kurzfilme geschrieben und verfilmt und mir schüchtern die ersten dreißig Seiten eines Romananfangs gezeigt, die sie in einem Schulheft niedergeschrieben hatte. Ich zeigte das Manuskript einem Verleger (Hachette), der Faïza sofort unter Vertrag nahm. Es war eine in der ersten Person erzählte Geschichte (die Erzählerin war nicht Faïza), die vom Alltag eines jungen Mädchens in der Cité berichtete ...

Ein erster Artikel im *Nouvel Observateur* zog eine Sturmflut von Artikeln sowie Radio- und Fernsehinterviews nach sich, die ihr Buch zu einem Bestseller machten (mit mehr als 200.000 Exemplaren in Frankreich). Ein berührendes, lustiges, ironisches Buch, das selbst den Schüler_innen gefiel. Sie verschlangen es in drei Tagen, wohingegen sie sich gegen zehn Seiten von Maupassant sträubten: „Was ist denn das für ein altes Französisch?!“

Aber Faïza stand kein Artikel in der Literaturreubrik zu. Kein Interview in einer Literatursendung. Man brachte sie in der Gesellschaftsrubrik unter: „Erzählen Sie doch! Wie kommt ein Mädchen aus der Cité dazu, ein Buch mit so vielen Worten zu schreiben? Und wie war das mit Ihren Eltern? Hat Ihr Vater Sie geschlagen? Und die Drogen? Und wie haben Sie es geschafft, nicht in der Kriminalität zu versumpfen? ...“ Nur im Ausland,

11 [Anm. d. Übers.] Vgl. auch das Interview mit Sonia Chikh in diesem Buch.

an den amerikanischen Universitäten, in Brasilien und in Japan behandelte man sie wie eine französische Autorin (*Kiffe, kiffe demain* wurde in etwa zwanzig Sprachen übersetzt!). In der Welt der Literatur, meine Herren, vermischt man sich nicht – oder zumindest nicht außerhalb eines endogamen Zirkels.

Noch seltsamer: Als ich angesichts des Interesses, das der Roman hervorgerufen hatte, meinen Französisch-Kolleg_innen den Vorschlag unterbreitete, *Kiffe, kiffe demain* mit den Schüler_innen der neunten Klasse durchzunehmen, stieß ich auf höfliche Ablehnung. Mir wurde bewusst, dass eine von ihnen – angewidert vom Titel wie vom Hirn eines lebenden Hundes – beim Lesen nicht über das Cover hinausgekommen war; und eine andere brachte vor, dass „die Autorin“ den Schüler_innen zu nahe stand, dass ein „Autor“ eine gewisse „Höhe“ bewahren müsse, in der er zweifellos von seiner Aura als unerreichbarer Schriftsteller umhüllt wurde. Die anderen sahen nicht, worin das pädagogische Interesse bestehen könnte und was man daraus im Rahmen unseres Schulprogramms gewinnen könnte, wenn es darum ging, die Schüler_innen in der Beherrschung des Geschriebenen voranzubringen. Damit meinten sie: „Wir haben noch kein von der Schulinspektion abgesegnetes Handbuch mit den entsprechenden Fragen.“ Die berühmten Fragen, die das Salz der Literatur sind, wie wir weiter unten noch sehen werden.

Das Amüsanteste an dieser Geschichte ist, dass *Kiffe, kiffe demain* im folgenden Jahr in unserer Ablage landete; es war von den Autoritäten mit einem Gütesiegel versehen worden und ging mit einem pädagogisches Kit von vorgekauften Fragen einher. Wahrscheinlich legte ich es meinen Kolleg_innen, deren Meinungen ohne-

hin gebildet waren, mit einem allzu spöttischen Lächeln vor, sodass ich der einzige war, der vom Erscheinen der Autorin profitierte. Ein interessantes Indiz: Heute finden sich auf der Schulbibliothek nur noch fünf der dreißig vom Verleger gelieferten Exemplare dieses Romans.

Eine erste, etwas hastige Schlussfolgerung: Ghettos sind sozial programmiert und werden von einer kleinmütigen und faulen Presse stigmatisiert. Diese wird von intellektuellen Eliten angespornt, die die gesamte populäre Kultur in die Mistkübeln der Republik werfen wollen, weil sie – wie in religiösen Zwangskonvertierungen – DIE Kultur, die wahre Kultur durchsetzen wollen. Es reicht zu sehen, auf welche Weise der Rap der Zensur anheimfällt. Wo kann man Rap hören außer auf Skyrock¹², der nur die schlimmsten Mainstream-Produktionen sendet? Kann man sich Rap nicht anhören? Wovor hat man Angst? Greift die Behauptung, es handle sich dabei nur um einen Haufen Beleidigungen, machistische und homophobe Provokationen, nicht ein wenig zu kurz? Handelt es sich beim Rap nicht einfach um die Erneuerung der populären Poesie, um einen *Flow* aus Worten, die man nicht hören will, Worte, die die Grenzen der Quartiers und Nationen überqueren? Wie soll man sich jene Ausdrucksweise erklären,

12 [Anm. d. Übers.] Skyrock ist ein populärer und kommerzieller, privater französischer Musiksender; vgl. <http://www.skyrock.fm/>. Skyrock wirbt mit dem Slogan „*Rap et R'n'B non-stop, Premier sur le rap, Rap et R'n'B en premier*“ [Rap und R'n'B non-stop – wir sind die ersten, wenn Rap und R'n'B an erster Stelle stehen]. Einige kritische Rapgruppen und Rapper_innen halten sich jedoch auf Distanz zu diesem Sender, u.a. La Rumeur, Casey sowie das Kollektiv Anfalsh; vgl. diesbez. „Murmures fondé“ [Berechtigtes Murren], Interview mit Hamé, Rapper der Gruppe La Rumeur: http://www.indesens.org/article.php?id_article=16.

die in den 1970ern in den Vereinigten Staaten mit den Last Poets begann, auf allen Kontinenten existiert und die immer noch so wenig gesendet wird? Warum verweigert man diesen Texten den Status der Poesie, wenn nicht darum, weil Rapper_innen die Verwüstungen schildern, die ein liberales postkoloniales System produziert? Rap ist eine Poesie des Kampfs, die mit israelisch-palästinensischen Crews für eine Annäherung der Menschen untereinander kämpft, die gegen Beschneidung im Senegal auftritt ... (vgl. etwa die ausgezeichnete Sendung auf Arte über Hip-Hop-Kultur)¹³. Diese Zensur verstärkt nur das Gefühl der Exklusion, die die Jugendlichen erfahren.

In diesem Kontext müssen wir unterrichten. Eine mühsame Aufgabe, insbesondere für Neuankömmlinge oder Aushilfslehrer_innen, die sich in einer ostentativ feindlichen Umgebung wiederfinden. Einige zerbrechen daran oder kündigen, die anderen widersetzen sich mehr recht als schlecht den Bissigkeiten, der Verachtung der Klasse, der Entmutigung. Wie tapfere, kleine, schwarze Husaren der Republik ziehen wir jeden Morgen an die Front, als einzige erwachsene Gesprächspartner_innen unter Spannung stehender Jugendlicher. Bedeutet das, dass wir durch die Hölle gehen? Seit zwanzig Jahren unterrichte ich an diesem Collège, seit zwanzig Jahren stelle ich mich diesen Monstern, die – erinnern wir uns – zwischen zehn und sechzehn Jahre alt sind – und seit zwanzig Jahren werde ich dessen nicht müde. Nicht aus Masochismus, sondern weil es eine echte Heraus-

13 [Anm. d. Übers.] Die Dokumentation, von der Boris Seguin hier vermutlich spricht, ist *Hip-Hop. The World is Yours (The Furious Force of Rhymes)*, Regie: Joshua Atesh Litle, 2010; vgl.: <http://www.furioursrhymes.com/>.

forderung ist, die es anzunehmen gilt. Dass heute 80% der Schüler_innen der neunten Klasse des Collège einen Abschluss machen, während es vor zwanzig Jahren nur 30% waren, ist ein befriedigendes Motiv. Faïza oder Mourad, der jetzt Teil einer Schauspieltruppe ist, nachdem er mit Les engraineurs Kurzfilme gemacht hatte, sind auch eine Genugtuung. Zu-Spät-Kommen und Fehlstunden in den Griff bekommen und Gewalttätigkeiten reduzieren, kann man als Erfolg werten. Aber das Schwierigste bleibt noch zu tun.

Erste Französisch-Stunde, dieses Jahr mit einer achten Klasse. Ich frage die Schüler_innen danach, worin diese Materie, das Französische, besteht; was man in der Französisch-Klasse macht, was man lernt. Sie antworten mir spontan, dass es darum geht, besser *sprechen* zu lernen, besser zu kommunizieren, sich besser unterhalten zu können.

„Ja, aber was noch?“ „Schreiben“ lautet die Antwort nach einem langen Moment der Ratlosigkeit. Ah, ja! Rechtschreibung, Konjugation, Vokabular und all das! Offensichtlich lernen wir in der Französisch-Klasse uns schriftlich besser auszudrücken. „Aber was soll das heißen, besser schreiben?“ „Ohne Fehler schreiben, ohne Korrektur!“ Es stimmt, in einem Lebenslauf sollte man keine Fehler machen. Aber wir haben die Korrekturprogramme, die die Fehler rot unterlegen, und damit findet man sich zurecht. Und die Buchhalter_innen, die Krankenpfleger_innen, die Flugbegleiter_innen, die Mechaniker_innen, die Kosmetiker_innen, die Verkäufer_innen und die Fussballer_innen (die beliebtesten Berufe): Wann müssen sie jemals etwas anderes schreiben als ihren Namen und ihre Sozialversicherungsnummer?

Und in Kurznachrichten oder SMS *on comunik 100 blème*¹⁴ [kommuniziert man problemlos].

Schüler_innen sind fügsam: Sie unterwerfen sich mehr oder weniger den Konjugationskontrollen; es beruhigt sie sogar, dass sie Lektionen gelernt haben. Man weiß es oder man weiß es nicht, aber zumindest zerbricht man sich nicht den Kopf wie bei diesen eigenartigen [*chelous*]¹⁵ Texten, die sie lesen mussten.

„Aber“, bohre ich nach, „ist das alles, was man in Französisch macht?“ Stille. Sie wissen es wirklich nicht. „Sagt euch Literatur etwas?“ Nein, nicht wirklich ... Ah, doch, bei näherer Betrachtung ... „Literatur, das sind doch die Fragen, die man gestellt bekommt!“ „Was?!“ Ich ärgere mich. Nun, also, ja die Fragen zu den Texten: Wer ist der Erzähler? Und was sind temporale Verbindungen? Metapher oder Metonymie? Sind die Aussagen von der Aussagesituation getrennt oder nicht?

Ich habe nicht wirklich die Zeit, das Ausmaß des pädagogischen Desasters anzusprechen, das diese Antworten ans Licht bringen, und fahre darum tapfer fort: „Diese Texte werden von Schriftsteller_innen geschrieben. Es sind Auszüge aus Büchern. Also welche Buchgattungen gibt es in der Literatur?“ Mit Müh und Not zählen sie schließlich auf: „Romane, Poesie, Erzählungen, aber auch das Boulevardmagazin *Closer* und ... ‚Filme?!‘“

Ich gehe wütend aus der Klasse und spreche in der Pause sofort mit meinen Kolleg_innen: Habt ihr das bemerkt? Schön sprechen und auf Fragen antworten, das ist es, was ihnen von unserem Unterricht hängen bleibt!

14 [Anm. d. Übers.] 100 (*cent*) unterscheidet sich in der französischen Aussprache nur unmerklich von *sans* (ohne).

15 [Anm. d. Übers.] *Chelous* ist Verlan für *louche* im Sinne von seltsam bzw. komisch.

Meine Wut löst bei ihnen nur ein halb mitfühlendes, halb fatalistisches Lächeln aus ...

Ich beschwere mich nicht darüber, dass das Niveau der Schüler_innen sinkt ... Nein, was mich aufregt, ist die professionelle Deformierung, die durch unsere Lehrmethoden hervorgerufen wird.

Das Problem ist kompliziert, das müssen wir zugeben. Wo sollen wir anfangen? Die Schüler_innen lesen lassen? Leicht gesagt. Was bringt es, die *Ilias* zu lesen? Sie haben sie ohnehin schon als Zeichentrick gesehen. Die Zeitung? Wenn ich sie bitte, eine Zeitung mitzubringen, dann bringen sie mir den Carrefour-Katalog¹⁶. Lesen bringt nichts. Klar, es ist keine Frage dessen, was es bringt. Ihnen zu sagen, dass man mit Lesen Vokabeln lernt, dass man weniger Fehler macht, überzeugt sie nicht mehr als mich.

Sie schreiben lassen? Schreiben, heißt ein Lehrbuch abschreiben, etwas herunterleiern, auf eine Frage antworten. Man muss also darum kämpfen, sie davon zu überzeugen, dass man Konjugationen nicht nur lernt, um sie am Tag der Kontrolle herunterzubeten, sondern dass sie Werkzeuge sind, die dazu dienen, sich zeitlich zu verorten, sich in die Zukunft zu projizieren, die nahe oder ferne Vergangenheit voneinander zu trennen (ihre Weise „damals“ zu sagen, verweist alles Frühere ins Schattenreich einer Vorgeschichte, in der Lucy „die Tussi ist, die den Apfel gegessen hat“).

Wie können wir sie von der Bedeutung der Geschichte überzeugen, der Ideengeschichte, ihrer eigenen Geschichte, wo doch alles gemacht wird, damit sie in einer

16 [Anm. d. Übers.] Carrefour ist eine französische Hypermarktkette und eine der größten Einkaufsketten der Welt.

permanenten Gegenwart versinken, die aus Unterhaltungen und unmittelbarer Konsumation besteht? Wie können wir sie dazu bringen, sich der Wirklichkeit bewusst zu werden, sich dessen bewusst werden, was jenseits des Raums der Cité und der ihnen nahestehenden Zirkel geschieht? Wie erreichen, dass sie sich einer Wirklichkeit bewusst werden, die keine Telewirklichkeit ist, wo sie doch dazu aufgefordert sind, ins Virtuelle einzutauchen? Wie können wir sie dazu bringen, alte Texte zu bedenken (anstatt ihnen den geschuldeten Respekt zu zollen), wo sich doch der Sarkozismus darin verbeißt, die Intellektuellen zu entwerten, mit einem Banausen als Pressesprecher, der Literatur mit Fastfood verwechselt? Wie ihre Aufmerksamkeit auf den Sinn lenken, auf die präzisen Wortbedeutungen, wo man doch soziale Regression als Reform verkaufen will, „Kommunikation“ [la „com“] als Information, rigorose Strenge als Zukunftsprojekt und Tradition als Fortschritt? Wie können wir das in einer Orwell’schen Welt, in der nichts mehr Bedeutung hat und alle Bezugspunkte zerstört wurden? Wie können wir ihnen beibringen, sich gegenseitig zuzuhören, wenn das Politiker_innen und ihre Leitartikelschreiber_innen nicht machen? Wie sollen sie lernen, Konflikte einvernehmlich zu regeln, ohne Gewalt und mit Diplomatie, wo doch alle Welt auszuckt – von der Schlange im Supermarkt bis zum Postschalter, vom Prinzenparkstation bis zum Nahen Osten – und das manipulierte Wrestling ein so großes Publikum hat?

Mit den Schüler_innen sprechen und damit ein Klima des Vertrauens herstellen: über alles sprechen, ohne Angst vor Worten zu haben. Sprechen, weil die Eltern oft nicht mit ihnen sprechen. Die Väter erzählen nichts von Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert waren.

Der Vater von Diabé hat seinem sechzehnjährigen Sohn niemals erzählt, dass er mit dem Fahrrad von Mali bis nach Marokko gefahren ist und dass er das Mittelmeer auf einem alten Kahn überquert hat und dass er ... 1941 in Marseille gestrandet ist!

Was wir erleben, ist ein Bruch mit der Welt der Erwachsenen: Als ich 1991 in der Cité gelandet bin, war ich überrascht davon, dass die Jugendlichen dort in einer Art Autarkie lebten, in einer geschlossenen Welt von Jugendlichen, in der die Erwachsenen als Feind_innen wahrgenommen werden. Diese Feststellung war der Auslöser für eine Schreibwerkstatt mit etwa zwanzig Schüler_innen, was in ein Drehbuch und dann in einen Kurzfilm mündete, der 1997 herauskam: *Miskine*.¹⁷ Der Film erzählt davon, wie eine gemischte Gruppe von Jugendlichen zu verhindern versucht, dass einer von ihnen in den Bled¹⁸ geschickt wird. Seitdem hat sich, so scheint mir, diese Isolierung verschärft: Facebook, Videospiele, Surfen auf reißerischen Websites (vgl. etwa die Website webchock, auf der man sehen kann, wie eine amerikanische Geisel per Durchschneiden der Kehle exekutiert wird; oder wie eine „heißblütige (*sic!*)“ Brasilianerin vergewaltigt wird), Gemeinschaftsradios, das heißt, kommunitaristische Radios – eine Welt, die den Erwachsenen völlig entgeht. Als Lehrender erhascht man einen Blick darauf und lernt etwa, dass, wenn al-Gadaffi sein Volk tötete, dann weil „er jüdisch war“; dass

17 [Anm. d. Übers.] Nähere Informationen zum Film finden sich hier: <http://les-engraineurs.org/film.php?id=6>.

18 [Anm. d. Übers.] *Bled*, arabisch für Gebiet oder Land, ist eine in die französische Umgangssprache eingegangene Bezeichnung für einen weit entfernt liegenden Ort bzw. ein kleines Dorf, wobei es sich oftmals um das Dorf handelt, aus dem man bzw. die Familie ursprünglich kommt.

das Weltende für 2012 angekündigt ist: „Das steht im Koran und wird sogar an einem Freitag geschehen!“

Ich habe oft den Eindruck, dass sich ein Teil der Lehrenden damit zufrieden gibt, mit hysterischer Eile jene Programme umzusetzen, die die Evaluierungs- und Kontrollmanie generiert und mit beruhigenden Rastern und Kurven versieht. Ich habe selbst das Gefühl, zwischen zwei Anforderungen eingezwängt zu sein: Die eine besteht darin, die Schüler_innen an ein vollständig absurdes, standardisiertes Evaluierungssystem anzupassen, das obsolet ist, aber funktioniert und das Orientierung, vor allem aber Desorientierung produziert ... Und eine andere, die darin besteht, mich dem Niveau der Schüler_innen anzupassen, um es dadurch zu heben, dass ich mich aller Mittel bediene, die ihr Interesse wecken, ihre Fragen, ihre Lust zu schreiben und Filme zu sehen. Sich Zeit nehmen und nicht der durch die Programme vorgeschriebenen Zeit anheimzufallen – der Zeit der Sitzungen und Abschnitte, die man schaffen muss, ein durch die gemeinsamen Kontrollen vorgegebener Rhythmus (eine Zeit, der alle nacheilen, ohne sie jemals einholen zu können).

Man beherrscht die Sprache nicht, sie wird gezähmt. Sprache ist lebendig, instabil, rebellisch, widerspenstig, rigide und unlogisch. Um sie zu bändigen, braucht man Zeit, Geduld und Vertrauen.

„Der Gegenangriff artikuliert sich als gegenseitige Unterstützung und Solidarität“

**Sonia Chikh (Les engraineurs) im Gespräch mit
Birgit Mennel und Stefan Nowotny**

Übersetzt von Birgit Mennel und Stefan Nowotny

Sprechen wir zunächst vom Namen des Vereins, in dem Du tätig bist, Les engraineurs, da es scheint, dass dieser mehrdeutig ist. Könntest Du uns die Bedeutung dieses Namens erklären? Oder ganz einfach: Wer sind Les engraineurs und wen treibt ihr an?

Les engraineurs leitet sich von einem Wort aus der Umgangssprache her, von *engrainer*, und kann eine positive und eine negative Konnotation haben: *engrainer* kann einerseits heißen, „jemanden zu etwas verleiten“, das heißt, in korrektem Französisch, „mit einer Gruppe von Leuten etwas machen“ oder auch „jemanden dazu bringen, etwas Gutes oder Schlechtes zu tun“. Und der Verein Les engraineurs geht tatsächlich auf eine Erfahrung mit einer Gruppe von Jugendlichen zurück, die ein Französischlehrer „verleitet“ [*engrainé*] hat, wenn ihr wollt, dass ich das Wort aufgreife: Er hat sie dazu gebracht, ein Drehbuch zu schreiben und Kino zu machen – und sie haben sich auf diese Sache mit dem Kino eingelassen, sie haben Lust darauf bekommen und so ist dann eine Struktur entstanden, nämlich Les engraineurs. Um nochmals auf die doppelte Bedeutung von *engraineur* zurückzukommen:

engrainer ist auch das, was man mit einem Saatkorn macht, das man einpflanzt oder aussät und aus dem dann sehr viele besonders kleine Triebe hervorgehen. Das sind also die beiden Bedeutungen.

Wir arbeiten viel mit Jugendlichen aus populären Quartiers, aber auch mit Erwachsenen und alten Leuten, auch das kommt vor. Wir machen Spielfilme, Dokumentarfilme, Reportagen ... Aber unser eigentliches Ziel ist es, diesen Leuten zu ermöglichen, einen Gesichtspunkt, eine Meinung zum Ausdruck zu bringen, und zwar vermittelt des Audiovisuellen. Das geht auch mit Tanz, Musik oder Zeichnen und wir haben uns eben für Video entschieden.

Was ist die Aufgabe bzw. die Bedeutung einer audiovisuellen Produktion in den sogenannten „französischen Banlieues“, das heißt in den am Stadtrand gelegenen Milieus? Das Wichtigste ist, sich des audiovisuellen Mediums zu bemächtigen. Das ist entscheidend, weil die Banlieues stigmatisiert werden; man zeigt sie auf eine bestimmte Weise, wenn man sie filmt, und an diesem Punkt geht es darum zu sagen: Wir leben drinnen, wir sind im Inneren der Banlieues, wir haben unsere Sicht der Dinge, wir wissen, wie's läuft und wir werden es euch auf eine andere Weise zeigen. Was nicht unbedingt heißt, die negativen Dinge beiseite zu lassen. Aber es heißt, nicht nur das brennende Auto etc. zu zeigen, weil es nicht nur das gibt. Es gibt in den Banlieues auch Leute, die positive Dinge machen. Und ich denke, das zu zeigen, ist interessant, gerade weil es die großen Medien nicht tun.

*Kannst du uns etwas über eure Produktionsweise erzählen?
Mit wem arbeitet ihr zusammen?*

Die Produktionen der Engraineurs werden mit öffentlichen Geldern gemacht, die vom Staat, von der Region oder von der Stadt kommen. Die Produktion ist ja schließlich auch das Geld, das man zur Verfügung hat um Filme zu machen – darin sind wir uns einig, oder? Unsere Filme werden also mit diesen Subventionen produziert. Wir entwickeln aber auch Projekte, die nicht finanziert sind. Da geht es um Selbstfinanzierung und das ist etwas ganz anderes. Um Geld aufzutreiben zu können, verkaufen wir dann zum Beispiel Getränke oder solche Dinge, also wir machen sehr spezielle Aktionen, wir verkaufen sogar die DVD eines Films, den wir fertigstellen konnten. Aber ihr wolltet wissen, wie wird diese Filme eigentlich machen ...

... ja, und wie sich die Zusammenarbeit zwischen den Jugendlichen und den Mitgliedern des Vereins gestaltet: es gibt ja doch verschiedene Personen, die unterschiedliche und sehr spezifische Aufgaben zu übernehmen scheinen: Diejenigen, die die Ideen haben und andere, die die Expertise bzw. das spezifische Knowhow haben, etwa wenn es um die Montage geht. Ach so, ja, es gibt Leute, die haben eine Spezialisierung, die einem Job in der Struktur entspricht; das heißt, wir haben eine Administratorin, die sich um die Subventionsanträge kümmert; und dann gibt es noch all jene, die das kollektive Schreiben betreuen, das heißt, diejenigen, die in einem Schreibatelier für die Struktur sprechen und den Workshop betreuen und leiten. Dann ist da noch die ganze Technik: Tatsächlich gibt es eine Cutter_in, die Kameraleute, eine Toningenieur_in etc. Nicht alle diese Personen werden notwendigerweise von

der Struktur bezahlt, sie arbeiten auch unentgeltlich. Und das bringt dann ganz eigene Schwierigkeiten mit sich, weil sie nicht unbedingt immer Zeit haben und man folglich manchmal alleine zurechtkommen muss.

Heißt das, dass diejenigen, die die Schreibateliers leiten zum Verein gehören und das für die Kameraleute, die Techniker_innen nicht notwendig gilt?

Das kommt darauf an, da es im Verein Leute gibt, die im Lauf der Zeit, das heißt auf nicht institutionelle Weise ausgebildet wurden; sie haben keine Schule besucht, um am Schluss ein Diplom zu bekommen. Klar, all diese Techniker_innen haben ihr Knowhow mitgebracht und es an die Leute weitergegeben. Und so hat sich im Inneren der Struktur selbst eine Ausbildung und eine Autonomie entwickelt – und das erworbene Knowhow wurde weitergegeben.

Das heißt also, Les engraineurs sind ein ganzes Netzwerk?
Genau, im Grunde sind wir alle polyvalent. Ich selbst zum Beispiel kann einen Film schneiden und ich bin in der Lage, einen Subventionsantrag zusammenstellen; und ich kann auch ein Schreibatelier betreuen. Es kann dann jede ihre eigenen Entscheidungen treffen und sagen: Ich würde lieber nicht schneiden und vor dem Bildschirm sitzen, ich möchte nur Ateliers betreuen. Aber angesichts der Stärken, die wir haben, schien es uns wichtig, dass die Leute ein Minimum an Ausbildung haben, um ein Projekt erfolgreich zu Ende zu bringen, wenn jene Leute, die unbezahlt in der Struktur arbeiten, gerade nicht da sind.

Es sind die Jungen, nicht die Erwachsenen, die die Ateliers beleben. Wir betreuen die Ateliers; aber weil es

um kollektives Arbeiten geht, moderieren die Jugendlichen selbst die Debatten und bringen die Thematiken ein. Aber es gibt keine Jugendlichen, die kommen und einfach so einen Workshop leiten. Das passiert immer in Zusammenhang mit Projekten. Letztes Jahr zum Beispiel hat ein Jugendlicher zu einem Projekt mit Musik à Venir gearbeitet. Da gab es eine Szene, die gefilmt und dann live wieder übertragen werden musste. Es war seine Initiative und er hat daher all das mit uns und dem anderen Verein koordiniert. Das steigert das Selbstwertgefühl unglaublich, weil ihn das dazu gezwungen hat, das Projekt zu entwickeln und darüber nachzudenken, wie man ein Team koordiniert etc.

Ich selbst habe all das mit dem Verein gelernt, aber es hat eine Weile gedauert. Ich bin seit 2000 bei Les engraineurs; ich hatte also Zeit, um zu lernen, alles hinzuschmeißen, wieder einzusteigen und nochmal zu beginnen. Und der Verein hat sich verändert: es gab einen Richtungswechsel; und plötzlich verändern sich die Ziele. Ich erkenne mich in dem, was es jetzt gibt, eher wieder; am Anfang war es so wie jetzt, aber in einem bestimmten Moment war alles ein bisschen unklar; es war eine Periode, in der der Vereinszweck darin bestand, bestimmten Personen einen Zugang zu den großen Medien zu verschaffen bzw. ihnen dabei zu helfen ein großer Regisseur zu werden. Das war jedoch nicht das vorrangige Ziel der Struktur, weshalb sie sich vollkommen transformiert hat und in Vergessenheit geraten war, dass es in erster Linie um das Soziale ging und die audiovisuellen Medien nur das Mittel dafür waren.

Du hast von der Stigmatisierung der Banlieues und insbesondere der Jugendlichen gesprochen. In welchem Maß ver-

stehst du die Arbeit der Engraineurs als audiovisuelle Gegenproduktion, als eine Art Gegenartikulation, die von der Banlieue ausgeht und sich den Repräsentationen der Banlieue in den großen Medien widersetzt?

Unser erstes Ziel ist es, Dinge zu zeigen, die sie nicht zeigen werden. Ihr habt einige Filme der Engraineurs gesehen: Man sieht das brennende Auto, aber es wird nicht auf dieselbe Weise gezeigt. Die Art und Weise, wie die Leute gefilmt, interviewt oder auch in einem Film inszeniert werden, ist nicht dieselbe wie auf TF1 oder France 2; es wird nicht mit Klischee gearbeitet. Das heißt, wir versuchen auch, die Leute dazu zu bringen, das Bild zu verlassen, in das sie sich letztlich auch selbst eingeschrieben haben, weil man ihnen ein Etikett verpasst hat und sie sich auch bisschen dementsprechend verhalten. Und da geht es darum zu sagen: Aber nein, du musst diese Rolle nicht spielen, nur weil man dir dieses Etikett verpasst hat. Man spielt also auch diese Rolle, was wichtig ist; und gleichzeitig gibt es Jugendliche, die sich darin überhaupt nicht wiederfinden, die etwas anders machen und die eben Lust haben, etwas anderes zu zeigen.

Wird in den großen Medien nicht vieles falsch dargestellt? Und ist das nicht auch ein großes Problem, das weniger die Aspekte des Lebens in der Banlieue berührt, die nicht gezeigt werden, als vielmehr die, die falsch dargestellt werden?

Ja, die Gewalt zum Beispiel wird sehr, sehr schlecht dargestellt, weil man sofort Bilder serviert bekommt, die Krieg evozieren, obwohl das gar nicht stimmt. Und gleichzeitig ist diese Gewalt nicht harmlos; sie taucht nicht einfach so auf, das heißt, sie ist etwas, das anschwillt, anschwillt, anschwillt – und das plötzlich aus-

bricht. Und danach werden Features gemacht, in denen ... dabei passiert Ähnliches auch in einem Dorf: Ein Typ schießt auf einen anderen, weil er ihm sein Kartoffelfeld gestohlen hat; und hier ist es ein Typ, der auf einen anderen schießt, weil er ihm sein Moped geklaut hat. Eigentlich sind das Musterfälle, nur erlaubt es die Banlieue den PolitikerInnen, solche Leute zu stigmatisieren und der Bevölkerung Angst zu machen, indem sie sagen: „Da schaut her, diese Leute sind furchterregend; sie sind gefährlich etc.“ Da steckt auch eine politische Botschaft dahinter. So wird die Solidarität zerstört, die es zwischen den verschiedenen Milieus geben könnte. Ich spreche von Dörfern, weil Dörfer für mich wie die Banlieues sind: Sie werden von allem abgeschnitten; es gibt keine öffentlichen Dienstleistungen mehr wie etwa die Post und die Ärzt_innen sind sehr weit etc. Und das ist vergleichbar mit der Banlieue, wo man auch auf sich gestellt ist. Ständig hört man: „Ah, die französischen Dörfer, das ist super, aber die französischen Banlieues, die machen uns Angst“; nur dass auch die französischen Dörfer zum Fürchten sind, weil ohne diese Dienstleistungen wird das super gefährlich, weil der Typ, der da auf seinem Feld wohnt, der nicht rausgeht, der keinen Zugang zu Kultur, Medien etc. hat. Sorry, aber so ein Typ hat nicht gerade die geistige Offenheit, sich in der Gesellschaft zu integrieren.

Welche Rolle spielen die Aufstände vom Herbst 2005 in diesem Kontext? Kann man sagen, dass sich die Dinge verändert haben? Hat sich auf der Ebene der Taktiken und Strategien etwas verändert – nicht nur aufgrund der Ereignisse, sondern auch der Repräsentationen?

Nein, eigentlich hat sich nichts verändert; manches hat

sich verstärkt, akzentuiert. Auf einer politischen Ebene ist man letztlich dazu übergegangen, zu sagen: „Wir müssen Konzessionen machen; also was tun wir? Wir werden Geldmittel verschieben; und das wird uns dazu dienen, die Behausungen, die da sind, instand zu setzen.“ Solange aber die ökonomischen Probleme, das heißt, die Arbeitslosigkeit, und die kulturellen und sozialen Probleme nicht angegangen werden, solange man mit dem Kulturschock nicht umzugehen weiß, solange Schreiben und Lesen nicht allen zugänglich sind, scheint mir das so, als würde man in eine total saubere und schöne Superwohnung einen Mülleimer stellen. Da stecken wir also fest, seht ihr. Und darum kann man schon Schönes machen, aber wenn das, was drinnen ist, schlecht ist, dann wird das Schöne nicht allzu viel daran verändern. Das ist also die Dynamik, die losgetreten wurde – ohne dass sich jemand gesagt hätte, dass es vielleicht um etwas gehen könnte, was sehr viel wichtiger ist. Ich weiß, dass der Sozialbau wichtig ist, aber es ist genauso wichtig, dass die Leute eine Arbeit finden können, dass sie Zugang zur Lektüre, zur Kultur haben, dass sie sich austauschen können und dass sie nicht dermaßen auf ihre Gemeinschaft verwiesen werden. All das produziert auch Kommunitarismus und damit eine Nicht-Öffnung für Dinge, die es in Frankreich gibt. Grenzen werden akzentuiert und verstärkt, wenn man sagt: „Ihr seid da und wir sind hier; und es keinen Weg, keinen Übergang, es gibt gar nichts.“ Genau, also für mich jedenfalls hat sich seit 2005 an sich nichts verändert.

Und es ist auch kein Referenzpunkt?

Nein, 2005 ist für mich keine Referenz. Das war ein heißer Moment, aber was ich mir im Hinblick darauf

erhofft hätte, ist eine Bewusstwerdung bei jenen Leuten, die sich in einem bestimmten Moment politisch positionieren, auf die Straße gehen und dem Recht auf Zugang zu einer korrekten Arbeit ebenso Ausdruck verleihen wie der Forderung, wie normale Leute behandelt zu werden, nicht wie Leute, die man in eine Art HLM-Käfig¹ sperrt und immer dann konsultiert, wenn Wahlen sind – und nach den Ergebnissen sind sie auch schon wieder wurscht. Die Tatsache, dass in dieser Hinsicht nichts entstanden ist, nervt mich und regt mich auch auf, denn, ich denke, dass wir viele sind und dass sich das in den von der Politik getroffenen Entscheidungen auswirken könnte.

Hat der Herbst 2005 zumindest Diskussionen ausgelöst oder zu einer Intensivierung der Diskussionen geführt? Oder war die Haltung eher: „Warum machen die Medien plötzlich so viel Lärm?“

Diese Art von Debatten und Fragen gab es, ja, aber sie wurden von jenen Personen geführt bzw. aufgeworfen, die das immer machen, jede Nacht und jeden Tag. Im Moment der Aufstände hat sich das intensiviert. Ich selbst habe alles als eine Art großes Spiel erlebt: Wer wird als Erstes auftauchen und die öffentliche Meinung zu beeinflussen versuchen, und mit welchem Mittel? Aber ist es auch zu großen öffentlichen, nationalen Debatten über die Frage der Medien gekommen? Wurde

¹ [Anm. d. Übers.] HLM [*Habitation à loyer modérée*] bezieht sich auf Sozialwohnungen, die von subventionierten, staatlichen Wohnbauträgern errichtet werden und die ab den 1950ern als Antwort auf die Wohnungskrise in Frankreich zumeist in städtischen Ballungsräumen außerhalb des Stadtzentrums, am Stadtrand, das heißt in der Banlieue errichtet wurden.

darüber geredet, wie man mit den Banlieues umgeht und dass die Polizei Jugendliche jagt? Diese Fragen wurden nur nach und nach aufgeworfen; die Leute wurden eingeschlafert, indem man ihnen Feuer-Bilder gezeigt hat; Bilder mit brennenden Mistkübeln und mit Polizisten, die sich aufführen als wären sie im Krieg, gefolgt von einer Gruppe von Medienleuten, die alles filmen und die auch mit Steinen beworfen werden. Das ist es, was gezeigt wurde. Ich denke also, da hätte es zu einem Nachdenken kommen müssen: ein Nachdenken über die Frage der Polizei, darüber, ob man einen Jugendlichen auf einem Moped, der keinen Helm trägt, verfolgen muss. Junge Leute jagen, die etwas anstellen und sich dann in einem Generatorhaus verstecken, das scheint mir doch irgendwie verrückt.² Diese Art von Fragen wurden also nicht adressiert, weil das bedeutet hätte, die nationale Polizei in Frage zu stellen, das heißt, den Staat und gleichzeitig – einen Fehler zuzugeben. Es gibt Polizist_innen, die solche Sachen machen; einige von ihnen wurden verurteilt, andere freigesprochen. Das ist eine Beleidigung, wenn man derartiges drei Minuten, drei Sekunden in einem Nachrichtenflash zeigt. Also, nein, es gab weder wirkliche Debatten noch Zeit und Positionierungen um Fragen dieser Art zu diskutieren.

Wir haben jetzt viel vom Aspekt des „Dagegen-Seins“ gesprochen, von der Notwendigkeit von Gegenartikulationen

2 [Anm. d. Übers.] Am 27. Oktober 2005 sterben in Clichy-sous-Bois, einer Pariser Banlieue-Gemeinde zwei junge Franzosen auf der Flucht vor der Polizei in einem Generatorhaus. In der Folge kommt es zu Aufständen, die sich bald auf ganz Frankreich ausdehnen werden: Während drei Wochen machen vornehmlich Jugendliche auf ihre Lebensumstände aufmerksam, indem sie Autos anzünden und sich mit der Polizei konfrontieren etc.

zum Beispiel, oder von Gegenrepräsentationen im Hinblick auf die großen Medien und die große Politik. Was passiert darüber hinaus?

Das Darüberhinaus organisiert sich in verschiedenen Formen. Wir haben einen Verein ins Leben gerufen, in dem wir eine Aktivität vorschlagen, nämlich die Möglichkeit in einem bestimmten Moment den eigenen Blick auf die gegenwärtige Realität, auf heute mediatisierte Fragen zeigen zu können. Es gibt andere, die machen dasselbe über Musik und Gesang, wie etwa Musik à Venir mit Abdoullah.³ In ihren Liedern geht es um Thematiken, um Fragen zur Gesellschaft und zu allgemeineren Thematiken, nicht nur um die Banlieue: Das können Fragen in Bezug auf Ökologie oder Tahiti sein, zum Ende der Welt und zu Naturkatastrophen. Diese Themen werden angesprochen, weil es Betroffenheit gibt. Diese Jugendlichen sind die Erwachsenen von morgen und die Welt, die man ihnen anbietet... – da kann man schon mal ein bisschen ausrasten. Der Gegenangriff artikuliert sich also auf der Ebene von Vereinen, als gegenseitige Unterstützung und Solidarität. Doch neben den aktuellen Medien gibt es keine großen Netzwerke, die dieser Stimme Gehör verschaffen würden. Es gibt einige Leute, die kommen und die bekannt sind; sie übermitteln eine bestimmte Botschaft, aber das ist nicht genug.

Welche Rolle spielt deiner Meinung nach für eure Arbeit die „postkoloniale Situation“ bzw. Migrationsgeschichten? Wir stellen dir diese Frage, weil solche Themen in den Filmen der Engraineurs zwar sehr präsent sind, aber nicht an erster Stelle stehen bzw. nicht zu den Hauptthemen gehören.

³ Vgl. das Gespräch mit Abdoullah Bensaïd in diesem Buch.

Wenn du mich fragst, dann verbindet sich Migration für uns mit unseren Eltern oder unseren Großeltern. Ich glaube, man hat ein Bild, ohne sich dessen bewusst zu sein, weshalb wir auch nicht darauf beharren. Es ist zudem eine Entscheidung der Engraineurs, nicht zu sagen: „Da schau her, das ist eine algerische Frau oder eine marokkanische Frau“. Gleichzeitig positionieren wir uns im Hinblick auf all die Migrationen, die aus unterschiedlichen Gründen erfolgt sind, die mit dem Zweiten Weltkrieg zu tun haben, mit einer in einem bestimmten Moment nachgefragten Arbeitskraft und mit Leuten, die aufs Gründlichste ausgebeutet wurden. Darüber hinaus gibt es eine Nicht-Geschichte, eine in Frankreich nicht anerkannte Geschichte: Man erzählt den jungen Leuten in den Schulbüchern nichts über den Algerienkrieg oder über den Kolonialismus in Afrika; es wird von Sklaven gesprochen, aber nicht darüber, was wirklich passiert ist. In der Schule wird das nicht wirklich thematisiert. Ich glaube also, dass sich das für einige so verhält – für mich zumindest –, als ob man es an sich gerissen hat und als ob das nichts Gravierendes war. Wenn jedoch unsere Eltern und Großeltern heute hier sind, dann verbirgt sich dahinter eine Geschichte. Diese Geschichte anzuerkennen ist wichtig, weil das ermöglicht, zu betrauern, was geschehen konnte, und weil man sich ausöhnen kann – zumindest im Hinblick darauf.

Und trotzdem sind die Filme der Engraineurs auch sehr humorvoll. Welche Bedeutung haben dieser Humor und die Listen, die helfen, besser klarzukommen und die jeweiligen staatlichen, aber auch familiären Autoritäten nicht nur zu bekämpfen, sondern ihnen ins Gesicht zu lachen?

Genau darum geht es: Problematisches unter einem ko-

mischen Blickwinkel zu behandeln, um nicht nur möglicherweise belastende Diskurse zu führen und Sätze von sich zu geben, die man in Bezug auf die Banlieues bereits gehört hat. Und für die Leute, die das machen, ist es auch eine Art Analyse ihrer selbst, ein Hinterfragen. Die Dinge mit Humor anzugehen, geht, denke ich, einfacher durch, als ein wohlgeformter Diskurs und es ermöglicht außerdem, dass man sich selbst nicht allzu viel Gewalt zufügt. Das ist insbesondere für diejenigen wichtig, die das machen. Es bedeutet zu sagen: „Schau mal, letztlich sind wir gar nicht böse. Man kann auch über uns lachen und man kann über euch lachen; das ist gar kein Problem.“ Wichtig ist nur, dass man irgendwann mal denselben Weg zu beschreiten beginnt, auch wenn es manchmal schwierig ist.

„Verbindungen wiederherzustellen ist eine ziemlich schwierige Aufgabe“

**Abdoullah Ben Said (MAV) im Gespräch mit
Birgit Mennel und Stefan Nowotny
Übersetzt von Birgit Mennel und Stefan Nowotny**

Der Slogan von Musik à Venir lautet: „Die Musik macht die Mauern sanfter.“ Das spielt einerseits auf Rousseau an, der Mitte des 18. Jahrhunderts davon gesprochen hatte, dass die Musik die Sitten (mœurs) sanfter werden lasse. Andererseits verweist der Satz aber auch auf die Mauern (murs) der Cités. Kannst du uns zunächst die Bedeutung dieses Slogans im Kontext eurer Arbeit genauer erklären?

Im Grunde handelt es sich um ein Wortspiel und eben um eine Anspielung auf Rousseau. Allerdings spielt der Slogan „die Musik macht die Mauern sanfter“ auch darauf an, dass viele unserer Vereinsmitglieder aus sogenannten „sensiblen Vierteln“ stammen. Und in diesen Vierteln gibt es den Ausdruck: „die Mauern halten“ (*tenir les murs*). Wenn Jugendliche überhaupt nichts tun, dann sagt man, sie „halten die Mauern“ – das ist eine geläufige Redewendung. Und oft wird gesagt, dass diese Jugendlichen, die „die Mauern halten“, auch diejenigen sind, die Unruhe und dergleichen stiften, um es stark verkürzt auszudrücken. Also ja, in erster Linie wollten wir uns auf Rousseau beziehen. Und dann wollten wir auch darauf hinweisen, dass durch Kunst, durch Musik oder eben auch durch soziale Verbindun-

gen bestimmte Menschen in manchen Dingen sanfter werden können.

Tatsächlich scheint die Musik – insbesondere der Rap – in der Diskursproduktion über das Leben in der Banlieue eine sehr große Rolle zu spielen, und dieser Diskurs ist nahezu immer offen kritisch gegenüber den von der Politik und den großen Medien verbreiteten Darstellungen dieses Lebens. Wie schätzt du die spezifische Bedeutung der Musikproduktion in diesem doppelten Zusammenhang ein, und zwar insbesondere im Hinblick auf Migrationsgeschichten sowie auf das, was als postkoloniale Situation bezeichnet wurde?

Ich glaube, dass Rap, wie auch andere künstlerische Ausdrucksformen, es ermöglicht, einer ganzen Reihe von Dingen Ausdruck zu verleihen. Betrachtet man die Geschichte des Rap, so kommen die meisten Leute, die rappen, aus einem ganz spezifischen Umfeld. Nehmen wir die USA, wo die meisten Rapper_innen aus amerikanischen Ghettos kommen, die von Schwarzen bewohnt werden. Hier in Frankreich sind die Leute durch diese Ghettos stark beeinflusst und fühlen sich, wenn man so will, selbst durch diese Ghettos repräsentiert: blickt man auf die Orte, die ihnen zugewiesen werden, so werden sie ebenso „ins Abseits gestellt“ wie die schwarzen Amerikaner_innen. Also ja, die jungen Rapper_innen, die zu Musik à Venir kommen, haben die Anliegen von Personen „mit Migrationshintergrund“, sofern ihre Eltern immigriert sind. Sie wurden davon durch ihre gesamte Kindheit hindurch begleitet, also wird darin auch eines ihrer primären Anliegen bestehen. Spezifisch für den Rap ist darüber hinaus, dass man irgendwo glaubwürdig sein muss und also davon spricht, was einem auf dem Herzen liegt. Und was diesen Jugendlichen auf

dem Herzen liegt, ist das, was sie kennen, der Ort, an dem sie leben, wo sie aufgewachsen sind und wo sie auch diese oder jene Probleme haben – und das kommt dann auch so stark wie möglich zum Ausdruck.

Kritischer Rap ist in den großen Medien allerdings überhaupt nicht vertreten. Rap ist mittlerweile ziemlich kommerzialisiert, es geht vor allem darum, zu verkaufen, um zu verkaufen. Die Leute produzieren, produzieren, produzieren heute und entfernen sich von der anfänglichen Botschaft des Rap. Es geht nur noch darum, denen zu gefallen, die für die Verbreitung von Musik zuständig sind. Was man heute im Fernsehen zu sehen bekommt, hat daher überhaupt nichts mehr mit den Themen zu tun, die im Rap zentral sind. Anfangs war der Rap eine neue Tendenz, es gab nicht viele Rapper_innen, und sie konnten sich verkaufen und hatten ihr eigenes Publikum, ohne auf diese Leute angewiesen zu sein. Ganz im Gegenteil, Letztere mussten den Rapper_innen auf den Fersen bleiben. Jetzt aber machen alle Rap, und die Medien brauchen nur noch zuzugreifen, wo sie ihre Verkaufszahlen am ehesten gesichert sehen.

Aber die Jugendlichen, und ebenso die weniger Jungen, hören immer noch Conscious Rap, politischen Rap. Die Leute im Alter von 25 bis 30 wenden sich eher einem Rap zu, wie ihn Casey, Médine oder auch Kery James machen. Es hängt vom jeweiligen politischen Engagement ab, wer was hört. Wenn eine Person nichts mit Politik zu tun hat, wird sie keine Lust haben, sich politisch engagierte Texte anzuhören. Dennoch glaube ich, dass Rapper_innen großen Einfluss haben können, mal davon abgesehen, dass sie es heute größtenteils vermeiden, von ihrer politischen Tendenz zu sprechen. Die Ausnahme sind Leute, die sich klar links verorten, aber

ansonsten wird selten vom politischen Engagement gesprochen. Das hat man früher gemacht, heute weniger. Als ich noch jünger war, gab es beispielsweise dieses Lied „11min30 contre les lois racistes“ [11 min 30 gegen rassistische Gesetze]: es entstand 1997 anlässlich des Debré-Gesetzes zur Einwanderung. Es ist ein ziemlich kämpferisches Lied und alle Jugendlichen haben es gehört, denn selbst mit 15 haben wir uns ein bisschen für Politisches interessiert. Wir waren keine großen Politiker_innen, aber wir wussten, wer wofür steht.

Heute geht es weniger um Politik, weil man die Jugendlichen glauben macht, dass Politik nicht mehr das Wichtigste ist, dass man tun muss, was von einem verlangt wird. Für mich ergibt das ein Ganzes: Im Fernsehen zeigt man Beliebigkeiten, damit sich die Jugendlichen Beliebigkeiten ansehen, damit sie sich für die Schönheit einer Frau oder eines Mannes interessieren, dafür, wer mit wem zusammen ist, wer mit wem schläft und dergleichen. Das sind die Prioritäten heute, während es für die Jugendlichen damals keineswegs besonders wichtig war. Heute jedoch interessieren sie sich mehr für den Namen des Kindes von Sarkozy als für seine Politik – und das wird bei den ganz Jungen natürlich deutlich spürbar.

Ja, ich glaube also, dass Rapper_innen sehr viel Einfluss auf die Jugend haben können. Nehmen wir beispielsweise ein Lied von Kery James über Haschisch¹, in dem es darum geht, wie er zu rauchen aufgehört hat: Ich kenne viele Jugendliche, die mit dem Rauchen aufgehört haben, nachdem sie dieses Lied gehört haben. Und

¹ [Anm. d. Übers.] „Nuage de fumée“ auf dem Album *La cerise sur le gâchetto* (2004) von Mafia K'1 Fry.

als Jean-Marie Le Pen mit Chirac in die zweite Runde der Präsidentschaftswahlen gekommen war und sich die Wahl im Wesentlichen auf eine Wahl zwischen Pest und Cholera beschränkt hatte, taten sich viele Rapper_innen zusammen und produzierten einen Song², der darauf hinwies, dass wählen zu gehen noch immer besser sei, als die extreme Rechte die Wahl gewinnen zu lassen – woraufhin Jugendliche tatsächlich massenweise zur Wahl gingen. Ich weiß natürlich, dass es auch diejenigen gibt, die sich von Rapper_innen beeinflussen lassen, bei denen sich alles um große Luxusautos wie Ferraris und Lamborghinis und ums Geldverdienen dreht; es gibt Jugendliche, die diese Art von Musik hören und Geld machen wollen. Und das macht auch Angst, wenn eher Leute in den Vordergrund gerückt werden, die nichts zu sagen haben oder nichts sagen. Denn der Diskurs einflussreicher Leute kann eben etwas verändern – vielleicht nicht gerade den Lauf der Dinge, aber zumindest etwas.

Kommen wir auf Musik à Venir zurück: Was ist das Ziel eurer Arbeit? Was sind eure Produktionsweisen, wie arbeitet ihr zusammen?

Mit unserer Arbeit wollen wir Brücken schlagen zwischen „der Welt der Jugendlichen“ und „der Welt der Institutionen“, denn diese beiden Welten sind durch einen Riss voneinander getrennt. In einigen der „sensiblen Viertel“ gibt es keinerlei Vertrauen mehr in die Institutionen. Und doch können die Institutionen den Jugendlichen noch immer etwas geben, und umgekehrt

² [Anm. d. Übers.] „La lutte est en marche“ aus der Kompilation *Sachons dire non 3* (2002).

können die Jugendlichen noch immer den Institutionen etwas geben. Mit Musik à Venir arbeiten wir genau daran, diese Brücke, die es nicht mehr gibt, wiederherzustellen und diese beiden Welten wieder miteinander in Berührung zu bringen, damit sich etwas verändern kann – insbesondere für die Jugendlichen. Wir haben uns für die Musik entschieden, um solche Verbindungen schaffen zu können; aber über die Musik hinaus greifen wir angesichts dieser Aufgabe auch auf unterschiedlichste sozialpädagogische Ansätze zurück.

Es gibt tatsächlich einen Bruch zwischen manchen Jugendlichen und „der Gesellschaft“ im Allgemeinen. Man muss daher einen Zusammenhang schaffen, damit sich diese beiden Seiten miteinander verbinden: Niemand kann ewig als Paria leben, entkoppelt vom Lauf gesellschaftlicher Entwicklungen. Gerade in Momenten nämlich, in denen die Gesellschaft ein Problem hat und die Leute keine Lust mehr haben, ihr zu folgen, ist es die Gesellschaft, die sich in Frage stellen muss. Damit sie sich aber in Frage stellen kann, braucht es Personen, die etwas im Kopf haben, die ausreichend Bewusstsein haben und die sich nicht wie Schafe verhalten. Und die Mehrheit derer, die sich nicht wie Schafe verhalten, findet sich immer noch unter den Jugendlichen – sie haben ein bisschen Utopie.

Die meisten Leute müssen für ihren Unterhalt aufkommen, sie haben ihre Alltagsprobleme und sind darum weniger engagiert. Oft wird gesagt, dass man, wenn man jung ist, wirkliches Engagement zeigt, ja sogar bereit ist, das eigene Leben für eine Sache zu geben. Wenn man dagegen älter wird, trägt man mehr Verantwortung, und man versucht zurande zu kommen und dabei engagiert zu bleiben – aber nichtsdestotrotz muss man

mit allem klarzukommen versuchen. Unser Ziel ist es daher, den Jugendlichen bewusst zu machen, dass die Gesellschaft da ist und dass man – ob Paria oder nicht – irgendwie mit ihr klarkommen muss, weil sie eben da ist, weil sie uns beurteilt. Es geht also darum, in diese Gesellschaft wieder Eingang zu finden, Das bedeutet nicht, sich wieder in ein Schema einzufügen und wie alle anderen zu sein, sondern es bedeutet den Versuch, etwas aufzubauen: indem man beispielsweise an der Veränderung der Gesellschaft, oder Teilen von ihr, arbeitet oder indem man etwas schafft, das mit uns selbst und zugleich mit der Gesellschaft übereinstimmt. Wenn man sich von „den Erwachsenen“ oder „den Regierenden“ führen lässt, wird man immer nur folgen und also niemals die eigenen Ideen vorbringen können.

Mit Musik à Venir versuchen wir daher, Verbindungen wiederherzustellen und den Jugendlichen zu zeigen, dass es möglich ist zu denken, wie man mag – im Wissen, dass wir uns immerhin in Frankreich befinden und nicht etwa in einem Land mit Militärherrschaft und ohne Redefreiheit. Hier gibt es die Möglichkeit zu denken, wie man denken will, und man kann gleichzeitig versuchen, in der Gesellschaft voranzukommen. Es gibt die Möglichkeit, nicht Paria zu sein und sich nicht im Abseits zu fühlen, denn selbst wenn man sich im Abseits fühlt, ist es immer noch möglich, ins Boot zurückzukehren.

Welche Mechanismen machen es hier schwieriger als anderswo, die Art von Verbindungen herstellen, von denen du sprichst – oder zerstören sogar Verbindungen, die im „peri-urbanen Milieu“ existieren?

Was Verbindungen zerstören kann, ist der Mangel an

Vertrauen – und Geldmangel. Denn man kann wohl schöne Reden halten, aber wenn man nichts dafür tut, dass sich die Dinge zum Besseren entwickeln, dann verlieren die Leute das Vertrauen. Und das größte Hindernis dabei ist der Mangel an Finanzierung. Dadurch werden gewisse Projekte hinausgezögert und der Drang, etwas zu tun, wird auf die lange Bank geschoben. Das ist ein Teufelskreis und löst einen Schneeballeffekt aus. Die größten Verzögerungen aber schafft der Mangel an Vertrauen. Denn wie schon gesagt, die Jugendlichen von heute haben jegliches Vertrauen in das derzeitige System verloren. Und selbst wenn sie Vertrauen aufzubringen versuchen, wird ihnen rasch klar, dass man sie ins Abseits zu drängen versucht – zumindest ist das die Situation, in der sich die Jugendlichen finden, mit denen ich arbeite. Sie ziehen es also vor, sich ganz allein durchzuschlagen, anstatt auf die Unterstützung seitens des Staates oder woher auch immer zu setzen. Und wenn jemand einmal kein Vertrauen mehr hat, dann wird es schwer zu sagen: „Keine Sorge, wir werden schon wieder neues Vertrauen aufzubauen versuchen.“

Verbindungen wiederherzustellen ist eine ziemlich schwierige Aufgabe. Und die Dinge können subtil ablaufen. Mitunter stellt man sich sogar die Frage, ob es überhaupt notwendig ist, Verbindungen herzustellen, weil man sich fragen kann, ob die Institutionen, um die es da geht, wirklich mitziehen werden. Wenn ich Institutionen sage, dann meine ich Institutionen unter Führungszeichen, denn eigentlich geht es um die Gesellschaft, in die man sich einfügen muss, um „leben zu können“, „eine Familie zu gründen“ und dergleichen mehr. Zurzeit ist es schwierig, Vertrauen in die Gesellschaft zu fassen, insbesondere angesichts bestimmter

politischer Maßnahmen, die einen Teil der Bevölkerung ins Abseits oder geradewegs in die Verarmung drängen. Und es wird nicht einfacher, wenn man in den Nachrichten und bestimmten Fernsehsendungen sieht, dass den Nachkommen von Zuwanderer_innen, den Jugendlichen aus den Banlieues, den Muslim_innen etc. ständig die Schuld an allem Möglichen gegeben wird. Die Jugendlichen sind mit einem Übermaß an Informationen konfrontiert, die ihnen zu verstehen geben, dass das, wofür sie stehen, im Großen und Ganzen schlecht ist. Und wie soll man selbst den ersten Schritt machen, wenn man sich ständig Beleidigungen ausgesetzt sieht?

Ein Beispiel: Wir waren in Polen, und alles ist wirklich gut gelaufen. Aber es gab viele Blicke, weil wir mehrheitlich Schwarze waren. Tatsächlich gibt es nicht besonders viele Afrikaner_innen, nicht viele Schwarze in Polen, und die Blicke waren ziemlich ... – und dabei ging es nicht einmal um Rassismus, sondern um Überraschung. Damit sich jedoch alle darauf verständigen konnten, dass diese Blicke nicht von Rassismus, sondern von Überraschung zeugten, bedurfte es schon eines ziemlichen Schrittes und der Anstrengung, uns zu sagen: „Nein, nein, nein, wir müssen auf die Leute zuzugehen versuchen und dann werden wir herausfinden, dass dieser Blick nicht rassistisch ist. Es geht nicht um Rassismus.“ Am Ende des zweiten Tages stießen wir schließlich auf eine Gruppe von Skinheads. Nun hatten wir es wirklich mit hartgesottenen Rassist_innen zu tun und mussten alles erneut überdenken, weil, klar, hier ging es um Rassismus. Aber wie kann man das auseinanderhalten? Indem man sich sagt, dass die einen Rassist_innen sind und die anderen nicht, weil das, was in erster Linie Angst macht, das Fremde oder die Frem-

den sind, aber nicht im strengen Wortsinn, sondern einfach im Sinne dessen, was man nicht kennt? Das bedeutet, wenn man Angst vor dem Unbekannten hat, ist es schwierig, darauf zuzugehen. Auch wir kannten die polnische Kultur nicht unbedingt. Also bedurfte es einer Anstrengung, auf die Leute zuzugehen.

Und genauso verhält es sich mit der Gesellschaft. Die gegenwärtige Gesellschaft hat keine Ahnung von den Jugendlichen, und sie weiß nicht mehr, was sich in der Banlieue abspielt. Die Minister_innen und Abgeordneten wissen noch nicht einmal mehr, was ein Baguette kostet, weil sie keine Ahnung vom Leben der Leute haben. Ihre Politik richtet sich nur an bestimmte Personen, die anderen werden im Stich gelassen und ins Abseits gedrängt, ohne jemals um ihre Meinung gefragt zu werden. Unter solchen Umständen wird es schwierig, an die Politik oder die Gesellschaft zu glauben. Wie soll man an eine „ideale“ Gesellschaft glauben, wenn diese Gesellschaft von vorherein viele ins Abseits drängt?

Du hast uns gerade von Polen erzählt, wo ihr gerade Kooperationen aufzubauen versucht. Welche Möglichkeiten siehst du in einer solchen translokalen Zusammenarbeit? Und wo liegen die Schwierigkeiten, die Kommunikation betreffend, aber auch hinsichtlich der spezifischen Erfahrungskontexte und der Möglichkeiten, von den entsprechenden Differenzen aus in einen Austausch einzutreten?

Sprachlich gab es bei unserer Reise nach Polen keine wirkliche Barriere, wir konnten auf Englisch zurückgreifen, und selbst wenn jemand nicht Englisch sprach, ist es uns trotzdem gelungen, miteinander zu kommunizieren. Denn Kommunikation entsteht in dem Augenblick, in dem man Lust darauf hat und auf eine Per-

son zugehen will. Ich erinnere mich an einen Moment während eines Aufenthalts in Ägypten, als ich jemanden kennen gelernt habe, der praktisch nur Arabisch sprach, während ich nur Englisch und Französisch spreche. Mit nicht mehr als ein paar englischen und arabischen Wörtern haben wir es fertiggebracht, ein mehr als halbstündiges Gespräch zu führen, und schließlich erhielt ich die Einladung, für ein Jahr zu dieser Person nach Ägypten zu kommen, sollte ich jemals Arabisch lernen wollen. Das war ein magischer Augenblick! Was in Polen passiert ist, war genau das gleiche. Wir konnten sprechen, obwohl wir kein Polnisch sprachen, und die Jugendlichen konnten ein Konzert für ein Publikum geben, das kein Französisch verstand. Alles hat sich in den Gesten, in den Blicken abgespielt; die Kommunikation verlief auf einer ganz anderen Ebene.

Was sich in Polen abgespielt hat, ist ein Beweis dafür, dass Dinge bewegt werden können. Wenn selbst mit Leuten, mit denen man keine Sprache teilt, Kommunikation möglich ist, dann sollte man sich normalerweise auch mit Politiker_innen oder anderen Personen verstehen können, die dieselbe Sprache sprechen. Meiner Meinung nach zeigt das, dass es einer gewissen Anstrengung bedarf, dass beide Seiten, die Politiker_innen und die Jugendlichen, aufhören müssen, voreinander Angst zu haben. Aber dafür bräuchte es auf beiden Seiten die Lust, miteinander zu kommunizieren. Leider kann ich auf beiden Seiten wenig von dieser Lust bemerken, und ich habe den Eindruck, dass das den einen wie den anderen ganz gelegen kommt ...

Kann Musik deiner Meinung nach die gegenseitige Verständigung erleichtern, etwa weil es in ihr weniger rigide Hierarchien gibt?

Meine Meinung ist, dass die Kunst ganz allgemein Mauern niederzureißen erlaubt. In Polen beispielsweise waren wir auf einem Konzert von Akkordeonist_innen, ohne Gesang und ohne Worte, es hat also nur die Musik gesprochen. Diese Akkordeonist_innen haben uns aufgefordert, auf die Bühne zu kommen, um mit ihnen ein Freestyle-Stück zu spielen. Alles hat sich nonverbal abgespielt – die Einladung, auf die Bühne zu kommen, das Mikro zu nehmen, zu singen. Für mich ist die Kunst eine Möglichkeit, wirklich schöne Dinge zu machen und eine ganze Reihe von Mauern zum Einsturz zu bringen. Wenn man sieht, dass es junge Künstler_innen gibt, die überall auf der Welt auftreten, und das Publikum kommt, um sie zu sehen, auch wenn es eben nicht dieselbe Sprache spricht – dann finde ich das superschön. Vor allem, wenn man dann Politiker_innen sieht, die zwar dieselbe Sprache sprechen, aber sich trotzdem nicht verständlich machen können!

Ich habe gerade eine Reportage gesehen, in der junge Palästinenser_innen und junge Israelis gezeigt wurden, die über die Mauer hinweg Fußball spielen. Sie passten sich den Ball tatsächlich über die Mauer hinweg zu. Für mich ist das etwas sehr Schönes. In diesem Fall ist der Sport das Kommunikationsmittel, aber noch einmal: das Spiel wurde möglich, weil sie Lust hatten, miteinander zu kommunizieren. Sobald man Lust hat, etwas gemeinsam zu tun, wird alles möglich, glaube ich.

Eine letzte Frage, die wir bereits Sonia (Chikh) gestellt haben und die wir auch dir gerne stellen würden: Welche Rol-

le spielen die Ereignisse vom Herbst 2005? Haben sich dadurch Dinge verändert? Und wenn ja, in welchem Sinn?

Ich weiß, dass es politische Strukturen gibt, die den Banlieues mehr Geld geben wollten, um den künstlerischen Ausdruck zu fördern. Aber das hat nichts an dem Blick geändert, den die Leute den Banlieues entgegenbrachten. Was die Jugendlichen angeht, so haben die Jüngeren vielleicht eine gewisse Lust verspürt, sich mit diesem Ereignis zu identifizieren bzw. ihr Viertel zu repräsentieren, indem sie sagten: „Ja, das war mein Viertel, dass diese Dinge getan hat!“ Aber für sich betrachtet, hat das alles nicht viel verändert. Wir sind noch immer am gleichen Punkt und es gibt immer noch dieselben Probleme: Die Leute von außen kennen die Banlieue noch immer nicht, sie kennen sie nur durch das, was man im Fernsehen sieht oder lesen kann. Aber Fernsehen und Lektüre erzeugen Angst, eben jene Angst, die schon davor existiert hat. Nein, meiner Meinung nach hat dieses Ereignis nur die Ängste und die Phantasmen genährt.

„Spielregeln erlauben uns zu spielen in unseren Leben“

**Françoise Dibotto Soppi im Gespräch mit Birgit
Mennel und Stefan Nowotny**

Übersetzt von Stefan Nowotny

Françoise, wir haben dich auf dem Stadtfest von Aubervilliers kennengelernt, wo du gemeinsam mit anderen Mitgliedern des Vereins Actes de Parole Materialien und Erinnerungsdokumente zur Geschichte der Sklaverei präsentiert hast. Wir werden auf diese Themen sicherlich zurückkommen, aber wir würden dich bitten, uns zuerst etwas über deine Arbeit als Soziolinguistin zu erzählen. Worin besteht diese Arbeit genau?

Meine Arbeit beschäftigt sich mit sprachlichen Verhaltensweisen und Beziehungen in der Interaktion zwischen Erwachsenen und Kindern. Die Kinder, mit denen ich arbeite, befinden sich nicht in der Phase des Spracherwerbs, sondern zumeist in einer Phase, in der sie lesen und schreiben lernen oder sich eine zweite Sprache aneignen. Und womit ich es zu tun habe, sind Fragen wie die folgenden: Wo sind die Brüche? Warum funktioniert das nicht? Ich komme ins Spiel, wenn sich die Erwachsenen beschweren. Das Kind selbst beklagt sich nie, es sind immer die Erwachsenen, die Klagen führen, die sagen, dass sie nicht mehr können, oder sich ihr Scheitern eingestehen. Und an diesem Punkt greife ich ein.

Gemeinsam mit den Eltern des Kindes stelle ich eine Situation her, die derjenigen ähnelt, in der sich das Scheitern abspielt, die aber nicht notwendigerweise die Interaktionssituation in der Klassengemeinschaft ist. Aber es ist das Kind, das entscheidet, und zwar so, dass es sich wohlfühlt, dass es sich nicht kontrolliert fühlt. Und dann beginnt die Analyse, das Hinweisen auf Elemente, die den Bruch mit der erwachsenen Person mit sich bringen – die im Übrigen nicht der Vater oder die Mutter des Kindes ist, sondern die Lehrer_in in der Schule.

Es ist also die Lehrer_in, die ...

Es ist die Lehrer_in, die sich beschwert, und es sind die Eltern, die mich anrufen. Sie rufen mich an, weil die Lehrer_in sie zu sich zitiert hat oder sogar bereits eine Entscheidung getroffen hat, das heißt, dass die Institution Schule sich entschieden hat, das Kind aus der Klasse auszuschließen und es in eine andere Gruppe zu schicken. Das wird dann Betreuung genannt, aber es ist keine Betreuung. Oder es wird Therapie genannt, aber es ist keine Therapie. Es geht nur darum, dass ein anderes Umfeld geschaffen wird, das andere Verhaltensweisen hervorrufen soll – die ähnlich oder entgegengesetzt sein können. Und an diesem Punkt beginnt die Analyse, das Fragen danach, warum sich das alles so abspielt.

Das ist es also, was ich mache. Aber zu Hause, beim Kind, denn ich lege einen Raum fest, der dem Kind vertraut ist: Es gibt da den Elternteil, der eine Autorität repräsentiert, und außerdem muss das Kind auch eine Freund_in haben, damit es eine ebenbürtige und gleichgestellte Person gibt, und so entsteht eine künstliche Klassengruppe. Ich selbst stelle mich sehr oft als Freundin der Lehrer_in vor. Damit positioniere ich mich

selbst in der Interaktion: Ich bin die Freundin der Lehrer_in, die sich beschwert. Denn es geht um diese beiden Personen – die Autorität, das heißt den Elternteil (und dieser soll sich nicht sofort gegen die Unterrichtsperson wenden, die sein Kind zerstören will), und das Kind (das wissen soll, dass ich einer Beziehung zu der Person stehe, von der es die ganze Zeit ausgeschlossen wird).

Könntest du den Begriff „sprachliches Verhalten“ etwas genauer fassen? Und wie würdest du das Verhältnis zwischen einem solchen „Verhalten“ und dem, was oft „Wissen“ oder sprachliche „Fähigkeit“ genannt wird, beschreiben?

Ich nehme an, du willst über das Verhältnis zwischen Performanz und Kompetenz sprechen? In Bezug auf das Kind?

Ja, ganz besonders in Bezug auf das Kind. Denn viel zu oft beschränkt man sich beispielsweise auf die Frage, ob das Kind „richtig sprechen“ kann ...

... das ist die Norm, die ratifizierte gesellschaftliche Norm ...

... ja, genau, und eben deshalb würden wir gern den Begriff des Verhaltens etwas genauer in den Blick nehmen. Bei unserer ersten Verabredung hast du vom Eingreifen einer Norm gesprochen, die von großer Bedeutung ist, und auch von Gewalt als Teil sprachlicher Verhältnisse. Wir haben also diese drei Faktoren: sozial etablierte Normen, Gewalt, und dann dieses oder jenes Verhalten.

Was mir sofort in den Sinn kommt, ist die Interpretation, das heißt der Umstand, dass es Interpretationsnormen gibt. Es ist immer schwierig, von Normen zu

sprechen, denn auch die Normen sind situationsspezifisch. Sobald man es beispielsweise mit einer Lehrer_in zu tun hat, die sich beschwert, fragt man sich: „Was sind ihre Normen?“; und dann: „Was sind die Normen des Kindes in seinem eigenen Raum?“ Bourdieu hat vom „Beruf des Schülers“ gesprochen, denn es ist klar, dass die Schule mit einer Kultur der Schule verbunden ist, und das Kind kann sich an diese Schulkultur mehr oder weniger anpassen. Da gibt es tatsächlich Verhaltensnormen, denn es gibt Dinge, die immer schon kodifiziert sind in der Schule, und das Kind muss in diese Normen eintreten, wenn es in die Schule kommt. Das ist wirklich eine Gussform. Aber es gibt Kinder, die zu Hause viel Freiheit haben und diese Freiheit dann, wenn sie in die Schule kommen, nicht mehr haben – und die sie suchen. Es gibt diejenigen, die den Mut verlieren, aber auch diejenigen, die sich sagen: „Nein, ich will sie haben, meine Freiheit“ (und zwar bis zur letzten Konsequenz), und die sich mit der Lehrer_in anlegen. Und genau das versuchen wir zu analysieren.

Ich komme als Eindringling, und ich bringe einen Eindringling ins Spiel, der ein Kind ist, während ich selbst der erwachsene Eindringling bin, der in einer Beziehung zur Lehrer_in steht, mit der Lehrer_in befreundet ist. Das Kind hat seine Freund_in, die da ist, und ich habe auch meine Freund_in, nämlich die Lehrer_in. Und die Autorität ist der Vater oder die Mutter des Kindes (im Allgemeinen ist es die Mutter, die sich auf die Rolle einer solchen Versuchsperson einlässt). Und dann führen wir Spiele ein, und Spiele haben Regeln. Es geht genau darum, das System der Regel, der Norm aufs Neue herzustellen. Wenn es ein Spiel ist, dann ist es angenehm und das Kind lässt sich darauf ein.

Im Spiel gibt es keine Gewalt, aber man kann disqualifiziert werden, wenn man die Regeln nicht beachtet, und wir beziehen auch Prozeduren mit ein, über die man sich aufs Neue qualifizieren kann.

Wenn wir von Verhalten sprechen, dann geht es genau darum: wo ein Spiel ist, da gibt es ein vorab festgelegtes Verhalten, da gibt es vorgeschriebene Spielregeln. Und so funktioniert auch die Schule. In der Schule gibt es Spielregeln, nur dass es sich in diesem Fall um Spiele handelt, die nicht als Spiele gelten, sondern mehr oder weniger als das Leben. Aber die Schule ist nicht das Leben. Die Schule ist im Grunde ein Übergangsort, an dem es bestimmte Spielregeln gibt; und man passt sich diesen Spielregeln im einen oder anderen Maß an, mit einer Spielleiter_in, der Unterrichtsperson, und mehreren anderen Teilnehmer_innen, die sich alle zusammen die Regeln merken müssen, um dann der Reihe nach der Spielleiter_in zu beweisen, dass sie die Regeln kennen und sie anzuwenden wissen.

Aber die Regeln zu kennen, heißt das bloß, dass man sich ihnen erfolgreich anpasst? Oder kann das auch heißen, dass man die Regeln beherrscht, um an einem spezifischen Spiel teilnehmen zu können, aber dass man zugleich damit beginnt, nicht nur „nach“, sondern auch „mit“ den Regeln zu spielen, auf die man im Leben trifft, und zwar genau indem man versteht, dass es jeweils um ein spezifisches Spiel geht, das sich mit einer spezifischen Situation verbindet?

Alle Spielregeln erlauben es uns zu spielen in unseren Leben. Bachtin hat ein bisschen darüber gesprochen. Das ist unser Kapital, das betrifft alle Erfahrungen, die wir machen und die wir später reproduzieren ... Tatsächlich gibt es in der Schule Spielregeln, die man im

Leben reproduziert, und andere, die man nicht reproduziert – die jedoch mit Erfahrungen verbunden sind. Oft hört man Eltern zu ihrem Kind sagen: „Du bist hier nicht in der Schule und auch nicht mit deinen Freund_innen, du bist jetzt zu Hause ...“. Das heißt also, dass die vom Kind verinnerlichte Spielregel nicht mit diesem neuen Raum (der nicht wirklich neu ist, denn es handelt sich ja um den Raum, in dem das Kind lebt) übereinstimmt, in dem es sich als erwachsener Teil einer Gesellschaft konstruiert oder in den es als erwachsener Teil einer Gesellschaft hineinentworfen wird. Wenn die Eltern zur Sanktion greifen, dann heißt das, dass sie die von ihnen entworfene erwachsene Person sanktionieren; die Sanktion gilt also nicht dem Kind, sondern einer Erwachsene_n.

Sehr häufig handelt es sich bei den Situationen, auf die wir treffen, um Umbruchssituationen, die mit dem Schreiben-Lernen oder auch dem Erlernen von Zweisprachigkeit einhergehen und in denen sich diese Kinder innerhalb der Klasse nicht anpassen. Es geht um Situationen, in denen das Kind die Projektionen seiner Eltern – es selbst als erwachsene Person – dermaßen schnell übernommen hat, dass es in die Klasse kommt, wo man von ihm erwartet, ein Kind zu sein und sich den Spielregeln für Kinder anzupassen: das Kind findet das dann kindisch und versucht sich mit der erwachsenen Lehrperson zu verbünden, die der Klassengruppe vorsteht. Und in diesem Moment kommt es zu einem Bruch, der mit viel Gewalt verbunden ist, und zwar sowohl für die erwachsene Person, die das Kind nicht bezieht (weil sie sich sagt: „das ist ein Kind, das die anderen beherrschen will, das sich zum stellvertretenden Leader macht“), als auch für das Kind selbst. Im

Allgemeinen geht es dabei um die Frauen, denn es ist, als hätte man es mit der Mutter zu tun, und die Kinder gebärden sich per Übertragung wie ein Elternteil, wie die elterliche Autorität. Genau das aber ist in der Schule nicht zulässig; die Kinder müssen zwar eine Übertragung von Autorität vollziehen, aber nicht im Sinne der elterlichen Autorität.

Sehr oft handelt es sich um Kinder aus zugewanderten Familien, die in Erwachsenengruppen aufwachsen; und sehr oft es geht entweder um die erstgeborenen Kinder oder um den ersten Jungen. Denn dieser verbringt so viel Zeit mit Erwachsenen und spielt sogar mit Erwachsenen, dass er beinahe selbst ein Erwachsener ist. Und wenn er dann in die Schule kommt, dann wird er nicht als Erwachsener gesehen, sondern als kleines Kind. Dass er sich wie ein Erwachsener gebärdet, regt die Lehrer_in auf, es geht ihr auf die Nerven, und dadurch wird sein Weg ein wenig mehr als die der anderen von vornherein abgesteckt. Das Kind nimmt das sehr leicht wahr. Zudem haben diese Kinder sehr oft eine Sprache, die jener sozialen Gruppe entspricht, der sie angehören. Wenn das die Mittelklasse ist, dann haben sie eine sehr korrekte Ausdrucksweise und das bewirkt zunächst, dass die Lehrer_in besonders angetan ist von diesem Migrant_innenkind, das über eine so korrekte, gewählte und feine französische Ausdrucksweise verfügt. Aber im Weiteren führt das auf der Ebene des Verhaltens dazu, dass die Lehrperson dem Kind sozusagen als Freund_in erscheint. Darum ist es am Beginn des Förderverfahrens so wichtig, von vornherein klarzustellen, dass man selbst, und nicht das Kind, die Freund_in der Lehrer_in ist.

Kommen wir auf deine eingangs angesprochene Arbeit mit Actes de Parole zurück, in der es darum geht, Debatten über die Geschichte der Sklavenwirtschaft anzuregen. Welche Beziehungen siehst du – insbesondere im Hinblick auf Rassismus – zwischen gegenwärtigen Formen der Gewalt, etwa in schulischen Autoritätsverhältnissen, und historischen Gewaltformen?

Ich denke, dass die Dinge im kollektiven Unbewussten weitergetragen werden, und zwar ebenso sehr unter den Afrikaner_innen wie in den Aufnahmeländern oder in Frankreich. Aber es sind nicht nur Französ_innen, die in der Pariser Region mit Afrikaner_innen in Beziehung treten, sondern Leute aus der ganzen Welt. Es ist interessant, wie wir mit Actes de Parole dazu gekommen sind, über die Sklaverei zu sprechen – bzw. die Abschaffung der Sklaverei zu *feiern*. Das hatte vor allem damit zu tun, dass wir auf Kinder von den Antillen trafen, die uns vom Code Noir erzählt haben. Und wir, wir wussten nicht, was der Code Noir war, und haben uns deshalb im Internet auf die Suche gemacht und herausgefunden, dass es sich dabei um den Code Colbert handelt. Nun wussten wir zwar, dass es einen Code Colbert gab, aber wir wussten dennoch nicht, dass das ein Gesetzeswerk zur Sklavenwirtschaft war, das den Status der Sklav_innen definierte – genau dafür war dieses Gesetz ausdrücklich geschaffen worden. Das hat uns dann ein bisschen die Kehle zusammengeschnürt, das konnten wir als Gesetz nicht schlucken. Ich weiß nicht, ob ihr diesen Text jemals gelesen habt. Was uns betrifft, so haben wir jedenfalls ein Jahr gebraucht, um ihn zu lesen und über unseren Zorn über die Geschichte hinwegzukommen, und auch um den Versuch zu unternehmen, bestimmte Dinge zu verstehen, die geschehen – auch in den Ausdrucksformen.

An diesem Punkt haben wir begonnen, uns selbst zu befragen und den Blick auf uns selbst zu richten. Denn unter uns Afrikaner_innen existieren Ausdrücke, die genau aus dieser Periode hervorgegangen sind. So kam es bei mir zu Hause sehr oft vor, dass jemand sagte: „Ich bin nicht dein Sklave, mit dem du so sprechen kannst“; oder: „Ich bin nicht dein Sklave, den du herumkommandieren kannst, ohne in dem, worum du mich bittest, eine bestimmte Form zu wahren ...“. Das kommt immer wieder vor, dass jemand sich so ausdrückt. Und dann gibt es noch andere, gewalttätigere Ausdrucksweisen. „Ich bin nicht dein Sklave“ ist ja immerhin bereits eine Verteidigung von Rechten, aber es gibt auch Sätze, die einfach nur beleidigend sind, wie z. B.: „Aber das ist doch kein Mensch, das ist ein Tier.“ Auch dieser Satz hat seinen Ursprung in einer Zeit in der Geschichte Afrikas, in der Afrikaner_innen eingefangen und auf dem Markt verhökert wurden, als wären sie Tiere. Es gibt ein Buch, *La France noire* [Das schwarze Frankreich], das erst unlängst erschienen ist, das auch da drüben, in der Buchhandlung von Aubervilliers, aufliegt und das diese Geschichte in Bildern darstellt, von der Zeit der Sklavenwirtschaft bis zur Négritude-Bewegung mit Césaire und Senghor. Kurz, wir haben verstanden, dass es da ein Leiden gibt, das latent ist und das sehr oft im Blick der Anderen erkennbar wird.

Wir haben uns also gesagt, dass wir darüber arbeiten sollten. Vor allem auch deshalb, weil wir selbst, als wir all dem nachzugehen begonnen haben (denn es geht um eine Geschichte, von der wir nicht mehr wussten als die Französ_innen), Dinge entdeckt haben, die sehr, sehr schwierig waren, aber auch Dinge, die sehr, sehr erfreulich waren – z. B. dass sich sowohl Franzosen als

auch Afrikaner, schwarze Afrikaner, für die Abschaffung der Sklaverei eingesetzt haben. Und dieses Ziel wurde 1794 erreicht, oder vielmehr zuerst 1791 in Haiti und Saint-Domingue, aber 1794 kam es zu einem Abkommen in Paris. Diese Dinge sollten unterrichtet werden, und aus diesem Grund haben wir uns dafür entschieden, den 10. Mai zum Festtag zu erklären und nach Möglichkeit auch danach unsere Arbeit – so wie es in Amerika geschehen ist – all dem zu widmen, was sich mit dieser Zeit verknüpft, und zwar in Afrika wie auch im Westen (und speziell in Frankreich, denn wir bewegen uns in Frankreich). Wir finanzieren Dissertationen zu diesem Thema. Und deshalb haben wir übrigens auch damit begonnen, die Sache zu bewerben: wir wollten Dissertationen in Afrika finanzieren, die sich mit dieser Zeit auseinandersetzen – denn niemand weiß von dieser Zeit, ich selbst bin aufgewachsen, ohne davon zu wissen.

Die Beispiele, die du genannt hast, dokumentieren eine Reproduktion, aber zugleich auch ein gewisses Gedenken in Bezug auf eine Gewalt, die in der sprachlichen Praxis gegenwärtig bleibt. Die Geschichte hat sich in diese Praxen sozusagen eingeschrieben, und folglich geht es nicht mehr allein darum, sich „die Sprache“ – als Regelsystem, als System von Vokabeln etc. – anzuschauen, sondern genau diese Einschreibungen, diese Spuren von Geschichte in den sprachlichen Praxen. In diesem Zusammenhang würden wir dir gern eine persönliche Frage stellen: Wie würdest du dein persönliches und biographisches Verhältnis mit „dem Französischen“ beschreiben, und wie siehst du das Verhältnis zwischen dem Französischen und afrikanischen Sprachen?

Das ist eine Frage, die man sich sehr oft stellt, wenn

man jung ist. Die Antwort darauf hängt vom Alter ab. Ich bin jetzt 55 Jahre alt, und das Verhältnis ist für mich mittlerweile viel klarer. Aber es geht um ein sehr komplexes Verhältnis – das auch davon abhängig ist, wie man Französisch gelernt hat.

Ich selbst spreche seit dem Kindergarten Französisch und ich hatte Französisch in der Schule, denn Französisch ist in Kamerun ja auch eine offizielle Sprache und ich habe im französischsprachigen Teil gelebt. Aber zu Hause haben wir nicht Französisch gesprochen. Zu Hause haben wir Duala gesprochen, meine Muttersprache – meine Mutter hat das so eingerichtet. Duala ist für mich zugleich eine Muttersprache und eine Sprache, die meine Mutter etabliert hat; mit ihr durften wir nicht Französisch sprechen, sie antwortete immer: „Ich habe dich in die Schule geschickt, damit du Französisch lernst, um mit Fremden zu sprechen. Aber ich bin keine Fremde. Ich bin eine Duala, also sprichst du Duala mit mir.“ Das hat auch damit zu tun, dass meine Eltern selbst im Kindergarten und in der Vorschule Duala gelernt haben und dass sie auf Duala lesen und schreiben gelernt haben – sie sind dann erst später auf die französische Schule gegangen. Wir dagegen hatten nicht die Gelegenheit, unsere Muttersprache im Kindergarten und in der Vorschule zu lernen und über unsere Sprache in die Welt der Schrift einzutreten, um anschließend Französisch als Zweitsprache zu lernen. Wir haben zugleich Französisch und Schreiben gelernt, hatten es also mit einer doppelten Schwierigkeit zu tun. Aber mit Unterstützung unserer Eltern sind wir gut damit fertig geworden. Am Ende haben wir unsere ganze Schulzeit auf Französisch absolviert, unsere Abschlusszeugnisse sind auf Französisch.

Als ich eine junge Erwachsene war, wurde das Problem aber virulent. Denn die Zeit meiner Jugend und meines frühen Erwachsenenalters, das war auch die Zeit der Bürger_innenrechtsbewegung und der Bewegung der Schwarzen in den USA. Ich spreche von der Zeit zwischen 1968 und 1976, als ich auf der Mittelschule und am Gymnasium war. Das war sehr schwierig. Wir fragten uns, ob es eine afrikanische Literatur gab, und wir hatten keine Sprachen, um unserer Literatur Ausdruck zu verleihen. Das war die Problematik, aber eben in meiner Jugend und als junge Erwachsene. Später, während meines Linguistikstudiums, habe ich zu meiner eigenen Sprache gefunden und mich dann mit Soziolinguistik beschäftigt, um über den Erwerb von Zweisprachigkeit zu arbeiten. Für mich haben sich die Problematiken damals verändert. Und heute bin ich noch immer mit diesen Fragen beschäftigt. Ich lebe in Frankreich und weiß, dass ich meine Muttersprache sehr gut spreche und auch schreibe, weil meine Eltern es mir beigebracht haben. Und auch die französische Sprache beherrsche ich sehr gut, und dann sind noch andere Sprachen dazugekommen, wie etwa Deutsch, Englisch, Spanisch. Ich glaube also, dass das Verhältnis nun ein ganz anderes ist.

Allerdings gibt es eine Sache, mit der ich schwer leben kann, und sie betrifft all das, was in der französischen Sprache und in idiomatischen Ausdrücken an die Sklaverei erinnert. Wie z. B. in der Redensart, die Guerlain im Fernsehen ausgepackt hat¹, was viel Wirbel und Protest hervorgerufen hat: „wie ein Neger schufte“. Das ist eine Redensart aus der Zeit der Sklaverei.

1 [Anm. d. Übers.] Gemeint ist Jean-Paul Guerlain vom Parfümhaus Guerlain, der den Ausdruck „wie ein Neger arbeiten“ im Oktober 2010 bei einem von France 2 ausgestrahlten Interview verwendet hat.

Wird der Satz, den du zuvor erwähnt hast – „ich bin nicht dein Sklave“ –, eigentlich auf Französisch oder auf Duala verwendet?

Auf Duala, ich habe aus dem Duala übersetzt. Aber die Parallele im Französischen lautet: „schufteten wie ein Neger“. Denn „Neger“ bedeutet sowieso immer „Sklave“. Das ist eine Tautologie.

Unsere letzte Frage scheint uns direkt mit diesen Thematiken verknüpft zu sein: Im Zuge der Vorbereitungen für unseren Workshop im September in Aubervilliers hatten wir im Juni ein langes Gespräch mit einem jungen Französischlehrer, dessen Familie aus dem Senegal ist und der im Süden von Paris wohnt. Irgendwann hat er uns danach gefragt, welche Sprachen wir sprechen, um uns anschließend zu erzählen, welche Sprachen er selbst spricht und versteht: Französisch, Englisch, einige Ausdrücke im Italienischen etc. Wir fanden diese Aufzählung ein bisschen überraschend und fragten ihn daher: „Aber du hast uns doch gesagt, dass du im Senegal aufgewachsen bist. Sprichst du nicht auch afrikanische Sprachen?“ Und erst nun gab er zur Antwort: „Natürlich, ich spreche Wolof, und meine erste Sprache ist Fulfulde.“ Sein anfängliches Stillschweigen bezüglich der afrikanischen Sprachen erschien uns einigermaßen symptomatisch. – Du arbeitest über Zweisprachigkeit, aber dieser Begriff hat auch etwas Abstraktes an sich, denn es gibt auch Wertigkeitsregime und nicht alle Sprachen haben den gleichen Status. Wir wollten dich daher als Soziolinguistin fragen: Welche Rolle spielen afrikanische Sprachen in Frankreich?

Das ist von den Gruppen abhängig. Ich selbst bewege mich zum Beispiel in einer Gruppe, Actes de Parole, in der Soninke und Bambara gesprochen werden,

das heißt Mande-Sprachen. Es gibt Familien aus Mauritien, Mali, dem Senegal, die alle Soninke sprechen (auch wenn der Gebrauch von Soninke im Senegal auf eine malische Immigration verweist). Aber beide Sprachen werden in der Gruppe sehr stark verwendet. Ganz allgemein sind Mande-Sprachen in der Gegend von Paris extrem gut verankert. Wenn ihr zu Quatre Chemins² geht, gleich da drüben, und eine Afrikaner_in auf Bambara anspricht, dann wird sie euch verstehen. Was Bambara angeht, so gibt es eine sehr große Gemeinde: Alle Fulbe sprechen Bambara, die Leute aus Côte d'Ivoire sprechen Bambara – kurz, Bambara ist eine Verkehrssprache. Es wird in Afrika als Handelssprache verwendet, seine Verbreitung reicht bis nach Kamerun. Und diese Funktion wird hierher exportiert.

Aber es gibt andere Sprachen, die sehr, sehr wenig gesprochen werden, weil sie in der Eltern-Kind-Beziehung sehr wenig verwendet werden, wie etwa die Sprachen Kameruns. Und bei den Kindern, die hier geboren sind, besonders unter den Jungen, lässt sich zudem ein Phänomen beobachten, das eine Art Anomie in den Sprechpraxen darstellt: sie verstehen die Sprache ihrer Eltern, aber sie sprechen sie nicht, denn der Status, den sie dieser Sprache geben, ist nicht der gleiche wie der des Französischen. Das ist jedoch auch im Wandel, denn mit Kabel und dergleichen bekommt man Fernsehprogramme herein, die in Afrika ausgestrahlt werden. Das

² [Anm. d. Übers.] Quatre Chemins ist eine große Kreuzung und ein sehr belebtes Viertel in der unmittelbar an Paris angrenzenden Banlieue, an der Grenze zwischen den Gemeinden Aubervilliers und Pantin. Zugleich handelt es sich um den Namen einer U-Bahn-Station der Linie 7, die einige Gemeinden im Nordosten der Region von Paris mit dem Pariser Zentrum sowie mit der angrenzenden Banlieue im Südosten der Hauptstadt verbindet.

betrifft vor allem das Arabische und Kanäle in arabischer Sprache, die dazu führen, dass die Kinder mehr und mehr Arabisch sprechen. Es gab eine Zeit, in der Arabisch eher zurückging. Man musste einen Kurs an der Uni belegen, um es sprechen und schreiben zu lernen. Aber heute haben es mit einem anderen Phänomen zu tun, nämlich dass sich die jungen Leute in Arabischkurse einschreiben, um die Umgangssprache zu lernen, und dann gibt es das Fernsehen, in dem sie ebenfalls darauf treffen. Sie haben also eine Praxis, und die Eltern tun sich mit ihrer eigenen Praxis des Arabischen jetzt, mit dem arabischen Fernsehen, auch viel leichter.

Im Allgemeinen bewahren die Sprachen aber die Funktion, die sie auch in Afrika haben. Wenn sie in erster Linie innerhalb der Familien gesprochen werden, dann kann das in Frankreich auch so ablaufen, und in der zweiten oder dritten Generation verlieren sie sich dann. Wenn es sich hingegen um Verkehrssprachen handelt, dann behaupten sie sich. Und auch hier lassen sich spezifische Nachwirkungen der Kolonialgeschichte beobachten, denn in Kamerun beispielsweise sind die Verkehrssprachen Französisch und Englisch. Bis heute gibt es Haushalte, in denen nicht die Sprachen Kameruns gesprochen werden, sondern Französisch. Das erklärt sich aus dem Umstand, dass – nachdem die Deutschen Duala als Sprache des Bibelunterrichts bzw. als Sprache des Protestantismus eingesetzt hatten – mit der französischen Kolonisation und der Einführung des Katholizismus das Lateinische und das Französische zu den Sprachen der Religion wurden. Es sind ja häufig die Religionen, die dieser oder jener Sprache Wert verleihen und sie als Verkehrssprache durchsetzen. Und so gibt es bis heute in Kamerun Haushalte, in denen das Fran-

zösische diesen Status einer wertvollen Sprache – der Sprache der Elite, der Zivilisation, ja sogar des Laizismus – bewahrt hat. Französisch wird als Muttersprache gesprochen, und nach und nach erlernt man dann eine der lokalen Sprachen als Zweitsprache.

Zu den Autor_innen und Übersetzer_innen

Abdoulah Bensaïd ist Mitgründer und Mitorganisator von Musik à Venir. Der Verein Musik à Venir befindet sich in Quatre-chemins, Pantin und wurde 2007 gegründet, um die Sozialisierung und Entfaltung von Jugendlichen in Seine-Saint-Denis zu begünstigen. Die Mittel, die zur Verfügung stehen sind Schreibwerkstätten, Tanzworkshops sowie Musikproduktionsworkshops, die es erlauben mit den 12 bis 25-Jährigen in ein enges soziales und kulturelles Verhältnis zu treten; vgl. <http://musikavenir.e-monsite.com/>

Amina Bensalah ist trilingual bikulturell (richtiger wäre multilingual multikulturell). Sie ist Psycholinguistin, Ortophonistin und Forscherin-Unterrichtende. Sie interessiert sich besonders für die Analyse sprachlicher Interaktionen, sei es nun mit kleinen Kindern, die Sprachschwierigkeiten in der Familie oder in der Klasse haben, oder im Rahmen ihrer ortophonen Praxis. Sie unterrichtet zudem Erwachsene im gesprochenen maghrebinischen Arabisch in ihrer Position als Soziolinguistin. Als Forscherin ist sie Teil des Labors MoDyCo-UMR-7114 an der Uni Paris Ouest, Nanterre la Défense, ein Zusammenhang, in dem sie auch regelmäßig Publikationen herausgibt. Sie macht Theater und ist Photographin.

Sonia Chikh ist Mitglied des Vereins Les engraineurs in Pantin (Seine-Saint-Denis) in der Cité Les Courtilières. Dieser Verein organisiert seit 1998 Schreib- und Filmworkshops, an denen Jugendliche im Alter von 12 bis 25 Jahren beteiligt sind. Für mehr Information vgl. die Website: <http://les-engraineurs.org>.

Françoise Dibotto Soppi ist Soziolinguistin und Mitglied des Vereins Actes d parole in Paris.

Marc Hatzfeld, geboren 1945, verbrachte seine Kindheit in Madagaskar, studierte in den 1960er Jahren Jus und Politikwissenschaften in Paris, bis zum Alter von 35 Jahren reiste er um die Welt, wurde Berater und dann ein Freelance-Soziologe. Lebt und arbeitet in Paris. Er veröffentlichte u. a. *Quand la marge est créatrice*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998, *Le petit traité de la banlieue*, Dunod, 2004, *Les dézingués, parcours de SDF*, Paris, Autrement, 2006, *La culture des cités, une énergie positive*, Paris, Autrement, 2006 und ist Co-Regisseur zweier Filme: *Pas de problèmes*, 1999 (über junge Vorstadtkids auf der Suche nach Arbeit) sowie *Portes et passages*, 2001 (ein Film über Migration in Paris).

Birgit Mennel ist eine (Freelance-)Übersetzerin und von Zeit zu Zeit auch politische Aktivistin. Lebt in Wien und hat neben ihrer Involvierung in eipcp-Projekte in verschiedensten politischen und sozialen Institutionen gearbeitet. Derzeit ist sie u. a. Mitglied des Herausgeber_innenkollektivs von *Es kommt darauf an. Texte zur Theorie der politischen Praxis* und versucht, Zeit zu finden, um sich ihrer Dissertation zu den pädagogischen Praxen Fernand Delignys zu widmen.

Stefan Nowotny ist Philosoph, Mitglied des eipcp in Wien und unterrichtet am Goldsmiths College, University of London. Er schreibt insbesondere zu philosophischen und politischen Themen, hat mehrere Sammelbände herausgegeben und übersetzt aus dem Französischen und Englischen ins Deutsche. Koautor

der Bände *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik* (gem. mit G. Raunig, 2008) und Übersetzung: *Das Versprechen eines Begriffs* (gem. mit B. Buden, 2008).

Anne Querrien, geboren 1945, ist Soziologin und Urbanistin, die an den Zeitschriften *Multitudes* und *Chimères* beteiligt ist. In diesem Zusammenhang übersetzt sie zumeist aus dem Englischen und manchmal aus dem Spanischen. Sie war an der Übersetzung zweier Bücher von Christian Marazzi aus dem Italienischen beteiligt (*La place des chaussettes. Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, 2001 sowie *Et vogue l'argent*), sowie an der Übersetzung von *Un manifeste hacker* de Mackenzie Wark. Sie lebt in Paris.

Boris Seguin unterrichtet Französisch in einem Collège in Pantin, in der Banlieue von Paris. Er gründete 1997 gemeinsam mit Julien Sicard den Verein *Les engraineurs*, in dessen Rahmen er im Quartier Les Courtilières in Pantin Schreibwerkstätten und Filmseminare für Jugendliche im Alter von 12 bis 25 Jahren organisiert. Mittlerweile wurden mehr als 30 Kurzfilme, Dokumentationen und Reportagen gedreht. Zudem ist er Autor mehrerer Bücher und verfasste gemeinsam mit Frédéric Teillard das Lexikon *Les Céfrans parlent aux Français. Chronique de la langue des cités*, Paris: Calmann-Lévy 1996.

Myriam Suchet ist Dozentin an der Sorbonne Nouvelle – Paris 3, wo sie das Centre d'études québécoises (UMR Thalim) leitet. Als Absolventin der École Normale Supérieure in Lyon und Doktorin der Literaturwissenschaft schrieb sie ihre Doktoratsthesis in Vergleich-

chenden Literatur- und Translationswissenschaften an Universitäten in Frankreich (Lille 3) und Quebec (Concordia University). Sie interessiert sich für widerständige Werke, insbesondere für Texte, die „die Sprache“ bearbeiten, sodass diese den Orbit der Norm verlässt, und die Logik stabiler und monolithischer Identitäten destabilisiert wird. Ihre Recherchen sowie der Dialog mit Quebec bewirken eine fortwährende Dezentrierung und führen zu einer Anbindung der Universität an die Cité. Ihr Buch *L’imaginaire bétérolingue. Ce que nous apprennent les textes à la croisée des langues* ist im Mai 2014 im Verlag Classiques Garnier, Paris erschienen.

Für alle Websites in diesem Buch gilt als letztes Abrufdatum der 30. September 2014.

