Alfonso de Toro

Performativ-hybride Diasporas

1. Historisch orientierte und neue Diasporakonzepte in der aktuellen Forschung

Der Terminus 'Diaspora' ist bis heute weitestgehend durch die Geschichte des israelischen Volkes bestimmt oder vorbelastet, wo 'Diaspora' mit Erfahrungskonzepten wie 'Exil', 'Vertreibung', 'Unterwerfung', 'Unterjochung', 'Gefangenschaft', 'Sklaverei' negativ und mit der Empfindung des Provisoriums sowie mit der Sehnsucht der Rückkehr verbunden ist. Dieses Diaspora-Konzept versteht Gemeinschaften als geschlossene Gruppen mit festen Ritualen und Normen sowie stark kodifizierten Sitten, die dazu dienen, das ethnische und kulturelle Gedächtnis zu bewahren und der Gruppe Kohäsion und Identität zu verleihen. Diese jüdische Diaspora bildet demnach eine eigene lokale Kultur, die trotz vielfältiger Beziehungen zu anderen kulturellen Gruppen in der Regel keine kulturelle Öffnung oder Hybridisierung in Bereichen wie Religion oder Alltagsritualen zulasse.

Gegenüber diesem Diaspora-Konzept beginnt sich ein 'intensionales' und 'extensionales' logisch-semantisches Feld von 1980 an zu erweitern und erhält in den darauffolgenden Jahren eine positive Bedeutung im Sinne von hybriden Gemeinschaftsformen. Wesentlich ist in dieser angloamerikanisch dominierten Forschung in der Nachfolge von Hall (1990; 1996), dass die aktuelle Daseinssituation der Migranten oder ethnischen Gruppen nicht mehr ausschließlich von ihrer Herkunft, von der Geschichte des Kolonialismus und der Dekolonisierung, auch nicht primär vom postkolonialen Dasein, sondern ebenso von der unmittelbar lokalen Situation geprägt sei: Die verschiedenen Gruppen stammten aus unterschiedlichen Kulturen und hätten unterschiedliche Erfahrungen, sie befänden sich aber alle in ähnlichen Situationen, wie der alltägliche Überlebenskampf und die Erfahrung des Rassismus als gemeinsames Binde- und Identifikationsglied. Außerdem hätten sie nicht vor, zum Ursprungsland zurückzukehren, sondern sich dauerhaft im Ankunftsland niederzulassen und zwar auch dann, wenn sie unter dem Nostalgiesyndrom litten und träumten, eines Tages wohlhabend nach Hause zurückzukehren. Dieses Leid und dieser Traum bilden den vom kulturellen Gedächtnis weit getragenen Mythos der Rückkehr ins gelobte Ur-

sprungsland, denn die Migranten bleiben in der Regel ihr ganzes Leben im Zielland oder manchmal kehren sie erst am Ende ihres Lebens zur Ursprungsheimat zurück, was wiederum zahlreiche Probleme verursacht (vgl. hier Djebars *La disparition de la langue française* (2003) sowie de Toro 2009/^{2}2011: Kap. 3).

1.1 Historische Diaspora-Konzepte

Grundlage für meine theoretischen Überlegungen sind die Ergebnisse, die erstens in der historisch fundierten Diaspora-Forschung erzielt worden sind, etwa von Goitein in seinen bahnbrechenden Untersuchungen zum Schrifttum der 'Geniza' als prä-moderne Globalisierung und performative Diasporaformationen (1967-1988; 1973; 1999), die den Blick auf die jüdischen Diasporas grundlegend veränderte: jene Zeit von ca. dem 10. bis zum 13. Jahrhundert, verstanden als „*glass wall*", in der sich entlang des Mittelmeers (von Tunesien bis Ägypten) bis hin zum Indischen Ozean (vgl. Vergès 2003; Lasser 1999: xiii) jüdische, muslimische und christliche Händler niedergelassen haben. Goitein bezieht sich v.a. auf die Periode zwischen 1069 bis 1250, in der Juden, Moslems und Christen in einer relativen Entspannung, in Toleranz und im gegenseitigen Respekt lebten und koexistierten, allerdings mit nicht ausbleibenden Konflikten, die von ihm akribisch geschildert werden (Goitein 1999: 199, 162ff., insb. 164ff., 90ff., 290ff.).

Ein weiterer Bezugspunkt für meine Überlegungen sind die Arbeiten von Cohen (1997/^{2}2008), dem Autor, der bei der Reformulierung des Terminus Diaspora vielleicht am weitesten geht, sowohl was die erneuernde geschichtliche Interpretation des Begriffs als auch dessen theoretische Reformulierung anbelangt. Außer der von Safran, Goitein, Gilroy, Dirlik und Kokot begonnenen Ausweitung und Anwendung des Diaspora-Begriffs auf die '*Black Atlantic*' und auf die '*Asian/Chinese-Diasporas*' vertritt Robin Cohen (1997/^{2}2008: 67) den Standpunkt, dass sich vom 16. Jahrhundert an mit der kolonialen Expansion moderne und neue Diasporaformationen, von ihm beispielsweise '*global diasporas*' oder '*imperial diasporas*' genannt, bildeten, die aber erst in der Rückschau aus dem 20. Jh. sichtbar werden. Ein dritter Ausgangspunkt für meine Überlegungen bildet die '*African Diaspora*' bzw. '*The Black Atlantic*', nach Gilroy (1993) verstanden als eine jenseits binärer Dichotomien stehende transnationale und pluralistische Alternative zum Essentialismus der pan-afrikanischen Bewe-

gung des beginnenden 20. Jahrhunderts und zu ethnischen und nationalistischen Positionen der Gegenwart, die darauf beharren, Identität und Zugehörigkeit nach wie vor und letztlich auf der Grundlage von 'Blut und Boden' zu begründen. Die Wirkungskraft dieses Konzeptes des '*Black Atlantic*' liegt in der Szenifizierung und Performierung von unendlich vielen nomadischen Netzwerken, von Verbindungsmöglichkeiten, *cultural crossings*, Identitätsbildungen und Selbstbestimmungen, die weder auf eine homogene afrikanische Kultur noch auf ein afrikanisches Territorium bezogen sind, sondern uns statt dessen eine Theorie zu postmodernen und postkolonialen Diasporas liefern, weil die Erfahrungsformen postmoderner Diasporas und postmoderner Travelers nicht zuletzt eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen des '*Black Atlantic*' teilen wie Migration, Abhängigkeit, Ausbeutung, Verfolgung, ähnliche emotionale und konkrete Situationen, neue kulturelle Repräsentationen.

Ein letzter Ausgangspunkt für meinen Ansatz stellt die asiatische/ chinesische Diasporaforschung in den USA dar, geführt auch unter der Formel des '*Pacific Rim*', die von den historischen und theoretischen Modellen der jüdischen und afrikanischen Diasporas ausgeht, aber wie das Konzept des '*Black Atlantic*' den Schwerpunkt nicht auf ethnische Zugehörigkeit allein, sondern auf ein Mosaik von rhizomatischen Handels- und familiären diasporischen Netzwerken setzt, die auch die Erfahrung von Massenmigration, Ausbeutung und Diskriminierung sowie von gesetzlich verordneter Ausgrenzung durchziehen. Chinn et al. (1969), Pan (1994) und Takaki (1998) beschreiben akribisch die Geschichte und die Auswirkungen dieser zahlreichen Dekrete, nach denen nur Geschäftsleute, Lehrer, Studenten, Diplomaten sowie Bildungsreisende ins Land einreisen durften. Alle anderen chinesischen Migranten hatten zu beweisen, dass sie zu einer dieser Gruppen gehörten oder dass sie in den USA lebende chinesische Verwandte hatten. Aber das war um 1906 so gut wie unmöglich aufgrund der Zerstörung unterschiedlicher Urkunden, die Herkunft und Status der Person belegen, sowie von Immigrationsurkunden als Folge des Erdbebens in San Francisco im Jahre 1906. Daher erfanden die Chinesen ihre Biographien mit Bezug auf in den USA lebende angebliche Verwandte, indem sie für die entsprechenden Dokumente zahlten. Auf diese Weise entstehen „Dokument-Identitäten" („*paper-identity*") von sog. „Dokumenten-Kindern" („*papers sons*"). Aufgrund der gewaltigen chinesischen Migration seit den 1920er Jahren wurden strenge Regulierungsgesetze erlassen, Gesetze, die dann in

den 1940er Jahren aufgrund des Angriffs der Japaner auf Pearl Harbour im Zweiten Weltkrieg auf alle Asiaten erweitert und erneut massiv verschärft worden sind.

Die erwähnten Netzwerke, die eine Modernisierung bis hin zur Bildung postmoderner oder, im Sinne Bells, postindustrieller sozialer Handelsformen durchlaufen, waren so erfolgreich (vgl. auch Palumbo-Lui 1999: 338), dass China u.a. von Cumings (1998: 55), Connery (1994: 30ff.) oder Palumbo-Lui (1999: 337ff.) als die „*World of the future*" bezeichnet wird, die es vermocht hat, die Machtachse vom Atlantik zum Pazifik zu verlagern, wie es Cumings (1998: 55) beschreibt und wie es sich in der Gegenwart bestätigt.

Diese von Beginn an angelegten transkontinentalen Handelsformen ließen das Modell eines sozio-politischen chinesischen Projekts in den USA entstehen, das als ein „*Asian American movement*" (Lipsitz 2001: 123) verstanden wird, und zwar im Sinne der Konstruktion einer „*Chinese American identity*", die eben nicht als eine essentialistische kulturelle Struktur, auch nicht als Teil des chinesischen Territoriums gedacht wird, sondern als eine aus gemeinsamen Erfahrungen und Rassenzuweisungen hervorgegangene Diaspora, die weder den Mythos des gemeinsamen Ursprungs noch jenen der Rückkehr pflegt, sondern sich im Gegenteil zu einem Selbstverständnis der '*Americanness-Chineseness*' bekennt (Takaki 1998).

1.2 Neue Diaspora-Konzepte: Fallbeispiele

1.2.1 Die 'Hispanic/Latino'-Diaspora

Den ersten Ausgangspunkt meiner Überlegungen zu neuen Diasporas im Kontext der nicht traditionellen Diasporas bilden Konzepte von Diaspora und Identität, die aus der *border culture* oder *Hispanic/Latino*-Forschung in den USA stammen. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass es erstaunlicherweise über die weltweit größte Diaspora mit über 50 Mio. Bewohnern keine substantielle Forschung wie zu den anderen drei bereits erwähnten Diasporabereichen gibt. Die Forschung müsste aber auch auf die Massenmigration aus Lateinamerika nach Spanien und Europa im Allgemeinen, z.B. nach Schweden und in die skandinavischen Länder insgesamt, ausgeweitet werden, da sich in diesen Regionen eine relevante neue '*Hispanic/Latino*-Diaspora' gebildet hat. Ähnliches gilt für die maghrebinische Diaspora, die sich nicht nur auf Frankreich, sondern v.a. auf Spanien, aber

auch auf die Niederlande, Deutschland und in den letzen Jahren auf Italien ausgeweitet hat.

Für die wissenschaftliche Beschreibung und Behandlung der '*Hispanic/ Latino*-Diaspora' steht z.B. ein vom US-mexikanischen Performer und Kulturtheoretiker Guillermo Gómez Peña entwickeltes Konzept von Hybridität im Mittelpunkt meiner Überlegungen, ein Konzept, das ein neues Verständnis des '*border*'-Begriffs und damit dessen, was Heimat und Identität sind, einführt.

Aufgrund des nomadischen Status von Kultur und großen Migrationswellen müssen Konzepte wie Nationalstaat, Grenze und Identität neu definiert werden, so Gómez Peña, so dass auf ein essentialistisch-ontologisches Konzept von Ethnizität verzichtet werden kann. Gómez Peñas „*new world borders*" stehen im Gegensatz zu den z.B. von Samuel Huntington in *The clash of civilizations and the remaking of world order* (1996) und *Who are we?* (2004) vertretenen Positionen eines „*new world order*" unter der Führung eines radikal-konservativen Amerikas, das die Welt in *evil/ barbaric* und *good/ civilized* einteilt; d.h. auf der einen Seite befänden sich die USA und Europa (die *Commonwealth*), auf der anderen die Araber und die Hispanics.

Gómez Peña entwickelt ein Konzept von '*Americanness-Mexicanness*' in einer ähnlichen Form wie jenes bereits erwähnte der '*Americanness-Chineseness*', wenn er sagt, dass im Übrigen die unterschiedlichen mexikanischen und amerikanischen Identitäten nicht losgelöst voneinander gedacht werden können. In diesem Kontext und im Sinne einer neuen Diaspora, verstanden als '*border*'/ '*borderland-culture*', spricht Gómez Peña von '*home*' als von einer offenen, von Linien gebildeten nomadisch-rhizomatischen Kartographie: „*Home is always somewhere else. Home is both 'here' and 'there' or somewhere in between. Sometimes it's nowhere*" (1996: 5), wobei '*somewhere*' oder '*nowhere*' oder ‚*somewhere in between*' das Oszillieren der Individuen zwischen den Kulturen bzw. einen „*third space*" im Sinne der Theorie Bhabhas meint. Die '*borders*' erweisen sich als ein Ort par excellence der Performierung, des Experiments, des Neubewohnens, der Reinventionen, Rekodifizierungen, wie es bei einer Möbiusfläche der Fall ist.

Von seinen Konzepten der '*world border cross-cultural alliances*', der '*new world border*' oder der '*fourth world*' leitet Gómez Peña sein Konzept von Hybridität als die gleichzeitige Performierung von unterschiedli-

chen Identitäten in unterschiedlichen Kontexten ab, als die Fähigkeit, als „*nomadic chronicler*“ oder als „*intercultural translator*“ zu fungieren. Hybridität zeigt zugleich die Brüche und Widersprüche in den Mikrowelten und in den transkulturellen Communities selbst (Gómez Peña 1996: 13). Damit entgrenzt Gómez Peña die Hybridität über eine Latino- oder Migrantenontologie hinausgehend und begreift sie als eine *conditio*, eine *awareness*, als eine Handlungsweise, als zentrales Instrument eines performativen Diasporakonzepts. Hier findet sich bei ihm ein Unterschied zu Anzaldúa (1987), die diese Art von Brüchen im Inneren der eigenen Ethnie nicht thematisiert und auch nicht enthierarchisiert. Für sie stehen die Latinos als Opfer und die US-Amerikaner als die Unterdrücker fest.

Hybridität sowie die darin enthaltene Diaspora-Vorstellung stellen für Gómez Peña ein demographisches, ethnisches, soziales *und* kulturelles Faktum dar, das auf dem Bewusstsein beruht, dass alle Menschen Protagonisten bei der Erschaffung einer neuen kulturellen Topographie und einer neuen sozialen Ordnung sind, einer Ordnung, in der alle die ‘Anderen’ sind und den ‘Anderen’ brauchen, um zu leben (ebd.: 70). Ähnliche Vorstellungen werden wir später bei Khatibi, Memmi und Ben Jelloun finden. So sind Hybridität und Diaspora die Anerkennung einer grenzüberschreitenden und entnationalisierten Kondition, die sich in einer „*ars poetica of vertigo*“, in einer Metaphysik der Fragmentierung, im Kollabieren der linearen Logik, in einer dramatischen Zeitlichkeit und in einer neuen narrativen Ästhetik niederschlägt (Gómez Peña 1996: 171), ein Gedanke, der Derrida eigen ist und eine gute Beschreibung dessen ist, was wir mit performativ-hybrider Diaspora meinen.

1.2.2 Die franko-maghrebinische Diaspora: die performative und hybride Selbstbestimmung von Identität und Zugehörigkeit: Khatibi und Djebar

1.2.2.1 Abdelkebir Khatibi und die ‘hospitalité bilingue’

Die zweite Ausgangsreferenz im Kontext der nicht traditionellen Diasporas für mein Konzept der neuen Diasporas und für mein performatives Diaspora-Konzept bildet die maghrebinische Diaspora.

Bereits in seinem Erstlingswerk *La mémoire tatouée* (1971/[2]1983) legt Khatibi ein Gründungswerk mit paradigmenbildendem Charakter zur Interpretation von Orient und Okzident und zum Bereich der ‘*hospitalité*’ (Zugehörigkeit) sowie des intellektuellen und kulturellen Nomadismus vor.

Die Konzepte '*mémoire*' und '*tatouée*' drücken die tief, z.T. traumatisch eingravierten Spuren dieses Lebens, Denkens und Schreibens an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident aus und befinden sich in einer besonderen und produktiven Beziehung: Während die 'mémoire' uns in eine emotionale, psychologische und abstrakte Welt führt, die sich unserer eigenen direkten Erfahrungswelt über den Anderen entzieht, da sich das Erinnerte in den '*black boxes*' der Geschichte, der Zeit und unseres Vergessens befindet („*Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l'hirondelle ou l'appel feutré du désir*" (ebd.: 46), hat der Begriff der '*tatouage*' eine vielfältige Funktion: Hier geht es darum, das eingravierte Vergrabene der doppelten kulturellen Erfahrung sichtbar zu machen, zu materialisieren, durch das Schreiben in Zeichen zu verwandeln, in tätowierte Zeichen, die sich in zahlreichen glühenden körperlichen, seelischen und kulturellen Spuren niederschlagen.

Khatibi erlebt, denkt und schreibt ausgehend von einem offenen und performativen Kulturkonzept. Dieser *voyageur professionnel*, wie Réda Bensmaïa ihn genannt hat, dieser diasporische Intellektuelle, schafft eine Welt, basierend auf seinen Konzepten der '*pensée-autre*' und der '*double critique*', die sich jenseits dichotomischen Denkens befindet, eines Denkens der „*différence du soi et de l'autre*", also um das Durchleben der Differenz gegenüber sich selbst und dem Anderen durch unterschiedliche Ich-Wahrnehmungen und in unterschiedlichen Sprachen. Khatibi versteht und lebt Kultur als diasporischen Raum, der sich in einem permanenten Translationsakt befindet und sich durch „*altérité*" und „*dissymétrie de toute identité* (individuelle, soziale, kulturelle)" sowie durch die Erkenntnis einer prinzipiellen Dezentrierung des Ichs charakterisiert, wobei sich das Subjekt immer durch einen Dritten definiert und übersetzt, so dass jegliche Äußerung einer Entäußerung und einer Entfremdung gleichkommt: „*je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi*" (1983 : 30). Die Andersheit wird damit zur ontologischen Bedingung des Selbst und der Definition von Kultur. In Khatibis System hat eine monolithische Auffassung von Identität keinen Platz: „*je ne vois pas en conséquence l'utilité majeur de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes*" (ebd.: 34f.).

In diesem Zusammenhang kommt Khatibi auf die Identität und Gastfreundschaft/ Aufnahmebereitschaft zu sprechen, jetzt im Verhältnis zwi-

schen dem Maghreb und Frankreich, und zwar so, dass ein pluraler Identitätsbegriff für beide Kulturen gelten sollte. Dieses neue Identitätskonzept sollte in einem 'Bewohnen' eines Enuntiationsraumes die Ähnlichkeit und Differenz verhandeln, und wird von Khatibi als eine „*Hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir*" (1993: 54) im Sinne Lévinas und Derridas bezeichnet. Identität ist damit nicht allein aus der Vergangenheit abzuleiten, sondern ist ein dynamischer immerwährender Prozess von unzähligen Spuren, die sich im Verlauf der Zeit verändern. Damit sind Kultur und Sprache nicht mehr das Eigentum einer Nation, sondern Ergebnisse einer diskursiven Praxis und Erfahrung, d.h. Ergebnisse einer semiotischen und pragmatischen Tätigkeit. Sie sind auch nicht Teil mythischer, hegemonial-verklärter Konstruktionen, sondern subjektiver, d.h. individueller Akte, die ihrerseits Ergebnis eines permanenten Translationsprozesses sind und ermöglichen, den Anderen als Anderen, in seiner Differenz, zu hören und zu begreifen. Es handelt sich eindeutig um den bewussten Verzicht auf die Vereinnahmung zugunsten der Hybridität, d.h. einer permanenten Potenzierung der Differenz, worin auch der Verzicht darauf, den Anderen als den Gleichen oder als den Barbaren zu konstruieren, enthalten ist: „*L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible*" (Khatibi 1987: 29f.).

1.2.2.2 Derrida und die Reinvention des Selbst

Die Position Derridas ergibt sich aus zwei Erfahrungs-Referenzen: die eine ist ein internationaler Kongress zur Frankophonie in Lousiana und die andere eine persönliche Erfahrung als Zehnjähriger in Algerien 1940. Was die erste Referenz betrifft, definiert er sich in einem Spiel mit Khatibi (und zum Teil mit Glissant) als den einzigen 'Frankomaghrebiner' unter ihnen: „*le plus franco-maghrébin de tous*" (Derrida 1996: 25ff.), um zugleich die Mär und die Vergänglichkeit solcher Definitionen und der sog. Identität, Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft zu verdeutlichen. Dazu kommt die Erfahrung als algerischer Jude: der Verlust seiner Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit sowie das Schulverbot seitens der Vichy-Regierung, die die vielbeschworene „*unité historique de la France et du Maghreb, [dont] le ‚et' n'aura jamais été donné* […]" (ebd.: 26) als Trug entlarvt. Hier erlebt jemand als geborener Algerier, als nicht gläubiger Jude, der nicht der jüdischen Community angehört und französischer Staatsbürger ist, eine „*trou-*

ble de l'identité". Diese Krise zeigt ihm, dass Identität, Sprache und Zugehörigkeit auf keinen Fall in Kategorien des Blutes, des Bodens oder der Staatsbürgerschaft verortet sein können (ebd.: 33). Die Tatsache, dass seine Regierung jemandem die Staatsbürgerschaft absprechen kann, verrät, dass der seit der französischen Revolution geltende Diskurs der Citoyenneté kein Instrument der Identitätsstiftung, der Vermittlung einer gefühlten Heimat sein kann, und verrät zudem, wie diese und die Sprache sich in einer prekären Situation bewegen. Bei Konstatierung des ephemeren Statuts der drei genannten Elemente lehnt es Derrida ab, dass die Sprache jemandes Eigentum oder Eigentum nationaler Institutionen sein kann, weil „*la langue n'est pas son bien naturel*" (ebd.: 45). So sind weder Sprache noch Identität oder Kultur Essenzen irgendwelcher Suprastrukturen, die sich außerhalb des Individuums befinden. Ganz im Gegenteil: Sprache, Identität und Kultur entstehen aus der direkten Relation des Individuums mit der Sprache, der Identität und der Kultur, also in einem performativen, emotionalen Prozess, worauf wir bereits oben in einem anderen Kontext hingewiesen haben, und sind nicht auf die bereits erwähnte „*prothèse de l'origine*" oder ein Modell zurückzuführen (Derrida 1996: 116).

Das Derridianische Konzept von Performativität für Identität, Diasporas oder Kultur meint nicht Entfremdung oder Heimatlosigkeit, sondern die radikale Reinvention des Selbst (ebd.) und eine permanente Translatio (ebd.: 117).

1.2.2.3 Albert Memmi und die kulturelle Sebstbestimmung

In *Le nomade immobile* (2000) befasst sich Memmi mit der Frage einer vielfältigen kulturellen Verortung und Zugehörigkeit, verstanden und praktiziert als tunesisch-französischer Intellektueller jüdischer Herkunft, als eine „*complexité reconnue et acceptée par moi qui sera ma meilleure leçon*" (Memmi 2000: 104), der die weit propagierte Zugehörigkeit *zu einer* Kultur ablehnt (ebd.: 105) und sich von keiner Kultur vereinnahmen lässt (ebd.), deshalb erklärt er sich als „[…] *une espèce de nomade immobile*" (ebd.: 110), der „*réclame surtout de trois patries, et même de quatre. La France, la Tunisie, Israël et l'Italie*" bzw. „*J'aurais bien aimé posséder les quatre passeports*; *en attendant de les avoir tous, c'est-à-dire aucun, j'aurais volontiers manifesté ma dépendance envers chacun*" (ebd.: 111), und dazu auch noch weitere kulturelle Heimaten für sich reklamiert: „*Voilà que j'oublie la Grèce, ma patrie philosophique et celle de tous les philosophes dig-*

nes de ce nom!“ (ebd.). Diese Formulierungen zeigen, wie Individuen sich selbst erfinden, d.h. sich autonom eine Identität und eine kulturelle Zugehörigkeit zuweisen und wie sie makro-staatliche-nationale Konstruktionen ablehnen. Die Äußerungen bilden auch ein klares Konzept von ‘performativen Diasporas’, da sie kulturelle und subjektbezogene De- und Reterritorialisierungen darstellen, die Memmi zu der Frage leiten: „*Comment une terre, un pays tout entier, un empire avec ses diverses populations peuvent-ils ‘appartenir’ à quelqu’un, ou à quelques-uns? Parce que les parents y sont nés?*“ (ebd.: 113ff.). Dabei betont Memmi die Performativität der kulturellen Verortung und Zugehörigkeit und lehnt wie Derrida ab, dass auf Kultur und Identität ein Eigentumsanspruch erhoben wird. Die Erfahrung der Migration, das Bewohnen eines neuen Raumes, oszilliert zwischen Integrationswunsch und Distanznahme. Dieses Konzept von Dasein fußt auf einem doppelten Prinzip: auf dem der allgemein individuellen (nicht primär ethnischen) Differenz, hier bedeutet das Konzept „*être*“, „*être different*“ (ebd.), ausgestattet mit „*caractéristiques et des attaches particulières*“ (ebd.: 131), eine Art liberales Rortysches (1986) bzw. Taylorsches (1992) Konzept eines *nostrum universalis.*

1.2.2.4 Ben Jelloun und der Kampf um die Gastfreundschaft

Ben Jelloun stellt ins Zentrum seines erstmalig 1984 verlegten und 1997 erneut aufgelegten Buches *Hospitalité Française* das gesellschaftlich immer noch brennende Problem der ‘*hospitalité*’, der Aufnahmebereitschaft bzw. Gastfreundschaft, das in Europa nach dem Schengenabkommen die Beziehungen zwischen dem Maghreb und Europa, hier v.a. zu Frankreich grundlegend geändert hat.

Bedeutend für unser Vorhaben ist, dass Ben Jelloun, auf Derrida und Lévinas zurückgreifend, ein Konzept von Gastfreundschaft entwickelt, das nicht auf der Aufnahme des klassischen Konzepts vom Fremdem beruht, insofern für Derrida „*l’hospitalité est le nom même de ce qui s’ouvre au visage, ce qui accueille l’autre comme visage. L’accueil accueille seulement un visage*“ (nach Ben Jelloun, ebd. im Anschluss an Lévinas). Es ist ein Konzept, das auf der Vorstellung einer elementaren Gastfreundschaftsregel beruht: „*sans oublier que tout homme est étranger, mais qu’il n’y a pas d’étranger absolu*“ (nach Ben Jelloun, ebd.).

Ben Jelloun entwickelt ein sehr ähnliches Konzept von Verortung und Identität wie Memmi, das zwischen universalen Kategorien und Differenz

oszilliert. Oszillation und Differenz schlagen sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Fremdheit und Vertrautheit nieder und bewegen sich entlang der Verhandlung zwischen Anerkennung und dem Recht auf Differenz. Diese Fähigheit aufzunehmen, nennt Ben Jelloun eine „*éthique qui va au-delà de la simple coexistence ou de l'acceptation au nom de la morale ou de l'idéologie de la présence de l'étranger*" (Ben Jelloun ebd.: 15) bzw. „*le droit de l'accueil et du partage*". Sie sollte sich in einer Politik der Gastfreundschaft ausdrücken (ebd.), was dringend notwendig wäre, denn derzeit herrscht das Gegenteil: die Verweigerung der Akzeptanz sogar jener, die in Frankreich geboren wurden: „*ils sont arrivés sans se poser la question de l'hospitalité et leurs enfants nés en France n'ont aucune raison de la réclamer, parce qu'ils ne sont pas des étrangers*" (ebd.: 18). Die Vorstellungen von kultureller Identität, Ethnizität und Aufnahmebereitschaft müssen daher in einem öffentlichen politischen Raum neu gedacht und formuliert („*repenser la notion d'hospitalité et d'accueil*", ebd.: 49) und als eine „*responsabilité partagée*" (ebd.: 60) gedacht werden, um die Kluft, die zwischen beiden Akteursgruppen verläuft, zu schließen.

Diese Grundlagen erlauben mir eine historische, epistemologische und gegenwartsbezogene Fundierung meines Ansatzes, der sich entlang des historischen Horizonts nicht als so neu, jedoch als produktiv erweist. Vieles von dem, was wir heute als neu betrachten, etwa die großen Migrationen, Diasporaformationen und Hybridisierungsprozesse, haben zu unterschiedlichen Epochen nicht minder intensiv, wenn auch sicher mit spezifischen Merkmalen, stattgefunden. In diesem Zusammenhang perfiliert sich das, was ich eine Kette von vertanen historischen Möglichkeiten nennen möchte, die mit den Kreuzzügen beginnt, sich mit der Ausweisung der Juden und Mauren aus Spanien (1492) fortsetzt und ihren Höhepunkt mit dem Nazismus erreicht haben dürfte. Diese drei Phasen sind Gegenreaktionen, zumindest verlaufen sie parallel zu Augenblicken höchster Pluralität und Bewegungen, die vom Handeln und nicht von Kolonialzügen geprägt waren.

2. Theoretische Diaspora-Konzepte in der aktuellen Forschung: Fallbeispiele

Wichtiger erster Ausgangspunkt im theoretischen Kontext ist in meinem Vorgehen Stuart Hall (1988/[2]1996) mit seinem Beitrag „*New Ethnicity*",

der ausgehend von einer Kritik an dem essentialistischen Term '*black*' reformuliert wird. Hall fasst zusammen, dass das Konzept der Ethnizität eine „*constructed historically, culturally, politically*" Kategorie sei (ebd.: 166), was ich als *Performierung und Reinvention von Identität, Kultur, Nation und Diaspora* bezeichne.

Identität wie Kultur und auch Diasporas als Teil der Geschichte können nach Hall und Khatibi nicht als statische und essentialistische außerhalb der Geschichte stehende Größen, die ein Individuum oder eine Gruppe auf einen Ursprung reduzieren und fixieren, gedacht und behandelt werden. Zudem herrschen sowohl in der Geschichte als auch in der Erfahrung Diskontinuitäten und Fragmentierungen, verschiedene Geschwindigkeiten und Verläufe vor, und daher ist die Frage von Hall „*If identity does not proceed, in a straight, unbroken line, from some fixed origin, how are we to understand its formation*?" (1990/[2]1994: 395) im Anschluss an Derrida, Khatibi, aber auch im Anschluss an Hall selbst mit den Konzepten der Performativität und Inszenierung zu beantworten, bei denen Identität (aber auch Kultur und Diasporas) als ein permanentes *Werden*, als etwas *Unabgeschlossenes*, als eine immerwährende *Andersheit* und *Differenz* verstanden werden, was den Normalzustand von solchen Prozessen darstellt. Identität und Diasporas werden hier nicht mehr als etwas, was war, gedacht, sondern als etwas, was werden soll oder stets begriffen ist, im Werden zu sein.

Wenn Geschichte ein evidenter, wandelbarer, durch die Subjektivität des Historikers und die Perspektive und das Wissens seiner Zeit bedingter Prozess ist und wenn demzufolge auch Kultur, Gesellschaft und Erinnerung der Zeit nicht entrinnen können, dann können bzw. müssen Diasporas sogar als ein dynamischer, hybrider, vielfältiger und komplexer Prozess begriffen werden (Hall 1996: 401f.).

Wir haben bereits oben im Kontext der kurzen Erörterung der jüdischen Diasporas einiges zu Cohens innovationsträchtigen Schriften gesagt. Die Innovation besteht einerseits in der dekonstruktionistischen Lektüre der bisherigen Forschung, vor allem Safrans Innovationspotential, und in der Aufnahme neuerer Theorien aus den Kulturstudien, aus den postkolonialen Ansätzen sowie aus der Hybriditätsforschung. Cohen vermag Schichten, Mechanismen und Prozesse offenzulegen, die durch inzwischen starr gewordene und in Tradition verharrende Theorien der Diaspora-Forschung verdeckt waren. Nun nehmen Publikationen etwa von Stuart Hall, James Clifford, William Safran, Paul Gilroy oder Khachig Tölöyan, der zugleich

als Herausgeber der Zeitschrift *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* fungiert, eine zentrale Stellung ein.

Die theoretische Herausforderung besteht nun darin, „*common features*“ (Cohen 1997/^{2}2008: 2) zu finden, die den neuen Diaspora-Begriff operabel macht, also Kriterien zu finden, um ganz spezifische Aspekte zu behandeln, um zu entscheiden, ob es sich dabei um eine soziale Gruppe oder um eine Diaspora handelt (ein Problem, auf das ich später bei meinem Kriterienkatalog zurückkommen werde). Den kleinsten gemeinsamen Nenner findet Cohen in „[...] *the traumatic dispersal from an original homeland and the salience of homeland in the collective memory of a forcibly dispersed group*“ (Cohen 1997/^{2}2008: 4). Man ist, so auch u.a. Brubaker (2005: 5-7), bemüht, einige Merkmale zu finden, die trotz des Vergehens von Zeit und unterschiedlicher Verortungen im Laufe der Geschichte Bestand haben und sich als belastbar erwiesen haben.

Cohen (1997/^{2}2008: 6) geht von Safrans Diaspora-Merkmalen aus und übersetzt diese so, dass es ihm ermöglicht wird, einen Katalog zu entwerfen, der über jenen der traditionellen jüdischen Diasporaforschung hinausgeht, und ein Konzept für eine moderne jüdische und postmoderne globale Diasporaforschung vorzulegen.

Festhalten müssen wir daran, sollte der Terminus Diaspora Sinn machen, und das tut er auch, dass es sich bei wie auch immer gearteten Diasporas – wie Cohen im Anschluss an Martin Sökefeld (2006: 265ff.) meint – um „*an special case of ethnics: They are imagined, transnational communities which unite segments of people that live in territorially separated locations*“ handelt (vgl. Cohen 1997/^{2}2008: 13).

Außerdem ist, um Verallgemeinerungen zu vermeiden, der Hinweis von Cohen fundamental, dass nicht alle Migranten mit Diasporas bzw. nicht alle Diasporas im Sinne von transnationalen Diasporas gleichzusetzen sind und dass für die Bildung von Diasporas ein entsprechendes Bewusstsein vorhanden sein muss. Von nicht minderer Bedeutung ist die Tatsache, dass nicht alle Migranten zwangsmigrieren, sondern dass es auch eine sehr verbreitete freiwillige Migration gibt und dass deshalb Kriterien wie Trauma, Leid usw. hier nicht greifen. Oft ist es auch so, v.a. bei akademisch, technologisch bzw. kulturell bedingter Migration („Arbeits- und Handels-“ bzw. „*work-trade*-Migration“), dass sich bei dieser Art von Migration zumeist kein Diaspora-Bewusstsein einstellt. Aber gerade diese Art von auch freiwilliger Migration, die gemeinschaftliche Subgruppen bildet, wenn al-

lerdings nicht ausschließlich, lässt ganz besonders eine positive Deutung des Diaspora-Begriffs im Sinne eines 'performativ-hybriden Diaspora-Begriffs', also kulturellen Austausch und transnationale Identitäten zu. Diese Subgruppen bilden in der Regel keine starke gemeinschaftliche Diaspora, jedoch 'diasporische Situationen'. Aus den Schnittstellen, die die Diasporastruktur kennzeichnet, ergeben sich produktive Dynamiken.

Der externe Blick und der sich daraus ergebende (kulturelle, politische oder soziale) Diskurs haben einen bestimmenden Einfluss darauf, wie man soziokulturell gesehen wird, und das kann sich decken mit oder abweichen von der Selbstwahrnehmung. Hier liegt ein weiterer zentraler Aspekt für die Möglichkeit der Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls einer ankommenden Kultur zur Stammkultur und zur Akzeptanz dieser Zugehörigkeit seitens der Stammkultur, was wir versuchen mit dem Begriff der 'Verhandlung' zu erfassen, um Zugehörigkeit operabler zu gestalten. Dabei sind Hybridität und Perfomierung/ Inszenierung eine *conditio sine qua non* von Zugehörigkeit und Akzeptanz und damit muss hier Reziprozität zwischen der Selbstwahrnehmung bzw. den Selbstzuweisungen der ankommenden bzw. Urprungskulturen und den externen Wahrnehmungen und Zuweisungen seitens der Stammkultur vorausgesetzt werden, um auf der einen Seite Zugehörigkeit und auf der anderen Akzeptanz zu erzielen.

3. Performativ-hybride Diasporas

Die neuere Forschung begreift Diasporas lange nicht mehr als Teil eines essentialistischen ethnischen Konzeptes, sondern als in transethnischen, transkulturellen, transnationalen und hybriden sozial-gesellschaftlichen Formationen befindlich.

Ich bin mir dessen bewusst, dass die o.g. Publikationen und andere, die eine große Debatte auslösten, mit Problemen behaftet sind, dennoch sind sie seit ihrem Erscheinen bis heute Pflichtreferenzen. Bei der Lösung und Erörterung einer bestimmten Frage haben sich eine Reihe anderer ergeben, die weitere komplexe Probleme aufwarfen und aufwerfen, das ist jedoch wissenschaftsinhärent und wissenschaftlicher Alltag.

Daher werde ich mich nicht weiter in die vieldiskutierte Typologie von Cohen vertiefen oder mich mit einer angeblichen Idealisierung von Gilroys Darstellung der Geniza oder mit der Frage, ob der Begriff Diaspora für die

Beschreibung aktueller sozialer Formationen adäquat wäre oder nicht, befassen. Eine solche Diskussion ist intensiv geführt worden und soll sicher weiter geführt werden. Ich begnüge mich mit den bereits angebrachten Erläuterungen, da ich hier einen anderen Weg gehe: Von der Produktivität und der wegweisenden Kraft zahlreicher Publikationen aus, die für meine Ziele hilfreich sind, und nicht von ihren angeblichen Defiziten, zumal alle Theorien und Modelle immer Defizite aufweisen.

Es ist auch selbstverständlich, dass innerhalb der globalen Diasporas soziale und Bildungsunterschiede, ja Interessenunterschiede festgestellt werden müssen, da z.B. die Situation eines maghrebinischen Akademikers in Frankreich nicht die gleiche ist wie jene eines Maghrebiners mit mangelhafter Bildung, der niedere Arbeiten verrichtet und sich womöglich auch noch illegal im Land aufhält. Ähnliches lässt sich bei Genderfragen feststellen. Die Situation von Maghrebinern in Frankreich ist eine andere als in Spanien und die Situation von maghrebinischen Frauen und Männern ist wiederum eine andere. So könnten und sollten wir weitere Unterscheidungen vornehmen, um Simplifikationen zu vermeiden.

Allerdings wollen wir hier zunächst unter Diasporas Gemeinschaften verstehen, die eine zeitlich-räumliche Verschränkung bilden, aus der eine Identifikation oder Kohäsion ableitbar oder sichtbar wird, die für das Leben oder Überleben von Einzelnen oder von Gruppen eine existenzielle Funktion aufweist, gleichgültig, wie diese geartet sein mögen.

Mein Ansatz der Diaspora bezieht sich auf die drängenden Fragen, wie man heute Zugehörigkeit denken, praktizieren und fühlen kann, welche Rolle die Staatsbürgerschaft und der Fremdsprachenerwerb bei der Identitätsstiftung und beim Zusammenleben spielen und wie wir ein emanzipatorisches Konzept vom diasporischen Zusammenleben und von Gastfreundschaft denken und formulieren könnten, statt von einem sehr problematischen, immer noch neokolonial, hierarchisch und hegemonial geprägten Konzept von 'Integration' zu reden? Kann man sich ein gesellschaftliches Bewohnen ohne die '*prothèse de l'origine*', also ohne das Stigma der Herkunft vorstellen, ohne dass die Herkunftswurzeln eines Individuums dieses *a priori* und *a posteriori* vollkommen definieren und vereinnahmen?

Mein Konzept einer 'performativen und hybriden Diaspora' fußt zunächst auf folgenden noch zu ergänzenden Charakteristika, die nicht primär ethnischer Art, sondern, wenn überhaupt ethnischer, dann pluriethnischer Art, besser formuliert plurisozialer Art sind, wobei der Terminus 'Ethnie'

nicht nur im Sinne Halls, sondern als ein Element unter vielen anderen zu verstehen ist und der darüber hinaus als kulturell-soziale Konstellation, sogar als Ersatz des Begriffs der '*new ethnicity*' gedacht werden kann; daher scheint uns der Terminus 'plurisozial' oder 'plurigesellschaftlich' oder schlicht 'soziale Vielfalt' adäquater.

4. Abschließende Überlegungen

Der normale Zustand unserer Geschichte ist charakterisiert durch Migrationen und Hybridisierungsprozesse mit Ruhezeiten und intensiveren Zeiten – und das seit der griechischen Antike. Im globalen Zeitalter leben wir in einer permanenten Bewegung, charakterisiert durch Ent- und Reterritorialisierungen. Es bilden sich Gruppen, Gemeinschaften unterschiedlicher Art, die zwar die Sehnsucht nach der Heimat pflegen, bei denen aber eine Rückkehr kein Projekt mehr darstellt; oder es gibt Gemeinschaften, die keine Rückkehrsehnsucht kennen, und deren Dasein von wechselseitigen Beziehungen bestimmt ist. In beiden Fällen aber herrschen Diasporaformationen mit einer doppelten reziproken Beziehung vor – mit zwei oder mehreren Loyalitäten und Zugehörigkeitsgefühlen zu zwei oder mehr Regionen, Kulturen und Identitäten. Beispiele wären die Hispanic Diaspora v.a. in den USA, die mexikanischen, die türkischen Diasporas in Deutschland oder die maghrebinischen Diasporas in Frankreich oder in Spanien.

Es lassen sich immer mehr Prozesse der 'Re-Diasporisierung' bzw. der 'Doppelten Diasporisierung oder Fremdheit' feststellen ('*le double étranger*'; was man in bestimmten Fällen auch als Repatriierung zu bezeichnen pflegt). Diese neuen sozialen Formationen werden nicht mehr, wie in den Zeiten der Moderne, im Kolonialismus und in der Dekolonisierung von traditionellen ethnischen oder kulturellen Praktiken allein aus den Ursprungsheimaten geprägt, aus denen Migranten in der Regel verzweifelt entkommen sind, sondern von dem, was ich den 'Imperativ der Situationalität' nenne, Situationen, die sich aus ganz konkreten positiven oder negativen Lebensbedingungen und Erfahrungen ergeben, wie Erfolg, Sesshaftigkeit, Bi-/ Multi-Heimaten, Kosmopolitismus, ein vielfältiges und reiches Wohlgefühl, ein Lebenszustand in der Illegalität, in der Erfahrung der Diskriminierung, der Armut, des sozialen Abstiegs, der Angst, der Ghettoisierung. Das soziale Milieu, die Umgebung und das Viertel und dessen Bewohner

bilden mit ihren ähnlichen oder gleichen Schicksalen und Lebenssituationen das determinierende Situations-Dispositiv.

Einzelne oder kollektive Subjekte müssen sich in einer komplexen Interaktion zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung neu erfinden, sie müssen sich eine neue Identität, ein neues Zugehörigkeitsgefühl geben, wobei subjektimmanente und externe Faktoren eine zentrale Rolle spielen. Diese Formationen und Situationen werden immer größer und bestimmend, so dass bei Migranten die Mikro-Welt eine viel größere Rolle als die Makro-Welt qua Staat oder Nation spielt, die nicht länger primär eine identitätsstiftende Rolle haben. Diese diasporischen Formationen treten nicht in Konkurrenz zum Staat oder stellen diesen in Frage, mit der Ausnahme fundamentalistischer Parallelgesellschaften, sondern bieten andere Alternativen des Zusammenlebens, die den Nationalstaat grundlegend verändern werden und schon jetzt verändert haben. Aus diesen vielfältigen Diaspora-Dispositiven und Situations-Dispositiven ergeben sich Haupt- (*issues*) bzw. zentrale Fragen der Sicherheit, gemeint hier als die Sicherheit dazuzugehören, als emotionelle, affektive und psychologische Sicherheit, aber auch als Sicherheit der Unversehrtheit und Integrität der Person, des Zugangs zu vielfältigen Möglichkeiten wie Bildung, Arbeit, Respekt, Anerkennung.

Die Erneuerung von Diasporakonzepten, -praktiken, -formen und -strategien stellt Themen wie Migration, Globalisierung, Inszenierung von Gemeinschaft, Sehnsucht nach Heimat, Narration, Mythos, kulturelle Praktiken, negative/ positive Deutung der sozialen Realität, Leid, Ausgrenzung/ Exklusion, Vertreibung, Andersheit, Abschottung, soziales Zusammengehörigkeitsgefühl, Anpassung, Integration, Teilhabe und Zugehörigkeit in den Mittelpunkt, aber auch Themen wie ‚Nationalstaat vs. Transnationalität', Transversalität, nomadische Lebensformen, der dritte Raum, Identität (kulturelle, individuelle, ethnische, religiöse), Kohärenz, Essentialismus, 'Oneness' vs. Komplexität/ Performativität/ Prozesshaftigkeit/ Diskontinuität; Identität als rhizomatisches und prozesshaftes Netz. Und allen Abgrenzungsversuchen (scharfen Markierungen) oder großen Ausweitungen (schwachen Markierungen) des Begriffs zum Trotz ist das Diaspora-Konzept nicht mehr aus der aktuellen Diskussion als ein allgemeiner, produktiver und innovativer Begriff wegzudenken.

Ausgehend von den beschriebenen historischen und theoretischen Referenzen stützt sich mein Konzept auf Geschichte und auf gegenwärtige Gegebenheiten als ein planetarisches neues Lebenskonzept und als eine

neue Gesellschaftsform, die in ihrer allgemeinsten Art *hybride Formationen*, *Repräsentationen* und die *Performierung* von Leben darstellt, und zwar als *différance* (Derrida) und Vielheit (Deleuze), als 'hybride kulturtheoretische' Kategorie, die als die *Potenzierung der Differänz bei gleichzeitiger Anerkennung der Differenz in einem gemeinsamen Territorium, das immer wieder neu bewohnt werden muss*, verstanden werden muss. Es verleiht dem Diaspora-Begriff, der Diaspora-Vorstellung und der Diaspora-Praxis nicht die Bedeutung von 'Dispersion', sondern von 'Dissemination' oder 'Rhizom', d.h. eine Vielheit von nicht normativen Erfahrungen, kulturellen Codes und Identitäten, die nicht mehr auf einem kulturellen, religiösen oder ethnischen ausschließlichen Grundmodell beruhen und auch nicht darauf reduzierbar sind. 'Performativ-hybride Diasporas' stellen somit einen permanenten Prozess der Translatio und De- und Reterritorialisierung, der Rekodifizierungen und Reinventionen dar.

Diese 'performativ-hybriden Diasporas' gehen aus einem bereits erwähnten 'Situationalitäts-Dispositiv' oder 'Situations-Imperativ', aus der 'Emotion', aus dem 'Körper' und aus dem 'Begehren' hervor, d.h. aus Teilen von ähnlich gelagerten Herkunftsschicksalen, von gemeinsamen Lebenssituationen und von dem Wissen einer unmöglichen oder erzwungenen Rückkehr, von der Notwendigkeit, sich selbst neu zu erfinden. Wir wollen versuchen, das Gesagte zu umschreiben:

1. Das postmoderne, performative und hybride Diaspora-Konzept ermöglicht, dass die Erfahrung von Differenz stattfindet, d.h. das Recht auf Differenz und das Akzeptieren permanenter Verhandlungen, dass Differenz also nicht etwas ist, was toleriert wird, sondern was konstitutiver Bestandteil postmoderner, globaler Gesellschaften ist. Das Oszillieren zwischen Differenz und Verhandlung ist ein komplexer und konfliktreicher Prozess, dessen Komplexität gerade in diesem neuen Diaspora-Konzept sichtbar gemacht wird, das keineswegs Differenzen und Konflikten innerhalb hybrider diasporischer Formationen trüben soll.
2. Deshalb kann 'Diaspora' als eine neue Form von ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen bzw. religiösen Praktiken verstanden werden, die nicht ein Herkunftsland oder eine bestimmte Staatsform als primäre Referenz haben und die von der Zahl oder von der Homogenität der Gruppe und v.a. von der Nostalgie der Rückkehr unabhängig

sind, welche hier keinen festen Bestandteil der Realität, zumindest kein primäres Ziel mehr bildet.

3. Unser Konzept einer performativen und hybriden Diaspora fußt zunächst auf folgenden noch zu ergänzenden Charakteristika nicht ethnischer Art oder, anders gesagt, pluriethnischer Art, verstanden als kulturell-soziale Konstellationen:

   – Bewegung; Ent- und Reterritorialisierung
   – Raum- und Zeitverortung
   – Identifikationsstrukturen
   – Das Bewusstsein einer Diaspora qua starkem Gruppeninteresse
   – Ähnliche Schicksalserfahrung
   – Ähnliche Lebens- und emotionelle Situation (unerfüllte Heimatsehnsucht vs. langfristiges Verortungsprojekt)
   – Gemeinsame Repräsentationsformen
   – Starke Loyalität und Solidarität nach innen und hybride Loyalität und Solidarität nach außen
   – Transethnisch, transkulturell, transidentitär
   – Reinvention des Selbst und Invention der Heimat

In diesem dynamischen Zusammenhang verwenden wir im Anschluss an Hall den Terminus 'Diasporisierung', der als die konkrete Umsetzung von Diasporaformationen bzw. -situationen, -repräsentationen und -praktiken, also als unterschiedliche 'Szenifikationen' oder 'Performierungen' konkreter diasporischer Situationen verstanden werden kann, die alternative bzw. ergänzende Modelle zu den traditionellen Konzepten von 'Nation' oder 'Identität' darstellen und die weder auf dem Binom 'Blut'/ 'Boden' noch auf der *prothèse de l'origine* bzw. auf der *prothèse langagière* oder auf Staatsbürgerlichkeit gründen, sondern das Ergebnis eines Beziehungs-Konstellationen-Netzes sind.

Die Begriffe 'Szenifikation' und 'Performierung' meinen eine dynamische, nomadische, offene, verhandelte und erschrittene Repräsentation von Kultur, Identität und Diaspora, sie meinen auch die verhandelte und erschrittene 'Reinvention' von sich selbst in einem offenen und unbestimmten Prozess. Daher unterscheidet sich der 'performativ-hybride' Diaspora-Begriff in der hiesigen Verwendung von einem essentialistischen und abgeschotteten Diaspora-Begriff; er bildet sich auf der Basis einerseits einer

selbstbestimmten Zugehörigkeit und einer Emotion bzw. eines Gefühls der Zugehörigkeit und andererseits auf der Basis von externen Zuweisungen, er bildet sich also nicht nur an den Schnittstellen von Kulturen, sondern an den Schnittstellen zwischen unterschiedlichen Subjekten. Darunter ist eine individuelle Erfahrung mit einer fragmentierten Zugehörigkeit und Identität zu verstehen, die durch den Körper und die Emotionalität des Individuums und nicht durch Staatsbürgerschaft erfahren wird, und diese Erfahrung wird zu einer *conditio* für eine Gemeinschaft. In diesen Gemeinschaften leben Individuen und Gruppen in einem permanenten Spannungsverhältnis zwischen Ursprungsnostalgie und Fremdheit, neuen Loyalitäten und Gruppen- und Situationsbezogenheiten.

Der 'performativ-hybride' Diaspora-Begriff meint neue ökonomische, politische und soziale Formationen, bei denen die örtliche oder staatsrechtliche Zugehörigkeit zu einem beliebigen Nationalstaat keine maßgebende Referenzgröße mehr darstellt, sondern die soziale diasporische Konstellation. Damit wird eine 'Verwindung' traditioneller Vorstellungen von Dichotomien wie 'Lokalbezug und Fremdheit', 'Stamm- und Fremdkultur', 'Alteingesessener und Fremder' oder 'Nationalbürger und Ausländer' gebildet. Wir haben es mit einer kulturellen, psychologischen und emotionellen Konstruktion zu tun, die 'Mikrorepubliknetzwerke' hervorbringt.

Dieses 'performative-hybride Diaspora'-Konzept, das sog. Migranten eben nicht mehr als Migranten oder gar als negative Migranten, *expatrias* und Heimatlose, als eine Bedrohung für die Stammkultur, sondern als einen Teil einer kosmopolitischen, rastlosen und fragmentarisch gewordenen Welt betrachtet und beschreibt, entwickelt Vorstellungen von Zusammengehörigkeit und Zugehörigkeit, von Verankerung und neuen Heimaten im Rahmen dessen, was ich in meinem Maghreb-Buch als 'Kosmo-Humanismus' zu fassen versuchte: eine Vorstellung von Recht auf Zugehörigkeit, auf Geborgenheit und auf Identität mit unterschiedlichen Loyalitäten, Staatsangehörigkeiten, Glauben, Sprachen, Identitäten und Ursprüngen, durch die Begriffe wie 'Migrant' oder 'Ausländer' obsolet werden.

'Performativ-hybride Diasporas', eingebettet in einen 'Kosmo-Humanismus', meinen die Verankerung, Verortung und Verzeitlichung von Diasporas, nehmen den Diasporamitgliedern ihren Status als '*aves de paso*' (Fernando Ortíz ^{2}1983) weg. 'Kosmo-Humanismus' bedeutet eine radikale Umdeutung der Vorstellung und der juristischen Vorschriften von *hospitalité* im Sinne Lévinas', Ben Jellouns, Memmis und Derridas. 'Kosmo-Hu-

manismus' ist eine intellektuelle Grundhaltung, die nicht territorial gedacht wird und die keinen Widerspruch zwischen Bewegung und Verankerung sieht, wie Memmi in seinem hybriden Konzept des *nomade inmobile* formuliert. 'Kosmo-Humanismus' hat mit *worlding* zu tun. Ein gutes Beispiel dafür ist die einem kleinen Jungen im ARD gestellte Frage, zu welcher Kultur er sich zugehörig fühle, als was er sich fühle, auf die er antwortete: „Meine Mutter ist Chinesin, mein Vater Algerier und ich bin Deutscher".

Literatur

Anzaldúa, Gloria 1987: *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco.

Ben Jelloun, Thahar [2]1997: *Hospitalité Française*, Paris.

Brubaker, Roger 2005: „The 'diaspora' diaspora", in: *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 1-19.

Chinn, Thomas/ Lai, Mark/ Choy, Philip P., Hgg. 1969: *The History of the Chinese in California*, San Francisco.

Cohen, Robin 1997/[2]2008: *Global Diasporas. An Introduction*, London/ New York.

Connery, Christopher 1994: „Pacific Rim Discourse. The U.S. Global Imaginary in the Late Cold War Years", in: *Boundary* 2, vol. 21, no. 1 (Spring), 30-56.

Cumings, Bruce 1998: „Rimspeak, or the Discourse of the 'Pacific Rim'", in: A. Dirlik, Ed., *What's in a Rim? Perspectives on the Pacific Region Idea*, Boulder.

Derrida, Jacques 1996: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris.

Djebar, Assia 1999: *Ces voix qui m'assiègent*, Paris.

Djebar, Assia 2003: *La disparition de la langue française*, Paris.

Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London.

Goitein, Shelomo Dov 1967-1988: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 1-6, Berkeley/ Los Angeles.

Goitein, Shelomo Dov 1973: *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton.

Goitein, Shelomo Dov 1999: *Mediterranan Society. An Abridgement in One Volume*, Berkeley/ Los Angeles.

Gómez Peña, Guillermo 1996: *The New World Border. Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*, San Francisco.

Hall, Stuart 1988/[2]1996: „New Ethnicities", in: H. Baker/ M. Diawara/ R. Lindeborg, Eds., *Black British Cultural Studies. A Reader*, Chicago, 163-172.

Hall, Stuart 1990/[2]1994: "Cultural Identity and Diaspora", in: P. Williams/ L. Chrisman, Eds., *Colonial Discourse and post-colonial Theory*, New York, 392-403.

Huntington, Samuel 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York.

Huntington, Samuel 2004: *Who are we? The Challenges to American's National Identity*, New York.
Khatibi, Abdelkebir 1971/[2]1983: *La mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé*, Paris.
Khatibi, Abdelkebir 1983: *Maghreb Pluriel*, Paris.
Khatibi, Abdelkebir 1983a/[2]1992: *Amour Bilingue*, Casablanca.
Khatibi, Abdelkebir 1987: *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris.
Khatibi, Abdelkebir 1993: *Penser le Maghreb*, Rabat.
Lasser, Jacob 1999: „Foreword", in: S.D. Goitein, Ed., *Mediterranan Society. An Abridgement in One Volume*, Berkeley, xi-xiv.
Lévinas, Emmanuel 1961: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye.
Lévinas, Emmanuel 1991/[4]2007: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris.
Lévinas, Emmanuel 1995/[2]2008: *Altérité et transcendance*, Paris.
Lipsitz, George 2001: *American Studies in a Moment of Danger*, Minneapolis.
Memmi, Albert 2000: *Le nomade immobile*, Paris.
Ortíz, Fernando [2]1983: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Habana.
Palumbo-Lui, David 1999: *Asian/ American. History Crossing of the Racial Frontier*, Stanford.
Pan, Lynn 1994: *Sons of the Yellow Impire. A History of the Chinese Diaspora*, New York.
Rorty, Richard 1986: „On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz", in: *Michigan Quarterly Review* 25 (3), Summer, 525-534.
Safran, William 1991: „Diasporas on Modern Societies. Myths of Homeland and Return", in: *Diaspora* 1, 1, 83-89.
Safran, William 2003: „The End of 'Normality': The Diasporization of Israel", in: R. Münz/ R. Ohliger, Eds., *Diasporas and ethnic migrants: Germany, Israel, and Post-Soviet successor states in comparative perspective*, London, 385-400.
Safran, William 2005: „The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical perspective", in: *Israel Studies*, 10 (1), Spring, 36-60.
Sökefeld, Martin 2006: „Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora", in: *Global Networks* 6 (3), 265-284.
Takaki, Ronald [2]1998: *Strangers from a Different Shore. A History of Asian American*, Boston.
Taylor, Charles 1992: *Multiculturalisme and the Politics of Recongnition*, Princeton.
Toro, Alfonso de 2009/[2]2011: *Epistémologies Le 'Maghreb'. Hybridité – Transculturalité – Transmédialité – Transtextualité – Corps – Globalisation – Diasporisation*, Paris.
Vergès, Françoise 2003: „Writing on Water: Peripheries, Flows, Capital, and Struggles in the Indian Ocean", in: *Position* II (I), 241-257.