

QVR 36/2010

Redaktion: Georg Kremnitz (Leitung), Peter Cichon (Finanzen), Barbara Czernilofsky (technische Ausführung)
weitere Redaktionsmitglieder: Max Doppelbauer, Astrid Hönigsperger, Fabio Longoni, Kathrin Sartingen, Heinrich Stiehler, Robert Tanzmeister
korrespondierende Redaktionsmitglieder: Joachim Born, Catherine Parayre, Thomas Widrich
Sekretariat: Barbara Tiefenbacher

Grafik: Astrid Young
Druck: Berger & Söhne GmbH

Adresse (Redaktion und Bestellung):
QVR-homepage: <http://www.univie.ac.at/QVR-Romanistik/>

Quo vadis, Romania?
Institut für Romanistik
Universität Wien
Universitätscampus AAKH
Garnisongasse 13, Hof 8
A-1090 Wien

Jahresabonnement: Ausland 18,- € / Österreich 14,- € (inklusive Zustellung);
Selbstabholer 11,- €
Einzelheft: 8,- € (Selbstabholer 6,- €); Doppelheft: 16,- € (Selbstabholer 12,- €)

Bankverbindung: Bank Austria Creditanstalt Wien, Kto.-Nr. 03230 494 100 (BLZ 12000)
IBAN: AT 94 1100 0032 3049 4100; BIC: BKAUATWW

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung und der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

ISSN: 1022-3169

QVR 36/2010

Inhaltsverzeichnis

Präsentation:

Kathrin SARTINGEN & Max DOPPELBAUER, Romania in Asien.....5

Artikel:

Georg KREMnitz, Romanische Sprachen in Asien – eine erste Übersicht7

Luís Filipe F. R. THOMAZ, Das Portugiesische auf Timor..... 16

Roland KÜHNEL, La lengua española en las Islas Filipinas. Sobre la
situación actual desde un punto de vista lingüístico y político
del lenguaje 47

Thomas STOLZ, Chamorro – eine Sprache am Rande der
romanisierten Welt..... 56

Brigitte FREIMÜLLER, Le colonialisme français au Vietnam –
de la conquête aux années vingt..... 75

Catherine PARAYRE, Ying Chen et la langue littéraire, ou comment fuir
l'arrivée 90

Varium:

Burghard BALTRUSCH, Blimunda como „essência do ser humano“?
Uma releitura do universo feminino de José Saramago..... 104

Rezension:

Max DOPPELBAUER: Jacques Offenbach/Karl Kraus, 2010. *Die Großherzogin
von Gerolstein* (mit CD; gestaltet von Wolfram Berger, Theocharis
Feslikidis, Klavier). Mandelbaum Verlag, Wien. 131

Autorinnen und Autoren in diesem Heft 135

Romania in Asien

Kathrin SARTINGEN & Max DOPPELBAUER, Wien

*Onde será que isso começa
A correnteza sem paragem
O viajar de uma viagem
A outra viagem que não cessa?*

(Caetano Veloso, *O nome da cidade*)

Was hat die Romania in Asien verloren? Romanische Sprachen und Kulturen werden gemeinhin zunächst einmal den „romanischen“ Ländern zugeordnet, in einem zweiten Schritt dann den von ihnen eroberten Kolonien in Amerika und Afrika. Aber Asien?

Dabei war es gerade Asien, das großen Expansionswellen und einer langanhaltenden Besetzung vor allem durch die Portugiesen und die Spanier, später auch durch die Franzosen, ausgesetzt war. Und obwohl die meisten Gebiete Asiens, die im Zuge der europäischen Entdeckungen ihre Selbständigkeit verloren hatten, eine weit weniger langanhaltende koloniale Präsenz spürten als viele der Kolonialgebiete in Amerika und Afrika, so sind doch einzelne Gebiete Asiens bis in die heutige Zeit unter europäischem, genauer romanischem Einfluss: Goa in Indien beispielsweise oder auch Ost-Timor. Macau fiel erst in allerjüngster Vergangenheit (1999) an die Volksrepublik China, und Ost-Timor, bis 1975 bei Portugal, erlangte erst 2002 die Unabhängigkeit von Indonesien.

Das lange Zusammenleben hat nicht unbedeutende Auswirkungen auf Sprache und Kultur gehabt. Die romanischen Kulturen und Sprachen, die wir hauptsächlich in Asien finden, sind naturgemäß die der kolonialen Eroberer: in erster Linie das Portugiesische, dann das Spanische und in geringerem Ausmaß das Französische. Dabei hat es einen Austausch in beide Richtungen gegeben. Sowohl die romanischen Sprachen sind Mischverbindungen und Kreolisierungen eingegangen aber auch die in den einzelnen Gebieten Asiens ansässigen Sprachen, die durch den Sprachkontakt mit der europäischen Kolonialsprache und -kultur zahlreiche romanische Elemente aufgenommen haben (wie z.B. das Tetum, neben dem Portugiesischen eine der beiden

Amtssprachen von Ost-Timor; es ist eine malayo-polynesische Sprache, die viele Elemente aus der portugiesischen Sprache und dem Indonesischen/Malaiischen übernommen hat). Die Literaturen spiegeln ebenfalls einen kreativen Umgang mit den fremdkulturellen Elementen wider und zeigen hybride Identitätskonstrukte.

Innerhalb der wissenschaftlichen Beschäftigung mit romanischen Sprachen und Kulturen ist das Interesse an der so genannten „Neuen Romania“ noch wenig ausgeprägt, wie ein Blick in die Vorlesungsverzeichnisse der deutschsprachigen Romanistik-Institute zeigt. Um diesem spannenden und nicht zuletzt unter kulturwissenschaftlicher, postkolonialer Perspektive zunehmend wichtigen Forschungsfeld in ausgewählten Einzeluntersuchungen näher zu kommen, widmet sich die Nummer 36 der *Quo vadis, Romania?* dem Oberthema „Die Romania in Asien“. Längst scheint es an der Zeit, diesen noch unbekannteren Räumen romanischen Wechselwirkens größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Beiträge der vorliegenden Nummer von *Quo vadis, Romania?* werden versuchen, einerseits einen allgemeinen Überblick über die soziopolitischen Verstrickungen der europäischen Eroberermächte in Asien und deren Auswirkungen auf die Sprach- und Kulturgeschichte des Kontinents zu geben (s. Beitrag von Georg Kremnitz). Auf der anderen Seite liefern sie vertiefende Einzelstudien. So widmet sich der Beitrag von Luís Filipe Thomaz – den wir hier erstmalig auf Deutsch präsentieren – der Geschichte des Portugiesischen und der allgemeinen sprachlichen Situation in Ost-Timor. Dieser Artikel, der den Forschungsstand der siebziger bis neunziger Jahre repräsentiert, macht bereits deutlich, dass eine Aktualisierung der Forschungen auf diesem Gebiet sicherlich dringend angeraten ist, da sich gerade in der jüngsten Vergangenheit relevante politische Umwälzungen ergeben haben. Roland Kühnel wirft mit seiner Untersuchung einen Blick auf die benachbarten Philippinen, um hier die Diskussion einer komplexen Sprachsituation erst zu beginnen. Thomas Stolz führt unsere Reise weiter auf die Marianen, wo mit dem Chamorro ein einzigartiges, spanischbasiertes (?) Kreol entstanden ist. Brigitte Freimüller beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem französischen Kolonialdiskurs über Vietnam und Catherine Parayre geht von anderer Seite her auf das Thema zu: sie beschreibt die chinesische Schriftstellerin Ying Chen, die in Québec lebt und auf Französisch schreibt.

Mit diesen vielseitigen Beiträgen hoffen wir, romanistische Forschungslücken zu füllen, weitere Untersuchungen und Aktualisierungen anzuregen, zumindest aber das Interesse an weiteren Räumen der Neuen Romania geweckt zu haben.

Romanische Sprachen in Asien

– eine erste Übersicht

Georg KREMnitz, Wien

Drei der fünf bewohnten Kontinente der Erde wurden durch den Expansionismus und Kolonialismus der Europäer, das sogenannte Zeitalter der Entdeckungen und seine Folgen, (nicht nur) in ihren kommunikativen Bedingungen massiv verändert: in Amerika und Australien wurde die einheimische Bevölkerung dezimiert und bis heute fast überall an den Rand gedrängt, Afrika hat zwar letztlich die Eingriffe besser überstanden, der Verlust vieler Millionen Afrikaner, die als Sklaven in andere Kontinente verschleppt wurden, hat allerdings auch dort nicht auslöschbare Narben hinterlassen. Lediglich Asien hat dem europäischen Ansturm besser widerstanden; zwar gibt es auch dort genügend Folgen europäischer Eingriffe, aber sie sind begrenzter. Waren die oft viel älteren asiatischen Kulturen und gesellschaftlichen Strukturen resistenter? Wir denken in diesem Zusammenhang gewöhnlich vor allem an China und Indien und vergessen dabei, dass etwa auch Persien, der heutige Iran, in einer vieltausendjährigen Tradition steht, wenn diese auch durch die Durchsetzung des Islams stark verändert worden ist. Ähnliches gilt für manche Gebiete Zentralasiens. Oder ist es einfach die kürzere Dauer der kolonialen Präsenz in den meisten Gebieten Asiens, die ihre Selbständigkeit verloren hatten? Hängt es mit dem hartnäckigen Widerstand gegen die Europäer in vielen Teilen Asiens zusammen? Eine einfache und/oder einheitliche Antwort ist kaum möglich. Immerhin ist das Faktum bemerkenswert.

Die romanischen Sprachen, die einem vor allem in Asien begegnen, sind die der kolonialen Expansion: zunächst das Portugiesische, dann das Spanische und erst später das Französische. Ihre wichtigsten Konkurrenten waren zunächst das Niederländische, dann vor allem das Englische. Große Teile des asiatischen Nordens wurden von Sprechern des Russischen kolonisiert. Andere romanische und europäische Sprachen spielen in Asien nur eine marginale Rolle. Ein Versuch, die Präsenz der romanischen Sprachen in Asien zu skizzieren, macht einen Überblick über die europäischen Eroberungsversuche nach der (weitgehenden) Romanisierung Westeuropas notwendig.

1. Vorspiel: die Kreuzzüge

Lange vor der Expansion der Neuzeit gibt es eine erste Reihe von Vorstößen auf asiatisches Gebiet: die Kreuzzüge der europäischen Mächte, die offiziell zur Wiedereroberung des „Heiligen Landes“ gedacht sind und zwischen 1096 und 1291 zu vorübergehenden christlichen Staatenbildungen im Nahen Osten führen. Vor allem das Königreich Jerusalem spielt dabei eine Rolle. Die dort vorherrschenden Sprachen sind Okzitanisch und Französisch, der größte Teil des herrschenden Personals kommt aus dem heutigen Frankreich. Allerdings verschwinden die Sprachen mit den Reichen, in denen sie verwendet werden. Es ist indes anzunehmen, dass sie einige lexikalische Spuren in den einheimischen Sprachen hinterlassen haben. Weitaus zahlreicher sind die Entlehnungen aus dem Arabischen in den europäischen Sprachen, vor allem aufgrund der damals weit überlegenen morgenländischen Zivilisation (allerdings kann man nicht alle frühen Arabismen auf das Konto der Kreuzzüge setzen, es gab, vor allem auf der Iberischen Halbinsel, auch andere Orten sprachlichen Kontaktes)¹.

2. Das sogenannte Zeitalter der Entdeckungen und seine direkteren Folgen

Es ist bekannt, dass mit dem Einsetzen der europäischen Expansion – die zunächst vor allem eine portugiesische und kastilische war, nachdem die Versuche italienischer Städte, das immer stärker werdende osmanische Monopol im Handel mit Asien zu umgehen, mehr oder weniger erfolglos blieben – auch eine vertragliche Aufteilung der zu entdeckenden Gebiete zwischen diesen beiden Staaten zustande kam. Nach den Verträgen von Medina del Campo 1431 und Alcaçovas 1479 ist das letzte derartige Dokument der Vertrag von Tordesillas vom 7. Juni 1494, der von Papst Alexander VI. (dem berühmten Renaissancepapst, aus der valencianischen Familie der Borja) durch einen Schiedsspruch bestätigt wird. Erst Jahrzehnte später werden die anderen europäischen Herrscher dagegen protestieren, als vieles schon gelaufen ist. Tordesillas regelt die Einfluss-Sphären der beiden Mächte, durch die der Großteil (Mittel- und Süd-) Amerikas kastilische Einflusszone wird, Afrika portugiesische. Dadurch werden auch die Richtungen der portugiesischen und kastilischen Entdeckungsfahrten – die einen nach Osten, die anderen nach

¹ Vgl. dazu etwa Steiger, 1948/49 und Ineichen 1997.

Westen – weitgehend bestätigt und zementiert. Eigentlich sollten die jeweiligen Kontinente einer Macht zufallen, wie man weiß, hat das im Falle Amerikas mit dem 1494 (angeblich) noch nicht bekannten Brasilien nicht funktioniert. Ob dabei die eine Seite die andere übertölpelt hat oder nicht, wird sich wohl nie klären lassen. Ähnlich muss es – spätestens seit der Erkenntnis, dass die Erde wirklich Kugelgestalt hat – auch eine fernöstliche Linie geben, die die Interessenbereiche regelt. Die *Zaragoza*-Linie wird am 22. April 1529 von Kaiser Karl V. und König Johann III. von Portugal vereinbart; sie läuft durch Ostsibirien, zerschneidet Japan und teilt (das damals noch unbekannte) Australien. Die Notwendigkeit der Vereinbarung war deutlich geworden, seit 1521 Magalhães/Magellanes die Philippinen erreicht und symbolisch für Kastilien in Besitz genommen hatte (er wird zwar kurz darauf erschlagen, doch der ihm nachfolgende baskische Schiffskapitän Elcano gelangt am 5. September 1522 glücklich zurück nach Kastilien), damit wird die Kugelgestalt der Erde zum ersten Male praktisch bewiesen – sie werden kastilisch bleiben, obwohl sie *westlich* der Demarkationslinie liegen. Insgesamt hat die Zaragoza-Linie längst nicht die Bedeutung ihres berühmteren Pendantes. Immerhin werden durch sie Afrika und fast ganz Asien zum portugiesischen Einflussgebiet erklärt.

Die Geschichte der Eroberungsversuche beginnt, als Vasco da Gama, wohl am 22. Mai 1498, nach einer Umseglung Afrikas im Hafen von Calicut (heute Kozhikode im südindischen Bundesstaat Kerala) landet. Ist diese erste Reise noch vor allem eine Entdeckungs- und Handelsreise, so beginnen die Portugiesen bald, in den neuentdeckten Gebieten Handelsniederlassungen aufzubauen, die *natürlich* militärisch geschützt werden müssen. Diese Niederlassungen sollen zum einen den Seeweg nach Südost- und später auch Ostasien schützen, es ist daher nicht verwunderlich, dass etwa Hormus im heutigen Iran (1507-1622) und Maskat (1508-1659) schon früh besetzt wurden. Die wichtigen Niederlassungen liegen aber seit 1502 in großer Zahl in Indien (als erstes wird in diesem Jahr Cochin, etwas südlich von Calicut, ebenfalls im Bundesstaat Kerala, besetzt), so etwa 1530 Bombay (das 1661 englisch wird). Am bekanntesten sind wohl Goa (1510-1961 portugiesisch) und Diu (1536-1961 portugiesisch), weil sich an diesen beiden Orten die Portugiesen am längsten halten können. Daneben setzen sich die Portugiesen in zahlreichen anderen Stützpunkten im heutigen Indien nieder. Sie greifen bald über Indien hinaus: ab 1510 erobern sie Stützpunkte in Ceylon, dem heutigen Sri Lanka, 1511 das strategisch wichtige Malakka im heutigen Malaysia, ab 1512 Java und die Molukken (die sagenhaften Gewürzinseln, das eigentliche Ziel von Magellanes), 1520 besetzen sie die Sundainsel Timor als südöstlichste Besitzung, 1533-45 können sie Liampo, in der Nähe des heutigen Shanghai, für einige

Jahre erobern und greifen damit auch nach Nordosten aus. Dauerhafter ist die Besetzung von Macao, 1557, die erst Ende 1999 mit der Rückgabe an die Chinesische Volksrepublik endet. Anfang des 17. Jahrhunderts versucht Portugal vergeblich, in Auseinandersetzung mit Kastilien und den Niederlanden, die Insel Taiwan zu erobern (daher die noch in meiner Jugend übliche Bezeichnung *Formosa* für die Insel); sie wird vorübergehend 1624-62 von den Niederlanden besetzt, dann aber von einem chinesischen Heer zurückerobert. Portugal greift in dieser Zeit auch nach Japan aus, allerdings bleiben ihm nachhaltige Erfolge versagt. Immerhin ist Portugal über das ganze 16. Jahrhundert die bestimmende europäische Macht in Süd- und Südostasien. Kastilien kann nur die von der Expedition Magellans 1521 entdeckten Philippinen ab 1564 dauerhaft besetzen (nämlich bis sie im Spanisch-Amerikanischen Krieg 1898 von den USA erobert werden).

Ab dem Beginn des 17. Jahrhunderts gerät Portugal gegenüber den nun stark expandierenden Niederländern immer mehr in die Defensive: bereits 1596 geht Java verloren, ab 1601 in einem längeren Prozess die Molukken, 1641 verliert Portugal Malakka an die Niederländer, 1653 den westlichen Teil von Timor (der östliche bleibt bis zur Nelkenrevolution 1975 portugiesisch und wird nach einem indonesischen Intermezzo 2002 als Timor-Leste unabhängig), 1656 auch Ceylon. Die Niederlande sind nun vorübergehend die stärkste europäische Kolonialmacht, vor allem, seit sie seit Beginn des 17. Jh. nach und nach das heutige Indonesien erobern. Den Portugiesen bleiben nur Reste ihres früheren Besitzes, die aber nach wie vor für eine gewisse Präsenz der Sprache sorgen. Die Niederländer ihrerseits werden vor allem seit dem 18. Jahrhundert von den Engländern bedrängt, die ihnen einen großen Teil ihrer Besitzungen nach und nach abnehmen (England erobert 1639 Madras und leitet damit seine Eroberung Indiens ein).

Inzwischen ist aber eine andere romanische Kolonialmacht auf den Plan getreten, nämlich Frankreich, das im 17. Jahrhundert mit England in Indien in Konkurrenz tritt. Es erobert 1674 Pondichéry (bis 1954) und 1721 Mahé (bis 1954) und kann bis ca. 1750 erhebliche Gebiete im Osten der heutigen Indischen Union besetzen. Allerdings bedeutet das Ende des Siebenjährigen Krieges mit dem Frieden von Paris am 10. Februar 1763 auch das Ende der französischen kolonialen Hoffnungen: es kann nur die beiden erwähnten Stützpunkte behalten und muss sich im Übrigen aus Indien zurückziehen. Ungefähr zu gleicher Zeit ändert der Kolonialismus seine Gestalt: fortan versuchen die Kolonialmächte auch in Asien, nicht mehr nur Stützpunkte zu erobern, sondern geschlossene Gebiete unter ihre auch formale Macht zu bringen. England macht damit in Indien den Anfang (damit sind grob die Flächen der

heutigen Staaten Indien, Pakistan, Bangladesch und Myanmar/Burma gemeint), die Niederlande ziehen im heutigen Indonesien nach, und spätere Eroberer werden dasselbe versuchen. Daneben besetzt das Zarenreich große Teile des nördlichen Asiens (Sibirien) und greift in den Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich auch immer stärker nach Süden aus.

3. Die zweite Kolonisierungsphase seit dem 19. Jahrhundert

Der europäische Kolonialismus erlebt eine zweite Phase im 19. Jahrhundert, nach dem Ende der Napoleonischen Kriege und dem Wiener Kongress (als sich die amerikanischen Kolonien teilweise schon von der Kolonialherrschaft befreit haben, oder gerade um die Unabhängigkeit kämpfen). Sie wird gewöhnlich als *Imperialismus* bezeichnet; nach Einschätzungen von linken Theoretikern wie Rudolf Hilferding, Rosa Luxemburg oder W.I. Lenin ist der Imperialismus das höchste Stadium des Kapitalismus (vgl. auch Mommsen, ³1987). Diese zweite Phase betrifft vor allem das innere Afrika, die Eroberungsversuche in Asien sind nur teilweise erfolgreich. Zwar können die vereinigten europäischen und amerikanischen Flotten China und Japan „öffnen“ und in China auch einige Stützpunkte anlegen – in Japan, das sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entschlossen und in ungeheurem Tempo modernisiert, um seit dem Chinesisch-Japanischen Krieg und dem Frieden von Shimonoseki 1895 selbst zur Großmacht zu werden und 1905 Russland zu besiegen, misslingen ähnliche Versuche. Die meisten Staaten behalten mithin ihre (bisweilen nur nominelle) Unabhängigkeit. Nur in Indochina kann Frankreich in mehreren Schritten neue Kolonien erwerben: die Eroberung Vietnams beginnt 1859 mit der Besetzung Saigons und wird bis ca. 1885 abgeschlossen, Kambodscha folgt 1860-67 und Laos 1886. Thailand dagegen kann eine, mitunter prekäre, Unabhängigkeit bewahren. Dennoch wird Frankreich damit zu einer einflussreichen Kolonialmacht in Südostasien und bemüht sich bald um eine relativ starke Präsenz, die allerdings nie unumstritten sein wird. Wie man weiß, endet Frankreichs Präsenz in allen drei Staaten nach dem Fall der Festung Dien-Bien-Phu und dem Genfer Waffenstillstand von 1954; es wird teilweise von den USA abgelöst, die ihrerseits nach dem verheerenden zweiten Vietnam-Krieg ab 1973 die Zone verlassen müssen.

Eine zweite Zone Asiens gewinnt fast parallel an Interesse für die europäischen Kolonialmächte, nämlich das sich allmählich auflösende Osmanische Reich. Wir wissen, dass nach der zweiten Belagerung von Wien 1683 die Initiative definitiv auf die Seite der Gegner des Osmanischen Reiches geht; zunächst werden vor allem europäische und an der Grenze zwischen Europa

und Asien liegende Gebiete zurückerobert – dabei sind vor allem das Zarenreich und die Habsburgermonarchie die Gewinner –; 1830 beginnt Frankreich, Algerien zu erobern. Damit werden auch die afrikanischen Teile des Osmanischen Reiches zum Zielgebiet für aufstrebende europäische Kolonialmächte. Die näher an der heutigen Türkei gelegenen asiatischen Gebiete bleiben bis zum Ende des Ersten Weltkrieges nominell beim Osmanischen Reich, *de facto* beginnen die europäischen Mächte seit dem 19. Jahrhundert, dort Missionen und Stützpunkte einzurichten, die offiziell dem Schutz der Christen dienen, in Wirklichkeit aber Machtpositionen aufbauen. Nach dem Ende des Osmanischen Reiches gelangen erhebliche Teile der Konkursmasse als Völkerbundmandate unter die (vorläufige) Herrschaft der Sieger, vor allem Großbritanniens. Bei dieser Aufteilung fällt Syrien (einschließlich des damals noch dazu gehörenden zu erheblichen Teilen christlichen Libanon) 1920 an Frankreich. Das Mandat endet offiziell 1941, in Wirklichkeit nach dem Zweiten Weltkrieg 1946. Danach entstehen zwei unabhängige Staaten, Syrien und der Libanon, vor allem aufgrund religiöser Differenzen. Frankreich hatte seinen kulturellen Einfluss vor allem auf die libanesischen Christen im 19. Jahrhundert ausbauen können (ähnlich wie in Ägypten), deshalb spielte das Französische dort eine wichtige Rolle. Ganz abgesehen davon waren Französisch und Italienisch wichtige Verkehrssprachen im Osmanischen Reich, vor allem in den großen Städten. Syrien hat sich nach 1946 rasch von Frankreich gelöst, auch kulturell, im Libanon ist das Französische noch immer präsent, wenn auch seit dem Bürgerkrieg 1975-90 mit stark fallender Tendenz (es wird heute zwischen dem Englischen und dem Arabischen allmählich aufgegeben).

4. Sprachliche Folgen dieser Expansionen

Eine stärkere sprachliche Präsenz einzelner romanischer Sprachen lässt sich, wie erwartet, vor allem in den ehemaligen Kolonial- und Einflussgebieten beobachten. Allerdings kann diese bisweilen auch auf benachbarte Gebiete ausgestrahlt haben. So spielte etwa das Französische in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im damaligen Siam, heutigen Thailand, eine Rolle als europäische Verkehrssprache, obwohl Thailand – abgesehen von der japanischen Besetzung im Zweiten Weltkrieg – nie kolonisiert wurde. Natürlich hinterließen die zeitweiligen Kolonialsprachen ihre Spuren in den Sprachen der unterworfenen Völker – mehr oder weniger intensiv, mehr oder weniger deutlich. Die heutige Präsenz ist insgesamt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bescheiden.

Das Portugiesische hat seine Spuren in Südostasien im oben genannten Sinne hinterlassen, man findet es mit abnehmender Tendenz noch heute bisweilen in der Toponymie der erwähnten Gebiete (oftmals allerdings nur in der *europäischen* Tradition dieser Toponymie). Als Amtssprache begegnet es uns nur noch in Timor-Leste², wo es sich diese Position mit dem Tetum teilt. Trotz der langen portugiesischen Präsenz in Indien scheint die Sprache sich dort nicht gut gehalten zu haben. Dafür dürften vor allem zwei Gründe eine Rolle spielen: als Indien 1961 Goa und Damão besetzte, stand Portugal noch unter der diktatorischen Herrschaft von Salazar, die außerhalb des Landes wenig attraktiv war, und weder die Mittel noch den Willen besaß, eine postkoloniale Politik der kulturellen Zusammenarbeit in die Wege zu leiten. Natürlich haben sich da und dort, nicht nur in Indien, portugiesisch beeinflusste Missionsstationen gehalten, ihre sprachlichen Erträge wird man allerdings als begrenzt bezeichnen dürfen.

Ähnlich ist die spanische Präsenz auf den Philippinen nach der Besetzung durch die USA 1898 rasch zurückgegangen. Dabei spielte die vor allem im Anfang sehr gewalttätige Kolonialpolitik der USA eine Rolle. Immerhin konnte sich das Spanische vor allem in den alten Oberschichten noch längere Zeit halten. Heutige Angaben sprechen von 3 % (der 88 Millionen Einwohner), die noch Spanisch sprachen. Das Spanische zeigt sich vielfach in den Personen- und Ortsnamen (es genügt, die Namen der wichtigeren politischen Repräsentanten zu betrachten), der Katholizismus der Bewohner stützt es bis zu einem gewissen Grade, ansonsten ist es eine Sprache auf dem Rückzug (hier gibt es erhebliche Forschungsdesiderate). Das Spanische spielt auch offiziell keine Rolle mehr: Staatssprache ist seit der definitiven Unabhängigkeit 1946 das Filipino (eine Ausbauvarietät des Tagalog). Als internationale Verkehrssprache wurde das Spanische inzwischen weitgehend vom Englischen verdrängt.

Auch da und dort auftretende Kreolsprachen sind heute weitgehend verschwunden, wie etwa portugiesische Kreolformen an den Küsten von Myanmar und Thailand (Schuchardt berichtet 1889 noch davon). In Malakka soll es noch einige Sprecher eines portugiesischen Kreols geben, ein sehr ähnliches soll in Singapur bestanden haben. Ebenso gilt das Portugiesische Kreol von Djakarta heute als ausgestorben; ähnliche Formen haben auch in anderen ehemaligen portugiesischen Einflusszonen bestanden. In Macao gab es vor einigen Jahrzehnten noch eine größere Zahl Kreolsprecher. Als noch recht

² Auch in Macao hat es (noch) einen kooffiziellen Status, neben dem (Mandarin-) Chinesischen.

lebendig werden dagegen einige spanischstämmige Kreolsprachen auf den Philippinen angesehen, dazu gehören u.a. das Zamboangueño, das Ternateño, das Chabacano, Varietäten, die eng miteinander verwandt sind und über deren gegenseitige Abgrenzung die Forschung sich nicht ganz einig ist. Als verschwunden gilt hingegen das Tày bôï, ein französisch-vietnamesisches Pidgin, das die französische Kolonialzeit nicht ernsthaft überlebt haben dürfte (vgl. Hancock, 1981).

Die Präsenz des Französischen in den ehemaligen indochinesischen Kolonialgebieten ist sehr stark zurückgegangen; dieser Prozess hält weiter an. Die Sprecher werden immer älter, nur wenige neue Sprecher kommen nach, und die Qualität der Sprache nimmt kontinuierlich ab, obwohl die französische auswärtige Kulturpolitik dem teilweise unter Einsatz erheblicher Mittel zu begegnen sucht. So spielt das Französische heute, wie gesagt, fast nur noch im Libanon eine wichtigere Rolle, doch auch hier ist die Kurve rückläufig. Staaten, in denen das Französische eine Zeitlang eine wichtige Rolle als Kultursprache spielte, sind ebenfalls weitgehend davon abgekommen – es gibt nur noch Reste dieser Situationen. Das gilt etwa für den Iran, wo das Französische lange Zeit eine Ausgleichsrolle gegenüber den englischen und russischen Einflussversuchen spielen sollte; seit dem Fall des letzten Schah und dem Beginn der Islamischen Republik ist es stark zurückgedrängt worden (natürlich hat dabei auch der Elitenwechsel eine Rolle gespielt). Zwar hat es eine entsprechende Politik in der Türkei weniger gegeben, dennoch ist aufgrund der Nationalisierung des öffentlichen Lebens auch dort die Rolle des Französischen und des im Osmanischen Reich weit verbreiteten Italienisch zurückgegangen. Von der einst viele tausend Köpfe zählenden italienischsprachigen Minderheit in Istanbul sind nur wenige, meist bejahrte Menschen zurückgeblieben. Im Hinblick auf das Italienische gilt das auch für die Maschrek-Staaten und das angrenzende Ägypten.

Die Romania in Asien besteht heute zu einem großen Teil aus Erinnerungen, aus kleinen, noch verbliebenen Restgruppen. Nur an wenigen Stellen zeigt sie sich offen im Tageslicht. Das bedeutet auch, dass man vergleichsweise wenig über sie weiß, dass die kommunikativen Praxen und ihre Veränderungen kaum bekannt sind, dass es sich um kleine, oft als Minderheiten zu verstehende Gruppen handelt, deren soziales Prestige indes stark schwanken kann: zwischen den meist analphabetischen Kreolsprechern auf einigen philippinischen Inseln und den hochgebildeten Bourgeois aus Manila oder auch aus Istanbul liegen Welten. Es würde sich lohnen, ihre Welten (und die dazwischen liegenden) genauer zu betrachten. Von besonderem Interesse sind

dabei vor allem zwei Zonen, nämlich das ehemals portugiesische, niederländische und französische Südostasien und der nahe und mittlere Osten.

5. Bibliographie

Feldbauer, Peter, 2005. *Die Portugiesen in Asien 1498-1620*. Essen: Magnus-Verlag.

Fischer Weltatmanach 2010. Frankfurt a.M., 2009.

Ineichen, Gustav, 1997. *Arabisch-orientalische Sprachkontakte in der Romania*. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Tübingen: Niemeyer.

Hancock, Ian F., 1981. „Répertoire des langues pidgins et créoles“, in: Perrot, Jean (éd.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, Paris, 631-647.

Mommsen, Wolfgang J., 1987. *Imperialismus-Theorien*. Göttingen.

Steiger, Arnald, 1948/49. « Aufmarschstraßen des morgenländischen Wortgutes », *Vox Romanica*, X, 1-62.

Weiters verschiedene historische Atlanten und Repertorien

Wien, 22.III.2010

Das Portugiesische auf Timor¹

Luís Filipe F. R. THOMAZ, Lissabon

1. Wege der Verbreitung des Portugiesischen in Asien

Die Situation des Portugiesischen in Asien stellt sich uns auf den ersten Blick eher paradox dar: dort nämlich, wo die portugiesische politische Präsenz sich einst auf einen kleinen urbanen Raum beschränkte und schließlich wich, wird das Portugiesische seit Jahrhunderten verwendet, wie beispielsweise in Chaul² oder in Malaca³; dort aber, wo sich die Eroberungen auf größere Gebiete und auch ländliche Gegenden erstreckten und wo die Besetzung außerdem viel länger dauerte, so wie in Goa oder in Timor, verwurzelte sich die portugiesische Sprache viel weniger, und sie ist dort fast nicht mehr in Gebrauch.

Dieses offensichtliche Paradox kann nur erklärt werden, wenn die unterschiedlichen Wege der Verbreitung des Portugiesischen näher betrachtet werden; außerdem müssen die vielfältigen Funktionen, die die Sprache erfüllte, berücksichtigt werden.

Das Portugiesische verbreitete sich über die Küsten jener Länder, die an den Indischen Ozean grenzen, hauptsächlich über drei Wege: über den Weg der politischen Dominanz, über den Weg des Handels und über jenen der Missionierung.

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine deutsche Übersetzung des Großteils der Kapitel VII und IX aus dem Buch Luís Filipe F.R. Thomaz, (2002)[2000]. *Babel Loro Sa'e. O Problema Linguístico de Timor-Leste*. Lisboa: Instituto Camões, Cadernos Camões. Teile davon wurden bereits publiziert in: *Congresso sobre a situação actual da língua portuguesa no Mundo – Actas*, (1994) Lisboa: ICALP. Die Übersetzung wurde vom Autor ausdrücklich genehmigt und von Max Doppelbauer durchgeführt.

² Für detaillierte Informationen verweise ich auf den Vortrag von Laurentiu Theban auf dem Kongress *A língua Portuguesa no Mundo*, wo ich ursprünglich auch die vorliegende Arbeit präsentierte (publiziert durch den ICALP in den bereits erwähnten Akten).

³ Siehe P^e António da Silva Rego, 1942. *Dialecto Português de Malaca – Apontamentos para o seu estudo*, Agência-Geral das Colónias; neu publiziert in: ders., 1998. *Dialecto português de Malaca e outros estudos*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

Es ist überflüssig anzumerken, dass die dazu gehörigen geographischen Räume sich nicht exakt abgrenzen lassen: denn weder der Handel noch die Missionierung beschränkten sich auf die Küsten und auf jene Häfen, die politisch zur portugiesischen Krone gehörten, sondern erreichten auch das Landesinnere. Diese drei Größen, die politische Zugehörigkeit, der Handel und die Missionierung, wurden nicht in allen Gebieten in derselben Intensität durchgesetzt: In Hormus, am Persischen Golf und ganz allgemein in muslimischen Gebieten, die nicht konvertierten, war die politische Präsenz effektiv, die missionarischen Bemühungen aber eher wirkungslos, während zum Beispiel in Japan die Missionierung von einem gewissen Erfolg gekrönt war, die diplomatischen Beziehungen zum offiziellen Staat aber eher beschränkt blieben.

Dort, wo sich eine portugiesische Oberhoheit mehr oder weniger etablierte, behauptete sich das Portugiesische als Verwaltungssprache. In diesem Falle war es offensichtlich die offizielle Sprache, das literarische Portugiesisch, das sich verbreitete. Für alle, die, egal auf welcher Ebene, ins öffentliche Leben eintreten wollten, war das Erlernen dieser Sprache absolute Notwendigkeit; und für jene, die zumindest manchmal mit der Verwaltung in Kontakt treten mussten, weil sie bspw. ein offizielles schriftliches Dokument benötigten, war sie ein Vorteil. Das reichte schon zu seiner Verbreitung aus. Zudem wurde diese dadurch erleichtert, dass vor allem in den großen Zentren, wo eine beachtliche Zahl an Portugiesen mit einheimischen Frauen verheiratet war, eben muttersprachliche Sprecher des Portugiesischen anwesend waren. Und durch die ständig steigende Anzahl an Mestizen vergrößerte sich auch die Sprecherzahl. Weiters förderte dies – zumindest an manchen Punkten – die Schaffung neuer Schulen, an denen das Portugiesische gelehrt wurde: so zum Beispiel in Goa, wo seit dem Vize-Königreich von D. João de Castro (1545-1548) in allen ländlichen Gemeinden Elementarschulen gegründet wurden. In dem einen oder anderen Falle kam es von Seiten der Behörden sogar zu Anstrengungen, das Portugiesische verpflichtend vorzuschreiben, dies auf Kosten der lokalen Sprachen: so geschehen in Goa im 17. Jahrhundert – man wollte ein Rom im Orient schaffen, die Hauptstadt eines großen christlich-portugiesischen Imperiums, eine Bastion gegen die Reformation; per Dekret verbot der Vize-König Francisco de Távora im Jahre 1684 auf Bitten der Franziskaner von Bardez die regionale Sprache, das Concanim; dies hatte aber keine wirklichen Folgen. Auf diese Weise versuchte man die Kontakte zwischen Konvertierten und jenen zu verbieten, die bei ihrer alten Religion geblieben waren, und somit eine Gefahr für die „Rechtgläubigkeit“ darstellten. Nichtsdestotrotz blieben solche Fälle Ausnahmen; üblicherweise gab

es keine gezielte Sprachenpolitik zur Verbreitung des Portugiesischen. In allen ethnisch nicht homogenen Gesellschaften erlangt wohl die Sprache der dominanten Ethnie *ipso facto* ein erhebliches Prestige: sie zu sprechen heißt, sich in jene Gruppe integriert zu zeigen, die den obersten Platz in der Hierarchie einnimmt, oder zumindest die Fähigkeit, sich ihr anzunähern und mit ihr in Kommunikation zu treten. Die Übernahme der Sprache der Konquistadoren – ein Phänomen, das im Laufe der Geschichte oftmals auftrat – scheint viel eher gesellschaftlicher als politischer Natur zu sein, im engsten Sinne des Wortes. Auch heute noch ist es in Salcete – dem südlichsten Bezirk innerhalb der alten Eroberungen von Goa, wo die lokale Aristokratie der Bramahnen und christliche Mitglieder der 2. Kaste (chardós) das Portugiesische immer noch innerhalb der Familie verwenden – üblich, dass Individuen aus den unteren sozialen Schichten sich zu zeigen bemühen, dass auch sie Portugiesisch sprechen können; in dieser Region hat sich, unabhängig von jedem politischen Druck, das Portugiesische, als Sprache der großen Land besitzenden Familien, eine aristokratische Konnotation als Sprache des guten Tons bewahrt.

Neben der politischen Dominanz war auch die Niederlassung einer gewissen Anzahl von Portugiesen in den eroberten Gebieten notwendig. Die Intensität und Schnelligkeit der Verbreitung der Sprache war abhängig von der Ansiedelung und der Präsenz der Sprecher in den einzelnen Gebieten. Man könnte es mit den Vorgängen in Brasilien vergleichen: es ist kein Zufall, dass sich dort, im Goldenen Zeitalter von Minas - das erstmals große Massen von portugiesischen Zuwanderern zur Folge hatte -, das Portugiesische allgemein verbreitete und endgültig über das Tupi-Guaraní triumphierte. Unter diesem Aspekt bleibt Asien im Allgemeinen und Timor im Speziellen klar hinter Amerika und auch hinter Portugiesisch-Afrika zurück. Aber der rein quantitative Faktor darf im Vergleich mit der privilegierten Position der Sprache im offiziellen Gebrauch und in der sozialen Hierarchie nicht überschätzt werden. Als Beispiel dient hier Timor selbst: Wenn laut Volkszählung von 1970 die Anzahl an Männern und Frauen aus dem Mutterland Portugal in dieser Provinz die Zahl 1860 nicht überstieg, so waren doch zugleich 6120 Chinesen, Händler und Kleingewerbe Treibende, auf dasselbe Territorium verteilt – laut halbamtlicher Angaben sogar 20 000. Dennoch konnte man nur schwerlich einen Timorensen finden, der Chinesisch sprechen konnte: das Chinesische blieb die Sprache einer hermetischen Minderheit, die weder sich selbst in die ansässige Kultur integrieren, noch andere in die eigene Kultur integrieren wollte.

Der zweite Weg, auf dem sich das Portugiesische in Asien ausbreitete, war durch den Handel bedingt. Während sich im ersten Jahrzehnt nach den Entdeckungsfahrten die portugiesische Krone fast ausschließlich um den Gewürzimport aus Asien nach Europa – über die Route um das Kap – kümmerte, ausgehend von Malabar, wo sie ihre Interessen konzentrierte, so kam es ab der Regierungszeit von Afonso de Albuquerque (1509-1515) zu einer starken Änderung der portugiesischen Politik im Indischen Ozean. Die Einnahme von Malaca (1511) öffnete die Tore zum Fernen Orient, ausgehend vom Archipel und vom Golf von Bengalen, und jene von Hormus (1515) erlaubte eine Ausdehnung in Richtung Persischer Golf. Später, im Laufe des 16. Jahrhunderts, breitete sich an den Küsten des Indischen Ozeans und in den daran angrenzenden Regionen auch der private portugiesische Handel neben dem der Krone – ausgehend vom Kap der Guten Hoffnung über Maluco bis nach Japan – aus. Während die portugiesische Krone den Handel an den großen Handelslinien und den wichtigsten Häfen bevorzugte, so betrieben die mit Einheimischen Verheirateten, die Mestizen, christianisierte Einheimische und sogar Moslems und Heiden, die mit den Portugiesen kollaborierten, eher den Handel mit Nebenhäfen entlang der Küsten. Das portugiesische Seefahrtsnetz wurde auf diese Weise dichter im Orient, und die Portugiesen wurden zu den präsentesten Europäern an den asiatischen Küsten. Es ist nicht verwunderlich, dass so das Portugiesische zur Vernakularsprache des Handels avancierte. Es fehlen aber Dokumente, um mit Sicherheit die Ausformung dieses Portugiesisch festzustellen. Man kann also auch nicht zurückweisen, dass es sich eher schon um ein grammatikalisch vereinfachtes Kreolisch gehandelt hätte, als um ein offizielles und literarisches Portugiesisch. Diese erste Hypothese ist verlockend, denn, wenn sie sich bestätigte, würden sich die Gemeinsamkeiten erklären, die in allen kreolischen Varianten auftreten, sei es in jenen, die noch gesprochen werden, oder in anderen, bereits verschwundenen, die aber durch Studien belegt sind.⁴ Dies scheint also aus linguistischen wie auch historischen und soziologischen Standpunkten plausibel zu sein.

Der dritte Weg zur Verbreitung des Portugiesischen war schließlich die Missionierung. Im Gegensatz zu dem, was man vermuten könnte, war das tatsächliche Gewicht viel geringer. Religionen wie das Christentum, der Islam

⁴ Siehe die Studien von: Sebastião Rodolpho Dalgado, 1900. *Dialecto Indo-Português de Goa*, Porto; ders., 1917. *Dialecto Indo-Português de Negapatão* (Seperata der Zeitschrift *Lusitânia* 20), Porto; ders., 1906. *Dialecto Indo-Português do Norte*, Lisboa; ders., 1900. *Dialecto Indo-Português de Ceylão*, Lisboa, S.G.I., Neuausgabe 1998 der Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa.

oder der Buddhismus präsentieren sich als universale Rettungsbotschaften und richten sich an alle Menschen; außerdem existiert in allen das Konzept der Gemeinschaft, des Zusammenseins oder der Kirche, weiters besetzt eine Art von Predigt in der Sprache des Volkes eine zentrale Position. Nicht zufällig wurde das Neue Testament in einer vereinfachten Koiné verfasst, und nicht in einer klassischen Hochsprache, die *Vulgata Latina* ist in einem Vulgärlatein verfasst genauso wie die ersten kanonischen buddhistischen Texte in Pali und nicht in Sanskrit niedergeschrieben wurden. Und es ist auch kein Zufall, dass der Beginn der armenischen, der äthiopischen oder der irischen Literatur genau mit der Christianisierung der jeweiligen Bevölkerung zusammenfällt. Aus denselben Gründen verdanken wir die ersten Grammatiken und Lexika des Concanim von Goa den Jesuiten, und genauso des Chinesischen und des Japanischen einige Jahrzehnte später. In noch jüngerer Zeit verdanken wir die ersten Studien zu den Sprachen Timors, Tétum und Galóli, ebenso den Missionaren. Während sich innerhalb der romanischen Liturgie das Lateinische eine exklusive Position erhielt, so wurden die Predigten und die Katechese notwendigerweise im Kommunikationsmittel der Bevölkerung bewältigt. Dies ist ein Faktum, das man stets im Auge behalten sollte, denn dadurch erklärt sich das offensichtliche Paradox, auf das wir weiter oben aufmerksam gemacht haben. Denn wir wissen, dass sich das Portugiesische dort am wenigsten verwurzelte, wo die portugiesische Präsenz auf asiatischem Territorium am extensivsten war und am längsten andauerte. Das Phänomen scheint nun weit weniger paradox, wenn wir uns die Kehrseite der Medaille betrachten: Die Tatsache, dass Goa und Timor die einzigen Territorien waren, wo es zu einer massiven Konversion, selbst auf dem Land, zum Katholizismus kam. Dasselbe passierte auf den Philippinen, wo die Missionierung schon sehr früh mit Hilfe lokaler Varietäten wie dem Bisaya oder Tagalog durchgeführt wurde. Und so scheint das Christentum, zu dem sich heute 80% bekennen, sehr verwurzelt; im Gegensatz dazu konnte das Kastilische die amerikanische Okkupation von 1898 kaum überleben, die nun auch das Englische dort verbreitete.

Wenn die Missionierung als Faktor zur Verbreitung des Portugiesischen und als Sprache der Massen nicht sehr bedeutsam scheint, so war sie es zumindest auf der Ebene der klerikalen Führungskräfte; denn der einheimische Klerus und seine weltlichen Helfer, wie auch die Katecheten, wurden seit Mitte des 16. Jahrhunderts an Schulen ausgebildet, an denen das Portugiesische übliche Unterrichtssprache war. Andererseits, wenn auch dieser sprachliche Pragmatismus der Missionare nicht zu einer bezeichnenden Änderung der bestehenden sprachlichen Situation beitrug, führte der Gebrauch einer Spra-

che als halbliturgisches Ausdrucksmittel, für Predigt und Katechese, langfristig zu seiner Festigung, da das kulturelle Prestige der Varietät gesteigert wurde und sich Gebrauch und Form festigen konnten.

Das Überleben des Portugiesischen am Rande von christlichen Gemeinschaften als Kommunikationsmittel mit Gläubigen anderer Religionen, wie es in Damão, in Chaul oder in Malaca geschah, hat sicherlich mit jenem Phänomen zu tun, genauso wie es andererseits zum Aufstieg des Concanim in Goa oder des Tétum in Timor in den Rang von Nationalsprachen kam.

2. Entwicklung der historischen Präsenz des Portugiesischen auf Timor

Die Geschichte des Portugiesischen auf Timor kann in vier deutlich zu unterscheidende Phasen eingeteilt werden.

Die Portugiesen dürften die Küste Timors erstmals im Jahre 1515 erreicht haben. Bis 1556 diente ihre Anwesenheit ausschließlich dem Handel: die Insel wurde regelmäßig von Handelsschiffen der portugiesischen Krone und ebenso von privaten angesteuert, die kamen, um Textilien, Waffen und Werkzeuge gegen Sandelholz und Bienenwachs⁵ zu tauschen. Wenn das Portugiesische Verwendung fand, dann als Handelssprache an den Ankerplätzen der Nordküste. Das könnte man als erste Phase bezeichnen.

Ab Mitte des 16. Jahrhunderts und im Geiste des Konzils von Trient, am Beginn der Gegenreformation und bei Ankunft der ersten jesuitischen Missionare in Asien gewannen die missionarischen Tätigkeiten, die bisher kaum vorhanden waren, plötzlich an Stärke.

Obwohl sich die offizielle portugiesische Präsenz auf dem Indonesischen Archipel (port.: *Insulíndia*; dies umfasste die Philippinen, Malaysia und Timor, mit den angrenzenden ozeanischen Gebieten) in Malaca konzentrierte, bevorzugten die Missionare als Aktionsraum den östlichen Teil der Insel-

⁵ Die aktuellste Studie zur timorenschen Geschichte ist jene von Artur Teodoro de Matos, 1974. *Timor-Português (1515-1769)*. Contribuição para a sua História. Lissabon: Instituto Infante D. Henrique, Faculdade de Letras de Lisboa. Weiters: Humberto Leitão, 1948. *Os Portugueses em Solor e Timor de 1525 a 1702*. Lissabon; ders., 1952. *Vinte e oito anos de história de Timor (1698 a 1725)*. Lissabon: AGU; Luna de Oliveira, 1949/1950/1952. *Timor na História de Portugal*. Lissabon: A.G.C., 3 Bände; Gonçalo Pimenta de Castro, 1944. *Timor – Subsídios para a sua História*. Lissabon: A.C.G.; Faria de Morais, 1934. *Subsídios para a história de Timor*. Bastorá (Goa): Tip. Rangel; Affonso de Castro, 1867. *As Possessões Portuguesas na Oceania*. Lissabon: Imprensa Nacional; José S. Martinho, 1943. *Timor: Quatro séculos de colonização portuguesa*. Porto.

gruppe, der immer noch Neuland war: die Halbinsel Mafoma und die Meerenge von Malaca, die Küsten der malaysischen Halbinsel, Sumatra und Java, die sich der Christianisierung widersetzen.

Von den Inseln Solor und Flores, wo sie sich zuerst niederließen, reisten die Dominikaner weiter auf die benachbarte Insel Timor. Im Jahre 1562 entstand in Solor das erste Dominikanerkloster; um 1590 wurde der erste timorensische Anführer auf den Namen D. Lourenço getauft, nachdem er in Malaca erzogen worden war; es war dies der Erbe des Königreichs von Mena, auf den nach 1633 weitere folgen sollten. Im Jahre 1640 gab es auf Timor bereits 22 Kirchen. Nach dem Fall von Malaca, das 1641 von den Holländern eingenommen wurde, übersiedelten die Bischöfe dieser Stadt, deren Diözese das ganze Indonesische Archipel umfasste, nach Timor, bis schließlich die Diözese im 19. Jahrhundert aufgelöst wurde. Seit 1606 existierte in Larantuka, auf Flores, ein Seminar oder Kolleg, „wo die Söhne der Christen Lesen und Rechnen lernten“, und 1738 wurde ein weiteres in Timor installiert, wahrscheinlich in Manatuto, wo die Mönche des Ordens von *São Filipe Néri* aus Goa unterrichteten. Zumindest auf der Ebene einer kleinen Elite von einheimischen Gebildeten waren diese Einrichtungen zweifellos Zentren zur Verbreitung der portugiesischen Sprache in Wort und Schrift.

Es beginnt mittlerweile eine neue Phase: ab dem Jahr 1702 bekommt die portugiesische Präsenz neben einer kaufmännischen und einer religiösen auch eine politische Dimension. Da die Ausweitung der holländischen Expansion auf dem Archipel eine Zeit lang die Missionare, die die kalvinistische Gefahr fürchteten, die katholischen Stammesfürsten, die sich den Portugiesen gegenüber loyal verhielten, und die Händler aus Macau, die mit Sandelholz handelten, beunruhigt hatte, verlangte man vom portugiesischen König die Entsendung eines Gouverneurs. Der erste, der diese Funktion ausübte, war António Coelho Guerreiro, der Anfang 1702 mit ungefähr 30 Mann an Land ging. Sofort begann er, das Territorium politisch und militärisch zu strukturieren, indem er den timorensischen Anführern und Stammesfürsten offizielle Dienstgrade des portugiesischen Militärs verlieh, und indem er seine Militärlager als Kompanien von Einheimischen („*companhias de moradores*“) organisierte. Ein unter den Stammesfürsten gewählter General übernahm den Befehl. Der König von Portugal, der durch den Gouverneur repräsentiert wurde, ersetzte als „Unter-Wächter“ („*susereno*“) der Stammesfürsten den „Kaiser“ Bé-Hali, der zuvor die Spitze der feudalen Pyramide auf Timor darstellte. Das Territorium wurde zum portugiesischen Protektorat, das in den Hauptstädten – Lifau bis 1769, Dili danach – eine Zentralverwaltung aufzubauen versuchte. Logischerweise wurde das Portugiesische zur Verwaltungs-

sprache, und dürfte sich ab dann ausgebreitet haben. Im Jahre 1772 notierte ein französischer Kommandant, der Timor besuchte:

„L'isle de Timor [...] est divisée en 30 petit royaumes, qui obéissent chacun à leur roi [...]. Il y a un missionnaire par royaume et deux dans les grands; tous les chefs sont chrétiens et catholiques et une partie des habitants [...]. Il y a des églises dans tous les villages sur la côte [...]. Presque tous les chefs parlent portugais et dans les royaumes voisins des Portugais c'est la langue générale [...]. J'en ai connu de très sensés, spirituels, ingénieux, sincères et de bonne foy, entr'autres un qui m'aparut fort versé dans l'histoire de l'Europe“⁶.

Natürlicherweise ging nach Auflösung der religiösen Orden im Jahre 1832 der Unterricht und damit auch jener des Portugiesischen stark zurück; es verschwanden also die Seminare und Konvente der Dominikaner, und im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts war der Klerus auf zwei säkulare Priester aus Goa zurückgegangen. Trotzdem wurde das Portugiesische zumindest in urbanen Kreisen von Dili weiterhin verwendet, im Gegensatz zu den holländischen Besitzungen, wo das Malaiische vorherrschte. Dies überraschte im Jahre 1885 den englischen Reisenden Forbes: „In going into the various offices and shops I was struck to find all business conducted not as in the Dutch possessions in the *lingua franca* of the Archipelago, Malay, but in Portuguese“⁷.

Die vierte und letzte Phase der Beherrschung des Portugiesischen auf Timor wird von der Regierung von José Celestino da Silva (1894-1908) eröffnet. Eine Serie von siegreichen Militäraktionen führte zur Festigung einer effektiven Herrschaft über die Königreiche im Inneren, und das gesamte Territorium wird von da an als engmaschiges Netz von gut 50 Militärposten verstanden, die später an eine zivile Verwaltung übergeben werden sollen. Die Stammesfürsten verloren einen Teil ihrer Macht, die von einer Art bürokratischer Kolonialverwaltung ausgeübt wurde, und die nun bis in die letzten Winkel der Provinz reichte, und nicht wie bisher lediglich in der Hauptstadt existierte. Die Funktionärskader breiteten sich über das Land aus und begannen, in die kleinen gebildeten timorensischen Schichten einzudringen.

⁶ Vgl. Anne Lombard-Jourdan, 1982. „Un mémoire inédit de F.E. de Rosily sur l'île de Timor (1772)“, in: *Archipel*, Nr. 23, Paris.

⁷ Henry Forbes, 1885. *A Naturalist's Wanderings in the East Archipelago*. London.

Schon der Gouverneur Afonso de Castro (1859-1863) hatte ein Kollegium für die Kinder der *Lirai*⁸ gegründet, und Pater A. J. de Medeiros von der Gesellschaft der Übersee-Missionen (später Bischof von Macau, 1885-1897, jener Diözese, von der Timor ab dann abhängig war) reorganisierte ab 1877 die katholischen Missionen und baute Kirchen und Schulen mit Hilfe eines säkularen Klerus sowie der Mütter von Canossa, die er nach Timor brachte. Mit ihnen öffnete sich der Unterricht auch jungen Mädchen, nachdem der Bischof die *Lirai* zunächst von dieser Idee überzeugen musste.

Das wichtigste historische und kulturelle Ereignis auf Timor in dieser Phase war im Jahre 1898 die Gründung des Colégio da Soibada, das bis 1910 von Jesuiten geleitet wurde. Es widmete sich der Ausbildung von Lehrer-Katecheten, die gleichzeitig mit der Alphabetisierung sowie der religiösen Unterweisung der ländlichen Bevölkerung beauftragt wurden. Durch diese Ausbildung liefen Generationen von Timorensern, die bis heute die kulturelle Elite des Landes stellen. Viele hielten an dieser traditionellen Art von Schulen fest, die im Landesinneren hohes Ansehen genossen, und in denen durch die Funktion des Katecheten der Arm des Klerus in kleinere Siedlungen hinein verlängert wurde. Andere wieder wurden öffentliche Beamte und somit zu jenen timorensischen Kadern, die vor der Invasion gut 80% des Personals stellten. Im Jahre 1915 öffnete die erste offizielle Schule in Díli, weitere folgten verstreut auf das ganze Territorium, insgesamt jedoch bei weitem weniger als die Schulen der Missionare. In den 60er Jahren kamen noch Schulen dazu, die vom Heer in den entlegensten Gebieten erhalten wurden; davon gab es über 100.

Trotz eines interessanten Versuchs des Gouverneurs Filomeno da Câmara (1910-1917), den Unterricht an den Elementarschulen in der Muttersprache der Kinder anzubieten (wodurch zwar Schulbücher auf Tétum gedruckt wurden, was aber später nicht weiter verfolgt wurde), wurde bis 1975 in portugiesischer Sprache gelehrt. Der Fortschritt in der Einschulung kam nur langsam voran, außer in den letzten Jahren, was die geringe effektive Verbreitung der offiziellen Sprache erklärt: im Schuljahr 1970/71 besuchten nur 28% der schulpflichtigen Kinder die Schule; 1972/73 war diese Zahl auf 51% angewachsen, 1973/74 stieg sie schließlich auf 77%⁹. Und die Entwick-

⁸ *Lirai*, ein Wort aus dem Tétum, das ins Portugiesische von Timor aufgenommen wurde; es bedeutet *König, Stammesfürst*, oder im weiteren Sinne *timorensischer, einheimischer Anführer der oberen Schichten*.

⁹ Die Zahlen stammen aus den offiziellen Statistiken; zur detaillierten Darstellung dieser Statistiken, siehe meine Arbeiten: Luís Filipe Thomaz, 1976-77. „O afluxo ao meio urbano no Timor Português“ erstmals publiziert in: *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*,

lung des Unterrichts an den Mittelschulen kam noch langsamer voran: Während langer Jahrzehnte – bis zur Gründung des Colégio da Soibada – hatte nichts die Position des verschwundenen Seminars der Oratorianer eingenommen; nur im Jahre 1938 wurde in Díli versucht, ein halboffizielles Gymnasium zu schaffen, das jedoch während der japanischen Okkupation (1942-1945) zerstört wurde. Es wurde erst 1952 wiedereröffnet. Zwei Jahre später wurde in Dare das Seminar und 1965 in Díli eine Technische Schule gegründet. Ab 1972 entstanden dann in Bobonaro, in Pante Macaçar (Oécússi), in Maubisse, in Baucau und in Lospalos neue Mittelschulen.

Vor diesem Panorama erstaunt niemanden die äußerst hohe Analphabetenrate, die in der Volkszählung von 1970 festgestellt wurde: 90,8% Analphabeten unter den über Zehnjährigen und 92,8% unter den über Zwanzigjährigen. Innerhalb der chinesischen Gemeinschaft, in der es praktisch keine Analphabeten gab, konnte zumindest der männliche Teil der Personen relativ gut Portugiesisch sprechen und schreiben (ausgenommen hiervon sind die ältesten Generationen). Unter der portugiesischen Verwaltung hatten die Chinesen ihre eigenen Schulen beibehalten – 18 Grundschulen, die über das Land verteilt waren, und eine Sekundarschule in Díli – wo der Unterricht den offiziellen Programmen aus Formosa folgte. An diesen Schulen wurde per Gesetz auch der Unterricht von portugiesischer Sprache und Geschichte eingeführt. Aber die Sprache, die die Chinesen mit der einheimischen Bevölkerung verwendeten, war stets das Tétum, und praktisch alle Chinesen, ob Mann ob Frau, konnten es. Sie machten aber lediglich zwischen 2,5% und 3,3% der Gesamtbevölkerung Timors aus.

Diese Situation sollte sich jedoch rasch verändern. Zwar gab es für die erwachsenen Analphabeten weiterhin keine Alphabetisierungskampagnen, aber sowohl die Regierung als auch die Kirche und sogar das Militär (das einige Grundschulen in schwer zugänglichen Gegenden öffnete) konzentrierten sich auf die Einschulung der schulpflichtigen Kinder. Auf diese Weise stieg die Einschulungsrate schnell an (wie bereits erwähnt von 28% im Jahre 1970/71 auf 77% 1973/74).

Wenn man nun jenen alphabetisierten Teil der Bevölkerung, der sprechen, lesen und schreiben kann, zu dem addiert, der nur mehr oder weniger sprechen kann, so erhalten wir im besten Falle zwischen 15% und 20% der Gesamtbevölkerung. Diese Situation mag vielleicht eigenartiger scheinen, als sie in Wirklichkeit ist, denn der Großteil der Bevölkerung verlässt seinen

IV série nr.1; erneut publiziert in: *De Centa a Timor*, Kap. XVII, 667ff; und: 1974. “O Problema Económico de Timor“, in: *Revista Militar*, Jg. 26, no. 8/9, Ago-Set.

ländlichen Lebensraum so gut wie nie, und dort reicht eine Kenntnis der lokalen Sprache gemeinsam mit jener des Tétum aus. In Indien, wo als offizielle Sprache der Gemeinschaft praktisch weiterhin das Englische dient, schätzt man, dass nur ca. 5% es auch sprechen können; alle anderen kommen ausschließlich in Kontakt mit der örtlichen Verwaltung, die die regionale Sprache verwendet, oder sie treten mittels der zweisprachigen Elite in Kontakt mit Zentralbehörden.

Das Portugiesische wurde also weder zum normalen mündlichen Kommunikationsmittel in Timor, noch zur Verkehrssprache zwischen Ethnien unterschiedlicher Sprache: Diese Funktion erfüllte weiterhin bis heute die traditionelle Vehikularsprache, das Tétum. Und das Portugiesische behielt in Timor, vergleichbar mit dem Latein im Mittelalter des Okzidents, den Charakter einer Sprache des Klerus, der Verwaltung und der Kultur. Das bedeutet nun nicht, dass es seine Rolle ablegen würde: Wie wir im Folgenden sehen werden, ist seine Rolle im Detail relevant, einerseits im inneren Zusammenhang als Kitt einer kulturellen Einheit zwischen den Bevölkerungsteilen Osttimors, die in über dreißig sprachlich-ethnische Gruppen aufgesplittert sind, wobei sie aber über eine zahlenmäßig kleine, doch omnipräsente gebildete timorensische Elite verfügen; andererseits in einem äußeren Zusammenhang, als eine Art Nabelschnur, die die lokalen Kulturen miteinander verbindet, die mehr oder weniger 400 Jahre lang von der westlichen Kultur beeinflusst wurden, aber dennoch nur orale Ausdrucksformen pflegten, trotz des geistigen Universums einer christlichen und portugiesischen Kultur, in der die Schriftlichkeit überwiegt, und von der sie sich in traditioneller Weise nährten.

Wir versuchen im anschließenden Kapitel mit größtmöglicher Präzision die genaue Rolle des Portugiesischen und seine Stellung in der sehr komplexen sprachlichen Konstellation von Timor zu analysieren.

3. Das Portugiesische im sozialen Gefüge von Timor

Die sprachliche Situation von Timor vor den Ereignissen aus den Jahren 1974 und 1975 war, wie bereits angesprochen, komplex, da es einerseits eine große dialektale Aufsplitterung gab, und andererseits verschiedene Sprachen innerhalb desselben Raumes unterschiedliche Funktionen erfüllten. Trotz der Komplexität repräsentiert diese Situation auch eine gewisse Logik und bildet ein System ab: In der inneren Zusammensetzung dieses Systems treffen wir auf drei Ebenen der Integration. Erstens, die Ebene der lokalen Sprache, zweitens, die Ebene der Vehikularsprache und, drittens, jene der Verwaltungs- und Kultursprache. Zu diesen drei Ebenen müssen wir noch die Spra-

chen für die Außenkontakte und jene von ethnischen Minderheiten hinzufügen. Dieses System ist nur zu verstehen, wenn wir die diachrone Abfolge berücksichtigen, da in ihm reichlich Spuren der vorhergehenden Situation zu finden sind, in der sich die Elemente ordneten und in verschiedener Weise einspielten. Um dies zu erklären, sollen uns einige vergleichende Abstecher in historischer Reihenfolge erlaubt sein. Eine Sprache determiniert ursprünglich einen sozialen Raum – d.h. einen Raum, der durch die Gesamtheit von charakteristischen Beziehungen innerhalb einer Gruppe bestimmt ist –, es entsteht also eine Beziehung der Kommunikationsmöglichkeit¹⁰. Zu dieser Beziehung kommen normalerweise weitere hinzu: Verwandtschafts- oder Nachbarschaftsbeziehungen, Beziehungen im Bereich des Gütertauschs, Beziehungen zur Umwelt, etc. Umgekehrt erfordert die Existenz eines abgegrenzten sozialen Raumes, in dem die akzeptierten und beobachteten Normen gelten, im Prinzip den Besitz eines sprachlichen Instruments, das eine gewöhnliche Kommunikationsmöglichkeit innerhalb der Gruppe gewährleistet. Dieser soziale Raum muss nicht notwendigerweise exakt einem geographischen entsprechen, d.h. eine Gruppe organisiert sich nicht unbedingt in kohärenter Weise im physischen Raum: Dies ist beispielsweise oft bei ethnischen Minderheiten der Fall, die fortbestehen und weiter an ihrer eigenen Sprache festhalten, obwohl sie in kleinen Gruppen verstreut innerhalb von anderen Ethnien unterschiedlicher Sprache leben, wie zum Beispiel die Juden in Europa oder die Armenier in verschiedenen Teilen der Welt.

Auf der Ebene der Integration, auf die wir soeben hingewiesen haben, entsprechen auf Timor die lokalen oder regionalen Sprachen und jene der Minderheiten, und diese sind Kommunikationsmittel, die auf eingeschränkte soziale Räume begrenzt sind. Die lokalen Sprachen Osttimors gehören zum Großteil zur austronesischen oder auch malaio-polinesischen Sprachfamilie – sie werden auch als Papua-Sprachen klassifiziert – es gibt ungefähr zwischen 19 und 31, abhängig von der Art der Zählung; diese Diskrepanz entsteht je nach dem, was man als eigenständige Sprache oder als dialektale Varianten einer Sprache definiert. Die größten davon nach Sprecherzahlen sind folgende neun: Tétum, Mambae, Quêmac, Tocodede, Búnac, Baiqueno, Galóli, Macassai und Fataluco.¹¹ Zu diesen Regionalsprachen müssen wir noch drei hinzufügen, die ursprünglich eine andere Rolle hatten, die aber heutzutage ausschließlich als Kommunikationsmittel in beschränkten sozialen Räumen

¹⁰ Wir bedienen uns hier der Definition von: Georges Condominas, 1980. *L'espace sociale à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Flammarion.

¹¹ Ich übernehme hier die portugiesische Schreibweise (Anm. d. Übers.).

fungieren: der chinesische Dialekt des Hakka¹², der von der chinesischen Minderheit gesprochen wird, die als Einzelhändler in den kleinen Handelszentren des Territoriums verstreut leben; das Malaiische, das von einer muslimischen Gemeinde von ca. 400 Individuen in einem Vorort von Díli gesprochen wird (bekannt als Campo Mouro¹³); und die heute so gut wie ausgelöschte, kreolische Varietät, die als *português de Bidau* bekannt ist, und die in der gleichnamigen Vorstadt auf der gegenüber liegenden Seite der Stadt gesprochen wurde, aber auch das Portugiesische – dieses Mal in seiner literarischen Form –, das natürlich die Muttersprache von den 1939 Europäischstämmigen (laut Volkszählung 1970) und auch des Großteils der Mestizen in diesem Gebiet ist.

Alle diese eingeschränkten sozialen Räume fügen sich nun in einen viel umfassenderen ein, in dem die Vehikularsprache das Tétum ist, aber eben nicht jenes, das von den Erstsprechern des Tétum selbst benützt wird, und das auch als *Tétun Têric* oder *Tétun Los* bezeichnet wird, sondern eine Varietät, die eine vereinfachte Grammatik aufweist und mit dem Portugiesischen vermischt ist; am nächsten ist diese Varietät dem *Tétum Praça*, das in Díli und in seinen Vororten gesprochen wird. Es ist bemerkenswert, dass seine Funktion im Gegensatz zu anderen implizierten Sprachen nicht nur peripher ist, wie für den externen Gebrauch, sondern integrativ, dh. als föderatives Bindeglied zwischen den ethnolinguistischen Gruppen; es kommt ihm also eine übergeordnete Rolle zu, die von allen Teilhabern anerkannt und übernommen wurde. Diese Varietät ist nun nicht so sehr durch Verbreitung als durch Verständlichkeit ausgestattet, d.h. sie beinhaltet mehr oder weniger gemeinsame kulturelle Elemente. Diese gehen von Integration innerhalb einer politisch-sozialen Ordnung mit tiefen Wurzeln in der Vergangenheit aus, von den sich überschneidenden Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb der traditionellen territorialen Aristokratie bis zur Akzeptanz der Übernahme des Katholizismus und anderen Elementen der Akkulturation, die eine Zivilisation bestim-

¹² Über die Chinesen auf Timor, siehe das entsprechende Kapitel in: Luís Filipe Thomaz, 2002. *Babel Loro Sa'e*. Lissabon: Instituto Camões. Ganz allgemein über das Phänomen der chinesischen Emigration nach Südwest-Asien, siehe: Victor Purcell, 1965. *The Chinese in Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. Über den Dialekt des Hakka, siehe: R.A.D. Forest, 1973. *The Chinese Language*. London: Faber and Faber.

¹³ Dieser hybride Ausdruck besteht aus dem malaiischen Wort *kampung* für „Viertel, Dorf, Vorstadt“ und dem portugiesischen *mouro*, das traditionell als Synonym für muslimisch gilt (so auch in Goa, auf den Philippinen, etc.); aber die Bewohner werden „árabes“ genannt, bzw. durch den Einfluss des Tétum, in dem diese Betonung nicht existiert, „arabes“.

men, die wir nun als luso-timorensisch bezeichnen könnten. Dennoch muss angemerkt werden, dass der Gebrauch des Tétum als Vehikularsprache in den peripheren Randgebieten des luso-timorensischen Raumes dementsprechend in seiner Funktion abgeschwächt wird: in der Enklave Oé-cússi ebenso wie in Ponta Leste (dh. *grosso modo* im Landkreis von Lautém) ist die Verbreitung des Tétum eher dürftig, und als Zweitsprache für die Kommunikation mit Fremden findet bevorzugt das Portugiesische Verwendung.

Dieses fungiert innerhalb des gesamten Territoriums als Verwaltungs- und Kultursprache (dieser letzte Terminus gilt in seinem engsten Sinne, d.h. um kollektives Wissen zu bezeichnen, das vor allem mit schriftlicher Weitergabe zusammenhängt). Außerdem ist das Portugiesische üblicherweise die einzige geschriebene Sprache, und obwohl einige Wörter- und Lehrbücher, Katechismen, Gebetsbücher und Bibelauszüge in Tétum oder Galóli gedruckt wurden, setzte sich der schriftliche Gebrauch dieser Vernakularsprachen nicht durch.

Selbst in der Privatkorrespondenz bevorzugen die Timorensen in der Regel, die Briefe auf Portugiesisch zu schreiben – oder jenen zu diktieren, die dessen mächtig sind – als das Tétum oder eine Regionalsprache zu verwenden, deren Verwendung ihnen wegen fehlender orthographischer Konventionen peinlich schiene.

Aber das Portugiesische hat, so wie auch das Tétum, neben dieser noch eine weitere Funktion: nämlich eine integrative Funktion innerhalb der Gesellschaft, zumindest in den oberen Schichten der Gebildeten, die den Gipfel der Gesellschaftspyramide repräsentieren. Wie bereits erwähnt ist einer der Einigungsfaktoren auf Timor die Verbreitung der luso-timorensischen Kultur, ein Ergebnis der allmählichen Akkulturation im Laufe von vier Jahrhunderten. Anhand dieser Misch-Kultur (innerhalb derer der Katholizismus und die portugiesische Sprache vielleicht die Schlüsselemente darstellen) gliedert sich die timorensische Bevölkerung ganz allgemein und ihre herrschende Klasse im Speziellen in ein ausgedehnteres kulturelles Universum ein, nämlich in jenes der Lusophonie.

Innerhalb dieser Einbindung ist die traditionelle Verehrung der portugiesischen Fahne ein kurioses Symbol oder Zeichen: sie wird üblicherweise in einem *uma-lílic*¹⁴ aufbewahrt, so wie alle heiligen Gegenstände, und wenn sie

¹⁴ Das bedeutet auf Tétum *heiliges Haus*; normalerweise gibt es eines davon in jedem Königreich, wo eben symbolhafte Gegenstände des Königreichs aufbewahrt wurden, wie bspw. Fahnen, Briefe, Patente, die den regionalen Herrschern von den portugiesischen Königen ausgestellt wurden, Waffen von berühmten Kriegshelden, den *açunain*, die für magisch gehalten wurden, etc.

gehisst ist, gilt sie als unberührbar, und es war ein Sakrileg, sie in den Schatten zu hängen. Während der japanischen Besetzung zogen es viele Anführer, die gezwungen wurden, die Fahnen den Eroberern zu übergeben, vor, diese zu verbrennen und die Asche danach aufzuessen, wie in einer rituellen Kommunion. Diese Verehrung wurde einige Male im Kontext von portugiesischem Patriotismus erwähnt und für politische Zwecke ausgenutzt; viel seltener wurde versucht, diesem Kult eine Bedeutung innerhalb eines soziokulturellen timorensischen Zusammenhangs zuzuschreiben.

Es gibt also immer noch totemistische Spuren innerhalb der Kultur von Timor, und das bedeutet, dass seit der Zeit der Kämpfe gegen die Makassarener und Holländer die Flagge als kollektives Totemzeichen aller Gruppen galt, in die sich die Timorensen integriert fühlten, seien es die Vasallen des Königs von Portugal oder die gesamte lusophone Kulturwelt.¹⁵

Um eine bekannte Parallele zu ziehen, könnte man dieses dreischichtige Sprachsystem in Timor beispielsweise mit jenem im Italien des Mittelalters vergleichen: auf der ersten Ebene die regionale Varietät, auf einer zweiten das integrative Toskanisch, das allgemein als Sprache der kulturellen Beziehungen anerkannt war, und auf der dritten schließlich Latein, elitäre und klerikale Sprache, die fast ausschließlich geschrieben wurde, de facto wenig verbreitet war, aber gleichzeitig als großer Integrationsfaktor nicht nur für Italien, sondern innerhalb des gesamten christlich okzidentalen Kulturkomplexes galt.

Einen weiteren Vergleich könnte man mit dem antiken oder mittelalterlichen Indien anstellen, wo es einerseits neoarische oder dravidische Vernakularsprachen gab, die als Vehikel oder Unterstützung der „kleinen regionalen Tradition“ dienten, und das Sanskrit, ein Privileg der Aristokratie, der Literaten und des brahmanischen Klerus, das als Vehikel einer „großen klassischen und pan-indischen Tradition“ zur Verfügung stand.

4. Das Portugiesische in den angrenzenden maritimen Gebieten

Wie bereits erwähnt verbreitete sich das Portugiesische im 16. und 17. Jahrhundert weit außerhalb jener Gegenden, in denen der portugiesische Staat herrschte oder wo sich die portugiesische Kultur fest verwurzelt hatte: es verbreitete sich – wahrscheinlich in einer kreolisierten Form – an allen Küsten des Indischen Ozeans als Handelssprache. Aber in dieser Funktion kann

¹⁵ Manche der gebildeten Familien, besonders in Díli, verwendeten das Portugiesische als Kultursprache, und übernahmen es auch zu Hause zur normalen Kommunikation. Parallel dazu lässt sich ein ähnliches Phänomen in christlichen Familien in Goa beobachten, und insbesondere innerhalb der Landaristokratie von Salcete.

Sprache nicht als Abgrenzung eines bestimmten sozialen Raumes betrachtet werden, da sie ja ausschließlich dazu dient, die Außenkontakte einer Gruppe zu gewährleisten – hauptsächlich in Bezug auf den materiellen Güterverkehr – ohne zu erwägen, dass es noch weitere Beziehungssysteme geben könnte, die als Gruppenmerkmale betrachtet werden könnten. Ein maritimes Netzwerk oder ein System von Karawanenstraßen oder Ähnliches ist zwar nicht unbedingt ein übergeordneter sozialer Raum, aber immerhin ein Kommunikationssystem zwischen verschiedenen sozialen und geographischen Räumen – selbst wenn dessen Funktionstüchtigkeit von nur einer einzigen Ethnie mit eigener Sprache aufrecht erhalten wird, so wie es zum Beispiel bereits früher bei den Juden in gewissen Gebieten der Fall war. Gleichviel, ob nun die Nutzung eines bestimmten Netzwerkes von nur einer einzigen Ethnie monopolisiert wird, oder ob es zwischen mehreren aufgeteilt ist, das Funktionieren setzt ein Minimum an Kommunikationsmöglichkeit zwischen den Beteiligten voraus, nämlich die Verwendung einer gemeinsamen Sprache.

Innerhalb der maritimen Netzwerke des asiatischen Archipels erfüllte das Malaiische jene Funktion – vor allem seit der maritimen Vormachtstellung des Sultanats von Malaca im 15. Jahrhundert.

Um auf unser italienisches Beispiel zurückzugreifen, könnten wir seinen Gebrauch mit jenem des Genuesischen oder Venezianischen vergleichen, die im Mittelalter und den nachfolgenden Jahrhunderten eine identische Rolle in der Levante spielten – und dies ist auch der Grund dafür, warum im modernen Griechisch die Entlehnungen aus dem Venezianischen dominieren und nicht die des Toskanischen, das durch eine soziale Konvention innerhalb Italiens zur literarischen Norm und Nationalsprache bestimmt wurde.

Weder die portugiesische Expansion im 16. Jahrhundert noch die holländische Vorherrschaft im 17. konnten die Position des Malaiischen am Archipel ins Wanken bringen – und auf diese Weise wurde es als „indonesische Sprache“ (*babasa indonesia*) 1928 von Nationalisten aus Niederländisch-Ostindien zur Nationalsprache erklärt, und seit 1945 hat sie diese Funktion in einem unabhängigen Indonesien inne. Es gibt nun zahllose Dokumente, die ihre Verwendung als Handelssprache bis ins 20. Jahrhundert entlang der timorensischen Küsten explizit belegen; implizite Beweise dafür liefern die zahlreichen Entlehnungen des Malaiischen sowohl im Tétum-Praça als auch im timorensischen Portugiesisch.

Der Gebrauch des Malaiischen scheint in Timor seit Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgegangen zu sein, was sich dadurch bemerkbar macht, dass in den regionalen portugiesischen Texten die malaiischen Entlehnungen durch solche aus dem Tétum ersetzt werden, um bspw. Produkte, Früchte, Tiere,

Objekte oder für die Region charakteristische Institutionen zu bezeichnen. Am Beginn des 20. Jahrhunderts sind diese allerdings noch nicht gänzlich verschwunden, so wie dies Osório de Castro¹⁶ berichtet. Ihr Rückgang resultiert wahrscheinlich aus einem Niedergang der Küstenschifffahrt innerhalb des Archipels und einer gleichzeitigen Erstarkung der Positionen des Tétum wie auch des Portugiesischen – erstes wegen einer Intensivierung der Beziehungen zwischen Küste und Landesinneren, die der Befriedung und der Integration der Bergkönigreiche in die portugiesische Kolonialordnung folgten, und zweites wegen der neu übernommenen Organisationsstruktur, die seit der Regierung von Celestino und der portugiesischen Präsenz innerhalb dieses Territoriums galt.

Das Malaiische überlebte bis heute als Sprache für externe Beziehungen ausschließlich in Oé-cússi, einer kleinen Enklave, wo die Kontakte zu vorher holländischen und dann indonesischen Gebieten weiter bestanden; außerdem ist es Muttersprache der kleinen muslimischen Gemeinde des Campo Mouro – aufgrund religiöser Abkapselung. Aber selbst hier war das Malaiische zu Beginn lediglich die Sprache des Handelsnetzwerks, und die Individuen, die sich in diese Gruppe integrierten, waren ursprünglich keine Malaien, denn sie stammten zur Gänze von arabischen Händlern aus Hadramaut ab, die sich am östlichen Teil des indonesischen Archipels ansiedelten, oder von Bewohnern der benachbarten Insel Alor, die zum Islam konvertiert waren.

Das Portugiesische, das sich ebenso als Sprache eines maritimen Handelsnetzwerks verbreitete, ko-existierte ab dem 16. Jahrhundert neben dem Malaiischen.¹⁷ Die eine Sprache hatte nun den Vorteil einer längeren Tradition und der strukturellen Verwandtschaft mit dem Großteil der regionalen Sprachen, die andere, dass sie durch ein größeres Netzwerk viel weiter verbreitet war. Schließlich spezialisierte sich jede innerhalb ihrer Funktion: das Malaiische als Sprache innerhalb des Archipels, für den Küstenhandel und für die Beziehungen der Völker der Region untereinander; das Portugiesische als Sprache für das Langstreckennetz des Indischen Ozeans, für Kontakt des Indonesischen Archipels mit den übrigen Gegenden Asiens. Durch den gleichzeitigen Gebrauch fand eine gegenseitige Beeinflussung statt: im Malai-

¹⁶ Siehe: Osório de Castro, 1943. *A Ilha Verde e Vermelho de Timor*. Lissabon: Agência-Geral das Colónias; der Autor war seit 1908 Richter in Timor und seine Beobachtungen beziehen sich auf diesen Zeitraum.

¹⁷ Siehe David Lopes. *Expansão da Língua Portuguesa no Oriente nos Séculos XVI, XVII e XVIII*. Aktualisierte Neuauflage von 1969 mit Anmerkungen und einem Vorwort von Luís de Matos. Porto: Portucalense Editora.

schen findet man, laut Luigi Santa Maria¹⁸, erwiesenermaßen 312 Lexeme aus dem Portugiesischen und 95, die diskutierbar sind; und in den portugiesischen Texten aus der Region zählt man gut 150 Wörter aus dem Malaiischen¹⁹. Während vielleicht nur ein halbes Dutzend Wörter in den allgemeinen portugiesischen Wortschatz aufgenommen wurden, so ist diese Zahl innerhalb der portugiesischen Varietäten in Asien, im Speziellen im Kreolischen von Macau²⁰, erheblich größer.

Alles weist nun darauf hin, dass es dieses kreolisierte und vom Malaiischen beeinflusste Portugiesisch war, das sich an den Küsten Asiens als Kontaktsprache ausbreitete. Wie auch immer, im Anschluss daran wurde das Portugiesische zur üblichen Verkehrssprache, indem es regionale Sprachen ersetzte, zumindest bei einem Teil der Bevölkerung, vielleicht weil bestimmte Städte nach außen orientiert waren, oder weil sie durch den Handel zur See intensiveren Kontakt mit anderen Städten pflegten als mit dem Binnenland. Dieses Phänomen wurde an Orten wie Malaca, Chaúl oder Ceylon durch den Umstand verstärkt, dass das Portugiesische hohes Prestige als Sprache der dominanten Gruppe und der Verwaltung erhielt. Diese Voraussetzung ist nun nicht zwingend, was beispielsweise dadurch zum Ausdruck kommt, dass das Portugiesische auch zwei Jahrhunderte im Zentrum des niederländischen Herrschaftsbereichs überlebte, nämlich in Batavia und Jakarta. Innerhalb der holländischen Gebiete diente das Niederländische als reine Verwaltungssprache; als Kontaktsprache mit der vom Archipel stammenden Bevölkerung (im Speziellen Sklaven und *mardijkers*, d.h. Freigelassene) diente weiterhin das Malaiische, und für den Kontakt mit allen anderen Völkern Asiens das Portugiesische. Dort wurde auch die erste vollständige Bibelübersetzung ins Portu-

¹⁸ Luigi Santa Maria, 1967. *I prestiti portoghesi nel malese-indonesiano*; und ders., 1974. "Ancora sui prestiti portoghesi in malese-indonesiano", in: *Annali dell'Istituto orientale di Napoli*, Vol. 34 (N.S. XXIV), 57-72. Diese Studien ergänzen und ersetzen in Bezug auf das Malaysische das Werk von Sebastião Rodolpho Dalgado, 1913. *Influência do Vocabulário Português em Línguas Asiáticas*. Coimbra: Academia das Ciências de Lisboa.

¹⁹ Sebastião Rodolpho Dalgado, 1919-22. *Glossário do Dialecto Macaense*. Coimbra, 2 Bände. In folgenden Studien habe ich die Informationen von Sebastião Rodolpho Dalgado ergänzt bzw. korrigiert: L.F. Thomaz, 1988. "L'influence du malais sur le vocabulaire portugais", in: *Papers from the III. European Colloquium on Malay and Indonesian Studies*, Neapel: Istituto Universitario Orientale; und in 1998. "Alguns vocábulos portugueses de origem malaia", in: *Persembahan – Studii in Onore di Luigi Santa Maria*. Neapel: Istituto Universitario Orientale, 405-423.

²⁰ Siehe: Graciete Nogueira Batalha, 1971-77. *Glossário do Dialecto Macaense*. Notas Linguísticas, Etnográficas e Folclóricas. (Separata da Revista Portuguesa de Filologia, VolXV, 1971, XVI, 1974, XVII, 1977), Coimbra.

giesische von João Ferreira de Almeida angefertigt, für den Gebrauch innerhalb der kalvinistischen Gemeinde; sie wurde unzählige Male neu aufgelegt und ist heute noch in vielen protestantischen Kirchen in Verwendung.

Auf diese Weise dürfte das Portugiesische nach Larantuca (auf der Insel Flores) und auf das kleine Archipel Solor gekommen sein, wo heute noch zahlreiche sprachliche Spuren sichtbar sind, in Gebeten, in Liedern, in dramatisch-religiösen Aufführungen, etc.²¹ Mit der Übersiedelung des Stützpunktes der portugiesischen Präsenz nach Timor und der Festlegung von Díli als Hauptstadt (1769) lassen sich hier zwei Arten von Siedlern mit ihren Familien nieder, nämlich freiwillige Einheimische und Militärs aus der „zweiten Reihe“. Im Vorort von Bidau, im östlichen Teil der Stadt²², ließen sich die Soldaten und Beamten nieder, die – wie es scheint – aus der ehemaligen Hauptstadt Lifau, in Oé-cússi, stammten, und aus den portugiesischen Niederlassungen von Flores und Solor. Untereinander sprachen sie eine kreolische Varietät, die heutzutage, wie bereits erwähnt, wahrscheinlich schon ausgestorben ist, und die *português de Bidau* genannt wurde. Im östlichen Teil von Praça ließen sich Siedler aus dem Königreich Sica auf der Insel Flores nieder, die ihrerseits das Malaiische verwendeten. Diese sprachliche Zweiteilung – dieselbe wurde für Batavia festgestellt – verwundert nicht weiter, wenn wir das oben Gesagte berücksichtigen.

Es ist aber interessant zu beobachten, dass seit dem 19. Jahrhundert das Malaiische, während es von den Arabern des Campo Mouro weiter verwendet wurde, von den Christen aus Flores, die wenige hundert Meter entfernt siedelten, aufgegeben wurde; sie waren ja von der lokalen Gesellschaft nicht durch eine religiöse Barriere getrennt: indem sie mit der timorensischen Gesellschaft verschmolzen, übernahmen sie logischerweise das Tétum.

Der Rückgang des *português de Bidau* hat dieselben Gründe und verläuft parallel zu jenem des Indo-Portugiesischen in Damão und zum Kreolischen in Macau. Denn das Netzwerk der Seewege, durch die sie entstanden waren, war verschwunden, und ohne den Schutz einer sozialen oder religiösen Abkapselung, bröckelte die Protektion durch die portugiesische Macht; ein Schutzraum, in dem sie sich zwischen dem Prestige einer offiziellen Sprache und dem Druck einer Vehikularsprache des sie umgebenden Raumes befunden.

²¹ Siehe: Antonio Pinto de França, 1984. *Portuguese Influence in Indonesia*. Jakarta: Gunung Agung; 2. Auflage in Lissabon: Fundação C. Gulbenkian.

²² Über die Topographie von Díli, siehe die ursprüngliche Ausgabe der vorliegenden Studie, in der auch eine Karte der Region und ein Stadtplan abgedruckt wurden: L.F. Thomaz, 1976-77. „O afluxo ao meio urbano no Timor Português“, in: *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, IV série nº 1.

den hätten. Sicher war es auch derselbe Grund, warum sich in Goa keine kreolische Varietät behaupten konnte: einerseits fehlte der gesellschaftliche Raum und das Gewicht des literarischen Portugiesisch (das sich durch die Präsenz des Adels und eines zahlreichen Klerus, und außerdem durch den frühen Einsatz der Druckerpressen gefestigt hätte), andererseits gab es einen großen Assimilationsdruck des Concanim, das auch durch den Einsatz in der Kirche großes Prestige gewann, und das – geprägt durch einen starken romanischen Einfluss seit dem 16. Jahrhundert – ebenso das Aussehen einer „christlichen“ Sprache hatte. In Timor kam dem Tétum, vielleicht in etwas gemäßiger Weise, eine ganz ähnliche Funktion zu, und es zeigte sich hier eine parallele Entwicklung.

Schematisch könnte man die Evolution des Gebrauchs des Portugiesischen innerhalb der Seewege des Orients in drei Etappen gliedern: In einer ersten Phase verbreitete es sich als Kontaktsprache in einer lateralen Funktion zur Gesellschaft und diente nur für externe Beziehungen; in einer zweiten Phase wurde es innerhalb von urbanen oder suburbanen Räumen, die mehr von den Seewegen abhängig waren als von den sie umgebenden geographischen Räumen, zur eigenen Sprache von Teilen der Bevölkerung, und als solche wurde es von Missionaren für Predigten und Katechese benutzt; in einer dritten Phase, in der die portugiesische Seeherrschaft zu Ende ging und das Handelsnetzwerk sich auflöste, blieb das Portugiesische auf kleine soziale Räume beschränkt, fast immer als Ergebnis religiöser und sozialer Abkapselung. Wo dies nicht passierte, und wo sich die Gemeinschaft mit der benachbarten lokalen Bevölkerung vermischte, übernahmen die regionalen Sprachen wieder ihre ursprüngliche Rolle, oder der hauptsächlich mündliche Gebrauch des Portugiesischen, das vom Handel benutzt wurde, wurde durch die Literatursprache verdrängt, die in der Verwaltung und im offiziellen Schulunterricht verwendet wurde. In Damão wie auch in Macau geschah genau dies in kleinen, vom umgebenden Land isolierten, urbanen Räumen. In Timor, viel mehr als in Goa, überwog das Gewicht des Hinterlands. Aus diesem Grund gibt es kaum Personen aus Timor oder Goa, deren Muttersprache das Portugiesische ist.

5. Das Portugiesische von Timor

Über das *português de Bidau* können wir fast gar nichts sagen. Die einzige schriftliche Referenz finden wir bei Osório de Castro, der in seinem Werk *A Ilha Verde e Vermelha de Timor* einige Gespräche und ein kleines Gedicht transkribierte. Außerdem wissen wir noch durch den inzwischen verstorbenen

Prof. António da Almeida von Tonbandaufnahmen, die von der *Missão Antropológica de Timor* gesammelt wurden, die aber bis heute, soweit uns bekannt ist, weder transkribiert noch ausgewertet wurden.

Es ist interessant anzumerken, dass Leite de Vasconcelos²³ behauptet, es gäbe in Timor keine eigenen kreolischen Varietäten, aber einige Familien in Díli, die aus Macau stammten, würden das Kreolische aus Macau sprechen; er stützte sich dabei auf Informationen von Raphael das Dores, Autor des ersten Wörterbuch des Tétum, das vor allem als historisches Dokument von Interesse ist²⁴. Diese Information erlaubt nun zwei mögliche Interpretationen: entweder entging ihm die Existenz des *português de Bidau*, oder er hielt es für Kreolisch aus Macau. Diese letzte Hypothese einer Verwechslung scheint wahrscheinlich, da es eine große Ähnlichkeit zwischen beiden Varietäten gegeben haben muss, denn beide waren ja auch mit dem Malaiischen vermischt, ebenso wie die kreolische Varietät von Malaca und jene von Tugu, einer christlichen Vorstadt von Jakarta, in der es reichlich Überreste des Portugiesischen gab, und die erst vor kurzem aus dem mündlichen Gebrauch verschwand. Nur eine vergleichende Studie über die verschiedenen Varietäten sowie die Überprüfung dessen, was noch vom Portugiesischen in Flores und Solor erhalten ist, könnte mit Sicherheit darüber Auskunft geben. Eine solche Studie würde es auch erlauben festzustellen, inwieweit sich die diversen Kreolsprachen im Fernen Osten voneinander unterscheiden, und ob jene von Indien und Ceylon auf eine gemeinsame Form zurückgehen, die sich erst vor Ort in einer zweiten Phase wieder getrennt hat, oder ob sie beide unabhängig voneinander auf das Portugiesische rekurren.

Da uns aber die Basis für solche Hypothesen fehlt, beschränken wir uns darauf, die Besonderheiten des „normalen“ Portugiesisch aufzuzeigen, das auf Timor gesprochen und geschrieben wird – ausgehend von den Dokumenten, die von Artur Teodoro de Matos publiziert und von Osório de Castro vermittelt wurden, weiters ausgehend von direkten Beobachtungen, die ich im Laufe von fast drei Jahren während meines Aufenthalts in Díli anstellte (1970-72).

Das gesprochene Portugiesisch auf Timor, das von den gebildeten Schichten verwendet wird, weist bis auf wenige lexikalische Elemente kaum erwähnenswerte Besonderheiten auf. Darunter befinden sich einige portugiesische Termini, die in ihrer Bedeutung etwas von der üblichen abweichen: so bedeutet *estilo* (einheimisch) Zeremonie oder im Speziellen ein Tieropfer einer

²³ J. Leite de Vasconcelos, 1901. *Esquisse d'une dialectologie portugaise*. Paris, S. 183.

²⁴ Raphael das Dores, 1907. *Dicionário Teto-Português*. Lissabon: Imprensa Nacional.

traditionellen animistischen Religion; oder *morador* bedeutet Mitglied der Miliz eines einheimischen Königreichs, wobei die Gruppe unter *arraial* zusammengefasst wurde, etc. Viele Wörter wurden weiters aus dem Arabischen entlehnt, wie z. B. *pateca*, die Wassermelone (die schon im Jahre 1521 im *Itinerário* von António Tenreiro und bei Garcia de Orta vorkommt²⁵) oder *cabaia*, das verschiedenartige Kleidungsstücke mit Ärmeln bezeichnet. In Timor steht es für die typische Bluse ohne Ärmel und Knöpfe (ein ähnliches Modell wie in Java), die von den Frauen der Aristokratie getragen wird (und in Tétum als *fáru* bezeichnet wird). Andere Entlehnungen kommen aus dem Persischen, wie bspw. *cifa*, das Fischöl, oder *bazar*, ein regionaler Wochenmarkt. Relativ häufig sind Ausdrücke aus dem Dravidischen des Südens von Indien (im Speziellen aus dem Malaialam, der Sprache von Malabar): *jagra*, brauner Palmenzucker, *chareta*, ein Napf aus einer halbierten Kokosnuss, *jaca*, eine essbare Frucht (*Artocarpus heterophyllus*), etc. Die merkwürdigsten sind vielleicht *mainato*, der Waschplatz, was erweitert auch in der Bedeutung von *Hausangestellter* benutzt wird, ursprünglich war es die Bezeichnung einer ganzen Kaste von Wäschern im Süden Indiens. Weiters: *neli* oder *nele* bezeichnet ungeschälten Reis wie auch die Reispflanze, ein Terminus, der im Kreolischen von Macau und auch in Malaca vorkommt, während in Goa der neoarische Ausdruck *bate* vorherrscht bzw. das malaiische *pade* sich in portugiesischen Texten aus Goa und den Molukken findet. Außerdem gibt es Wörter mit neoarischem Ursprung, die aus dem Sanskrit stammen, und die in den meisten Fällen über das Concanim aus Goa in die Sprache gelangten: *mungo*, eine Bohnenart (*Vigna radiata*, bzw. *Vigna mungo*), *carambola*, eine Speisefrucht (*Averrhoa carambola*), *bangaçal*, eine Hütte oder ein Zelt aus (Palmen-)Zweigen, *bague*, der Anteil, etc. Aber die große Mehrzahl der asiatischen Entlehnungen stammt erwartungsgemäß aus dem Malaiischen und kommt auch im Kreolischen von Malaca und Macau vor: *jambua*, die Grapefruit (*Citrus maxima*), *rota*, Rattan (*Calamus spp.*), aus dem gewisse Möbel hergestellt werden, *palapa*, der Stamm einer Palme (*Corypha utan*), der beim Hausbau benötigt wird, *tuaca*, der Palmwein, *catupa*, in Palm- oder Bananenblätter eingewickelte Reisbällchen, die in Kokosmilch gekocht werden, *parão*, das Buschmesser (aus dem Malaiischen *parang*), *sarão*, das Tuch, mit dem sich die Frauen in Timor, Java, Malaysia, etc. kleiden (aus dem Malaiischen *sarong*), *lipa*, ein gestreiftes Tuch, mit dem sich die Männer kleiden, *pagar* eine Umzäunung, *lantém*, ein Brett aus Bambus, *coilão*, eine sumpfige Flussmündung oder ein Kanal zur Drainage,

²⁵ Die Belege stammen aus dem *Glossário...* von Dalgado, wo auch Details zur Etymologie und Geschichte jedes Begriffes nachgelesen werden können.

durbaça oder *jurubaça*, Übersetzer oder Sprache, *barlaque*, die Mitgift, die von der Familie des Bräutigams an die Braut bezahlt wird, der „Preis der Braut“, etc.

Einige Pflanzennamen haben sich auf der Ebene der Semantik verschoben, um nun typische Elemente der timorensischen Flora zu benennen, die aber in Gegenden, wo das Malaiische ursprünglich gesprochen wurde, gar nicht existieren, wie bspw. *gondão* und *palavão*, deren Etymologie wir uns näher betrachten wollen: *Gondão* ist in Timor wie auch in Macau die Bezeichnung für den *Ficus benjamina*. Im Malaiischen heißt er *baringin* oder im Javanesischen *waringin*, manchmal auch *waringin daun kecil*, also wörtlich *gondão* mit kleinen Blättern. Die Bezeichnung, die nun das Portugiesische übernahm, stammt aus dem Malaiischen, Sundanesischen und Javanesischen *gondang* oder *kondang*, was eine nah verwandte Spezies bezeichnet, nämlich den *Ficus variegata*, der auf Java bis zu einer Höhe von 1500 Metern wächst und dessen Früchte als Hausmittel gegen Ruhr oder als Färbemittel zum Batikieren verwendet werden.

Palavão wird auf Timor hingegen für die Bezeichnung von zwei Arten des *Eucalyptus* aus der Familie der *Mirtaceae* verwendet, die in der lokalen Flora häufig vorkommen: der weiße *palavão-branco* (*Eucalyptus alba*) mit krummem Stamm und weißer Rinde wächst vor allem in niederen und trockenen Gegenden in Küstennähe, auf Tétum *bubur* genannt; und der schwarze *palavão-preto* (*Eucalyptus decaisneana*) mit hohem und geradem Stamm und dunklerer Rinde wächst in höher liegenden Regionen und liefert ein gewöhnliches, aber gut brauchbares Holz, auf Tétum *ai-ru* genannt. Beides sind Unterarten des gemeinen Eucalyptus (*Eucalyptus globulus*), der aus Australien importiert wurde und heute selbst in Portugal wächst und gedeiht. Die Bezeichnung aus dem timorensischen Portugiesisch stammt vom Malaiischen *pelawan*, was ursprünglich einen Eucalyptus bezeichnete, den es aber in Malaysia nicht gibt.

Mit dem Rückgang des Malaiischen auf Timor werden auch einige Entlehnungen durch die jeweiligen Entsprechungen aus dem Tétum ersetzt: *pomal*, das Tabu oder „heilige Sache für Animisten“, aus dem Malaiischen *pemali* wird praktisch nicht mehr verwendet und wurde durch *lilic* aus dem Tétum ersetzt; und *suangue*, der Hexer oder die Person, die die Seele einer anderen verschlingt, wurde aus dem Malaiischen *suang* durch *búan* aus dem Tétum ersetzt.

Im Portugiesischen von Timor befinden sich außerdem Wörter aus dem Chinesischen wie *panchão*, eine Art Rakete ohne Rohr, die man zu Boden schleudert, oder aus dem Japanischen, wie *sutate* für Sojasauce, Wörter, die wahrscheinlich über Macau importiert wurden.

Die Entlehnungen aus dem Tétum sind erwartungsgemäß sehr häufig, mit steigender Tendenz aufgrund der Tatsache, dass beide Sprachen von denselben Sprechern mit unterschiedlicher Funktion benützt werden: *lorico*, der Papagei, *laco*, kleines fuchsähnliches Säugetier, so groß wie eine Katze (*Paradoxus musang*), *tais*, kunsthandwerklich hergestellter Stoff, der als Decke benützt wird, „*sucó*“, Bezirk oder Unterteilung eines einheimischen Königreichs, *liurai*, Stammesfürst, Anführer, *cormeta*, Fest, das anlässlich des ersten Todestages einer Person gefeiert wird, um die Trauer zu beenden und zur alten Fröhlichkeit zurückzukehren. Innerhalb der Umgangssprache treffen wir häufig auf Wörter wie *oçan* für Geld, *cuda* für Pferd, *feto* für Frau, *surat* für Dokument, etc.

Was in dieser Liste am meisten auffällt, ist die ursprüngliche Vielfalt der Entlehnungen, ein evidentes Zeichen dafür, dass das Portugiesische als Sprache eines maritimen Handelsnetzwerks nach Timor kam. Acht Wörter aus dem Portugiesischen machten eine semantische Wanderung durch, weitere acht haben einen ungewissen Ursprung, 67 stammen aus dem Malaiischen, gut 20 aus dem Tétum, eins aus dem Galóli, vier aus dem Arabischen, drei aus dem Persischen, elf aus neoarischen Sprachen aus Nordindien und Ceylon, neun aus dravidischen Sprachen, drei aus dem Japanischen und zwei aus dem Chinesischen. Die Mehrzahl bezeichnet kunsthandwerklich hergestellte Objekte, ein paar benennen soziale oder religiöse Einrichtungen, und nur zwei stehen für abstrakte Begriffe.

Das Portugiesische von Timor, das von Personen mit geringerer Bildung gesprochen wird, zeigt erwartungsgemäß starke sprachliche Substrateinflüsse der jeweiligen Sprecher. Auf phonetischer Ebene sind Transferenzen am häufigsten, wenn Phoneme aus dem Portugiesischen nicht jenen aus dem Tétum oder aus anderen timorensischen Sprachen entsprechen: es kommt zu Verwechslungen von /p/ mit /f/, manchmal auch mit /b/ (was als [f] realisiert wird von Sprechern des Tétum, des Mambae und des Macassai, [p] von Sprechern des Búnac und des Tocodede, und als [b] von Sprechern des Galóli); eine Reduzierung der portugiesischen Sibilanten <c, z, ss, s, x, j> und des Affrikaten <ch> zu einem stimmlosen apikalen [s], dem einzig auftretenden in den timorensischen Sprachen. Dafür ist es durch den Einfluss der Orthographie und durch die in den timorensischen Sprachen häufig auftretende Aspiration möglich, ein aspiriertes [h] zu hören, bspw. in biblischen Wörtern wie *Hebron* oder *Abrabão*, etc.

Auf morphologischer Ebene kommt es vermehrt zu Fehlern bei der Pronominaldeklination und der Verbalkonjugation, oft auch zur Auslassung

des Pluralmorphems, allesamt in den einheimischen Sprachen unbekannte Kategorien.

Auf der Ebene der Syntax sind folgende Phänomene erwähnenswert: das Fehlen der Kongruenz (eine weitere Kategorie, die nicht existiert) und die Ersetzung von Infinitivformen durch konjugierte in periphrastischen Konstruktionen, z.B. *tem de faz* statt *tem de fazer*, oder *pode come* statt *pode comer*.

Zum Abschluss möchte ich noch einen Satz zitieren, den ich einmal gehört habe: „Estão ali *três pessoas de gente* para falar com o meu tenente.“ Hier wurde wörtlich aus dem Tétum übersetzt *ema na'i tolu* wobei *na'i* (wörtlich „Herr“, im übertragenen Sinn „Individuum“) zur numerischen Klassifizierung menschlicher Wesen dient; dies ist im Malaiischen und anderen austronesischen Sprachen viel häufiger als im Tétum (und auch bspw. im Chinesischen), und sein Gebrauch ist in gewissen Fällen vor dem Numeral verpflichtend (in diesem Falle *tolu*, „três“).

6. Die Zukunft des Portugiesischen auf Timor

Wie wir gesehen haben, ist das Portugiesische nicht die Sprache der überwältigenden Mehrheit der Timorensen. Für einige (jene, die das Tétum als Erstsprache benutzen, oder die seltenen Fälle, die Tétum nicht sprechen, was für Oé-cússi und Lautém gilt) ist es die zweite Sprache; für den Großteil der Bevölkerung ist es die dritte Sprache nach der Regionalsprache und dem Tétum als Vehikularsprache. Diese Situation macht es äußerst „verwundbar“ – ähnlich wie in Goa, nur dass es in Timor keine literarische Tradition gibt, was die Lage noch verschärft. In dem einen oder anderen Falle ist es als Kultursprache abhängig vom Schulunterricht und der aktuellen politischen Lage, die die Bildungspolitik vorgibt. Ähnliches passierte auf den Philippinen, wo das Englische innerhalb dreier Generationen das Kastilische beseitigte, das dort über drei Jahrhunderte existierte und das seit dem 16. Jahrhundert die akademische Ebene beherrschte.

Das Portugiesische auf Timor hängt also hauptsächlich von der politischen Zukunft des Landes ab. Im Augenblick wird es an zwei Diözesangymnasien unterrichtet, die mit einem Mangel an Schulbüchern kämpfen, und vielleicht noch am Priesterseminar. Wenn die indonesische Besetzung weitergeht, wird bei gleich bleibender Schulpolitik das Portugiesische bald verschwinden; übrig bleiben werden viele Entlehnungen in allen Sprachen auf Timor, hauptsächlich im Tétum Praça und im Malaiischen.

Wenn Timor aber seine Unabhängigkeit erreicht²⁶, oder zumindest eine weitgehende Autonomie, um eine eigenständige Kulturpolitik zu betreiben, dann wäre es sehr wahrscheinlich, dass das Portugiesische nach dem Tétum die zweite Sprache würde; letzteres würde logischerweise die Nationalsprache. Wenig wahrscheinlich scheint mir der schriftliche Gebrauch der kleineren Regionalsprachen.

Das Portugiesische ist seit fast einem halben Jahrtausend das kulturelle Vehikel, das einerseits die externen Beziehungen des timorensischen Raums beherrscht, und andererseits die eigene ethnische Individualität konditioniert: Es ist also nicht anzunehmen, dass das Portugiesische von einigen timorensischen Politikern, die repräsentativ für die Bevölkerung stehen, ohne weiteres entsorgt werden kann.

Aber, wie es so schön heißt: *o futuro a Deus pertence...*

Ein Nachtrag zur sprachlichen Situation in Osttimor im Jahre 1974

Die sprachliche Situation von Osttimor ist das Resultat der historischen Evolution, die wir in den vorhergehenden Kapiteln zusammengefasst haben. Wir könnten sie mit folgendem Schema beschreiben:

1. Regionale Sprachen: Sprachen, die im Alltag zwischen Individuen innerhalb derselben Region verwendet werden. Wir müssen folgende unterscheiden:

1.1. *Papuasprachen*

1.1.1. *Fataluco*: gesprochen in der Verwaltungszone von Tutuala, Lautém und Lospalos, im Bezirk Lautém; manchmal wird es pejorativ *Dagadá* genannt, da im phonetischen System die stimmhaften Okklusive [b, d, g] fehlen, statt *Dagadá* sagen die Sprecher also *Tacatá*.

1.1.2. *Macassai*: wird im gesamten Bezirk Baucau gesprochen, außer in einem kleinen Gebiet, wo man *Uaimoa* spricht, weiters in der Gegend um Luro im Bezirk Lautém sowie in Ossu und Uato-Lari im Bezirk Viqueque; kleinere Sprechergruppen finden wir auch im Bezirk Manatuto.

1.1.3. *Maclere*: wahrscheinlich eine Varietät des vorhergehenden *Macassai*, wird in Iliómar, Bezirk Lautém, gesprochen.

1.1.4 *Búmac*: gesprochen in den Gegenden um Fatu-Lúlic und Zumalai im Bezirk Cova-Lima; in der Gegend um Lolotoi im Bezirk Bobonaro; in anderen Teilen von Bobonaro, und in isolierten Gruppen in Malilait und Louro-Ba. Im Bezirk Same, in der Gegend um Hato-Udo und in der Region

²⁶ Die Unabhängigkeit ist mittlerweile (2002) erlangt. (Anm. d. Übers.)

Betano; diese kleinen Inseln bezeugen wahrscheinlich eine ehemals größere Verbreitung des *Búnac*. In der Gegend von Suai (Cova Lima) gibt es auch kleine Sprachinseln jüngeren Datums: sie kommen aus der Region Bobonaro und haben langsam kleine isolierte Inseln inmitten des Tétum geschaffen, wie bspw. die Siedlung Kiar, 500 Meter von Matai entfernt, einem Tétum-Dorf, und die Siedlung Olbelis, ca. einen Kilometer weiter südlich.

Außerdem wird es im Grenzgebiet des indonesischen Teils von Timor gesprochen.

1.1.5. *Marai*: vielleicht eine Varietät, vielleicht nur ein Heteronym von *Búnac*, gesprochen in verschiedenen Zentren in Cova Lima und im angrenzenden indonesischen Teil.

Diese Sprachen weisen, obwohl sie Papuasprachen sind, deutliche Spuren und Superstrateinflüsse von austronesischen Sprachen und des Portugiesischen auf.

1.2. *Austronesische (oder malaio-polinesische) Sprachen*

1.2.1. *Tétum*: (auch bekannt als *Tetun Teric* und *Tetun Los*), wird mit kleinen dialektalen Variationen gesprochen in:

1.2.1.1. den Gegenden Viqueque und Lacluta, im Bezirk Viqueque, Barique und einem Teil von Soibada (Samoro), einem Teil des Bezirks Manatuto, in jenen von Fatu-Berliu und Alas, im Bezirk Same, in Tutuluro und einem Teil von Betano bei Same.

1.2.1.2. den Gegenden von Suai, Fohorém, Tilomar und Fatumeán, und in Raimera in der Nähe von Zumulai im Bezirk Cova Lima.

1.2.1.3. Batugadé, Cová und Balibó, in der Gegend um Balibó im Bezirk Bobonaro.

1.2.1.4. Großteil des Bezirks Belo (Zentrum Atambue) im indonesischen Teil Timors.

1.2.2. *Tétum-Praça* oder *Tétum* von Díli: ist sehr vermischt mit portugiesischen und einigen malaiischen Wörtern, wird im Stadtgebiet von Díli und den Vorstädten gesprochen (zwischen der Flussmündung von Comoro, dem Seminar von Dare und der Abzweigung von Fatu-ahi), siehe 3.1.

1.2.3. *Nanéti*: gesprochen in der Gegend von Uato-Carabau, im Bezirk Viqueque.

1.2.4. *Galóli*: gesprochen in der Gegend um Laleia (außer in Cairui), in Manatulo, Lacló und Metinaro; in einem Teil von Vemasse im Bezirk Baucau; die Varietäten, die auf der Insel Ataúro gesprochen werden, dürften mit dieser Sprache verwandt sein.

1.2.5. *Ataúro*: wird mit dialektalen Variationen in den vier Zentren der Insel gesprochen.

1.2.6. *Habo*: gesprochen in der Region Cribas (Gegend um Barique) und in einem Teil von Laclúbar im Bezirk Manatuto.

1.2.7. *Idaté*: gesprochen in der Gegend um Laclúbar und in einem Teil von Soibada, Bezirk Manatuto.

1.2.8. *Lacalei*: gesprochen im Dorf Fáhi-Néhan in der Gegend von Fátu-Berliu, Bezirk Same.

1.2.9. *Mambae*: gesprochen in der übrigen Region von Díli, außer der Stadt Díli, in der man Tétum spricht; in Teilen der Region von Bazartete im Bezirk Liquiçá, namentlich in Tíbar und Ulmera; in den Gegenden von Railaco, Ermera, Lete-Foho und Hatolia (außer Leimeia Craic und Leimeia Sourin-Bálu) im Bezirk Ermera; in den gesamten Bezirken Aileu und Ainaro; in den Gegenden von Hatu Udo und Same im Bezirk Same; am Rande des Bezirks Manatuto, der an Díli und Ainaro grenzt.

1.2.10. *Tocodede*: gesprochen im gesamten Bezirk Liquiçá, außer im Osten von Bazartete, wo Mambae gesprochen wird.

1.2.11. *Quêmac*: gesprochen in den Ansiedlungen von Leimeia Craic und Leimeia Sourin-Bálu, in der Gegend von Hatolia; in Atsabe im Bezirk Ermera; in Haubá und Marobo in der Nähe von Bobonaro und im Norden von Zumalai; in den Gegenden von Maliana, Cailaco und Atabai, und in Leolima und Leohítuin der Gegend um Balibó (Bezirk Bobonaro); weiters noch in einer kleinen Grenzregion im indonesischen Teil.

1.2.12. *Becais*: gesprochen in einem Teil von Sanírín in der Gegend von Balibó (Bezirk Bobonaro).

1.2.13. *Baiqueno* oder *Vaiqueno*: gesprochen im gesamten Bezirk von Oé-Cússi und im Großteil des indonesischen Teils von Timor.

1.2.14. *Uaimoa*: gesprochen in einem Teil der Gegenden von Vemassi und Baucau (Bezirk Baucau).

1.2.15. *Cairui*: gesprochen im gleichnamigen Dorf (Gegend von Laleia, Bezirk Manatuto).

1.2.16. *Mídlic*: gesprochen in Teilen von Uato-Lári, nördlich von Uato-Lári und östlich von Ossu und in einem Teil von Lacluta (Bezirk Viqueque).

Diese drei letzten Sprachen sind kaum bekannt, es handelt sich wahrscheinlich um Hybridsprachen, zumindest weisen sie starke Substrateinflüsse des Papua auf.

Die Mehrheit dieser Sprachen stellen dialektale und selbst kulturelle Variationen dar; im Tétum Teric existiert bspw. eine sensible Differenzierung zwischen der gewöhnlichen Alltagssprache und der Literatursprache (der Poesie und traditionellen mündlichen Literatur), in der es einen größeren Wortschatz gibt und die Flexionen genau eingehalten werden.

Weiters müssen wir darauf hinweisen, dass die Sprechergruppen nicht genau mit den bestimmten Ethnien übereinstimmen, denn zwischen jeder Gruppe gibt es kleine kulturelle Unterschiede²⁷, und oft herrschen zwischen gleichen Sprachgruppen sozio-politische Nuancen sowie eine fehlende Kommunikation. Es werden innerhalb eines Königreichs (und innerhalb von Bezirken) verschiedene Sprachen gesprochen und gleichzeitig verteilen sich dieselben Sprachen auf verschiedene Königreiche.

2. Minderheitensprachen

2.1. *Malaiisch*: gesprochen von ca. 400 muslimischen „Arabern“ in den Vorstädten von Díli, siehe 3.2.

2.2. *Chinesisch*:

2.2.1. *Kákká*: Varietät des Chinesischen, die von ca. 18.000 Chinesen gesprochen wird, die verteilt über das gesamte Territorium leben.

2.2.2. *Kantonesisch*: gesprochen von einigen Chinesen, die aus Macau oder Kwang-tung stammen.

2.2.3. *Kuan-ha* oder *Mandarin*: (wird ursprünglich in verschiedenen Varietäten in ganz China gesprochen, insbesondere in Gebieten nördlich des Jangtse-kiang); die Aussprache hält sich an die Norm von Peking und wird an den chinesischen Schulen in Timor unterrichtet und als Kultursprache verwendet, siehe 4.2.

2.3. *Portugiesisches Kreolisch*:

2.3.1. *português de Bidau*: heute höchstwahrscheinlich nicht mehr gesprochen.

2.3.2. *Kreolisch aus Macau*: wurde ursprünglich von Familien gesprochen, die aus Macau stammten; heute ebenso nicht mehr existent.

3. Vehikularsprachen

3.1. *Vulgär-Tétum*: weniger „korrekt“ als das klassische *Tétum*, heute vermischt mit dem *Tétum Praça*, siehe 1.2.2.; wird heute im ganzen Territorium verwendet, außer in Lautém und Oé-Cússi, wo es wenig bekannt ist.

3.2. *Malaiisch*: Vehikularsprache und offizielle Sprache Indonesiens; früher an den Küsten stark verbreitet, seit Anfang des 20. Jahrhunderts weniger; hat in Oé-Cússi immer noch Bedeutung.

4. Offizielle Sprachen und Kultursprachen

4.1. *Portugiesisch*: es wird verwendet

4.1.1. in der Verwaltung;

²⁷ So haben bspw. die Fatalucos aus dem Bezirk Lautém ein gesteigertes ethnisches Selbstbewusstsein.

4.1.2. in der Schule, auf Ebene der Volks- und Mittelschule;

4.1.3. von den Europäern untereinander;

4.1.4. von den Einheimischen, wenn sie sich an Europäer richten;

4.1.5. seltener zwischen Einheimischen untereinander, vor allem in Díli.

Das Portugiesische von Timor übernahm viele Entlehnungen aus asiatischen Sprachen, v.a. aus dem Malaiischen, es gibt aber kaum erwähnenswerte dialektale Besonderheiten.

4.2. Die Chinesen verwenden als Schrift- und Kultursprache das *Mandarin*, *P'u-t'ung-hua* oder *Kuan-hua*, manchmal das *Portugiesische*, wenn es von offizieller Seite verlangt wird.

5. Sprachen für den religiösen Kult

5.1. Die Christen verwenden neben dem *Latein* und dem *Portugiesisch* das *Tétum* als Sprache für den Religionsunterricht und für Predigten im fast gesamten Territorium, das *Galóli* in der Region von Manatuto und das *Vaiqueno* in Oé-Cússi; die christlichen Chinesen in Díli verwenden das *Chinesische*.

5.2. Die Muslime verwenden das *Arabische* (auf sehr mechanische Weise, denn sie beherrschen es eigentlich nicht) und das *Malaiische*.

5.3. Die buddhistisch-konfuzianistischen Chinesen das *Chinesische*.

Wegen dieser komplexen sprachlichen Situation sind die Bewohner von Timor üblicherweise zwei- oder mehrsprachig. Selbiges passiert in fast allen Ländern, wo mehrere Sprachen ko-existieren, wie bspw. in Indien oder Indonesien. Ein großer Teil der Bevölkerung neigt zur Dreisprachigkeit, wobei jede Sprache für eine andere Ebene verwendet wird: als Alltagssprache dient eine Regionalsprache; als Vehikularsprache dient das *Tétum*; und als Kultursprache das Portugiesische.

Diese Tendenz kann freilich nicht immer verallgemeinert werden. Man könnte formulieren:

1. Es gibt kaum einsprachige Individuen, und wenn, dann sind es eher Frauen als Männer sowie eher ältere als junge, die in sehr unzugänglichen Gebieten wohnen, z.B. in den Bezirken von Lautém und Oé-Cússi, wo das *Tétum* kaum verbreitet ist; außerdem in Gebieten, wo das *Tétum* die eigene Sprache ist.

2. Der Großteil der timorensischen Bevölkerung ist zweisprachig; sie spricht neben der eigenen Sprache das *Tétum*. Die älteren Chinesen sind normalerweise auch zweisprachig und sprechen Chinesisch und

Tétum. Üblicherweise sprechen auch die Europäer, die schon länger da sind, Portugiesisch und Tétum.

In Oé-Cússi sprechen einige neben der eigenen Sprache, dem Vaiqueno, das Malaiische, das dort die Funktion des Tétum übernimmt. In diesem Bezirk und jenem von Lautém gibt es auch einige seltene Fälle von Personen, die neben der eigenen Sprache das Portugiesische beherrschen, was anderswo kaum der Fall ist. In den Regionen des Tétum gibt es wiederum Personen, die Portugiesisch sprechen. In einigen Kontaktzonen gibt es eine andere Art des Bilinguismus: In der Gegend von Hera, z. B., spricht man Mambae und Galóli, in einem Teil der Gegend von Bazartete spricht man Mambae und Tocodede. Die Gesamtzahl der Individuen, die in irgendeiner Art zweisprachig sind, dürfte über 50% liegen.

3. Üblicherweise ist die gebildete Schicht dreisprachig, mit Regionalsprache, Tétum und Portugiesisch.

4. Fälle von Viersprachigkeit sind seltener; sie treten in Regionen auf, wo zwei Regionalsprachen im Kontakt stehen, außerdem bei Migranten und bei Beamten, die stets anderswo stationiert werden.

5. Noch seltener aber möglich sind Fälle von weiterer Mehrsprachigkeit. Ein konkretes Beispiel: Herr Carlos do Rosário Cabral, Chef der Gemeinde Ili Héu (Manatuto), ist Sohn eines Tétum-Vaters und einer Galóli-Mutter. Neben diesen zwei Sprachen spricht er Portugiesisch, das Macassai, das er erlernte, als er in Baucau Lehrer war, und das Mambae, das von einer Minderheit in seinem Dorf gesprochen wird.

Zwischen 1974 und 1999 wurde die sprachliche Entwicklung durch zwei weitere Begleitphänomene beeinflusst:

1. Die Übernahme des Malaiischen in Verwaltung und Schule (offiziell wird die Sprache als *babasa indonesia* bezeichnet);
2. Der Rückgang des Portugiesischen, das als offizielle Sprache wegfiel, und als Unterrichtssprache nur in wenigen Mittelschulen weiter Verwendung fand.

Unglücklicherweise haben wir im Augenblick nicht die Möglichkeit, die genaue aktuelle Situation festzustellen, weshalb wir es bis auf weiteres hierbei belassen möchten.

La lengua española en las Islas Filipinas. Sobre la situación actual desde un punto de vista lingüístico y político del lenguaje¹

Roland KÜHNEL, Leipzig

1. Introducción

El día 6 de noviembre de 2008 la presidenta filipina Gloria Macapagal y su ministro de Educación Jesli Lapus anunciaron que el idioma español sería nuevamente promocionado como idioma obligatorio en las escuelas. Esto, junto a la idea de que el español debe ser reestablecido como lengua oficial en Filipinas, provocó euforia y compromiso en España.² En Madrid se registró satisfactoriamente que el número de los cursos de español en el *Instituto Cervantes* está aumentando. En Internet triunfan: “El español reconquista las Filipinas”, “El Boom del español en Filipinas”; y la imagen del español se transforma de una lengua colonial en una “lengua útil”³ para las relaciones económicas con Latinoamérica y también con los Estados Unidos, estando estos cada vez más hispanizados. La importancia del español como lengua global está creciendo desde hace décadas, a efecto de lo cual las formas del español latinoamericano en aumento compiten seriamente con el español europeo. En este contexto, la variedad del español en Filipinas aparece injustamente marginalizada, teniendo en consideración los numerosos aspectos interesantes de esa(s) forma(s) lingüística(s) desde el período colonial (1565-1898). De ello surge la cuestión esencial, ¿qué español será el dominante en el futuro? (compárese con el futuro del francés en la Francofonía y del portugués en la Lusofonía) ¿Será el de la norma castellana de la *Real Academia Española* o un español próximo al latinoamericano, o tal vez formas híbridas tales como el spanglish o el chabacano?

¹ Agradecemos a Gabriel Pérez-Durán la corrección del texto.

² Los presidentes anteriores Marcos y Corazón Aquino apenas eran hispanófilos, mientras que la presidenta actual ya es caracterizada diferentemente por su esposo de raíces españolas.

³ Lipski aquí enfatiza el carácter del español en Filipinas como “lengua noble, elitaria”.

2. Observaciones históricas y lingüísticas

Inicialmente, se ha de remarcar que el poder colonial español no tuvo como objetivo la hispanización de la población, sino que aprender español fue prohibido para los pueblos indígenas.⁴ Sin embargo, sobre todo la élite empezó pronto a hablar español y ese contacto entre lenguas llevó a formas híbridas entre el español y las lenguas indígenas. Como en América Latina, el mediador crucial fue la Iglesia, cuyos misioneros propiciaron tanto el (re-) descubrimiento de las lenguas indígenas⁵ como la difusión del español.⁶

No se produjo un desarrollo del lenguaje comparable al de América Latina, es decir, una amplia imposición de la lengua española, entre otras cosas porque Filipinas no era una colonia directa; fue gobernada por México hasta 1821. Tampoco la independencia (formal) de Filipinas en el año 1898 resultó –como en América Latina– en una represión del español como lengua de poder por razones ideológicas. La primera constitución filipina fue escrita en español.

El nuevo poder colonial *de facto*, los Estados Unidos, no estaba interesado (inicialmente) en el reemplazo del español por el inglés como lengua elitista. La delegación de profesores de inglés no cambió la situación general y también inversores económicos como Henry Ford reconocieron que el español seguía siendo la lengua económica dominante. Así permaneció hasta la independencia real en 1946.

Después de la Segunda Guerra Mundial el número de hablantes de español como lengua primera o segunda descendió continuamente hasta que el español finalmente perdió su estatus como lengua oficial en 1973. Desde entonces ha sido expuesto a la competencia del inglés y también a la de los idiomas filipinos como tagalog⁷ y chabacano.

El reestablecimiento del español como lengua oficial ha sido discutido desde aproximadamente 1990, discusión en la cual los partidarios y los opositores enfatizan sobre todo su uso práctico o su estigma como lengua colonial. Por ello es interesante la influencia de la cultura latinoamericana

⁴ Cf. la situación en América Latina, donde España se dedicó hasta aprox. 1770 a una política lingüística relativamente liberal en la cual no estorbaron la autohispanización de los pueblos conquistados.

⁵ P. ej. “El diccionario Tagalog” del año 1610 de Tomas Pinpin.

⁶ www.filipinokastila.tripod.com aquí enfatiza “la evangelización como la auténtica razón de la presencia española en Filipinas”.

⁷ Desde 1989 el término tagalog se reemplaza reforzadamente por el término filipino, por lo cual p.ej. los hablantes del cebuano se sienten perjudicados.

global en Filipinas. También allí el español está “de moda” y es “cool”; las telenovelas cosechan grandes éxitos. También la mentalidad de los filipinos hispanófonos e hispanófilos tienden a orientarse a América Latina en vez de a España. (Aquí hay que destacar que Filipinas nunca experimentó un poblamiento intenso por inmigrantes de la Península Ibérica).

Respecto al “español en Filipinas” el espectro abarca de un uso „puro“ del español por partes de la élite hasta un bilingüismo más o menos equilibrado con elementos españoles o hispanizados o un lenguaje autóctono con algunos influjos, sobre todo de tipo léxico.

Chabacano es un concepto genérico para varias lenguas basadas en el español. Se habla en primer lugar en la región de Zamboanga, “la ciudad latina de Asia”.⁸ En la región metropolitana de Manila se habla caviteño (entre otros), ermitaño, davanaño (alrededor de Davao), además de español-bamboo, ternateño y varios otros subdialectos.

No obstante, el término “basado en español” es problemático. ¿Cómo se puede cuantificar tal influencia y cómo se evalúa el influjo de la fonética, el léxico y la gramática en esta relación? ¿Se debería seguir hablando de lenguas basadas en español o de *variedades* de esta lengua? ¿O habría que reconocer que se trata entretanto de *nuevas lenguas* románicas?

Con unos hablantes estimados entre 150.000 y 600.000⁹, el chabacano (también: chavacano) es quizás la lengua más conocida influida por el español. Su nombre significa “vulgar/ordinario/simple”¹⁰ y existe desde hace aproximadamente 400 años. Es usado parcialmente en Malasia (provincia de Sabah). Esto demuestra que la región Asia suroriental entre Filipinas, Malasia e Indonesia tiene una complicada historia colonial y a menudo común bajo la ocupación española, portuguesa y holandesa. En términos de historia lingüística se ha de enfatizar otra vez que las Filipinas fueron gobernadas hasta su independencia sobre todo por México, resultando en los consiguientes influjos, pues, en el español filipino se encuentran fenómenos también típicos de América Latina, tales como el seseo. Incluso se pueden detectar lexemas del náhuatl, de los mayas y del quechua en el chabacano. Por lo tanto, el desarrollo del español en las Filipinas se puede designar como una forma temprana de globalización lingüística.

⁸ Especialmente pro-chabacana es la alcaldesa de Zamboango, Clara Llobregat.

⁹ Las diferentes cifras se deben resultar probablemente a los distintos criterios de clasificación de esa forma lingüística.

¹⁰ En el español mexicano “damasco” (albaricoque).

El léxico del chabacano está caracterizado fuertemente por el español. En cuanto a la gramática, ésta se basa en la lengua filipina autóctona tagalog. Pero ¿qué es lo que en primer lugar define una lengua?

Según la página web “chabacano.iespana.es”, que es muy recomendable, el chabacano es “un habla popular básicamente española, pero con notables alteraciones fonéticas, morfológicas, sintácticas y léxicas de lenguas como el tagalo y el bisayo.”¹¹ Comparando esto con la romanización en la Rumania Vieja en Europa, la Nueva Rumania es marcadamente diferente en este caso. Aparte de la fonética de una nueva lengua que se impone, la cual naturalmente está influida por las lenguas de substrato correspondientes, es notable que los idiomas indígenas no sólo sean capaces de enfrentarse al español en el ámbito gramatical, sino que incluso se han consagrado en la competencia con el español.

En cambio, Guillermo Gómez Rivera de la “Academia Filipina de la Lengua” define el chabacano como sigue: “Chabacano es la palabra castellana que se refiere a un vernáculo popular tenido por vulgar, viciado o indisciplinado [...] un “neologismo plebeyo” o una variación (no variedad, R.K.) que se caracteriza por una persistente rebelión ante lo que es la regla gramatical de una lengua plenamente desarrollada, en este caso: el español [...]”¹² Además, Gómez Rivera utiliza caracterizaciones tales como “lengua vulgar de la calle” e incluso el término “idioma criollo”. Sin embargo, la opinión siguiente es especialmente notable, según la cual “*todos* los idiomas filipinos, incluyendo el tagalo y el bisayo, son, en realidad, *chabacanos* del idioma español”¹³ (cursiva R.K.). En este contexto, la página web “unidadenladiversidad.com” define el chabacano como *dialecto del castellano*.¹⁴

Con respecto a las áreas de comunicación, el chabacano juega un papel importante en la enseñanza, los medios y la política. Caracterizarlo como “lengua de tienda” está desde mi punto de vista obsoleto, así como otras actitudes despreciativas. Igualmente se ha de reseñar la diferenciación entre habla formal y habla informal enfatizada por la ciencia. Formal no significa automáticamente más español, ni informal más chabacano (p.ej. *lluvia/ aguacero, papá/ tata, padres/ tata y naná*).

¹¹ Acceso 5.11.2009.

¹² www.chabacano.iespana.es, acceso 5.11.2008.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ www.unidadenladiversidad.com, acceso 15.12.2009.

3. Especificaciones lingüísticas

La confusión del artículo en el español filipino se da también en América Latina, y por lo tanto es un fenómeno general del español extraeuropeo. Más interesante es la frecuente sustitución del plural español *los* y *las* por el lexema-tagalog *maga* (*mag*) resp. también *mana* (del ingl. *many?*). Ejemplo: *maga maestro* en vez de *los maestros*. Del mismo modo la eliminación de la -s del plural es típica en Latinoamérica. Por otro lado se utilizan ciertos sustantivos en plural como en español. Ejemplo: *los caballeros* (también: *maga caballero*), *los días*, *las mesas*.

Otro fenómeno típico de las lenguas criollas que también corresponde al chabacano es la reduplicación. Ejemplo: *maga gente-gente*, *maga casa-casa*. El siguiente aspecto del zamboangueno, una subforma del chabacano, demuestra la heterogeneidad e interés desde un punto de vista hispanístico del chabacano: aparte de ‘nosotros’ existen dos formas más: *keita*, es decir, ‘nosotros incluida la persona llamada’ y *kame* ‘nosotros sin la persona llamada’.

Característico del cambio lingüístico de los idiomas románicos desde el latín (vulgar) es la transformación vocálica de -o a -u, que aparece también en el chabacano: *castillu*, *todu el mundu* (cf. aquí el asturiano, el sardo, el siciliano, o en un sentido más amplio el maltés). Otro indicador de la influencia del español latinoamericano es la eliminación de la -r en el infinitivo. Ejemplo: *camina(r)*, *habla(r)* o *dormi(r)*. Esto solo se aplica en el ámbito oral.

También típicamente latinoamericano es el uso de los llamados arcaísmos como *pera* en vez de *dinero*, *sabon* en vez de *jabón*, *en denantes* en vez de *hace un tiempo* o *masquen* en vez de *aunque*. También se dan unos “falsos amigos” como *cerilla* para el cerumen (en español primario: fósforo), *siempre* en el sentido de naturalmente.

Si uno compara oraciones en vez de lexemas, aún se ha de preguntar de hecho quién influye más a quien: ¿A dónde vas? > Donde tu anda?, Ella fue a la escuela > Ele ya andá na escuela. O cómo se categorizarían las palabras siguientes: *dilikado* (delicado), *dipindi* (depende), *ka grabe* (que grave), *piligro* (peligro), *puvede* (puede), *pwerte* (fuerte) o individualmente *capé* en vez de café, *pruta/fruta*?¹⁵ Igualmente notables son las diferencias internas dentro del chabacano, por ejemplo en el uso del –típicamente latinoamericano– *roseo* (vos en vez de tú). El chabacano y otras formas lingüísticas filipinas también

¹⁵ Compárese también *basta* = a condición que, *luto* = cocinar, *sabi* = decir.

fueron secundariamente influenciadas por el portugués. Sin embargo, esa influencia se clasifica bajo el término *adstrato*.

Está todavía por demostrarse, más bien en el futuro que en el presente, si *adstrato* es el término adecuado para denominar a la influencia inglesa desde hace aprox. 100 años. Se observan evoluciones semejantes en Malasia¹⁶ e Indonesia (además de elementos holandeses), pero también en el Spanglish de los Estados Unidos, como se puede ver en este ejemplo: *¿Quetal man usted?, Bueno man, ¿quetal man vosotros?*

Además, la región lingüística filipina es interesante por ciertas influencias del árabe. La islamización de Indonesia, Malasia y otras regiones de Filipinas también tuvo consecuencias lingüísticas. Estas son sobre todo de tipo lexical¹⁷. Queda por ver si el inventario fonético se podría dividir en una fase prehispanica y poshispanica (vocales “árabes” a, i, u – vocales “europeas” y “no-árabes” e, o).

4. Situación actual de la política lingüística

Según la Constitución de 1987 hay cuatro categorías lingüísticas: una lengua nacional, el filipino (tagalog); dos lenguas oficiales, el filipino y el inglés; las lenguas regionales y dos lenguas de promoción voluntaria, el español y el árabe.¹⁸ Hasta 1973, el español fue lengua oficial y materia obligatoria en las universidades filipinas. Según el censo de 1990, aprox. 2-3% de la población¹⁹ habla español y entre 0,3-0,6 millones el chabacano. La capacidad de escribir naturalmente es inferior. La mayoría de los habitantes habitan las grandes ciudades (especialmente Manila) y pertenecen a esta franja de estar de más de 50 años.

Hasta ahora, la “Academia Filipina de la Lengua Española” (fundada en 1924) es considerada la institución más importante. Dentro de la “hispanidad”, Filipinas generalmente juega un papel subordinado. El medio de comunicación dominante tanto en el ámbito oral como en el escrito son las lenguas autóctonas como tagalog, español e inglés (¿será también el chino en

¹⁶ Ejemplos: nombor (number), kelas (class), tol (toll), koc (coach), kapten (captain), kaunter (counter), beg (bag), wain (wine), bir (beer), botol (bottle), aiskrim (ice-cream), kad (card).

¹⁷ Ejemplos: Wilayah/región, maafkan < afwan/Perdón!, masjid/Moschee, rasmi (oficial), majalah < magall/revista, khidmat servicio, roti/pran (sobre todo típico para el dialecto yemení), surat/carta (< Sure).

¹⁸ Véase entre otros. www.realinstitutoelcano.org, 15.12.2009.

¹⁹ www.elcastellano.org, acceso 23.12.2009.

el futuro?). Tanto ahora como antes son importantes las lenguas de trabajo y las lenguas extranjeras privilegiadas. Filipinas es *también* parcialmente hispanófono, así como por ejemplo Argelia es francófono, es decir, árabe-francófono, en este orden. (En comparación con el Maghreb también existe el fenómeno siguiente: últimamente, en Filipinas se reeduca a profesores de inglés como profesores de español por las necesidades actuales, así como a profesores de francés como profesores de inglés en Argelia.)

La importancia del español también crece por la circunstancia de que Filipinas, desde hace cierto tiempo, se interesa por la recuperación de su memoria histórica y aquí casi todos los documentos están en español. También crece su importancia desde un punto de vista pragmático como lengua de trabajo en *call centers* filipinos (cf. instituciones indias para Europa) o considerando los aprox. 32.000 trabajadores extranjeros filipinos en España. Muy notable es el hecho de que el chino y el japonés se consideran más una competencia para el español y cada vez menos el inglés, especialmente en familias de tradición hispánica.

Entonces, ¿cómo ven los ciudadanos afectados esta revalorización del español? Internet es una plataforma de opiniones divergentes también en Filipinas. Quien quiere tener una impresión acústica del español filipino puede obtenerla al principio en “Teacher Tube”, aunque ahí solo hay contribuciones que lo miran críticamente hasta el punto de burlarse del acento filipino. Otras páginas²⁰ enfatizan aspectos que no son lingüísticos, en particular refiriéndose a la competencia español-inglés en Filipinas y a la explicación de por qué el español es más útil: “They are Catholics. They do not have strange religions like the Scientology or Mormons like the American [...] They have Spanish Names and Surnames [...] They like to eat well, not like Americans hamburgers [...] They have 300 years of history in common with Spain [...] Phonetically, Spanish is easier for a Tagalog speaker than English.”

Un comentario considera como instigador de la prosperidad del español “the powerful Catholic Church in Philippines (which) is more comfortable with Spanish than with the language of Protestants, Scientology or other strange sects”²¹ (!), otro toma en cuenta las ventajas económicas del español. También se argumenta con relación a la historia: el renacimiento del español solamente serviría a la élite para una “divide and rule tactic”, como ya sucedió antes con los indígenas en América Latina. Además, se critica personalmente

²⁰ P. ej. www.antimoon.com, acceso 23.12.2009.

²¹ *Ibid.*

a la presidenta. No podría ser nunca neutral: “She speaks Spanish perfectly. She is member of the Spanish Academy.”

Otro comentarista (probablemente con fondo US/spanglish) mira al futuro lingüístico de la siguiente manera: “[...] verbs will be the main difficulty, but Filipinos are known as great polyglots [...] first lesson: yo follo, tu follas, él folla, ella folla, nosotros follamos, vosotros folláis, ellos follan.”²²

En www.elcastellano.org el español es visto de forma positiva: se habla de un “retorno triunfal del español”, “Vuelve la lengua de Cervantes [...]”, “orientación española”.²³ Sin embargo, también se detecta un conflicto potencial entre la élite establecida, anglófona, y la nueva élite, hispanófona. En este contexto, “El diario de Jerez” señala un problema pragmático: apuntando a Puerto Rico, se pregunta si un nuevo bi-/multilingüismo no podría crear nuevos conflictos.²⁴

Según varias contribuciones, la revaloración del español es necesaria ya desde un punto de vista literario. No puede ser que un héroe nacional tal como José Rizal tenga que ser leído en tagalog o inglés por los estudiantes y no en el original español.

Varios *blogueros* también recalcan que una revalorización oficial simplemente refleja la realidad. Mientras tanto, otros remiten a la situación lingüística actual en España: “[...] hay regiones que quieren desterrar el español, en países lejanos se quiere recuperar [...] ¿es esto lógico? Yo creo que no.”²⁵ Otra revista pregunta por el futuro de las lenguas indígenas en los Estados Unidos, Canadá y América Latina.

En resumen hay que constatar que Filipinas juega un papel especial en el marco de la “unidad en la diversidad” propagada por España. Sin embargo, su desarrollo histórico se distingue básicamente de aquel de América Latina en términos de política lingüística. Con respecto al *resultado lingüístico* de las diversas lenguas en contacto, la situación actual es más bien comparable a las lenguas criollas portuguesas. Quizás sea posible señalar paralelos con el spanglish de los EE.UU.

Los filipinos necesitan el español para comprender su historia, y necesitan el español para ser más competitivos en un mundo globalizado. El español en Filipinas dejó de ser la lengua materna de

²² *Ibíd.*

²³ Acceso 23.12.2009.

²⁴ Acceso 23.12.2009.

²⁵ www.blogs.hoy.es, acceso 23.12.2009.

una minoría para ser la lengua preferida que muchos filipinos eligen libremente aprender.²⁶

El problema quizás más grande es el insuficiente número de profesores de español y por supuesto la pregunta, ¿que español se debería enseñar, el castellano y/o uno regional con las peculiaridades filipinas?²⁷ ¿Y quién debería enseñarlo, nativos o españoles? Algunos lingüistas opinan que no es necesario reestablecer el español, porque tagalog, chabacano y las otras formas locales ya *son* españolas.

De todos modos, Filipinas sigue siendo una región lingüística extremadamente interesante y relevante para la importancia global del español y en este sentido este artículo debe ser entendido como incitación para encargarse de la región de Asia suroriental, la cual también debe ser entendida dentro de la lingüística románica

5. Bibliografía

- Bader, Michael, 2002. *Entstehung und Entwicklung von Kreolsprachen am Beispiel des Chabacano*. Passau: Universitätsverlag.
- Barón Castro, Rodolfo, 1970. *Hispanismos en el tagalo*. Manila: Centro Cervantes.
- Munteanu, Coláu, 1996. “La situación actual del español en Filipinas”, en: Manuel Alvar, *Manual de dialectología hispánica*. Barcelona: Ariel, 233-243.
- Quilis, Antonio, 2008. *La lengua española en Filipinas. Historia, situación actual, el Chabacano*. Madrid: Aurea.
- Steinkrüger, Patrick, 2007. “Notes on Ternateño (a Philippine Spanish Creole)”, en: *Journal of Pidgin and Creole Languages*, 22:2, Columbus/Ohio: John Benjamin.

²⁶ www.filipinokastila.tripod.com, 15.12.2009.

²⁷ En el „Institut für Romanistik“ de la *Universität Leipzig* los estudiantes tienen cada vez más la opción de elegir entre el español europeo y latinoamericano, por ejemplo en exámenes.

Chamorro – eine Sprache am Rande der romanisierten Welt

Thomas STOLZ, Bremen

1. Chamorro-Steckbrief¹

In diesem Beitrag stelle ich der Romanistik eine Sprache vor, die als Musterbeispiel für die Romanisierung von außereuropäischen Sprachen gelten darf. Zunächst gebe ich in diesem Kapitel einen gerafften Überblick über wichtige geographische, historische und linguistische Eckpunkte der Sprache. In Kapitel 2 wende ich mich dem historischen und sozialen Hintergrund der Romanisierung zu, dem in Kapitel 3 die erste Beispielgabe sowie die Charakterisierung der Hauptthesen zur Hispanität der Sprache erfolgen. Kapitel 4 katalogisiert dann einige der markantesten Phänomene der Hispanisierung der Sprache. In Kapitel 5 wird abschließend die Bedeutung der Erforschung von Romanisierungsprozessen insgesamt hervorgehoben.

Auf der geographischen Grenze zwischen Asien und Ozeanien ziehen sich die Marianeninseln in Nord-Süd-Richtung an dem nach ihnen benannten Marianengraben entlang. Auf ihnen wird von maximal 65.000 Personen das Chamorro (auch: Chamoru/CHamoru) muttersprachlich verwendet, das – mit gewissen Affinitäten zu den nordphilippinischen Sprachen - ein internes Isolat innerhalb des austronesischen Makrophylums bildet. Nach einer langen Zeit der staatlichen Vernachlässigung und Behinderung genießt das Chamorro heute sowohl auf (dem nicht integrierten US-Territorium) Guam, der südlichsten und größten Insel der Marianen, und im mit den USA assoziierten Commonwealth der Nördlichen Marianen kooffiziellen Status neben dem wegen der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit von den USA dominanten Englisch (und dem minoritären Karolinisch auf Saipan). Eine instabile und wenig umfängliche Schriftlichkeitstradition (auf der Basis von verschiedenen einander in kurzer Folge ersetzenden lateinbasierten alphabetischen Systemen) besitzt das Chamorro seit der Mitte des 19. Jahrhun-

¹ Aus Gründen der Platzersparnis verweise ich summarisch für dieses einleitende Kapitel (und teilweise auch für Kapitel 2) auf das geschichtswissenschaftliche Werk von Rogers (1995) sowie den typologisch inspirierten Aufriss der strukturellen Eigenschaften des Chamorro in Chung (1998).

derts. Dennoch darf das Chamorro mittelbar als bedrohte Sprache gelten, da die Zahl der kompetenten Sprecher innerhalb der jüngeren Generation erheblich abnimmt, während die gesamte Chamorrosprecherschaft zweisprachig Englisch-Chamorro ist.

Strukturelles: Das Chamorro ist eine agglutinierende Sprache mit dominanter VSO-Wortstellung (mit als Instanzen von Nominalinkorporation verstehbaren Schwankungen zu VOS), in der eine – allerdings heftig umstrittene – definitheitsbasierte gespaltene Ergativität und das philippinische Fokussystem vorherrschen. Die Nomen-Verb-Distinktion ist schwach ausgeprägt, indem die meisten autosemantischen Lexeme akategorial sind und fast ausnahmslos auch prädikativ verwendet werden können. Dies steht mit der Tatsache im Zusammenhang, dass es keine Kopula gibt. Das Verbsystem ist strikt aspektuell (nach der Dichotomie Imperfektiv-Perfektiv) aufgebaut. Die meisten dieser Züge teilt das Chamorro mit anderen austronesischen Sprachen, während sie aus romanischer Perspektiv allesamt „exotisch“ anmuten.

2. Romanisierung

Ungeachtet der räumlichen Distanz zu Europa und Lateinamerika und der genetischen sowie typologischen Andersartigkeit gegenüber den romanischen Sprachen hat das Chamorro der Romanistik äußerst interessante Forschungsaspekte zu bieten. Denn man sieht dem modernen Chamorro praktisch auf den ersten Blick an, dass in seiner Geschichte der Sprachkontakt zum Spanischen ein ganz prägender Faktor gewesen ist. Nach der europäischen Entdeckung der Marianen durch Magellan im Jahre 1521 benötigte Spanien ganze 145 Jahre, um die Inseln de facto zu kolonisieren. Die Missionierung ab 1666 führte auf Grund des heftigen Widerstandes der Chamorroelite zu einem langwierigen Eroberungskrieg, der erst um 1690 mit der totalen Unterwerfung der durch Krankheiten und Militärationen dezimierten Chamorros und der bis heute kulturell wichtigen Annahme der katholischen Konfession durch dieselben endete. Dieser frühen Periode des massiven Kontaktes zwischen Spaniern und Chamorros verdanken wir allerdings auch die erste (lateinisch geschriebene) Grammatik und den ersten Katechismus einer Sprache des pazifischen Raumes. Der spanische Marianenmissionar Sanvitores verfasste diese Texte für das Chamorro im Jahre 1668, ihre Druckfassung erschien jedoch erst mit großer Verspätung im 20. Jahrhundert (Burrus 1954).

Der je nach Quelle recht unterschiedlich bezifferte, auf jeden Fall aber drastische Bevölkerungsrückgang unter den autochthonen Insulanern ermög-

lichte es den Spaniern, die kleine Restgruppe von wenig mehr als 5.000 Chamorros auf der Hauptinsel Guam zu konzentrieren und zu kontrollieren. In diesem Umfeld kam es zu intensiven und langfristigen kulturellen, ethnischen und sprachlichen Kontakten zwischen den Chamorros und einer aus dem ganzen spanischen Weltreich, überwiegend allerdings aus Mexiko und von den Philippinen stammenden sozial heterogenen Gruppe von Soldaten, Siedlern, Händlern, Verwaltungsbeamten und Klerikern. Die Gesamtzahl der (zuweilen nur vorübergehend) Zugewanderten hielt sich ebenfalls in überschaubaren Grenzen. Bis zur Unabhängigkeit Mexikos 1821 waren die Marianen zusammen mit den Philippinen verwaltungstechnisch Teil des fernen Vizekönigreichs Neuspanien, dessen Einfluss sich u.a. an den zahlreichen ursprünglich aus amerindischen Sprachen (und dabei mehrheitlich aus dem Nahuatl) stammenden Mexikanismen im Wortschatz des Chamorro ablesen lässt (Albalá Hernández 2000).

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts führte die demographische Entwicklung auf Guam dazu, dass die seit der spanischen Eroberung stetig schrumpfende Gruppe der austronesischen Chamorros von den sog. Neo-Chamorros abgelöst wurde bzw. in ihr aufging. Darunter versteht man die aus Mischehen zwischen Chamorros und Zugewanderten hervorgegangenen Autochthonen und ihre Nachfahren. Die Sprache der Neo-Chamorros ist das heute bekannte Chamorro in seiner stark hispanisierten Form, dessen Durchsetzung gegenüber dem Spanischen unter den Neo-Chamorros ein Verdienst ganz besonders der möglicherweise überwiegend einsprachigen Frauen sein soll, die zu einem beträchtlichen Teil der sich auflösenden austronesischen Chamorrogemeinschaft entstammten und die Weitergabe ihrer vormaligen Ethnosprache an die nächste Generation im häuslichen Bereich sicherstellten. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass sich die starke soziale und kulturelle Stellung der Frauen, besonders der Mütter aus der vorkolonialen Zeit neben der durch die Spanier eingeführten Form von männlich dominierter Gesellschaftsordnung in weiten Zügen bis in die Gegenwart erhalten konnte.

Der Hispanisierungsdruck auf den Marianen nahm nach dem Ende des spanischen Kolonialreiches in Lateinamerika erheblich zu und schlug sich u.a. auch in Maßnahmen im Bildungssektor nieder. So wurde Chamorro in der Schule nachweislich als Unterrichtssprache verwendet. Die ersten gedruckten Bücher auf Chamorro (teilweise mit spanischer Parallelversion) erschienen zwischen 1860 und 1890, darunter auch ein einsprachiges Lehrbuch der spa-

nischen Grammatik auf Chamorro². Die zeitweilige Präsenz einer großen Zahl von politisch Exilierten – vor allem von den unruhigen Philippinen – auf den Marianen in den letzten Jahrzehnten der spanischen Herrschaft soll nicht unerwähnt bleiben, weil sie zur Stärkung des Spanischen als Kommunikationsmittel im interethnischen Verkehr beigetragen haben könnte. Rodríguez-Ponga (1999) behauptet, dass Mitte des 19. Jahrhunderts die Hispanisierung so weit fortgeschritten war, dass das Chamorro unmittelbar vor dem Aussterben stand, bevor soziokulturelle Faktoren den Sprachwechsel zum Spanischen zum Erliegen brachten und zum neuerlichen Erstarren des Chamorro beitrugen. Aus diesem nicht ganz vollzogenen Sprachwechsel der Gemeinschaft geht das Chamorro allerdings in sichtbar hispanisierter Gestalt hervor, was Rodríguez-Ponga (1999) im Sinne einer auf halbem Wege stehen gebliebenen Kreolisierung des Chamorro interpretiert. An dem hohen Hispanisierungsgrad, der für das geschriebene Chamorro des 19. und frühen 20. Jahrhunderts belegbar ist, hat sich bis heute nicht viel geändert.

Der Verlust der Philippinen und Guams an die USA im Spanisch-Amerikanischen Krieg von 1898 und der anschließende Ausverkauf der Spanien noch verbliebenen mikronesischen Besitzungen an das kaiserliche Deutschland 1899 sowie die japanische Mandatsverwaltung für die Nördlichen Marianen von 1920-1944 ließen das Spanische als Prestige- und Kontaktsprache von der sprachlichen Landschaft der Marianen zwar nicht sofort, aber doch bald Abschied nehmen. Die sichtbarste Hinterlassenschaft aus der spanischen Zeit ist neben dem Katholizismus der Chamorros der hohe Anteil von sprachlichen Hispanismen im Chamorrodiskurs.

3. Ein Blick auf die Gegenwart

Ein Satz aus der auf Saipan (Nördliche Marianen) gedruckten Tageszeitung *North Star* vom 7. Juni 1998 mag dies veranschaulichen³. Dort schreibt Bischof Tomas A. Camacho in seiner zur damaligen Zeit einmal wöchentlich auf Chamorro publizierten (meistens politisch-religiös motivierten) Kolumne

² Die fachgeschichtliche Aufarbeitung dieser Werke und andere Beiträge zum und im Chamorro aus der spanischen, deutschen und japanischen Kolonialzeit auf den Marianen ist der Gegenstand des Bremer Projektes zur Koloniallinguistik. Einen Einblick dazu vermitteln die Arbeiten im Sammelband von Reid/Ridruejo/Stolz (im Druck).

³ Die folgenden Beispiele reflektieren den schriftsprachlichen Gebrauch des Chamorro auf den Nördlichen Marianen, deren Varietät allerdings nur unwesentlich von der auf Guam gesprochenen und geschriebenen abweicht.

(Titel: *Ginen i Obispo* „Vom Bischof“) auf Seite 34: *Para ta komprende didide' i siknijikasion este na misterio maila' ya ta usa este na ehemplo*⁵. In deutscher Übersetzung: „Damit wir ein wenig die Bedeutung dieses Mysteriums [= die Heilige Dreifaltigkeit] verstehen, lasst uns dieses Beispiel verwenden.“. Dieser Satz enthält sieben syntaktische Wörter, die eine spanische Etymologie aufweisen⁶, und zwar: *para* < Spanisch *para* „für“, *komprende* < Spanisch *comprende* „(er/sie/es) versteht“, *siknijikasion* < Spanisch *significación* „Bedeutung“, *este* < Spanisch *este* „dieses“, *usa* < Spanisch *usa* „(er/sie/es) gebraucht“⁷, *ehemplo* < Spanisch *ejemplo* „Beispiel“. Knapp die Hälfte der in diesem Satz verwendeten Wörter stammt aus dem Spanischen, was im journalistischen Chamorro keinen außergewöhnlich hohen Anteil von Hispanismen darstellt. Für den obigen Beispielsatz lässt sich zudem feststellen, dass zwischen den Bedeutungen der spanischen Etyma im Chamorro und im Spanischen selber eine große Ähnlichkeit besteht bzw. bestehen kann. Diese semantische Äquivalenz ist jedoch keineswegs durchgängig und lässt sich nicht einfach auf die Funktionen von grammatischen Morphemen übertragen.

Die spanische Komponente im Chamorro ist so stark und so gut sichtbar, dass Donald Topping, der Autor der modernen Referenzgrammatik und eines weithin genutzten praktischen Lehrbuchs des Chamorro, sich genötigt sieht explizit festzustellen, dass das Chamorro eben keine Varietät des Spanischen ist (Topping 1973: 6-7). Mit ähnlichen Worten spielt Topping (1980: 10) die Rolle der Hispanisierung im Chamorro herunter, indem er sie für rein oberflächlich ansieht, d.h. dass die Sprachstruktur von Hispanisierung unberührt, also rein austronesisch geblieben sei. Dieser Ansicht widerspricht

⁴ Die Wahl ist zufällig auf diese Quelle gefallen, weil sie mir bei Abfassung dieses Beitrages unmittelbar zugänglich war. Das Wenige, was an Druckwerken auf Chamorro verfügbar ist, hat ohnehin überwiegend religiösen Charakter, so dass die Kolumne durchaus als repräsentativ für das literarische Chamorro der Gegenwart gelten kann.

⁵ Ich halte mich an die Orthographie meiner Quellen, auch wenn diese die neuen Bestimmungen der letzten Reform nicht immer einhalten. Die Lautwerte der einzelnen Grapheme sind für europäische Augen transparent, lediglich <'> = Glottalverschluss /ʔ/, <ch> = stimmlose alveolare Affrikate /tʃ/, <y> = stimmhafte alveolare Affrikate /dʒ/, <ñ> = palataler Nasal /ɲ/, <ñg> = velarer Nasal /ŋ/ bedürfen einer näheren Angabe.

⁶ Bei den Etymologien und für den strukturellen Vergleich berufe ich mich ganz pauschal stets auf die europäische Norm des Spanischen, wohl wissend dass viele der overten Hispanismen im Chamorro typische regionale (speziell mexikospanische) Züge tragen.

⁷ Ich gebe bei spanischen Verben immer die 3. Person Singular Präsens Indikativ als Vorlage für die Entlehnung an, obwohl dies bei Verben aus anderen als der 1. Konjugationsklasse keineswegs gesichert ist.

vehement der spanische Chamorroexperte Rafael Rodríguez-Ponga in verschiedenen seiner zahlreichen Publikationen⁸. Für ihn umfasst der Wortschatz des Chamorro zu mehr als die Hälfte der Lexeme spanische Elemente, wobei für viele Sprecher des Chamorro nachweislich nicht erkennbar ist, dass ein bestimmtes Element spanischer Herkunft ist (Palomo/Stolz 2008). Dabei beschränkt sich die Hispanisierung des Chamorro für Rodríguez-Ponga keineswegs auf die Lexik, sondern zeigt sich auch in Teilen des grammatischen Systems und in gewissem Umfang auch in der Phonologie der Sprache. In vielen Fällen interpretiert er die Daten so, als würden spanische Elemente im Chamorro weitgehend den Regeln der spanischen Grammatik gehorchen, während daneben die austronesische Komponente in ihrer internen Organisation die ererbte vorspanische Systematik reflektiert. Daher – so Rodríguez-Ponga – sei das Chamorro als spanisch-austronesische Mischsprache zu erachten.

Dass keine dieser beiden extremen und konträren Ansichten völlig überzeugen kann, wird in Stolz (1998, 2003) dargelegt. Weder ist die Hispanisierung des Chamorro nur ein vernachlässigenswertes Oberflächenphänomen noch betrifft sie die grammatische Grundstruktur der Sprache in umfassender Weise. Pagel (2008) bestätigt mit seinen Detailanalysen, dass es noch viel mehr potentielle grammatische Hispanismen auf morphosyntaktischer Ebene gibt als bisher gemeinhin angenommen. Spätfolgen der Hispanisierung, die beispielsweise erst lange nach dem Abschied des Spanischen von den Marianen Auswirkungen auf das gespaltene Ergativsystem der Sprache zeigen⁹, werden neuerdings verstärkt thematisiert (Stolz 2010a). Tatsächlich lässt sich der Grad der Hispanisierung des Chamorro ohne Weiteres mit den oft viel besser bekannten Fällen von Hispanisierung indigener Sprachen Lateinamerikas vergleichen (Stolz/Stolz 1998, 2001). Gleichzeitig kann das Chamorro als Musterfall für Romanisierungsprozesse (Stolz 2008) gelten, die in unterschiedlichem Maße zahlreiche andere Sprachen in Südostasien und Ozeanien kennzeichnen. Spanischer Einfluss macht sich in Dutzenden von Sprachen der Philippinen (Steinkrüger 2008) und im Rapanui der Osterinsel (Makihara 2001) bemerkbar, das Tetum Dili von Ost-Timor kann als hochgradig lusitanisiert gelten (Williams-van Klinken/Hajek/Nordlinger 2002), so dass es mit

⁸ Einen Teil seiner bereits wesentlich früher erschienenen Publikationen zum Chamorro hat Rodríguez-Ponga (2009) in einem Sammelband wieder veröffentlicht. Wo nötig, verweise ich auf die Wiederveröffentlichung und nicht auf die Erstveröffentlichung. Der Sammelband wurde von Stolz (2010b) rezensiert.

⁹ In diesem Fall ist nicht auszuschließen, dass die betreffenden Prozesse zusätzlich durch das von allen Chamorrosprechern beherrschte Englisch unterstützt werden.

dem Chamorro und eventuell anderen noch zu identifizierenden Sprachen zusammen eine eigene kontaktlinguistische Klasse bilden könnte. In welchem Verhältnis das Chamorro zu den unter der Bezeichnung Chabacano zusammengefassten spanisch-basierten Kreolsprachen auf den Philippinen steht, ist momentan noch Gegenstand der Diskussion. Rodríguez-Pongas (1999) bereits oben genannte These von der Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochenen Kreolisierung des Chamorro ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht haltbar.

4. Was ist romanisch am Chamorro?

Für die Kontaktlinguistik im Allgemeinen und für die Romanistik, hier: für die Hispanistik im Besonderen ist es interessant zu sehen, worin genau die Hispanisierung des Chamorro besteht¹⁰, wie weit sie geht, welche Ebenen betroffen sind und welche offenen oder verdeckten Elemente in Quell- und Replikasprache sie ausmachen. Dabei sind quantitative wie qualitative Fragen zu beantworten, die auch die Text- und Diskursebenen mit einschließen. Die Semantik und die Funktionen der Hispanismen sind zu klären – genauso wie der Grad ihrer Integration/Nativisierung, ihre Einordnung nach Stilebene, Register und anderen diasystematischen Aspekten. All das ist nötig, damit die Formulierung von Generalisierungen möglich wird, von der die Forschungen zum Sprachkontakt und zur sprachlichen Romanisierung insgesamt Nutzen ziehen können. Generalisierungen sind dann möglich, wenn hinter den Daten wiederkehrende Muster erkennbar werden, also keine Beliebigkeit oder Willkür herrscht. Muster können wir identifizieren, wenn eine umfassende empirische Bestandsaufnahme der Phänomene erfolgt ist. Hier besteht allerdings für das Chamorro in vielen Bereichen erheblicher Nachholbedarf.

Im Folgenden gehe ich in lockerer Anlehnung an die gängigen Entlehnungshierarchien (Thomason 2001) die einzelnen Sprachebenen durch und diskutiere ausgewählte Fälle, die repräsentativ für Hispanismen auf den verschiedenen Sprachebenen sind. Es wird keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; mehr als ein kurzer Blick kann auf die wirklich beeindruckende Menge von noch auszuwertenden Fakten nicht geworfen werden.

¹⁰ Ein weiteres für die Romanistik ebenso interessantes Thema wird von Pagel (2009) angesprochen, der die Lehnbeziehungen des Spanischen im südostasiatischen und pazifischen Raum dazu nutzt, das koloniale Spanisch aus den Entlehnungen zu rekonstruieren.

4.1. Vollwörter (einschließlich Numeralia) und ihre Morphosyntax

Autosemantika bilden die Masse der trivialen Entlehnungsfälle im Sprachkontakt, davon zeugt das monumentale Lehnworthandbuch von Haspelmath/Tadmor (2009). In seiner zweibändigen Dissertation identifiziert Rodríguez-Ponga (1995) über 5.300 Lexeme spanischen Ursprungs im Chamorro-Englisch-Wörterbuch von Topping/Dungca/Ogo (1975), das insgesamt 9.650 Einträge enthält¹¹. D.h. dass die lexikalischen Hispanismen ca. 55% des Wortschatzes des modernen Chamorro ausmachen, in Idiolekten mag dieser Wert wohl bis zu 70% gehen (Rodríguez-Ponga 1995: 91-93). Das Chamorro entspricht dabei dem herkömmlichen Bild, indem spanische Substantive den größten Anteil des Lehngutes ausmachen. Wir finden Wörter wie *bos* < Spanisch *voz* „Stimme“, *fiesta* < Spanisch *fiesta* „Feier, Fest“, *gaseta* < Spanisch *gaceta* „Zeitung“, *mes* < Spanisch *mes* „Monat“ und *setbesa* < Spanisch *cerveza* „Bier“.

Jedoch beschränkt sich das Inventar von lexikalischen Entlehnungen keineswegs auf den substantivischen Bereich. Spanische Verben sind ebenfalls zahlreich vertreten, was eine Handvoll von Beispielen nicht adäquat untermauern kann: *esplika* < Spanisch *explica* „(er/sie/es) erklärt“, *baila* < Spanisch *baila* „(er/sie/es) tanzt“, *dibidi* < Spanisch *divide* „(er/sie/es) teilt“, *omiti* < Spanisch *omete* „(er/sie/es) lässt aus“ und *yama* „erwähnen“ < Spanisch *llama* „(er/sie/es) ruft“. Daneben finden wir auch zahlreiche spanische Adjektive wie *fotte* < Spanisch *forte* „stark“, *loku* < Spanisch *loco* „verrückt“, *peludu* < Spanisch *pelado* „haarig“, *banidosu* < Spanisch *vanidoso* „angeberisch“, *betde* < Spanisch *verde* „grün“ und *chikitu* < Spanisch *chiquito* „(sehr) klein“, so dass bereits auf der Basis der entlehnten Autosemantika davon gesprochen werden kann, dass die Beeinflussung des Chamorro durch das Spanische deutlich über die Allerweltsphänomene der unspektakulären Phase I hinausgeht, da ansonsten üblicherweise erst später von Entlehnung betroffene Wortarten recht massiv unter den Hispanismen vertreten sind.

Die spanischen Etyma unterliegen allesamt den Regularien der Morphosyntax des entlehnenden Chamorro¹². Damit soll gesagt werden, dass die

¹¹ Einige Puristen unter den Sprachaktivisten der Chamorros fordern eine Rückkehr zu einem von allen Spuren des Kolonialismus gesäuberten rein austronesischen Chamorro, was die Aufgabe und den Ersatz von Tausenden von spanischen Elementen in der Sprache erforderte. Allein die Masse der von den Muttersprachlern neu zu erlernenden Wörter macht es sehr unwahrscheinlich, dass ein Chamorro ohne Hispanismen mehr als eine Utopie sein kann.

¹² Über einen gegenläufigen Effekt in der Morphosyntax, nämlich im Bereich der Kongruenz, wird weiter unten noch zu berichten sein.

Hispanismen in das grammatische System der Replikasprache eingepasst werden. Dazu gehört u.a. die weitgehend optionale Pluralisierung von nominalen Ausdrücken durch nachgestelltes *siba* „sie“ wie in *lepblo siba* „Bücher“ (*lepblo* < Spanisch *libro* „Buch“) oder durch präfigiertes *man-* wie in *pale'* → *man-* + *pale'* → *mamale'* „Priester“ (*pale'* < Spanisch *padre* „Priester“). Darüber hinaus kann Possessormarkierung durch Suffixe erfolgen und die Anwesenheit eines Attributs durch die Linker-Partikel angezeigt werden. Der Linker ist mit Ausnahme von bestimmten phonologisch definierten Kontexten obligatorischer Bestandteil von Kopf-Attribut-Konstruktionen. Hier bietet uns die Kolumne des Bischofs Beispiele wie: *Guiya este na pupueñgi antes di u resikña si Nixon i puesto-ña komu persidenten America*. „Dies war der Abend, bevor Nixon seinen Posten als Präsident Amerikas aufgab.“ Possessormarkierung liegt im Falle von *puesto-ña* „sein Posten“ vor, die Linker-Partikel erscheint in reduzierter Form als *-n* in *presidente-n America* „Präsident von Amerika“. Die Vollform der Linker-Partikel lautet *na*.

Die Chamorrisierung der lexikalischen Hispanismen lässt sich am besten daran erkennen, dass ihre ursprüngliche Wortartzugehörigkeit im Spanischen keine Verbindlichkeit für ihre Verwendung im Chamorro besitzt. Hispanismen sind genauso akategorial wie die austronesischen Erbwörter des Chamorro¹³ und werden wie diese gemäß den jeweiligen Erfordernissen der Konstruktion, in der sie eine Leerstelle besetzen, mittels gebundener austronesischer Morpheme flektiert bzw. deriviert. Beispiel: *kuentos* „sprechen“ geht auf die nominale spanische Pluralform *cuentos* „Geschichten“ zurück, fungiert im Chamorro als Mitglied der Klasse II der Autosemantika, die in etwa diejenigen Elemente umfasst, welche man nach westlicher Grammatiktradition als intransitive Verben, Adjektive und Substantive bezeichnen würde. Das Infix *-um-* qualifiziert das uns interessierende Element als vollgültigen Prädikatskern: *kumuentos yo'* „ich habe gesprochen“. Es kann durch partielle Reduplikation imperfektivisch gemacht werden: *kumukuentos yo'* „ich bin/war am Sprechen“. Es kann transitiviert werden, indem es durch Suffigierung von *-i* in den sog. Referentialfokus gesetzt wird: *bu kuentusi hao* „ich habe zu dir gesprochen“, wodurch es formal in die Klasse I wechselt, in der vereinfacht gesagt diejenigen Wörter zu finden sind, deren Übersetzungsäquivalente beispielsweise im Deutschen als transitive Verben zählen. Auf der Ebene der Wortklassenzugehörigkeit macht das Chamorro mit den Hispanismen gewissermaßen „was es will“.

¹³ Von der Akategorialität ausgenommen sind Eigennamen jeglicher Couleur und Herkunft.

Unter diesem Punkt sollen der Einfachheit halber auch die Numeralia erwähnt werden (Rodríguez-Ponga 2009: 167-196). Das Chamorro hat wohl im Laufe des 19. Jahrhunderts endgültig die ererbten austronesischen Numeralia zu Gunsten der spanischen Kardinalia und teilweise auch der Ordinalia aufgegeben¹⁴. Die erste Dekade der Kardinalia lautet *unu, dos, tres, kuatro, sinko, sais, siette, ocho, nuebi, dies*. Anders als vom Spanischen her zu erwarten wäre, können diese Kardinalia nicht einfach mit dem von ihnen quantifizierten Ausdruck direkt kombiniert werden. Vielmehr sind sie durch den Linker mit diesem zu verbinden. So beruft sich Bischof Camacho in der bereits oben zitierten Kolumne auf die göttliche Trinität mit der Konstruktion *i Tres na Petsonan Yu'us* „die drei Gottespersonen“, wobei das Kardinale *tres* „drei“ mit der nachfolgenden NP *Petsonan Yu'us* „Gottesperson“ durch *na* verbunden ist. Die Verwendung von *na* kann bei den ersten drei Kardinalia schwanken. Durch Numeralia quantifizierte Ausdrücke werden für gewöhnlich nicht mehr zusätzlich in den Plural gesetzt.

Für die Ordinalia gibt es zwei synonyme Reihen. Neben den direkt aus dem Spanischen entlehnten *primet, segundo, tersero* usw. stehen etymologisch hybride Bildungen, die aus dem jeweiligen spanisch-stämmigen Kardinale durch Affigierung regelmäßig Ordinalia derivieren: *dos* „zwei“ → *mina'dos* „zweiter“. Auch für die Numeralia gilt mithin, dass sie sich weitgehend an die morphologischen und syntaktischen Gegebenheiten des Chamorro anpassen.

4.2. Funktionswörter (im weitesten Sinne) und ihre Morphosyntax¹⁵

Dass die Kontakte zwischen Spanisch und Chamorro einen relativ hohen Intensitätsgrad erreicht haben müssen, erkennt man auch daran, welche starke Position grammatische Funktionswörter unter den Hispanismen haben. Hier sind Diskurspartikeln, Konjunktionen und Präpositionen in einem mindestens so hohen Maße vertreten, wie es aus den spanisch-amerindischen Kontaktszenarien in Lateinamerika bestens bekannt ist (Stolz/Stolz 1996).

Entonses und *pues* kommen als Textgliederungsmittel recht häufig vor wie zum Beispiel das initiale *entonses* in einem weiteren Satz aus der bischöflichen Kolumne: *Entonses achokka' ti pale' hao, pat betmana hao siña ha un praktika este i tres na boto*. Übersetzt: „Daher kannst du, obwohl du kein Priester, keine

¹⁴ Im Zeichen der heutigen Maßnahmen zum Ausbau des Chamorro wird verstärkt die Wiedereinführung der vorspanischen Numeralia betrieben.

¹⁵ Sofern keine spezifischeren Angaben gemacht werden, bezieht sich dieses Kapitel auf Vorarbeiten von Stolz (1998), Stolz/Stolz (1998, 2001) sowie Pagel (2003, 2008).

Nonne bist, diese drei Gelübde praktizieren.“. Im selben Text findet sich auch ein Beispiel für konjunktionales *mientras* < Spanisch *mientras que* „während“: ...*gaige este na siniente gi kada unu giya hita pa'go mientras ta konsidedera este i gof na'manman na misterion i Santisima Trinidad*, was auf Deutsch mit „Es gibt heute diese Wahrnehmung bei jedem von uns, während wir es für das äußerst beeindruckende Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit erachten.“ zu übersetzen ist. In der hier genutzten Originalquelle mangelt es auch nicht an Beispielen für den Gebrauch von aus dem Spanischen entlehnten Präpositionen, darunter auch komplexe wie *fuera di* < Spanisch *fuera de* „außer“: ...*este siha siña lokkeue' ma'aplika ni taotao siha fuera di mamale' yan i betmana* „Diese [Gelübde] können auch von [weiteren] Menschen außer [= zusätzlich zu] den Priestern und den Nonnen angewandt werden.“.

Die Entlehnung dieser Elemente hat die Struktur des Chamorro nicht grundlegend verändert. Ein allerdings relativ kleiner Satz von austronesischen Diskurspartikeln, Konjunktionen und Präpositionen ist aus vorkolonialer Zeit erhalten geblieben und zeigt im Wesentlichen dieselben syntaktischen Eigenschaften wie die spanischen Äquivalente. Ob man mit Rodríguez-Ponga (2009: 119-167) behaupten kann, dass die funktionale Domäne der spanischen Präpositionen im Chamorro gänzlich mit derjenigen übereinstimmt, die sie heute in der Quellsprache haben, ist eine Frage, der hier aus Platzgründen leider nicht nachgegangen werden kann.

Es gibt noch andere mit den Funktionswörtern verbundene Aspekte, die hier nur kurz angerissen werden können¹⁶. Dafür ist ein Blick auf einen weiteren Satz aus der bischöflichen Feder angebracht: *Pot ebemplo yannggen guaguaha problema-mu pot salape' ni para un poksai i famagu'on-mu debi di un fanañgokko as Yu'us Tata*. „Wenn du zum Beispiel gerade ein Problem wegen dem Geld hast, das du für deine Kinder erhalten sollst, musst du auf Gott Vater vertrauen.“ Außer der Präposition *pot* < Spanisch *por* „wegen“ kommen hier noch zwei interessante Elemente vor. Dies ist zum einen der modale Ausdruck *debi di* < Spanisch *debe de* „(er/sie/es) soll“, mit dem im Chamorro deontische Modalität ausgedrückt wird. Zum anderen ist *para* von Interesse. Abweichend von seinen Funktionen im Spanischen wird *para* als obligatorischer einleitender Marker von Irrealiskonstruktionen¹⁷ eingesetzt. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem subordinierenden *para que* + Subjuntivo „damit“ im Spanischen ist zwar

¹⁶ Die begrenzte Zeit erlaubt es mir nicht, noch auf die Rolle von *estaba* < Spanisch *estaba* „(er/sie/es) war“ als perfektives Existenzial (Rodríguez-Ponga 2009: 197-220) und andere hochgradig interessante Kontaktphänomene einzugehen.

¹⁷ Üblicherweise werden diese in der deskriptiv-linguistischen Literatur zum Chamorro als Futurkonstruktionen bezeichnet.

unverkennbar, aber der Umfang der funktionalen Domäne von *para* im Chamorro ist wesentlich weiter, weil mit seiner Hilfe nicht nur Finalsätze, sondern die gesamte Bandbreite von Irrealissätzen abgedeckt werden kann.

Im Irrealis- oder Futurbereich kommt es zur Verwendung weiterer Hispanismen. So wird in der 1. Person Singular (gelegentlich auch in der 1. Person Plural inklusiv) zusammen mit *para* noch der zusätzliche Marker *bai* verwendet, für den u.a. historisch ein Ursprung in Spanisch *voy* „ich gehe“ angenommen wird. Da *ir* „gehen“ im Spanischen auch als Futurauxiliar fungieren kann, ist dieses Szenario nicht unwahrscheinlich. Allerdings gibt es keine Parallele in den 2. und 3. Personen. Mit *para* konkurriert noch *siempre* < Spanisch *siempre* „immer“, das im Chamorro primär nicht als Temporaladverb gebraucht wird, sondern ein sicheres Futur kennzeichnet. Diese Funktion belegt ein weiteres Beispiel aus dem *North Star*: ...*pues siempre i boton ginaspas ha na'i bit espesiat na oppotunida para u gnaba dobision-ta gi as Yu'us Labi-na*. „Dann wird uns das Gelübde der Reinheit bestimmt eine besondere Gelegenheit dazu geben, dass wir dem Sohn Gottes gegenüber unsere Verehrung zeigen [wörtlich: haben].“. *Siempre* hat hier nicht die Bedeutung „immer“, sondern gibt die Gewissheit in einem Bedingungssatz an, dessen zweiter Teilsatz hier wörtlich zitiert wird. Wir beobachten also die Verwendung spanischer Elemente nach Regeln, die in dieser Form nicht aus dem Spanischen stammen. Man mag hier von replikasprachlicher Grammatikalisierung im Sinne von Heine/Kuteva (2005) sprechen.

Mit den entlehnten Funktionswörtern geht gelegentlich eine zumindest leichte Anpassung der Konstruktionen an spanische Muster einher. Dies zeigt sich beispielsweise bei den Komparativkonstruktionen, obgleich diese hinsichtlich ihres Hispanisierungsgrades recht stark variieren (Stolz/Stolz 2001). Im Editorial der *Saipan Tribune* (Nördliche Marianen) vom 6. August 1998 schreibt John S. Delrosario Jr., der damalige Chefredakteur der Zeitung: *I ta fafana', afañielos, mas serioso ke bafa siña talie' gi dos matata*¹⁸. „Was wir momentan zu gegenwärtigen haben, Kameraden, ist ernster als wir mit unseren beiden Augen sehen können.“. Hier ist der Rahmen der spanischen Konstruktion *mas X que* übernommen worden, obwohl dem Chamorro mit dem Suffix *-ña* ein gebundener Komparativmarker zur Verfügung steht. Auch der Superlativ kann ähnlich dem Spanischen gebildet werden. *Segun i mas ultimo na ripot* „gemäß dem neuesten [wörtlich: letzten] Bericht“ beginnt ein das Editorial be-

¹⁸ Zwei potentielle Auffälligkeiten sind hier gegeben. Denn aus der Perspektive des Standards von Guam müsste es *ta li'e'* „wir haben gesehen“ und *mata-ta* „unsere Augen“ lauten.

gleitender Artikel desselben Autors. Hier sind der generelle Artikel *i*, der Gradmarker *mas* und das Adjektiv *ultimo* (< Spanisch *último* „letzter“) nach dem spanischen Schema miteinander kombiniert worden¹⁹. In diesen beiden Fällen kann man auch beobachten, dass die spanische Wortstellung, der gesamte syntaktische Aufbau der Konstruktion vom Chamorro kopiert wird.

Auf den ersten Blick ähnlich sieht dies im Falle des indefiniten Artikels *un* aus, der materiell aus dem Spanischen in das Chamorro übernommen wurde (Stolz 2010a). Das Chamorro hat durch die Einführung des spanischen indefiniten Artikels ein dreistufiges Definitheitssystem entwickelt, in dem die verschiedenen definiten Artikel (*i*, *si*, *as*, *n*), das entlehnte *un* als spezifischer Artikel und der Nullartikel für Indefinitheit ein Paradigma bilden. Die Einführung von *un* hat Konsequenzen für die gespaltene Ergativität, die nämlich durch die Definitheit/Indefinitheit des Patiens in einer transitiven Konstruktion determiniert wird. Die Faustregel besagt, dass ein indefinites Patiens die Antipassivkonstruktion verlangt, während ein definites Patiens die Ergativkonstruktion verlangt. Vor der Einführung von *un* korrelierte diese Unterscheidung mit der Anwesenheit bzw. Abwesenheit eines overtten Artikels: wurde der Patiensausdruck von einem Artikel begleitet, lag Definitheit vor, fehlte der Artikel, war Indefinitheit gegeben: Ergativ *bu li'e' i patgon* „ich sah das Kind“, aber Antipassiv *manli'e' yo' patgon* „ich sah ein Kind/Kinder“. *Un* bringt jedoch Unsicherheit ins Spiel, da es semantisch nicht definit ist, aber materiell einen overtten Artikel darstellt. Dementsprechend gibt es unter den Chamorro-Muttersprachlern Variation hinsichtlich der Verwendung der Ergativ- und Antipassivkonstruktionen bei einem von *un* begleiteten Patiensausdruck: *bu li'e' un patgon* ~ *manli'e' yo' un patgon*. Es ist unbestreitbar, dass *un* das System des Chamorro in Bewegung versetzt hat, aber es ist durch die sich anbahnenden Veränderungen nicht zu einer völligen Angleichung mit dem spanischen System gekommen.

4.3. Morphologie und Phonologie

Ein kurzer Blick sei noch auf die beiden verbleibenden Sprachebenen geworfen, Morphologie und Phonologie. Im morphologischen Bereich bringt es allein die hohe Zahl der lexikalischen Hispanismen schon mit sich, dass vor allem spanische Derivationsmorpheme im Chamorrowschatz gut vertreten sind. Allerdings ist ihre Produktivität sehr stark beschränkt, so dass man davon ausgehen kann, dass die betreffenden Elemente häufig nicht als abtrennbare Bestandteile von Wörtern interpretiert werden. Zu den wenigen

¹⁹ *Imás* als einwortiger Superlativmaker aus Spanisch *el mas* ist ebenfalls belegt.

Ausnahmen gehört beispielsweise das Diminutivsuffix *-itu* (< Spanisch *-ito*), das gelegentlich auch mit austronesischen Stämmen kombiniert auftreten kann. Das bekannteste Beispiel *ga'lagitu* „Hündchen“ aus *ga'lagu* „Hund“ + *-itu*, gibt allerdings Anlass zu widersprüchlichen Deutungen (Rodríguez-Ponga 1995: 306).

Mehr Aufsehen kann ein anderer morphologischer Aspekt erregen, der weit in die Syntax hineinreicht. Das Chamorro kennt wie die Masse der austronesischen Sprachen kein grammatisches Genus. Die vielen substantivischen Entlehnungen aus dem Spanischen haben allerlei Wortpaare mit gleichem Stamm, aber unterschiedlichen Auslautvokalen nach der *o-a*-Opposition in das Chamorro gebracht, z.B. *bihi* „Großvater“ (< Spanisch *viejo* „Alter“) und *biba* „Großmutter“ (< Spanisch *vieja* „Alte“). Da nun gleichzeitig auch zahlreiche Adjektive mit genussensitiven Endungen aus dem Spanischen entlehnt wurden, ist es zumindest bei einem Teil der Chamorrosprecher dazu gekommen, dass bei belebten (vorwiegend menschlichen) Referenten von aus dem spanischen stammenden Substantiven Kongruenz erfolgt, sofern das adjektivische Attribut ebenfalls aus dem Spanischen stammt. Ein Beispiel aus Stolz (1998: 13-14): *Mangai'baga este na familia un bunita yan kariñosa na suttera ni' marespeta ni' todú i taotao siba*. „Diese Familie hatte eine hübsche und liebevolle Jungfer zur Tochter, die von allen Leuten verehrt wurde.“ Die Wortformen der Attribute *bunita* (< Spanisch *bonita* „hübsche“) und *kariñosa* (< Spanisch *carriñosa* „liebenswert“) enden beide auf *-a*, weil ihr Kopfnomen *suttera* (< Spanisch *soltera* „unverheiratete Frau“) ebenfalls aus dem Spanischen stammt, auf *-a* endet und ein menschliches Wesen bezeichnet. Lautete das Kopfnomen *sutteru* (oder *sotteru*) „Junggeselle“, dann müssten die Attribute zwingend die Form *bunitu* und *kariñosu* haben. Dieses Kongruenzmuster ist im heutigen Chamorro nicht besonders weit verbreitet, die Kombination von „maskulinen“ Attributsformen und „femininen“ Kopfnomina ist grammatisch völlig akzeptabel und für die Sprecher Mehrheit die Norm. Numeruskongruenz gibt es in keinem Fall. Spanische Substantive, die in ihrer Pluralform entlehnt wurden, sind semantisch singularisch oder transnumeral zu interpretieren: *sapatos* „(ein) Schuh(e)“ – *sapatos siba* „Schuhe“ (< Spanisch *zapatos* „Schuhe“).

Phonologisch hat sich der spanische Einfluss insofern ausgewirkt, als die lexikalischen Hispanismen in großer Zahl Wörter mit austronesisch nicht zulässigen Segmentketten in das Chamorro gebracht haben. Ausschlaggebend sind dabei vor allem Silben die im Auftakt oder in der Coda Konsonantengruppen zulassen. Wörter wie *plasa* (Spanisch *plaza* „Platz“) verstoßen gegen die KV(K)-Struktur in der austronesischen Komponente des Chamorro. Gleichfalls ungewöhnlich aus austronesischer Sicht sind die durch öffnende

Diphthonge gebildeten komplexen Silbenkerne des Spanischen. Wörter wie *prueba* (< Spanisch *prueba* „Probe“) verstoßen gleich zweimal gegen die austronesischen Silbenstrukturen, indem sie neben dem komplexen Auftakt auch einen zweigliedrigen Kern (= /ue/) aufweisen. Möglicherweise ist das Spanische auch dafür verantwortlich, dass die ursprünglich wohl nur als komplementär verteilte Allophone der hohen Vokale /i/ und /u/ fungierenden mittleren Vokale [e] und [o] heute den Status von Phonemen /e/ und /o/ haben. Ähnliches lässt sich für die Liquiden – den Lateral /l/ und den rhotischen Tap /ɾ/ - vermuten, die vor dem Kontakt zum Spanischen Positions- oder sogar freie Varianten voneinander gewesen zu sein scheinen. Auf suprasegmentaler Ebene ist eine im austronesischen Lexikon des Chamorro unbekannt Position des Akzents zusätzlich in das prosodische Inventar des Chamorro gekommen. Es geht um die spanischen Polysyllaba mit Akzent auf der Ultima; im präkolonialen Chamorro konnte kein Stärkedruck auf die finale Silbe von mehrsilbigen Wörtern fallen. Ein prosodisches Minimalpaar bilden *mohon* „Wunsch“ mit Paenultimaakzent und *mohón* „Grenzstein“ (< Spanisch *mojón*).

5. Schlussfolgerungen

Wenigstens ein wenig spanisches Flair findet sich also auf jeder Sprachebene des modernen Chamorro. Dennoch kann nicht behauptet werden, dass es sich beim Chamorro um eine Art „verdecktes Spanisch“ handelt. Im Großen und Ganzen ist die grammatische Grundstruktur des Chamorro austronesisch geblieben. Daraus folgt jedoch nicht, dass der spanische Einfluss nicht über reine Oberflächenerscheinungen hinausginge. Diese sind natürlich am leichtesten erkennbar und vermitteln über die Präsenz von overten Hispanismen in jedem beliebigen nicht puristisch inspirierten Text den Eindruck, dass beinahe jedes spanische Wort ein potentiell Chamorrowort sein könnte.

Diese lexikalischen Einflüsse werden zum einen dadurch in ihrem Gewicht beschränkt, dass die Hispanismen sich nach den Regeln der austronesischen Grammatik zu richten haben. Zum anderen gibt es daneben aber auch solche Fälle, bei denen spanische Konstruktionsprinzipien, in gewissem Sinn auch grammatische Kategorien in Teilen kopiert werden. Das zeigen uns die gelegentlichen Kongruenzerscheinungen in der NP und der Artikel *um*. In keinem Fall ist es aber zu einer wirklich vollständigen Übernahme aller Prinzipien der betroffenen Bereiche der quellsprachlichen Grammatik gekommen. Der spanische Einfluss hat das Chamorro verändert, er hat aber aus dem

Chamorro kein Spanisch gemacht. Was im Chamorro spanisch aussieht, ist nur selten mit der spanischen Grammatik kompatibel.

Diese Umstände machen das Chamorro zu einem faszinierenden Forschungsgegenstand, der das romanistische Augenmerk erfordert. Es lohnt sich für die Romanistik, die Einflüsse, die romanische Sprachen in der ganzen Welt ausgeübt haben und weiterhin ausüben, unter die Lupe zu nehmen. Einen guten Anfang kann man diesbezüglich mit der Erforschung der spanischen Komponente im Chamorro machen. Dass man in diesem Bereich vergleichend vorgehen kann zeigen die Arbeiten von Pagel (2008) und Stolz (2003, 2008). Romanisierungsprozesse erweisen sich dabei keinesfalls als willkürliche, zufällige Vorgänge, sondern als Elemente eines durch verschiedene (auch außersprachliche) Faktoren gesteuerten Typs von sprachlicher Dynamik unter Kontaktbedingungen. Ich verspreche mir wertvolle Erkenntnisse davon, die Hispanisierung des Chamorro, die Lusitanisierung des Tetum Dili, die Franzisierung des Montagnais, die Italianisierung des Maltesischen, die Rumänisierung des Gagausischen usw. nach festen Prinzipien auszuwerten und einer vergleichenden Evaluation zugänglich zu machen. Da hierzu romanistische Expertise erforderlich ist, entsteht ein interdisziplinärer Forschungskontext, der mit der Initiative zur *Romanisation world-wide* an der Universität Bremen seit 2008 einen auch international anerkannten Titel trägt.

Bibliographie

- Albalá Hernández, Paloma, 2000. *Americanismos en las Indias del Poniente*. Voces de origen indígena americano en las lenguas del Pacífico. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Burrows, E.J., 1954. "Sanvitores' grammar and catechism in the Mariana language", in: *Anthropos* 49, 934-960.
- Chung, Sandra, 1998. *The design of agreement*. Evidence from Chamorro. Chicago: University of Chicago Press.
- Haspelmath, Martin/Tadmor, Uri, (eds.), 2009. *Loanwords in the world's languages*. A comparative handbook. Berlin/New York: De Gruyter Mouton.
- Heine, Bernd/Kuteva, Tania, 2005. *Language contact and grammatical change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makihara, Miki, 2001. „Modern Rapanui adaptations of Spanish elements“, in: *Oceanic Linguistics* 40 (2), 191-223.

- Pagel, Steve, 2003. *Zum Sprachkontakt Spanisch-Chamoru auf Guam und den nördlichen Marianen*. Unveröffentlichte Magisterarbeit im Fach Hispanistik. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaft.
- Pagel, Steve, 2008. „The old, the new and the in-between: comparative aspects of Hispanisation on the Marianas and Easter Island (Rapa Nui)“, in: Stolz/Bakker/Salas Palomo, *op.cit.*, 167-202.
- Pagel, Steve, 2009. *Spanisch in Asien und Ozeanien*. Unveröffentlichte Dissertation. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaft.
- Reid, Laurie/Ridruejo, Enrique/Stolz, Thomas, (eds.), im Druck. *Philippine and Chamorro linguistics before the advent of structuralism*. Leiden: Brill.
- Rodríguez-Ponga, Rafael, 1995. *El elemento español den la lengua chamorra (Islas Marianas)*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología.
- Rodríguez-Ponga, Rafael, 1999. „¿Qué se hablaba en las islas Marianas a finales del siglo XIX?“, in: Luque Talaván, Miguel/Pacheco, Juan José/Palanco, Fernando, (eds.). *1898: España y el Pacífico*. Interpretación del pasado, realidad del presente. Madrid: Asociación Española de Estudios del Pacífico, 521-526.
- Rodríguez-Ponga, Rafael, 2009. *Del español al Chamorro*. Lenguas en contacto en el Pacífico. Madrid: Gondo.
- Rogers, Robert F., 1995. *Destiny's landfall*. A history of Guam. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salas Palomo, Rosa/Stolz, Thomas, 2008. „Pro or contra Hispanisms: attitudes of native speakers of modern Chamoru“, in: Stolz/Bakker/Salas Palomo, *op.cit.*, 237-267.
- Steinkrüger, Patrick, 2008. „Hispanisation processes in the Philippines“, in: Stolz/Bakker/Salas Palomo, *op.cit.*, 203-236.
- Stolz, Christel/Stolz, Thomas, 1996. „Funktionswortentlehnung in Mesoamerika. Spanisch-amerindischer Sprachkontakt (Hispanoindiana II)“, in: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 49, 86-123.
- Stolz, Christel/Stolz, Thomas, 1998. „Universelle Hispanismen? Von Manila über Lima bis Mexiko und zurück: Muster bei der Entlehnung spanischer Funktionswörter in die indigenen Sprachen Amerikas und Austronesiens“, in: *Orbis* 39 (1) [1996-1997], 1-77.
- Stolz, Christel/Stolz, Thomas, 2001. „Hispanicized comparative constructions in indigenous languages of Austronesia and the Americas“, in: Zimmermann, Klaus/Stolz, Thomas, (eds.), 2001. *Lo propio y lo ajeno en las*

- lenguas austronésicas y amerindias*. Procesos interculturales en el contacto de lenguas indígenas con el español en el Pacífico e Hispanoamérica. Frankfurt am Main: Vervuert, 35-56.
- Stolz, Thomas, 1998. „Die Hispanität des Chamorro als sprachwissenschaftliches Problem“, in: *Iberoamericana* 70 (2), 5-38.
- Stolz, Thomas, 2002. „General linguistic aspects of Spanish-Indigenous language contacts with special focus on Austronesia“, in: *Bulletin of Hispanic Studies* 79, 133-158.
- Stolz, Thomas, 2003. „Not quite the right mixture: Chamorro and Malti as candidates for the status of mixed language. “, in: Matras, Yaron/Bakker, Peter, (eds.), 2003. *The Mixed Language Debate*. Theoretical and Empirical Advances (= Trends in Linguistics 145). Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 271-315.
- Stolz, Thomas, 2008. “Romancisation worldwide”, in: Stolz, Thomas/Bakker, Dik/Salas Palomo, Rosa, (eds.), 2008. *Aspects of Language Contact*. New Theoretical, Methodological and Empirical Findings with Special Focus on Romancisation Processes. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1-42.
- Stolz, Thomas, 2010a. “Don’t mess with ergatives! How the borrowing of the Spanish indefinite article affects the split-ergative system of Chamorro”, in: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 63 (1), 79-95.
- Stolz, Thomas, 2010b. “Review of Rodríguez-Ponga, Del español al chamorro”, in: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 63 (2), 170-2.
- Stolz, Thomas/Bakker, Dik/Salas Palomo, Rosa, (eds.), 2008. *Hispanisation*. The Impact of Spanish on the Lexicon and Grammar of the Indigenous Languages of Austronesia and the Americas. Berlin/ New York: Mouton de Gruyter.
- Stolz, Thomas/Sabater Fuentes, Anna, 2004. „El uso del artículo indeterminado en la primera traducción chamorra del nuevo testamento“, in: Burgos, F. J. Antón/Ramos Alonso, L. O., (eds.), 2004. *Traspasando fronteras: el reto de Asia y el Pacífico*. Valladolid: Asociación Española de Estudios del Pacífico, vol. II, 731-739.
- Thomason, Sarah Grey, 2001. *Language contact*. An introduction. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Topping, Donald, 1973. *Chamorro Reference Grammar*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Topping, Donald, 1980. *Spoken Chamorro with grammatical notes and glossary*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Thomas Stolz

- Topping, Donald/Ogo, Pedro M./Dungca, Bernadita C., 1975. *Chamorro-English dictionary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Williams-van Klinken, Catharina/Hajek, John/Nordlinger, Rachel, 2002. *A descriptive grammar of Tetum Dili*. Canberra: Australian National University.

Le colonialisme français au Vietnam – de la conquête aux années vingt

Brigitte FREIMÜLLER, Wien

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de la Révolution française de 1789 proclame également: 'Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.' Ce sont là des vérités indéniables. Et pourtant, pendant plus de quatre-vingts années, les colonialistes français, abusant du drapeau de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, ont violé notre terre et opprimé nos compatriotes. Leurs actes vont directement à l'encontre des idéaux d'humanité et de justice.

Ho Chi Minh, déclaration de l'indépendance
Hanoi, le 2 septembre 1945

Un concept central de la doctrine française coloniale était la *mission civilisatrice*. Les Français considéraient ainsi comme leur droit et leur devoir d'apporter la civilisation aux pays qu'ils considéraient comme moins civilisés.

Si des Français viennent se fixer sur votre territoire, il faut que vous sachiez que ce n'est nullement dans la pensée de s'emparer de vos terres ni de vos récoltes, mais, au contraire, avec l'intention d'augmenter la richesse générale en donnant de la plus-value à vos domaines [...] De même que les Chinois autrefois ont amélioré votre état social en vous apportant leur civilisation, en vous initiant aux travaux de leurs législateurs, de leurs philosophes et de leurs littérateurs, de même les Français, venant aujourd'hui chez vous, amélioreront votre situation agricole, industrielle, économique et élèveront encore votre niveau intellectuel par l'instruction.¹

L'un des moyens de cette transformation était l'*assimilation* de la population. Le but déclaré des colonisateurs français était de mettre en place un

¹ Discours de Paul Bert, résident supérieur au Tonkin et en Annam, dans Russier/Brenier, 1911 : 341s.

système d'éducation et d'administration français et de faire de la population indigène des membres égaux de la société, dont une condition primordiale était la maîtrise de la langue française. 'L'esprit supérieur' et la 'clarté de la langue' avec en arrière-plan les idées de la Révolution française leur apparaissaient comme les conditions suffisantes de leur foi en la supériorité des valeurs françaises. Ces prémisses légitimaient de civiliser les habitants hors des territoires français, aussi par la violence et sous la contrainte.

Il convient cependant de considérer que la motivation de l'appropriation et de la colonisation du Vietnam par la France ne réside pas uniquement dans la vocation missionnaire des idéaux français, mais tout autant dans des intérêts d'importance. La sauvegarde des missionnaires menacés, la conception impérialiste du prestige dans la compétition avec les autres grandes puissances européennes ou bien encore l'intérêt pour la France d'avoir un point d'appui pour son négoce en Asie sont également décrits comme d'autres raisons. Le Vietnam en tant que voisin immédiat de la Chine devait servir d'accès direct à ses matières premières. C'est vraisemblablement le concours de ces différents facteurs qui poussa la France à la conquête du Vietnam, pour laquelle, pourtant, les parties intéressées, chacune de leur côté, ont pu afficher des intérêts relativement différents.

Lorsque les Français prirent possession du Vietnam en 1858, ils furent confrontés à une société dont les idéaux et les valeurs étaient fondamentalement différents de ceux de son conquérant. Le Vietnam, pour avoir été, depuis le début de notre ère et pendant mille ans, sous domination chinoise, fut profondément marqué par cette dernière. Au premier plan bien sûr l'écriture et la langue chinoises, mais aussi un système administratif fondé sur le confucianisme et le système féodal chinois peuvent être évoqués. Ces influences se manifestaient en premier lieu dans les classes dirigeantes et chez leurs représentants, moins dans la population la plus large. Des soulèvements continuels contre l'occupation chinoise ont marqué cette longue domination et ont contribué de manière décisive à l'avènement d'une identité vietnamienne.

Après la libération du joug de l'*empire du milieu*, suivirent plusieurs siècles d'indépendance, pendant lesquels les codes sociaux chinois furent préservés dans une large mesure. Dans le même temps, les Mandarins s'opposèrent très largement aux innovations que les Européens, parmi lesquels les Français, avaient apportées avec eux depuis leur arrivée au 16^{ème} siècle.

A la veille de la conquête française, le Vietnam était un état féodal avec un empereur au sommet, les Mandarins comme pilier bureaucratique. L'éducation confucianiste comme clé du prestige et du pouvoir politique avait une valeur centrale et des écoles existaient dans tous les villages. C'est un jeune

intellectuel vietnamien, Nguyen An Ninh, qui, en 1925, définit ainsi l'état des mandarins au Vietnam précolonial:

La classe des lettrés d'où sortaient les mandarins, qui devaient guider le pays, sombrait dans l'abîme des vers. Elle devenait ignorante, était non seulement incapable de diriger et de défendre le pays, mais encore exploitait sans scrupule la masse, qu'elle avait la mission d'aimer et de guider. L'ancien gouverneur général, P. Doumer, a fait preuve d'une rare intelligence en disant : 'Quand les Français venaient conquérir l'Indochine, les Annamites étaient déjà mûrs pour l'esclavage'.²

Le commerce était d'un point de vue européen sous-développé et peu prestigieux, les sciences modernes non établies. Contredisant une opinion relativement répandue, selon laquelle le Vietnam n'aurait jamais pu se libérer de l'influence et de l'entrave chinoises, et de fait ne serait jamais devenue plus qu'une province élargie de la Chine, ou encore que le Vietnam était un état n'ayant jamais eu d'identité propre, un territoire parfaitement délimité, un gouvernement aux formes complexes et solidement établi, une large unité culturelle et ethnique et une langue propre peuvent être décrits comme les éléments caractéristiques de la nation vietnamienne.³

La situation linguistique du Vietnam précolonial peut être caractérisée par une situation diglossique. D'un côté le chinois et ses caractères comme instrument de l'administration et des textes confucianistes, de l'autre le vietnamien comme langue du peuple qui fut défendue contre les influences étrangères pendant des millénaires. L'écriture vietnamienne, le *nom*, qui se développa au 11^{ème} siècle à partir des caractères chinois, était utilisée préférentiellement dans la poésie populaire.

L'empire du milieu, et ses influences sur l'élite vietnamienne, étaient perçus par la puissance coloniale française comme un danger continu à combattre et à la place desquels il lui fallait s'installer.

On sait que l'empire d'Annam, après avoir longtemps supporté la domination matérielle de la Chine, subit encore complètement sa domi-

² Nguyen An Ninh 1925

³ Vgl. Chesneaux 1963 : 105ss.

nation morale (et il n'y a pas de sécurité pour notre conquête si nous ne parvenons pas à changer cette orientation des esprits).⁴

Les Français se présentèrent comme les libérateurs face aux vieilles traditions chinoises, et comme les intermédiaires de la civilisation avancée. Le cadre temporel et les chemins de cette transition ont été théorisés et mis en pratique de diverses manières.

Une contribution non négligeable à la colonisation fut apportée par les missionnaires. Parmi eux, Alexandre de Rhodes, vraisemblablement un des premiers Français à toucher le sol du Vietnam. Lui est attribuée une contribution considérable dans la transcription du vietnamien au moyen de l'alphabet latin, qui sera développée au 17^{ème} siècle par des missionnaires afin de faciliter la diffusion de la foi catholique. Cette transcription jouera un rôle déterminant pour la politique linguistique coloniale.

[...] l'introduction de notre alphabet, avait été le plus grand des bienfaits apportés en Cochinchine par notre domination, comme dans l'antiquité, l'introduction des caractères phéniciens chez les peuples du bassin méditerranéen fut l'instrument de la civilisation de l'Europe primitive.⁵

Les missionnaires joueront également un rôle essentiel dans la constitution de la colonie de Cochinchine, puisqu'une communauté catholique vietnamienne pro-française servira de premier interprète, de personnel de service ou bien encore de compagnon d'armes contre le reste de la population.

La conquête du Vietnam se déroula en étapes du sud vers le nord: En 1867 la partie sud devint colonie française sous le nom de Cochinchine, le reste du pays fut divisé en deux protectorats sous tutelle française une quinzaine d'années plus tard.

Dès le début les amiraux français se trouvèrent confrontés à une amère résistance. „S'il est une partie de l'Empire où le colonialisme a dû affronter un mouvement *national*, vécu comme tel par les combattants, c'est bien le Vietnam.“⁶ La plus grande partie de l'élite du pouvoir local se refusait à toute coopération avec les Français et après que les combats directs contre la puissance française, supérieure sur le plan militaire, ne purent être gagnés, elle

⁴ Aymonier 1890 : 8

⁵ Dunezat 1921 : 76

⁶ Ruscio 2002 : 231

quitta le pays pour le Vietnam du Nord, non sans faire disparaître toutes les archives nécessaires à la gestion du pays, ce qui le laissa dans un vide administratif. La résistance ne fut pas pour autant éliminée.

Sur la base de ce manque de classe dirigeante politique et intellectuelle, les Français purent, malgré leur infériorité en nombre, entreprendre de vastes changements dans la société vietnamienne. Ceci provoqua un véritable creusement et un profond bouleversement de l'ordre social traditionnel. Les amiraux français furent obligés de construire en peu de temps un nouvel appareil administratif afin d'assurer le maintien de l'ordre public et de leur domination. Pour gagner à leurs intérêts les quelques savants et Mandarins n'ayant pas quitté le pays, les Français leur attribuèrent généreusement les terres fertiles, encore largement disponibles. Cette nouvelle répartition des surfaces agricoles (l'empereur ayant été jusque-là plus ou moins l'unique propriétaire terrien, les Mandarins ses gestionnaires) constitua la fondation de la - cependant subordonnée - future classe des propriétaires francisés.

Ce nouvel ordre marqua également profondément le système éducatif traditionnel très développé. Avec la disparition des savants, un pan entier du secteur éducatif et intellectuel fut détruit et la fréquentation des écoles considérablement restreinte.

La responsabilité de la construction d'un système éducatif français fut laissée aux missionnaires par les amiraux, plus occupés à 'pacifier' et à organiser qu'à civiliser et à éduquer, les missionnaires ayant déjà mis en place l'école selon leurs conceptions bien avant la conquête du pays par les Français. La transcription du vietnamien dans l'alphabet latin, existant depuis déjà 200 ans, fut d'un grand soutien pour les missionnaires dans l'enseignement. Ce système occidental, nommé *quoc ngu*, offrit dans l'éternelle polémique de la problématique linguistique un instrument décisif, qui devait fournir de bons offices dans l'apprentissage de la langue française. «Bien que la France coloniale n'ait pas 'inventé' le quoc-ngu, il était très clair qu'elle désirait s'approprier sa diffusion.»⁷

La diffusion de la civilisation et de la langue françaises était cependant un objectif qui ne souffrait pas la discussion. La question était plutôt de savoir comment cet objectif pouvait être atteint. Le français devait-il être enseigné dès le départ ou le vietnamien, dans une phase transitoire, au moyen de sa transcription romaine? Priorité fut donnée au remplacement des caractères chinois honnis, ce qui conduisit en 1860 à l'abolition des fameux *concours triennaux* du Vietnam pré-colonial.

⁷ Bezançon 2002 : 346

Les amiraux combattirent, il est vrai, l'usage des caractères chinois, mais parce qu'ils voyaient dans ces hiéroglyphes, comme on disait alors, 'les broussailles intellectuelles de l'Extrême-Orient', une barrière infranchissable opposée à la diffusion des lumières venues d'Occident.⁸

Les résultats de la politique de l'éducation ne furent pas très brillants dans les premières années. La population non catholique, fortement hostile à l'occupation étrangère, rejetait en effet le *quoc ngu* de même que le français. En revanche le *nom*, qui avait toujours joué un rôle subordonné parmi les Vietnamiens, connut une étonnante reprise. De nombreux auteurs vietnamiens l'utilisèrent dans leurs écrits anti-coloniaux.

Secoués par cette attitude de rejet vis-à-vis des nouveautés et innovations occidentales, quelques membres de l'administration commencèrent à repenser les plans de la politique en matière d'éducation. Ils reconnurent comme impossible que les quelques Français parviennent à contraindre quelques millions de vietnamiens à l'apprentissage de la langue française et ils préconisèrent en conséquence l'apprentissage par les membres de l'administration coloniale française de la langue parlée majoritairement.

Est-ce qu'au vrai, tout chauvins que nous soyons, nous espérons sérieusement changer en quelques années, avec quelques jeunes partisans ignorant tout, la langue et l'éducation de plusieurs millions d'individus? Allons donc!⁹

Aussi longtemps qu'aucun livre adéquat en français ou en *quoc ngu* ne serait disponible, l'enseignement serait en pratique impossible à conduire. Bien que les problèmes fussent connus et reconnus, les responsables poursuivirent l'enseignement du *quoc ngu* et des bases du français dans les écoles dirigées par des Français.

Avec le changement fondamental de l'orientation politique de la Troisième République commença une nouvelle phase de la politique française au Vietnam vers une assimilation intensifiée et renforcée. L'administration fut prise en charge par des gouverneurs civils et une séparation des pouvoirs législatifs et administratifs fut opérée. Le but fut d'implanter les méthodes de gestion administrative françaises jusque dans les villages, et de transposer les

⁸ Taboulet 1956 : 430

⁹ Legrand de la Liraye, Inspecteur des Affaires Indigènes, Rapport à Dupré, 1873. In : Taboulet 1956 : 597

institutions coloniales petit à petit selon les modèles de la métropole. Le Conseil colonial récemment installé disposa du budget et mit en place impôts et douanes. Sous l'égide de la politique d'assimilation, la Cochinchine reçut le droit dès 1881 d'envoyer auprès des Assemblées parisiennes, comme d'ailleurs les autres colonies, des députés élus par le Conseil colonial. Les représentants vietnamiens, en tant que citoyens non français, ne disposaient pas du droit de vote, pas plus que d'une quelconque possibilité d'influence en matière politique.

A cette époque le bouleversement du système agricole montra ses premiers effets. L'introduction par l'administration coloniale d'un export libre provoqua l'apparition d'une attitude capitaliste, inconnue jusqu'alors au Vietnam, au sein de la classe des propriétaires terriens s'établissant lentement mais sûrement. Les quelques 2000 Français qui vivaient en Cochinchine constituaient pour l'essentiel le personnel administratif. Colons et négociants étaient encore pratiquement absents puisque le commerce avec la France ne jouait pas encore de rôle significatif.

Le système scolaire, également à cause du profond changement politique français, ne pouvait être laissé entre les mains des missionnaires. Un système laïc à plusieurs niveaux, calqué sur le modèle français, fut introduit.

En 1871, après l'établissement du Gouvernement républicain et le retour de la paix, un esprit plus libéral se fait sentir dans l'administration de l'instruction publique en Cochinchine. Le Gouvernement local ne voulut plus être simplement tributaire de l'enseignement congréganiste, et voulut recruter et former lui-même ses instituteurs. L'enseignement laïque va se développer.¹⁰

A court terme le français devint obligatoire et le personnel enseignant envoyé de France augmenta. Le nombre d'élèves commença lentement à augmenter, représentant toujours cependant un pourcentage très bas de la population, principalement des catholiques. Les caractères chinois furent officiellement interdits, mais restèrent utilisés en pratique dans les villages.

Avec l'objectif d'acquiescer un accès direct à la Chine, plusieurs tentatives furent entreprises dans les années 1870 pour étendre l'influence de la France sur tout le territoire du Vietnam. Ces plans furent mis en pratique en 1884 avec l'intention affichée de libérer le Vietnam du Nord des rebelles chinois d'une part, de l'emprise de l'Empereur d'autre part, et tout le territoire du

¹⁰ Roucoules, ancien directeur intermédiaire de l'enseignement en Cochinchine, 1889 : 31s.

Vietnam fut conquis. La partie nord du Vietnam fut divisée en deux parties, deux protectorats sous tutelle française, nommés respectivement Annam et Tonkin. Les autorités, originellement limitées dans l'exercice du pouvoir par le maintien des structures traditionnelles, se trouvèrent renforcées par la création de l'Union Indochinoise¹¹ en 1887, passant de plus en plus d'une domination indirecte à une administration directe.

La résistance se constitua ici encore au sein de toute la population et persista sous le commandement des Mandarins jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle. Elle se manifesta aussi sous forme littéraire, surtout à travers l'utilisation du chinois, et partiellement du *nom*, afin de toucher toutes les couches de la population.

En tant que premier résident supérieur au Tonkin et en Annam, Bert (1886) reconnut le rôle important que jouèrent les Mandarins et les érudits confucianistes dans l'histoire vietnamienne et était convaincu qu'ils devaient prendre un rôle central dans toute forme de coopération. Les influences chinoises avaient plus de poids historiquement et géographiquement dans le Nord. Ainsi, la prise de contrôle au Tonkin et en Annam fut plus difficile que dans la colonie de Cochinchine et le processus de transformation de l'organisation politique et sociale se déroula plus lentement. Ceci peut s'observer également dans le système éducatif, qui n'a pas immédiatement cherché à écarter les caractères chinois de l'enseignement, comme cela fut le cas en Cochinchine.

Les résultats des quatre premières décennies de la domination française étaient donc les suivants: Seule une partie réduite de la population était prête à collaborer avec les Français. Peu d'écoles étaient construites et le nombre d'élèves très modeste. L'exigence plusieurs fois affirmée selon laquelle la diffusion de la culture et de la langue françaises serait moralement justifiable quand les agents colonisateurs français apprendraient la langue des colonisés, ne fut que rarement mise en pratique.

[...] quelques centaines d'Annamites parlent le français; quelques milliers le baragouinent, ce sont les domestiques, cuisiniers, coolies, pousse-pousse, etc... Quant au reste de la population, elle ne connaît ni

¹¹ L'Union Indochinoise était composée – en plus des trois pays formant le Vietnam: la colonie de Cochinchine et les protectorats d'Annam et du Tonkin – des protectorats du Cambodge et du Laos (dès 1893).

l'annamite, ni le français. Il faut s'entendre: les Annamites continuent à parler leur langue, mais ils ne savent plus l'écrire ni la lire.¹²

A la fin du 19^{ème} siècle le pays était réputé pacifié et l'arrivée du gouverneur général de l'Indochine Doumer (1897-1902) consacra une nouvelle étape dans la domination française au Vietnam. La construction d'infrastructures fut accélérée afin de promouvoir la mise en valeur du pays. Un appareil administratif centralisé et un système d'imposition furent créés et restèrent presque inchangés jusqu'à la fin de la période coloniale. Doumer opéra une coupe franche dans les sphères d'influence des Mandarins. L'empereur et les institutions traditionnelles furent démantelés et la régie effective qui s'étendait jusque dans les cantons et les villages fut transférée entre les mains des Français. La population vietnamienne souffrait énormément de ce régime restrictif qui avait dans les faits pour finalité de servir avant tout les intérêts français, tout en contradiction avec la déclaration du gouverneur Doumer:

[...] l'œuvre de colonisation que le pays s'est proposée par l'occupation de ces régions lointaines, lesquelles doivent être exploitées et mises en valeur, autant pour le profit des races appelées à bénéficier de la civilisation française, que pour la prospérité et la puissance mêmes de la France.¹³

Le début du 20^{ème} siècle devait voir naître la reconnaissance du fait que la grande majorité de la population vietnamienne rejetait en bloc les tentatives d'assimilation de ses colonisateurs français et que la poursuite de la domination française ne pourrait s'effectuer que dans le cadre d'un meilleur consentement avec la population colonisée. C'est ainsi que le gouverneur général Beau (1902-1907) se démarqua de la démarche de son prédécesseur et ouvrit l'accès des postes administratifs inférieurs à la population indigène. Ses tentatives de rapprochements peuvent être vues comme la réponse d'une part à des conceptions plus libérales émanant de France, et d'autre part à un besoin grandissant de renouveau parmi les intellectuels vietnamiens.

Ignorant tes mœurs et ton histoire, nous croyions apporter à un peuple barbare les bienfaits de notre civilisation supérieure. [...] Aujourd'hui, nous nous connaissons mieux et nous commençons à nous com-

¹² Rodier, Gouverneur de la Cochinchine, dans *La Quinzaine Coloniale*, 1907 : 348

¹³ Doumer 1905 : 285

prendre. [...] Un nouveau pacte se fait entre nous, pacte librement consenti pour la défense des biens communs.¹⁴

La victoire du Japon sur la Russie en 1905 fit souffler un vent d'euphorie et d'assurance dans toute l'Asie, y compris au Vietnam. L'idéologie révolutionnaire européenne traduite en chinois se fraya secrètement un chemin au Vietnam via la Chine. Des mouvements nationaux commencèrent à apparaître. Les uns en faveur d'une libération nationale et d'un rétablissement de la monarchie selon le modèle japonais. Les autres pour l'appropriation des valeurs occidentales et pour une collaboration avec la force coloniale en place en vue de l'établissement d'une démocratie indépendante. On peut parler pour un court moment d'une phase de renouveau. Les journaux et pamphlets aux contenus anticolonialistes sont distribués sous le manteau, des écoles, où les idées révolutionnaires aussi bien que l'idéologie occidentale sont diffusées, ouvrent leurs portes. Les contacts avec la Chine et les textes chinois confèrent au chinois, et dans une moindre mesure au *nom*, un nouveau prestige et un dernier essor. Dans le même temps, le *quoc ngu* était de plus en plus revendiqué et reconnu comme écriture nationale. Un premier processus d'occidentalisation parmi les intellectuels vietnamiens est clairement identifiable.

La politique française alla à la rencontre de ces tendances dans sa tentative de réforme du système scolaire. Les écoles traditionnelles existantes devaient être réformées et le système éducatif franco-annamite aménagé pour « [...] concilier deux notions qui pouvaient alors paraître antinomique: donner accès à l'enseignement à tous, à moindre frais. »¹⁵. A côté des caractères, qui étaient encore largement enseignés dans le Tonkin et l'Annam, le *quoc ngu* et le français devaient être enseignés. „Dans les pays annamites, l'enseignement, qui était limité jusqu'à ce jour à l'étude de la philosophie et de la littérature chinoises, comprendra désormais des notions de français et de sciences.“¹⁶ Les hautes écoles médicales et techniques furent créées et unifiées en 1907 sous le nom d'université. Le nombre d'élèves resta limité surtout dans les écoles franco-annamites.

Un mouvement d'opposition donna le coup de grâce aux tendances associatives des Français sous le gouverneur général Klobukowski (1908-1910). Les mouvements anticolonialistes furent jugulés, leurs partisans arrêtés, ce qui

¹⁴ Discours de Paul Beau, vers 1903, in : Russier/Brenier 1911 : 348s.

¹⁵ Bezançon 2002 : 76s.

¹⁶ Chailley 1907, in : *La Quinzaine Coloniale*, 98

conduisit à d'autres soulèvements, qui, à leur tour, furent sévèrement réprimés.

De manière réitérée des voix venues de France condamnant ces événements se firent entendre. Le gouverneur général Sarrault (1911-1914/1917-1919) essaya de renouer avec la politique de concessions, en ceci qu'il essaya d'amadouer les mouvements nationaux au moyen d'une *collaboration franco-annamite*. Selon lui l'instruction de la population indigène ne représentait pas de danger, mais au contraire constituait la condition primordiale d'une coopération paisible, et il considérait l'instruction comme incontournable face aux exigences économiques et politiques de l'époque.

Ce qu'il faut faire, [...] c'est accorder à ceux que j'appelle les citoyens indigènes une extension sensible de leurs droits politiques dans la cité indigène. Je veux dire, d'une formule plus claire: il faut augmenter la représentation indigène là où elle n'existe pas encore et élargir le corps électoral qui désignera ses représentants.¹⁷

Ceci eut pour conséquence une restructuration des institutions locales et le renforcement des écoles supérieures franco-indigènes autant que la réouverture de l'Université en 1917.

[...] uniquement destinées à fournir des fonctionnaires subalternes, de petits employés de l'administration qui toute leur vie exécuteront dans l'ombre les travaux qui justifient la présence dans leur pays des fonctionnaires français qui gardent jalousement pour eux-mêmes autorité, titres,... et gros appointements.¹⁸

nota le fondateur des Foyer des Étudiants Annamites de Hanoi, Monet.

Le système éducatif primaire, qui devait se dérouler en *quoc ngu* et autant que possible en français fut unifié dans tout le Vietnam. Après l'abolition des *concours triennaux* en 1915 et 1918, respectivement au Tonkin et en Annam, les caractères perdirent de plus en plus de leur importance.

De même que Sarrault promut l'instruction des élites, le gouverneur Merlin (1922-1925) réforma l'école primaire. Son concept de l'école unique prévoyait dans les classes élémentaires (3 années) exclusivement l'enseigne-

¹⁷ Sarrault, discours à Hanoi 1919, cité dans Brocheux/Hémery 2001 : 293

¹⁸ Monet 1925 : 82s.

ment en vietnamien par le moyen du *quoc ngu*. Le français devenait obligatoire à partir du cycle primaire (3 années) et exclusif au cycle secondaire (4 années).

Dans l'ensemble, le système éducatif – malgré toutes les réformes – restait modeste. Dans les années vingt, pas plus de 10% des enfants scolarisables fréquentaient une école, dont 90% juste les trois premières années. On manquait d'écoles, de personnel enseignant et de matériel scolaire adéquat. Dunezat décrit la situation pour la Cochinchine en 1921 comme suit:

[...] à l'heure où nous écrivons et malgré les 638.000 piastres, inscrites au budget de l'Instruction Publique de la Cochinchine en 1919, sans compter des subventions provinciales et communales fort importantes, - pas un de nos enfants indigènes n'ayant fréquenté que l'école rurale, n'est en mesure de dire le moindre mot de français. [...] L'étude de la langue française reste ainsi le privilège d'une faible minorité [...].¹⁹

A la même époque la mise en valeur du pays atteint son apogée, surtout avec la croissance du nombre de plantations de caoutchouc. Les trésors du sol et du sous-sol étaient principalement entre les mains des Français. Ils étaient privilégiés par la loi, ce qui autorisait à peine les Vietnamiens à entrer en compétition avec eux. La communauté française coloniale, encore marginale au 19^{ème} siècle, a crû de manière constante, surtout dans les centres urbains. Les points de rencontres entre colonisés et colons étaient par contre minimaux et un mélange tout à fait impensable.

L'Européen qui passe en touriste à Saigon aura le sentiment que les relations des Coloniaux et des Annamites sont à peu près celle [sic!] des visiteurs d'une Exposition coloniale avec les figurants des races exotiques.²⁰

Les colons, qui vivaient des inégalités, n'étaient pas intéressés par un réajustement du statut des indigènes. Au contraire, ils avaient besoin du travail de la population dans les plantations, travail qui se déroulait dans des conditions extrêmement difficiles. Dans une large mesure, il n'existait aucune velléité de développement industriel au Vietnam. La France avait besoin des matières premières et on ne souhaitait entrer en concurrence avec la Métropole. L'argent venait de la France et retournait aussi vers elle.

¹⁹ Dunezat 1921 : 86s.

²⁰ Werth 1926 : 50

L'un des objets de la colonisation agricole doit être de fournir à la France les matières premières dont son industrie a besoin. [...] Aussi, l'installation d'industries ne doit y être encouragée que dans la limite où elles ne peuvent nuire aux industries métropolitaines.²¹

L'insatisfaction dominait chez les intellectuels vietnamiens. Leurs revendications pour plus de modernité et de liberté restaient lettre morte, de même chez la petite bourgeoisie, à qui la reconnaissance politique et sociale restait interdite, et chez la population paysanne qui était exploitée dans les plantations. Ils se rassemblèrent à la fin des années vingt dans la révolte contre les colonisateurs. La langue de la résistance était le vietnamien, la langue du peuple.

Conclusion

Le discours colonial français est marqué par des affirmations contradictoires et contraires. L'exaltation des bonnes intentions et de la situation coloniales coexiste avec des critiques explicites des pratiques coloniales. Les discussions à propos des voies de la réalisation du but déclaré, la diffusion de la civilisation française, témoignent du manque de concept clair. La politique coloniale dans son ensemble résidait dans l'interaction des intentions théoriques avec les réactions face à la situation réelle. Les besoins pratiques immédiats, qui rendaient apparemment nécessaire le maintien de la colonie, ne correspondaient pas aux idéaux nobles de la *mission civilisatrice*. Sa théorie et sa mise en place divorcèrent irrémédiablement.

En pratique les tentatives d'assimilation se limitèrent essentiellement à la destruction de l'unité nationale, de l'appareil d'état, de la structure hiérarchique des Mandarins, du système éducatif indigène, et à la dévalorisation sinon à la suppression des langues indigènes. Peu fut offert en remplacement. C'étaient quasi exclusivement les Colonisateurs qui engrangeaient les bénéfices. Autour de 1930, seulement 10% des élèves concernés par la scolarisation fréquentaient une école. Peu avaient la possibilité d'apprendre les bases du français. Et quand ils avaient accès à une haute école, les Vietnamiens n'avaient aucune perspective professionnelle correspondante. Les fonctions à responsabilité les plus hautes étaient détenues par les Français.

Sans aucun doute les Vietnamiens ne rendirent pas la tâche facile aux Français. Depuis le début, la résistance a prédominé face aux conquérants.

²¹ Doumer 1905 : 360

Les Vietnamiens possédaient une identité nationale et ethnique, une conscience identitaire qui reposait sur une civilisation ancienne de plusieurs millénaires et sur une langue et sur une écriture, et étaient en profond désaccord avec les tentatives de civilisation françaises. Les Mandarins avaient beaucoup à perdre et peu à gagner. Un statut social élevé ne fut jamais atteignable pour les Vietnamiens – même francisés. L'instruction de la petite minorité francisée, qui fut finalement atteinte, avait peut-être le but de s'étendre à toute la population. C'est pourtant exactement ce qui n'arriva jamais. Cette minorité est devenue pour le peuple un facteur supplémentaire de révolte.

Bibliographie

- Albertini, Rudolf v., 1976. *Europäische Kolonialherrschaft 1880-1940*. Zürich: Atlantis.
- Aymonier, Etienne, 1890. *La langue française et l'enseignement en Indo-Chine*. Paris : Armand Colin.
- Bezançon, Pascale, 2002. *Une colonisation éducatrice? L'expérience indochinoise (1860-1945)*. Paris : L'Harmattan.
- Brocheux, Pierre/Hémery, Daniel, 2001. *Indochine, la colonisation ambiguë 1858-1954*. Paris : Éditions la Découverte.
- Busson, Henri/Fevre, Joseph/Hauser, Henri, 1910. *Notre Empire Colonial*. Paris : Félix Alcan.
- Chailley, Joseph (éd.), 1907. *La Quinzaine Coloniale*. Paris : Augustin Challamel.
- Chesneaux, Jean, 1963. *Geschichte Vietnams*. Berlin : Rütten & Loening.
- DeFrancis, John, 1977. *Colonialism and Language Policy in Viet Nam*. The Hague : Mouton Publishers.
- Diguet, E., 1908. *Annam et Indo-Chine Française*. Paris : Augustin Challamel.
- Doumer, Paul, 1905. *L'Indo-Chine française*. (Souvenirs). Paris : Vuibert et Nony.
- Dunezat, De St. Michel, 1921. « Enseignement de la langue française en Indochine », in : *Bulletin de la Société des Études Indochinoises de Saïgon*, No 70. Saïgon : C. Ardin, 75-88.
- Ferry, Jules, 1890. *Le Tonkin et la Mère-Patrie*. Paris : Victor-Havard.
- Gosselin, Charles, 1904. *L'Empire d'Annam*. Paris : Librairie Académique Didier.
- Ho Chi Minh, 1961. *Ausgewählte Reden und Aufsätze*. Berlin : Dietz Verlag.

- Landes, M., 1886. « Notes sur le Quoc Ngu », in : *Bulletin de la Société des Études Indochinoises de Saïgon*. Saïgon : Rey & Curïol, 5-22.
- Lanessan, Jean-Louis de, 1895. *La colonisation française en Indo-Chine*. Paris : Félix Alcan.
- Le Than Khoi, 1969. *3000 Jahre Vietnam*. Schicksal und Kultur eines Landes. München : Kindler.
- Luro, Eliacin, ²1897. *Le pays d'Annam*. Étude sur l'organisation politique et sociale des Annamites. Paris : Ernest Leroux.
- Masson, André, ³1972. *Histoire du Vietnam*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Maybon, Charles B., 1919. *Histoire moderne du pays d'Annam (1592-1820)*. Paris : Plon-Nourrit.
- Merlin, Martial, 1929. « L'Indochine française », in : *L'empire colonial français*. Paris : Plon-Nourrit, 93-99.
- Monet, Paul, 1925. *Français et Annamites*. Paris : Les Presses Universitaires de France.
- Nguyen An Ninh, 1925. « La France et l'Indochine », in : *Europe*. No 31. Paris : F. Rieder
<http://www.carnetsduvietnam.com/web/franceindochi.doc> (04.07.2007)
- Nguyen Khac Vien, 1999. *Vietnam - Eine lange Geschichte*. Hanoi/Düsseldorf: The Gioi Verlag.
- Rivoalen, Auguste, 1956. « L'oeuvre française d'Enseignement au Viêt-Nam », in : *France-Asie*, Tome XIII, No. 125-27. Saïgon, 401-418.
- Rodier, M., 1907. « L'organisation administrative et l'état social en Cochinchine », in : *La Quinzaine Coloniale*. Paris : Augustin Challamel, 347-349.
- Roucoules, E., 1889. « Étude sur l'instruction publique en Cochinchine », in : *Bulletin de la Société des Études Indo-Chinoises de Saïgon*. Saïgon : Rey & Curïol, 25-44.
- Ruscio, Alain, 2003. « Au Vietnam: un siècle de luttes nationales », in : Ferro et al. (éd.), 2003, *Le livre noir du colonialisme*. Paris : Éditions Robert Laffont, 376-391.
- Russier, H./Brenier, H., 1911. *L'Indochine française*. Paris : Librairie Armand Colin.
- Taboulet, Georges, 1955/56. *La Geste Française en Indochine*. Histoire par les textes de la France en Indochine des origines à 1914, Tome I et II. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- Vial, Paulin, 1889. *Nos premières années au Tonkin*. Paris : Voiron.
- Werth, Léon, 1926. *Cochinchine*. Paris : F. Rieder.

Ying Chen et la langue littéraire, ou comment fuir l'arrivée

Catherine PARAYRE, St. Catharines (Canada)

Il existe depuis des décennies une vibrante littérature asiatique-canadienne qui met volontiers en scène des individus « en transit » et se concentre sur les emprunts culturels et transformations identitaires que la migration occasionne (Deer 1999 : 15, cité dans Ty/Verduyn 2008 : 16). Parmi les auteurs les mieux connus, Ying Chen, née à Shanghai en 1961, connaît le succès littéraire depuis plusieurs années avec, par ordre chronologique, *La mémoire de l'eau* (1992), *Les lettres chinoises* (1993, nouvelle version 1998), *L'ingratitude* (1995), *Immuable* (1998), *Le champ dans la mer* (2002), *Querelle d'un squelette avec son double* (2003), *Le mangeur* (2006), *Un enfant à ma porte* (2008) et *Espèces* (2010). Outre ces romans, elle a aussi publié de la poésie dans *Impressions d'été* (2008), rédigé en chinois et auto-traduit en français, ainsi qu'une collection d'essais portant sur son œuvre et son choix de langue littéraire, *Quatre mille marches* (2004). La première langue de Chen est le shanghaien, la langue utilisée à l'école le chinois et, entre autres langues étrangères, le russe, le japonais et le français. Lors de ses études universitaires en Chine, elle est formée à la traduction et obtient un diplôme de français. En 1989, elle décide de quitter la Chine pour le Québec, où elle poursuit ses études de français. C'est au Canada qu'elle se met à l'écriture, celle-ci en français. Ses deux premiers romans et *Quatre mille marches* dramatisent et expliquent ce choix linguistique, de même que sa décision de quitter sa culture d'origine. Depuis 2003, elle vit à Vancouver, province anglophone du Canada, où elle continue sa carrière d'écrivaine. Bien reçue, son œuvre est régulièrement commentée par les critiques. Précisément à la lecture de *La mémoire de l'eau*, des *Lettres chinoises* et de la collection d'essais, la présente étude porte sur la notion d'arrivée, non seulement dans une nouvelle culture, le Québec, mais aussi dans une nouvelle langue, le français. Afin de mieux problématiser l'œuvre de l'auteure canadienne, c'est par l'examen de la situation socioculturelle et linguistique du Québec et des travaux critiques consacrés à l'œuvre de Chen que commencera l'analyse.

1. Le Québec et la littérature migrante

En raison du statut linguistique particulier du Québec (le français y est langue officielle dans un pays majoritairement anglophone) et de sa diversité culturelle (le Québec, surtout en milieu urbain, est une destination que choisissent de très nombreux nouveaux arrivants au Canada), il s'y est développé un large débat sur les notions de « migrant », « émigré », « multiculturel », « transculturel », etc. :

La littérature ethnique [...] renvoie à des éléments biographiques liés à l'appartenance culturelle, sans qu'il y ait pour autant nécessité d'un passage migratoire ; la littérature de l'immigration, un corpus thématique [...] traite des problématiques migratoires ; la littérature de l'exil, [...] peut prendre, selon les cas, la forme de la biographie, de l'essai ou du récit de voyage ; la littérature de diaspora, œuvres produites par des émigrés dans différents pays, mais [...] se rattachent aux rouages de l'institution littéraire du pays d'origine ; la littérature immigrante, corpus socioculturel transnational des écrivains qui ont vécu cette expérience traumatisante, mais souvent fertile de l'immigration et enfin, la littérature migrante, [...] se définit par des thèmes liés au déplacement et à l'hybridité et par des formes particulières, souvent teintées d'autobiographie. (Chartier 2002 : 205)

Dans les années soixante-dix, le Québec, redoutant de voir la population francophone être redéfinie comme « minorité ethnique parmi tant d'autres », tandis qu'elle est peuple « fondateur », se méfie de la politique fédérale du multiculturalisme (Chartier 2002 : 310). Le terme à la mode est alors, au Québec, celui de littérature des communautés culturelles (voir Harel 2005 : 20). Depuis les années quatre-vingt-dix, le qualificateur « migrant » remplace souvent celui d'« immigrant » ou d'« immigré » : les écritures migrantes « sont celles du corps et de la mémoire ; elles sont, pour l'essentiel, travaillées par le référent massif, le pays laissé ou perdu, le pays réel ou fantasmé constituant la matière première de la fiction » (Berrouët-Oriol 1992 : 12, cité dans Dubois et Hommel 1999 : 40) : « l'identité est tournée vers l'Ailleurs qu'est dorénavant le pays quitté et vers le temps d'avant la migration ; à l'*Ailleurs* se substitue l'*Ici* et au *Passé*, le *Présent* » (40). L'écriture migrante se distingue ainsi de la littérature métisse, bien plantée dans l'imaginaire (40), mais lui ressemble dans une certaine mesure, car sa « culture immigrée » est caractérisée par des « valeurs, modes de vie et façons de penser [qui] ne sont plus tout à fait les mêmes que

dans celles du pays d'origine » (Micone 1996 ; 2, cité dans Dubois et Hommel 1999 : 41). Plus encore, cette littérature aux multiples voix et points de vue (Sivert 2001 : 217) met en scène une « individualité souveraine [...] qui, bien souvent, s'écrit à la première personne du singulier et qui met fréquemment en scène des êtres solitaires et/ou isolés » (Robin 1993 : 39). Etant donné que l'écrivain migrant a fait l'expérience du disloquement de sa propre identité, l'écriture migrante se rapproche, en ce sens, de la littérature identitaire (Dubois et Hommel 1999 : 48). Pourtant, la littérature migrante, rejetant « l'ethnicisation identitaire », ne fait pas de l'auteur un porte-parole de sa culture d'origine ; elle traduit « la forme du trauma » dans un récit personnalisé à l'extrême (24-25). Ainsi, « la notion de littérature des communautés culturelles fait référence à la mise en forme de l'ethnicité, qui devient du même coup la transcription d'une réalité sociale. L'écriture migrante, elle, suppose une modification du sujet dans l'élan même de la création qui s'apparente à une écriture en mouvement », définition opportune au Québec, dont la littérature se voit « implicitement » impliquée dans un discours postcolonial (37 ; 34).

La littérature québécoise se bâtit sur la « question de sa légitimité » (Harel 2005 : 22) ; et l'auteur émigrant au Québec fait l'expérience d'une double minorisation, celle de sa culture d'origine et celle du français dans un pays majoritairement anglophone (Dubois et Hommel 1999 : 42). Néanmoins, c'est dans son discours périphérique que la littérature québécoise cherche ses « assises identitaires » et réfléchit à son « statut de la marge », sans oublier que toute écriture forme un moyen privilégié de jeter un défi à la « prétention d'unité et de cohésion que figure le corps social » (Harel 2005 : 23). La littérature migrante constitue un « double étrange » qui « brise l'illusion » d'une homogénéité québécoise d'ailleurs perpétuellement remise en question, de sorte que l'écrivain migrant, en dépit de son statut périphérique, est toutefois partie constituante de la littérature québécoise, de même qu'il « traduit l'espace du rêve » : lui sait « apprendre une autre langue », le français, dans un Canada bilingue où le français demeure minoritaire (34 ; 59-60). D'après Régine Robin, auteure notamment de *La Québécoise*, roman à succès portant sur les questions d'intégration et de minorisation, Montréal devient rapidement une « patrie imaginaire » idéale pour les écrivains migrants :

La ville cosmopolite, la ville où l'on entend parler toutes les langues, où les odeurs de tous les marchés du monde vous assaillent, la ville où l'on peut dans la même boutique acheter *Le Monde* et le *New York Times*, la ville avec des librairies françaises et des librairies anglaises, avec des chaînes de télévisions québécoises, françaises, canadiennes-

anglaises et américaines et même des chaînes dites ethniques un peu folkloriques [...]. Non pas mélange sans principe, non pas babélisme de bazar, mais hybridité des formes (Robin 1993 : 208-209).

En particulier, de telles conditions socioculturelles sont propices à la création de « romans mémoriels » dans lesquels « un individu, un groupe ou une société pense son passé en le modifiant, le déplaçant, le déformant, s'inventant des souvenirs, un passé glorieux, des ancêtres, des filiations, des généalogies, ou, au contraire, luttant pour l'exactitude factuelle, pour la restitution de l'événement ou sa résurrection » (Robin 1989 : 48). Récemment, Simon Harel, observant la diversité de la société québécoise, « véritable « non-lieu » dans son « incertitude identitaire » (Harel 2005 : 234-235), réaffirme l'analyse de Robin. Plus précisément, sa littérature migrante serait une « littérature de l'arrivée », « le devenir attendu de l'hybridité culturelle, cette déliaison de l'appartenance collective au profit d'une douce indifférenciation primaire qui permettrait à chacun de se retrouver 'autre' » (56-57). « Résultante » du fait transculturel, « axée sur le passé et le présent des cultures de départ et d'arrivée, [la littérature migrante est] portée désormais par un déplacement possible vers et à travers l'autre » (Moisan/Hildebrand 2001 : 207-208). De nos jours, le terme de littérature migrante laisse place peu à peu à la littérature postexilique ; comme les termes employés auparavant et malgré les accents différents que ceux-ci prennent, elle a affaire à « une appartenance altérée » (Harel 2005 : 24).

2. Vues critiques sur l'œuvre de Ying Chen

Tout en se réorientant au cours des années, l'œuvre de Chen se situe dans ce débat de fond dans la société et les lettres québécoises. Ses deux premiers romans, fictions aux accents « auto-ethnographiques » (Lorre 2008 : 268), prennent pour matière l'histoire et la société chinoise. *La mémoire de l'eau*, roman mémoriel, trace le portrait de trois générations de la famille de la narratrice durant la période révolutionnaire en Chine. Les événements mouvementés sont essentiellement évoqués dans les souvenirs de Lie-Fei, grand-mère de la narratrice, née dans une famille qui sert à la cour impériale de Beijing et qui, avec la montée du communisme, tombe en disgrâce et choisit l'exil à Shanghai, alors concession française. Ayant perdu ses biens et son statut social élevé, la famille s'accommode avec plus ou moins de bonheur aux nouvelles règles de la société. La grand-mère, devenue ouvrière, trouve une confidente en sa petite fille. Cette dernière est particulièrement sensible au fait que

les pieds de Lie-Fei avaient été soumis au processus de rétrécissement, tel qu'il était de coutume dans les familles aisées de l'empire chinois et que, pour se conformer à la nouvelle idéologie communiste, ses parents, voulant lui éviter des ennuis, avaient interrompu le traitement, avec pour résultat que Lie-Fei avait été toute sa vie une femme aux pieds « moyens » (Chen 1992 : 24). À la fin du roman, la narratrice, soucieuse d'échapper à un mode de vie réglementé par la tradition et la famille, choisit d'émigrer en Amérique du Nord. Dans *La mémoire de l'eau*, la société chinoise « écrase l'individu et refuse de lui accorder le droit de choisir ses idées et ses allégeances », ce qui a pour conséquence de pousser l'individu à s'affirmer ; l'émigration revient alors à « défendre l'intégrité » de la narratrice (Dubois/Hommel 1999 : 44).

Le roman suivant, *Les lettres chinoises*, prend le relais là où s'était achevé *La mémoire de l'eau*. Roman épistolaire, il contient les lettres qu'échangent trois amis. Récemment arrivé de Shanghai, Yuan fait ses études à Montréal d'où il tente de convaincre sa fiancée, Sassa, de le rejoindre. Malgré les encouragements, celle-ci hésite à quitter sa famille et sa culture, et prétexte différents empêchements pour éviter une émigration pourtant souhaitée, non seulement pour rejoindre son ami, mais aussi pour sortir de son milieu et découvrir une autre façon de vivre. Elle confie ses inquiétudes et son malaise à Yuan, ainsi qu'à sa meilleure amie, Da Li, qui, elle aussi, s'est installée à Montréal et qui peu à peu tombe amoureuse du jeune homme. Da Li est le double audacieux de Sassa, celle qui prend le risque de s'éloigner de coutumes que les deux jeunes femmes s'accordent à juger trop rigides (McLane-Iles 1997 : 226). Pour sa part, Yuan devient de plus en plus québécois dans son style de vie et apprend à apprécier la société qu'il découvre. Pourtant, il s'agit d'un difficile passage. La nostalgie du pays d'origine et de son propre passé le travaille et le regard critique qu'il jette sur la société occidentale, par exemple sa notion de liberté, le rend parfois distant de ses nouveaux compatriotes. Figure littéraire de la migration, Yuan est tourné vers les deux cultures qui sont maintenant les siennes, tout en restant sans complaisance envers elles. « Toujours soumis au poids du passé » véritablement « fardeau », il développe une « identité métisse » dans un « présent morcelé » par un « double regard » dirigé vers la culture chinoise tout autant que vers le pays d'adoption (Dubois/Hommel 1999 : 45).

En fait, Chen a fait suivre la première édition des *Lettres chinoises* par une nouvelle version dans laquelle est effacée la majorité des signes de la sinité et des quartiers ethniques de Montréal (voir Dupuis 2005 et, pour plus de détails sur les éléments qui disparaissent dans la deuxième version, Talbot 2003-2004). Qu'il s'agisse de réduire la sinité au Chinatown montréalais ou, dans

une version ultérieure, de se contenter d'une simple mention pour évoquer ce lieu, le roman prend soin de mettre en scène ce que Gilles Dupuis nomme la « désorientalisation » de Yuan (Dupuis 2005 : 103). D'une part, « l'entreprise d'un *Chinatown*, quel qu'il soit (et peu importe où il se trouve), est de *dénuancer* radicalement l'identité chinoise. Le quartier chinois de Montréal ne fait pas exception à la règle ; au contraire, il l'exacerbe en concentrant tous les lieux communs de la sinité dans un espace délimité aux dimensions fort réduites » (Dupuis 2005 : 102-103). Le *Chinatown* de Montréal symboliserait chez Chen « le rejet des origines, voire le refus de toute origine » (103). D'autre part, la deuxième édition des *Lettres chinoises* ne fait plus guère allusion à la spécificité du quartier chinois montréalais, si ce n'est que Yuan y achète une carte postale pour sa fiancée Sassa. Bien qu'il soit fortement attaché à sa culture d'origine, sa nouvelle vie au Canada implique une distance inévitable avec celle-ci.

D'ailleurs, les romans que Chen a publiés depuis, se détachent de tout effet réaliste. L'œuvre ne se fait plus thématiquement miroir d'une situation socioculturelle ou sociolinguistique. On y oublie la Chine, la migration, le Québec, le Canada ou encore les questions relatives à l'écriture littéraire dans une langue apprise à l'école. Depuis *L'ingratitude*, son troisième roman, elle entre dans une écriture intimiste centrée sur l'expérience privée, quasiment corporelle, des relations mère/fille, mère/enfant, femme/homme. À l'exception de *L'ingratitude*, les noms de lieu ne sont plus mentionnés, les coutumes culturelles s'effacent, jusqu'aux noms des personnages qui sont raccourcis à leurs initiales, rendant toute identification culturelle impossible. Le plus souvent, ces romans expriment la nécessité d'établir et de respecter une distance émotionnelle entre individus. Le ton emprunté est délicat, discret ; les détails sont omis, le quotidien aussi. Ne sont révélés, et ceci de manière abstraite, que les grands sentiments de l'existence, comme l'amour, la haine, la passion, la peur ou le désir. La narratrice principale de ces récits est le plus souvent une femme décédée qui d'outre-tombe raconte à grands traits son histoire. Par exemple, la narratrice de *L'ingratitude* est morte dans un accident, alors qu'elle préparait patiemment son suicide en geste de rébellion contre une mère possessive. Son récit décrit les funérailles et les réactions de ses proches ainsi que les événements qui ont précédé sa mort. La question linguistique n'a plus sa place dans cette fiction et celles qui suivent : « Transnationaux, frontaliers, migrants, ils n'élisent aucun lieu propre, fuient toute forme d'ancrage temporel et abolissent les signes distinctifs et les repères » (Lapointe 2009 : 124). On notera toutefois que l'œuvre de Chen peut être rangée dans une tradition littéraire occidentale. Par exemple, *Les lettres chinoises*

offre des ressemblances avec *Lettres parisiennes : autopsie de l'exil* de Nancy Houston et Leïla Sebbar, de même qu'aux *Lettres persanes* de Montesquieu ; l'abstraction de la langue et les images organiques évoquent aussi les « tropismes » et le style de Nathalie Sarraute (Lorre 2008 : 273 ; 279).

3. Histoires en fuite

En fait, *La mémoire de l'eau* et *Les lettres chinoises* thématisent l'arrivée dans la nouvelle culture comme une fuite dans le sens où l'impression de se sentir arrivé, c'est-à-dire d'avoir atteint le lieu où peuvent se concrétiser les rêves et projets poursuivis, se conjugue à un instantané détachement de cette nouvelle réalité. D'une part, les deux ouvrages comportent des images fortes, investies d'une portée symbolique, qui traduisent le mouvement en tant que fuite en avant ou en tant que départ loin de toute attache. Dans *La mémoire de l'eau*, l'image la plus souvent formulée est celle du fleuve dont les eaux exhalent une lourde puanteur. L'image du fleuve est irrémédiablement liée à celle du départ, de la migration et de l'arrivée dans un nouveau milieu qui, de manière importante, ne remplit pas les attentes des personnages. Ainsi, lorsque Lie-Fei se voit contrainte de fuir Beijing avec sa famille pour échapper aux répressions, elle se réfugie à Shanghai après un long voyage fluvial. Menacé par la situation politique, son mari estime « qu'il y avait dans l'air de [leur] pays d'origine un goût de cadavre » (Chen 1992 : 45). Mais très vite, Lie-Fei, tout juste installée à Shanghai, retrouve « dans l'air de sa ville le goût de son pays natal » (66). En effet, la situation familiale se dégrade : elle perd l'enfant qu'elle attendait ; plus tard, un de ses fils disparaît ; puis c'est au tour de son mari ; sa cousine et meilleure amie meurt d'un cancer. La famille finit par perdre tous ses privilèges ; âgée, Lie-Fei doit abandonner son logement et travailler comme ouvrière. Certes, elle accepte sans maugréer les aléas de la vie, mais sa petite-fille, qui est sur le point d'émigrer vers l'Amérique du Nord, n'oublie pas que vouloir commencer une nouvelle vie dans un milieu inconnu n'apporte aucune garantie de réussite ou de bonheur. Comme « la puanteur de l'eau devenait de plus en plus forte » pour elle aussi (130), la narratrice préfère s'éloigner des anciennes coutumes et d'un régime politique qui briment sa liberté. En rêve, elle a vu dans la rivière que « grand-mère montait à la surface de l'eau. Et avec elle, grand-tante Qing-Yi qui était morte depuis des années. Un long morceau de bois flottait auprès d'elles. Ce qui m'effrayait, c'était la vue de Ping qui, sans yeux ni cœur, pleurait » (129). Dans l'avion qui survole Shanghai, elle remarque « une ligne foncée, mince et irrégulière qui, dans le crépuscule du jour, s'étendait du sud au nord » : « Ce devait être la rivière qui

avait nourri mes ancêtres et moi. La rivière qui avait toujours pesé si lourd dans mon cœur comme elle le faisait pour les fleurs de lotus dans les saisons d'automne » (132). Pourtant, elle doit admettre à son arrivée à New York qu'elle ne ressent pas « le sentiment de soulagement [...] attendu depuis des années » et que « l'odeur de l'eau était partout la même » (133). Sans doute n'y a-t-il pas d'arrivée possible ; la vie, comme l'eau de la rivière, s'écoule et emporte des scories – problèmes ou difficultés – qui forcent toujours l'individu vers de nouveaux départs.

Dans *Les lettres chinoises*, c'est à la fin qu'apparaît l'image cruciale du cerf-volant pour résumer la situation de Yuan de mieux en mieux intégré à la vie montréalaise et de sa fiancée demeurée à Shanghai. Afin d'affirmer l'amour qu'il porte à Sassa, Yuan lui écrit qu'il a besoin d'elle comme un cerf-volant a besoin d'une main qui le guide, à quoi répond Sassa dans une de ses dernières missives qu'elle ne souhaite pas vivre avec un homme aussi dépendant d'elle : « ne me confie pas tes cordes, sinon tu risques de tomber par terre. Tu voleras très bien sans moi » (Chen 1993 [1998] : 138). Une relation ne saurait être aboutissement. Sans promesse, elle n'offre jamais la stabilité que désire le jeune homme.

D'autre part, les sentiments des personnages suggèrent fréquemment que, dans l'expérience de la migration, les notions de départ et d'arrivée sont d'une fluidité malaisée à définir. Dans *La mémoire de l'eau*, la grand-mère sait qu'il ne faut « jamais aller jusqu'au bout. [...] Il fallait être prudent avec les victoires qui, presque sans exception, étaient suivies de l'ombre des défaites » (Chen 1992 : 113). Concrètement, elle commente avec ces mots le succès de la révolution culturelle en Chine, mais il est également vrai qu'elle fait de cet adage une philosophie de vie pour sa famille. En effet, celle-ci a adopté depuis des générations « la philosophie de la moyenne », qui consiste à ne jamais prendre de position tranchée et à toujours s'accommoder des péripéties de la vie en essayant de conserver certaines valeurs et en tolérant d'autres (45). Quitter complètement une culture s'avère impossible, s'y intégrer complètement aussi. Toute arrivée est déjà un départ émotionnel dont l'horizon est la fuite.

En outre, l'écriture des événements retracés dans *La mémoire de l'eau* et *Les lettres chinoises*, tous expériences traumatisantes de la séparation et de la perte, est esthétisée à un tel point que l'ampleur de leurs implications s'efface sous la poésie fuyante des mots. Ainsi, au lieu d'énoncer explicitement ses craintes et sa réticence à continuer de vivre en Chine, la narratrice de *La mémoire de l'eau* nous fait part d'un rêve empreint de nostalgie qui, à demi-mots, nous fait comprendre qu'elle s'est décidée à partir. La vision onirique des

morts de sa famille qui descendent la rivière en flottant, comporte aussi le souvenir de Jérôme, un Français ami du père de Lie-Fei, qui, une fois dans le rêve de la narratrice, apparaît près de l'avion dans lequel la jeune fille doit embarquer : Jérôme lui tend son billet, lui donne sa place, et disparaît. Le départ se métamorphose en rêve. De même, plutôt que de discourir sur les souffrances qu'a causées la révolution culturelle dans la famille de Lie-Fei, la narratrice nous livre le portrait de cette dernière lorsque, vieillie et sans ressources, elle se voit contrainte de travailler dans un atelier de broderie : « Elle était presque heureuse [...]. Là, [...] on ne faisait pas de remarque sur les pieds. On jugeait les collègues à leurs mains » (102). La critique sous-jacente du communisme que suggère *La mémoire de l'eau*, est réduite à la comparaison poétique des pieds et des mains de la grand-mère, dont la jeunesse a été déterminée par la perte de statut, que symbolisent les pieds réduits, processus qui a été interrompu chez elle, car il aurait trahi ses origines sociales.

Les lettres chinoises dédramatise tout autant les événements qui bouleversent la vie des personnages. En quelques mots voilés, Sassa et Yuan s'accordent à relativiser les différences entre le Canada et la Chine. Par exemple, la liberté nord-américaine trouverait son équivalent dans l'« ouverture » chinoise ; Sassa se dit tout aussi étrangère dans sa ville natale que Yuan à Montréal ; pour exprimer la douleur de la séparation, elle inclut dans ses lettres la description embellie des quartiers de Shanghai qu'elle et Yuan fréquentaient ensemble ; plutôt que de faire mention de son désespoir, qui finit par une hospitalisation, elle transforme sa vie en romance pour le bénéfice de son fiancé comme si elle se nourrissait de sentiments poétiques et de longues méditations sur des sujets profonds. Quant à Yuan, qui se sent de plus en plus montréalais mais ne veut pas heurter Sassa, il résume sa pensée adroitement et non sans charme lorsqu'il lui confie que sa vie à Shanghai n'a laissé comme souvenirs que « quelques lignes gravées sur [ses] mains par le temps » (Chen 1993 [1998] : 91). L'arrivée en un lieu différent, qu'il s'agisse de Shanghai pour Lie-Fei, de New-York pour sa petite-fille ou de Montréal pour Yuan, se solde par une fuite poétique ; les problèmes quotidiens et les questions existentielles sont relativisés ou disparaissent dans un discours esthétisé à souhait pour ne pas dire la réalité.

4. Départs et arrivées linguistiques

Déjà dans le premier roman de Chen l'apprentissage du français en tant que langue étrangère joue un rôle important dans la vie des personnages. Lie-Fei a eu Jérôme pour maître, un homme fasciné par la Chine engagé pour

apprendre sa langue à la jeune fille. Il représente l'attrait de l'étranger, du départ, du cosmopolitisme et du multilinguisme, et son personnage appartient au mythe familial et poétique de l'harmonie. Plus présente encore est la question linguistique dans *Les lettres chinoises*, puisque le récit commence à l'arrivée dans le pays d'accueil. Or, dans l'échange épistolaire entre Yuan et Sassa, il apparaît rapidement que le choix linguistique ne révèle guère l'intimité de la personne. D'après Sassa, « quand un amour est trop malade, on ne le transporte pas, afin d'éviter les complications. On attend tranquillement sa fin, on l'enterre dans son lieu de naissance et on inscrit des poèmes sur sa tombe, dans sa propre langue » (133). A l'en croire, l'apprentissage de nouvelles langues, la découverte de nouvelles cultures et l'ouverture au monde n'apportent aucun enrichissement. Le jugement est sévère : « On vit dans une époque d'exil. Le mal du pays est devenu le mal du siècle. D'ailleurs, a-t-on jamais connu un siècle sans exil ? On vagabonde sans cesse d'un endroit à l'autre. Et on va de plus en plus loin. On parle plusieurs langues, moins pour s'enrichir que pour s'effacer. On veut disparaître » (36). Curieusement (mais pour d'évidents choix éditoriaux), Sassa écrit en français à Yuan, ce qui accorde à leur relation un certain niveau d'abstraction, comme si cet amour fonctionnait aux mieux dans une langue étrangère mal maîtrisée et peu spontanée – Sassa en a des connaissances universitaires, Yuan avoue avoir des difficultés à parler français.

Pour Yuan et Sassa, tous deux trilingues (ils parlent le chinois, le shanghaien et le français), la pratique de langues étrangères est ni plus ni moins une forme d'aliénation. Communiquer dans une langue autre que la sienne revient à fuir son propre vécu, à gommer et à éviter ses propres problèmes. Yuan affirme à plusieurs reprises son amour pour sa fiancée et se lance dans d'innombrables démarches pour qu'elle puisse le rejoindre au Canada ; il n'exprime jamais de doutes quant à sa relation à Sassa. Mais ceci est mensonge ; les lecteurs comprennent sans peine qu'il la trompe Da Li. Plus encore, il se retranche dans des réflexions linguistiques pour dissimuler le malaise qui règne entre Sassa et lui. Au début de leur relation, lorsque tous les deux habitent encore Shanghai, Yuan, dont la première langue est le mandarin, se dit attiré par le shanghaien que parle sa fiancée, précisément car il permet de « formuler » la pensée avec « subtilité » (97). Les exemples qu'il fournit, montrent que cette subtilité consiste simplement à employer des termes polis pour ne pas montrer son irritation et que la conversation se fait tout en sous-entendus plus ou moins bien interprétés. Selon Yuan, le shanghaien, qu'il a adopté, est une langue fuyante qui permet de ne pas dire la vérité. Nulle surprise donc qu'il utilise l'image de la fuite pour qualifier le

shanghaiën : il lui fait penser aux « moqueries sèches des policiers surprenant fièrement les voleurs » (97). La conséquence est radicale : « Alors, continue-t-il, je me suis enfui », au Québec (97).

Arrivé à Montréal, il affine sa pensée, cette fois pour comparer le chinois, sa première langue, et le français : « il arrive souvent que nous ne trouvions pas, dans la langue française, un concept équivalent qui exprimerait ce qui nous paraît évident en chinois » (124). C'est le cas de celui de « devoir » et de « droit » : « à Montréal, [...] le mot 'devoir' n'est pas aussi apprécié que chez nous. [...] A Montréal, [...] nous charmons les amis avec nos 'droits' ; nous les blessons et les ennuyons avec nos 'devoirs' » (124-125). Sous la plume d'un individu qui trompe sa fiancée avec sa meilleure amie, une semblable remarque l'exonère par avance de toute explication ou confrontation dans laquelle il ne ferait certainement pas bonne figure. Les nuances de la langue étrangère lui procurent une excuse facile pour échapper à ses responsabilités. Le choix linguistique sert alors d'alibi pour taire des questions plus personnelles.

Chen est aussi l'auteure d'un recueil d'essais, *Quatre mille marches*, dont la plupart portent sur son propre multilinguisme, et dans lesquels on remarque que ses vues sur l'apprentissage des langues sont en certains points identiques à celles défendues par les personnages fictifs de ses romans. Notamment, elle suggère que la langue d'arrivée, celle qui est apprise et, plus tard, employée dans le quotidien de l'immigration, est aussi une langue à quitter pour une autre, afin de réaliser son rêve de « lire, écrire et vivre dans le plus de langues possible » (Chen 2004 : 25) : « Je suis partie de Shanghai, je quitterai également le Québec et la France. Je me détache, du moins mentalement, de tous les endroits dont j'ai frôlé le sol et flairé l'air » (90). Cette prédiction s'est avérée juste ; Chen vit à présent en Colombie-Britannique (mais elle continue d'écrire en français). Ce « vagabondage » géographique, culturel et linguistique est, pour elle, une forme apaisée de « l'exil » (90), même si « la joie de l'errance » entraîne à coup sûr des « ruptures » difficiles : « L'important est de continuer à marcher mais non d'arriver réellement » (36), puisque chaque arrivée ne saurait être autre chose qu'une étape avant de nouveaux départs. Source d'enrichissement, le multilinguisme permet d'avoir « plus d'une réalité en [soi] » : « chaque langue est une patrie. C'est alors que j'ai commencé mon long voyage » (22). Le multilinguisme est aussi rassurance et affirmation de soi. En effet, il la « [convainc] que toutes les cultures peuvent [la] nourrir » et, qu'en définitive, elle en retire son individualité : « je suis ma propre origine qui se forme, se disperse et se reforme au fur et à mesure que je voyage, que je suis moi avant d'être shanghaienne, chinoise, québécoise, canadienne ou

autre » (48). Ses essais insistent souvent sur son « besoin de s'envoler » et d'échapper à ses origines culturelles pour recouvrer une origine qu'elle souhaite unique (18).

Pourtant, la langue apprise, si elle permet de mieux atteindre le moi profond, est, paradoxalement et comme dans les deux romans, un obstacle : « La langue française [...] quelquefois m'échappe, d'autres fois me réconforte, mais jamais ne m'appartiendra de façon absolue » (29). Chen fait régulièrement mention des difficultés grammaticales du français et de son imparfaite maîtrise de ce qui, à ses yeux, forme un nouvel outil d'introspection. Elle développe ici le même argument que les personnages des romans, à savoir que chaque nouvelle langue correspond à une perte du soi, qui, pour elle, n'est en aucun cas un processus négatif, mais bien plutôt une destinée « voulue légère » et sans encombres inutiles (43). La réflexion conduite dans *Quatre mille marches* valorise vaillamment un multilinguisme paradoxal, dans lequel la recherche de l'unique se conjugue à la fuite du soi : « En voulant changer de langue, je risque de n'en posséder aucune. En désirant la renaissance, je suis menacée par le néant » (43).

Pour ce qui est de l'écriture littéraire, Chen déclare que le choix de la langue ne revêt guère d'importance. Son emploi du français est le fruit des circonstances, une rencontre fortuite : « Je suis devenue, du jour au lendemain, un écrivain francophone, alors que je ne suis pas tout à fait francophone, que je vis la plupart du temps en chinois, que si j'en avais l'occasion je pourrais très bien écrire [...] dans n'importe quelle langue » (47). Simplement, en début de carrière, le choix d'écrire dans une langue étrangère était un « geste de révolte » contre son éducation chinoise (42). Mais, après tout, estime-t-elle, l'auteur utilise l'une ou l'autre langue « au hasard sur son chemin » (94). D'après Chen, la seule question qui se pose à l'écrivain est « pourquoi écrire » ou « pourquoi ne pas écrire », alors que « la question 'pourquoi écrire en telle langue' est vite dépassée par la réalité des choses » (43). Consciente que son œuvre est « considérée essentiellement comme une autotraduction » du chinois au français, elle sait que ses lecteurs sont souvent des Chinois émigrés ou des individus qui s'intéressent à la Chine, et que son travail a souvent un rôle identitaire ou éducatif chez ceux qui la lisent. Mais cela lui importe peu. Elle se montre plus intéressée par la littéralité de la langue : tout « écrivain est en exil dans la langue », puisqu'il a affaire avec la langue littéraire et non avec la langue usuelle (93). Dans ces conditions, « l'écrivain n'a pas à privilégier la langue de sa mère sur celle des autres, et inversement » ; « même s'il écrit dans sa langue maternelle, il se trouve assez loin d'elle lorsqu'il s'approche de la langue de la littérature » (93). Dans son

cas, écrire en français lui facilite la tâche. En effet, les lecteurs et critiques acceptent sans peine que son français reste une langue économe et simple, alors qu'une pareille simplicité d'expression ne lui serait pas pardonnée si elle écrivait en chinois (80). Le français, langue d'arrivée devenue langue littéraire, neutralise les tensions potentielles, allège le travail de création et « se contente [d'un] à-peu-près » (95) C'est une langue neutre dans laquelle on n'est jamais vraiment arrivé, langue qui fuit les questions existentielles et à laquelle l'attachement demeure ténu.

En fin de compte, il n'est guère étonnant que Chen et son œuvre restent élusives sur les questions d'identité, d'appartenance et de traditions. L'auteure admet volontiers qu'elle a voulu son existence « légère » (43). En choisissant le français comme langue littéraire, elle parvient élégamment à éluder tout ancrage idéologique, culturel ou linguistique et rappelle ainsi à ses lecteurs que la littérature est avant tout une illusion, une fiction, une fuite hors du réel.

Bibliographie

- Berrouët-Oriol, Robert, 1992. « L'émergence des écritures migrantes et métisses au Québec », in : *Québec Studies* 14 (printemps-été 1992), 7-22.
- Chartier, Daniel, 2002. « Les origines de l'écriture migrante. L'immigration littéraire au Québec au cours des deux derniers siècles », in : *Voix et Images*, 27 : 2/80 (2002), 303-316.
- Chen, Ying, 1992. *La mémoire de l'eau*. Ottawa : Leméac.
- Chen, Ying, 1993 (1998). *Les lettres chinoises*, nouvelle version. Ottawa : Leméac.
- Chen, Ying, 2004. *Quatre mille marches*. Montréal : Boréal.
- Deer, Glenn, 1999. « Asian North America in Transit », in : *Canadian Literature* 163 (Hiver 1999) : 5-15.
- Dubois, Christian/Hommel, Christian, 1999. « Vers une définition du texte migrant : l'exemple de Ying Chen », in : *Tangence*, 59, 38-48.
- Dupuis, Gilles, 2005. « L'Orient désorienté : le topos du Chinatown dans quatre romans contemporains », in : *Voix et Images* 31 : 1/91 (2005), 101-114.
- Harel, Simon, 2005. *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal : XYZ.
- Lapointe, Marie-Emmanuelle, 2009. « Disparaître ? », in : *Voix et Images* 34 : 3/102 (2009), 124-128.
- Lorre, Christine, 2008. « Ying Chen's 'Poetic Rebellion': Relocating the Dialogue, In Search of Narrative Renewal », in : Ty, Eleanor/Verduyn,

- Christl, (Dir.), 2009. *Asian Canadian Writing Beyond Autoethnography*. Waterloo, On : Wilfrid Laurier UP, 267-295.
- McLane-Iles, Betty, 1997. « Memory and Exile in the Writings of Ying Chen », in : Dufault, Roseanna Lewis, (Dir.), 1997. *Women by Women : The Treatment of Female Characters by Women Writers of Fiction in Québec since 1980*. Madison/Londres : Fairleigh Dickinson UP/Associated UP, 221-229.
- Micone, Marco, 1996. « La culture immigrée comme dépassement des cultures ethniques." Center for the Study of Canada », in : *Occasional Paper 6* (février 1996): 1-5.
- Moisan, Clément/Hildebrand, Renate, 2001. *Ces étrangers du dedans : une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*. Québec : Nota bene.
- Robin, Régine, 1989. *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*. Montréal : Préambule.
- Robin, Régine, 1993. « Postface : De nouveaux jardins aux sentiers qui bifurquent », in : *La Québécoise*. Montréal : XYZ, 206-224.
- Sivert, Eileen, 2001. « Ying Chen's *Les Lettres chinoises* and Epistolary Identity », in : Gilbert, Paula Ruth/Dufault, Roseanna L., (Dir.), 2001. *Doing Gender : Franco-Canadian Women Writers of the 1990s*. Madison/London : Fairleigh Dickinson UP/Associated UP. 217-234.
- Talbot, Emile, 2003-2004. « Rewriting *Les lettres chinoises* : The Poetics of Erasure ». in : *Québec Studies* 36 (Automne 2003/Hiver 2004), 83-91.
- Ty, Eleanor/Verduyn, Christl, 2008. « Introduction », in : Ty, Eleanor/Verduyn, Christl, (Dir.), *op. cit.*, 1-27.

Blimunda como „essência do ser humano“? Uma releitura do universo feminino de José Saramago

Burghard BALTRUSCH, Vigo

„[...] homem e mulher não existem, só existe o que forem e a rebelião contra o que são, e a rainha declarou, eu rebelo-me contra o que sou” (MdC: 255). Esta afirmação libertária e de aparente desconstrução do género provém de uma história que, em *Memorial do Convento* de José Saramago, conta o trabalhador Manuel Milho, sempre à noite, durante o transporte de uma enorme pedra para as obras do convento, a „mãe das pedras”, de Pêro Pinheiro a Mafra. Em sentido figurativo, trata-se, também, de uma viagem iniciática ao mundo da submissão das mulheres às imposições ideológicas e normativas de uma sociedade classista e patriarcal, inserida na grande narrativa da libertação do ser humano que é MdC. O conto trata de uma rainha que visita um ermitão em busca de uma resposta à sua ânsia de querer saber como se pode ser mulher sem ter que ser, simultaneamente, rainha. A mensagem dialéctico-materialista e a figura da rainha revolucionária que se quer liberar dos estereótipos da sua classe social são um indício do facto de a questão do género na obra de Saramago se encontrar sempre à sombra de uma tensão ideológica e política: A sua escrita oscila, frequentemente, entre uma concepção marxista da história e a sua transformação ou em „dialéctica negativa” (Adorno) ou em „semiótica da resistência” (cf. Tarasti 2009). As/Os protagonistas dos seus romances seguem um programa ético-político concreto, no qual representam uma crítica da sociedade/cultura, demonstram que o processo revolucionário tem de ser construído no interior do sistema de repressão e assumem, inevitavelmente, uma certa cumplicidade com o sistema. Neste sentido, a conclusão da parábola de Manuel Milho podia ser, também, uma tradução (actualizadora) da célebre consignação de Simone de Beauvoir, „on ne nait pas femme : on le devient” (1950, II: 13).

Contudo, é importante notar que esta mulher-rainha, que toma a iniciativa revolucionária, fica relegada a uma história dentro da história de MdC. Isto é extensível ao conjunto da obra de Saramago, na qual a representação do

processo histórico da emancipação das mulheres ou é uma metonímia (cf. Ferreira 2001: 225), ou é uma alegoria (W. Benjamin) da experiência de libertação de uma colectividade humana que as transcende. Por isso, a parábola de Manuel Milho, com final aberto, será contada no contexto de uma viagem iniciática de um grupo de homens. A história acaba sem se averiguar „se o ermitão chegou a fazer-se homem e se a rainha chegou a fazer-se mulher”, ao que João Pequeno reage perguntando: „Como é que um boieiro se faz homem, e Manuel Milho respondeu, Não sei. Sete Sóis [...] disse, Talvez voando” (MdC: 264).

Naturalmente, a obra de Saramago é todo o contrário de um discurso que cultive modelos e estruturas patriarcais. Há um elenco inumerável de figuras de mulheres fortes, sábias, donas da sua sexualidade e serenamente superiores aos seus parceiros masculinos, sejam elas protagonistas ou figuras secundárias. Pensemos só na Gracinda Mau-Tempo de *Levantado do Chão*, que impõe a sua vontade ao esposo, o que o narrador comenta com um „Já não há quem segure as mulheres” (LdC: 310). Ou na Lídia de *O Ano da Morte de Ricardo Reis*, cuja coerência abala os privilégios de género e de classe nos quais se apoia o heterónimo protagonista. Ou na Maria Sara da *História do Cerco de Lisboa* que, invertendo a distribuição tradicional dos papéis dos géneros, orienta o protagonista na sua procura de uma nova perspectiva sobre a História. Ou naquele duplo Joana Carda e Maria Guavaira da *Jangada de Pedra*, na qual o risco de Joana Carda divide o mundo entre o espaço patriarcal e o mundo novo regido pela heterogeneidade das mulheres (cf. Ferreira 2007), enquanto a meada de Maria Guavaira simboliza a origem e o tecer do novo tempo. Ou na Maria de Magdala d' *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, na mulher do médico cego em *Ensaio sobre a Cegueira*, etc. Em geral, as figuras de mulheres na obra de Saramago podem ser vistas como representação de „estratégias de subversão de qualquer uma lei fundamentada na hegemonia do significanté” patriarcal (Ferreira 2007: 98), e ao qual se contrapõe uma significação nova, fundamentada na „*jouissance* ou fruição poética” (ibid.), chamemo-la feminina ou materna.

Não pretendo questionar aqui a coerência das figuras femininas na obra de Saramago, dentro de uma estratégia de subversão daqueles discursos de poder que privilegiam os mitos de paternidade e de racionalismo humanista sobre a linguagem poética ou o inconsciente. A questão que coloco vai dirigida ao problemático, e talvez inevitável, essencialismo que estas figuras ainda possam estar a esconder. Ou seja, pergunto-me até que ponto se estão a repetir estereótipos da mulher ou até que ponto ainda se apresentam resquícios de uma estética e de um discurso androcêntricos. Onde se situa a

representação destas figuras de mulher neste espaço escorregadiço que vai desde o antiquíssimo desejo masculino de fixar a mulher numa identidade estável e estabilizadora (cf. Craig Owens 1985), até às tentativas contemporâneas de extinguir a diferença de género nos sistemas (auto)representativos do sujeito?¹ As seguintes citações ilustram esta discrepância. A primeira é um clássico modernista na sua avaliação das figuras de mulheres inventadas por homens, enquanto a segunda representa uma perspectiva ampla e heterogénea sobre a escrita de autoria feminina na segunda metade do século XX:

[...] some of the most famous heroines [...] represent what men desire in women, but not necessarily what women are in themselves. (Woolf [1920] 1992: 19)

Unlike the masculinist sublime that seeks to master, appropriate, or colonize the other, I propose that the politics of the feminine sublime involves taking up a position of respect in response to incalculable otherness. (Freeman 1995: 11)

Centrar-me-ei na figura de Blimunda, porque *Memorial do Convento* pode ser considerado um romance canonizado na narrativa portuguesa moderna, sobre o qual já se elaboraram mais de duas dezenas de manuais de apoio à leitura em português, destinados ou ao ensino secundário ou ao universitário. Sobretudo, Blimunda já foi caracterizada como „personagem única na literatura portuguesa” (Reitor 1999: 188) ou „talvez a mais fascinante figura feminina da ficção de Saramago” (Berrini 1998: 147). Porém, todas estas leituras institucionalizadas ou evitam uma análise da questão do género ou perpetuam velhos clichés (como o ‘eterno feminino’, por exemplo). Também para a maioria dos respectivos estudos académicos ainda é parcialmente válido o que Luís de Sousa Rebelo deixou escrito em 1983 no seu prólogo ao *Manual de Pintura e Caligrafia*:

A originalidade de Saramago neste livro [...], na fusão da cultura popular e erudita e na extrema subtileza da sua escrita, passou praticamente despercebida à grande maioria da crítica. [...] esta surdez singular a um discurso tão cheio de ressonâncias da nossa tradição

¹ Cf. p. ex. Irigaray 1990, ou também certas correntes ‘pós-feministas’ actuais, embora estas sejam contraditórias entre si.

literária e oral, onde se misturam os ecos e as fórmulas da crónica, do sermão e da poesia lírica, não deixa de ser inquietante. [...] É difícil encontrar-lhe precursores. (Rebello 1983: 22-23)²

A isto devemos acrescentar o tratamento da questão do género e da representação da mulher, especialmente no contexto da literatura escrita por homens.

De uma forma exemplar, o par Blimunda-Baltasar representa uma transgressão sociocultural que ultrapassa o seu tempo. Blimunda toma parte nas decisões, tem consciência da sua participação e da importância do seu trabalho e torna-se atea durante a sua procura de Baltasar. Ela age e reage respondendo ao instinto, embora também se mantenha dentro de certos padrões (usa o sangue da perda da virgindade para marcar, qual sacerdotisa pagã, uma cruz sobre o peito do homem, com os dedos médio e indicador, que também são usados nas bênçãos dos sacramentos). Quando acorda, Blimunda precisa cegar as suas capacidades videntes comendo pão, enquanto em jejum vive o mundo num estado de clarividência sobrenatural, o que possibilitará a obtenção das vontades, o combustível mágico que faz voar a passarola. Estes elementos fazem de Blimunda a alegoria de uma sabedoria telúrica e cósmica, segundo a qual tudo se transforma, seja a realidade material ou as vontades imateriais das pessoas.³

Contudo, alguns estudos mitificam-na, contrariamente ao propósito crítico e ateu da narrativa, tratando de salvar uma suposta mensagem cristã:

Blimunda tem a pureza de alma da Virgem Maria. A Virgem é cheia de graça e Blimunda é cheia de vontade. (Reitor 1999: 187)

Ao jejuar, Blimunda resgatou Baltasar e, com ele, a alma do povo português. (ibid.: 189)

Completo, o nome Blimunda de Jesus aponta para uma fraternidade primitiva, metonimizada, principalmente, na relação com Baltasar, per-

² Cf. também Venâncio, embora não incida na questão do género: „Ainda hoje, passados mais doze anos, não existem os aprofundados estudos que ele ali sugeria: o dos pontos de fractura com as escritas do passado, o do reatamento da arte de contar ibérica.” (2000: 68).

³ A retenção da vontade de Baltasar, no momento da sua morte, também se apresenta como uma variante da fertilidade telúrica, como se fosse uma alegoria da maternidade e da própria vida.

fazendo o sincretismo que une o cristianismo inicial à bruxaria do insigne feiticeiro. E é sob esta perspectiva que sobressai o lugar de espírito santo. O espaço ocupado por Blimunda na trindade é o da revelação, porque desvelador das mentiras dos homens. (Villardí 1992: 660)

Chama a atenção que a imensa maioria dos estudos continuam a obviar o facto de Blimunda se inspirar numa personagem real, uma circunstância que foi indicada já em 1996, paralelamente, por Ana Paula Arnaut e Giulia Lancani (cf. também Caragea 2003 e Arnaut 2006). Embora a documentação seja escassa e todavia mal aproveitada, as fontes históricas, que Saramago reelaborou, oferecem aspectos contextualizadores importantes. O modelo da Blimunda era Dorotheia Maria Roza Brandão Ivo, oriunda de Lagos (Algarve), que se casou em 1724 com o comerciante francês Pierre Baptiste Pedegache, uma mulher que já chegou a ser mitificada pelos seus primeiros cronistas. A sua figura salta à fama em 1738, quando outro cidadão francês, o viajante Charles Frédéric de Merveilleux, publica as suas *Mémoires instructifs pour un voyageur dans les divers états de l'Europe*, nas quais relata que a „Madame Pedegache“ conseguia

ver o corpo humano, bem como o dos animais por dentro e outrossim o interior da terra a uma grande profundidade [...] Existe em Lisboa e nos arredores um grande número de poços que foram abertos por indicação desta mulher, que garantia onde e a que profundidade se encontrava a água abundante [...] e sempre se verificou com exacta precisão qualquer das suas previsões [...] O mesmo direi em relação à faculdade que tem esta senhora de ver no corpo humano as obstruções que se formam nas partes nobres ofendidas quando as pessoas se desnudam na sua presença. (in Chaves 1984: 162-165)⁴

⁴ Também na *Descrição da Cidade de Lisboa* (1730), o autor anónimo relata detalhadamente as habilidades sobrenaturais de „uma rapariga portuguesa que [...] nasceu com uns olhos que bem pode dizer-se de lince; possui desde a mais tenra idade o dom de ver no interior do corpo humano bem como as entranhas da terra. Aparentemente os seus olhos são como os do comum dos mortais, apenas muito grandes e verdadeiramente belos. Ela vê no corpo humano os abscessos e outras incomodidades e muitas vezes fica indisposta por ver o corpo das pessoas atacadas de doenças venéreas. Ela vê a formação do quilo, sua distribuição e distingue a circulação do sangue. Nunca se engana, em mulheres grávidas de mais de sete meses, no sexo do fruto que trazem no seu ventre. A sua vista penetra a

Porém, a recepção deste fenómeno a nível europeu ainda não foi estudado. A modo de exemplo, quero deixar constância que a tradução ao alemão da obra de Merveilleux (*Lehrreiche Nachrichten für einen Reisenden in verschiedene europäische Staaten*) se realiza ainda no mesmo ano da sua publicação na França. Em 1772, o Abbé Roubaud relata a história de Dorotheia Maria Roza no *Mercur de France* e, em 1777, os seus dotes hidroscópicos até serão debatidos na *Introduction aux Observations sur la Physique, sur l'Histoire et sur les Arts* da Academia de Ciências em Paris, que só suspendeu um encontro já marcado por não se poder financiar a viagem. As suas faculdades geoscópicas são referenciadas, um ano mais tarde, na *Minerologia Cornubiensis* de William Pryce e, em 1817, a sua história ainda será apresentada como assunto de grande actualidade no *Edinburgh Magazine* (vol.II), onde é apresentada como um „female Esculapius”. A partir do ano seguinte, e até finais do século XIX, esta história empregar-se-á, até, como referência destacada em numerosos textos sobre o mesmerismo, também chamado magnetismo vital (cf. p.ex. Passavant 1837: 80).

Indivíduos, dos quais se dizia terem poderes semelhantes, e que não tinham a sorte de estar sob protecção régia, foram normalmente perseguidos pelo Santo Ofício, o que, curiosamente, não acontecia com Dorotheia Maria Roza. A *Descrição da Cidade de Lisboa* refere ainda como perde a „sua singular faculdade” nas mudanças de quarto de lua (ibid.: 48), oferecendo um outro paralelismo com Blimunda. No seu livro *Amusement periodique* (1751), o escritor Francisco Xavier de Oliveira, o Cavaleiro de Oliveira, um crítico da religião e dos costumes do seu tempo, cuja efigie foi queimada num dos últimos autos-de-fé que se celebraram em Portugal, afirma ter conhecido pessoalmente essa mulher e ter presenciado algumas das suas façanhas (apud Caragea 2003: 110).

A figura de Blimunda representa, assim, uma transcrição mitificadora de uma mulher portuguesa real do século XVIII, cuja fama se estendera

terra no lugar onde há nascentes que ela descobre a uma profundidade de trinta ou quarenta braças, sem recurso a vara; diz com precisão o curso da água, a profundidade a que se encontra a nascente e distingue as cores e variedade das camadas de terra que existem sob a superfície. Este dom maravilhoso só o usufrui enquanto está em jejum; contudo, já lhe aconteceu depois da sesta, ter momentos de visão mais penetrante do que de manhã e então ter visto nos corpos através dos trajos o que ordinariamente não descobria através da pele. Estes momentos felizes são, porém, muito raros. [...] O Rei [D. João V] e os homens entendidos estão convencidos que não há impostura nestas manifestações e tanto assim é que Sua Majestade lhe fez mercê, antes dela casar, do dom, que não é muito vulgar em Portugal, e do hábito de Cristo para seu marido [...]“ (in Chaves 1984: 47-48).

rapidamente por toda a Europa. Saramago nem sequer precisava de sincretizar as fontes, uma vez que estes, na sua grande maioria, coincidem até nos detalhes (cf. Caragea 2003). Também o enorme interesse científico (cf. Bach 1810: 205) e parapsicológico (cf. *The Astrologer* 1845: 197) que a Mme Pedegache suscitou ao longo dos séculos XVIII e XIX favoreceu a construção da personagem, uma vez que confirma a sua polivalência como figura tanto histórica como também paranormal ou sobrenatural.

Entre os muitos detalhes históricos documentados, embora por vezes inverossímeis, que Saramago aproveita ao longo do MdC para transformá-los em mitos e alegorias, a Doroteia Maria Roza Ivo e a passarola talvez sejam os mais emblemáticos dentro do seu discurso revolucionário. A intenção não é só uma desconstrução da imagologia⁵ histórica através daquilo que o autor passou a denominar „reinvenção da história“, centrando-se em aspectos ou pessoas que a historiografia tradicionalmente silenciou e fazendo valer um impulso ético e uma utopia social. Além da revisitação crítica da imagologia histórica, dá-se, também, uma revalorização do marco androcêntrico do tempo histórico: „[...] a História é e sempre foi escrita pelos vencedores porque uma História escrita pelos vencidos seria completamente diferente. E mais, a História é escrita de um ponto de vista masculino, se o fosse de um ponto de vista feminino também seria completamente diferente“ (Saramago 2008: 367). Com a sua tentativa de desideologização e de reescrita, tanto ética como irónica, da história e dos seus auto- e heteroestereótipos, MdC constrói uma percepção e designação intencional da mulher como *outro* e, simultaneamente, um sublime feminino.

Neste contexto, a estética de recepção joga um papel decisivo: a realidade e o valor do mundo humano são iluminados, questionados e ironizados a partir de distintas perspectivas, incluindo o fantástico, o mítico e o utópico. A citação de Marguerite Yourcenar na epígrafe do romance relega a „epistème“ (cf. Foucault 1966), a estrutura cognitiva desta realidade, ao enigmático, ao impossível: „Je sais que je tombe dans l’inexplicable, quand j’affirme que la réalité – cette notion si flottante –, la connaissance la plus exacte possible des êtres est notre point de contact, et notre voie d’accès aux choses qui dépassent la réalité“ (Yourcenar/Galey 1980: 60). Esta ideia desconcertante – no sentido de quanto mais nítida for a percepção, mais irreal se torna a realidade – exemplificar-se-á, depois, na forma de representação dos dois

⁵ O emprego do conceito nos estudos de recepção foi iniciado por Carré (1953), enquanto a aplicação aos estudos literários e culturais em Portugal se deve a Eduardo Lourenço (1978).

casais antagónicos: D. João V / D. Maria Ana Josefa vs. Baltasar / Blimunda. A minúcia detalhada e barroca da descrição do casal real – dos seus pensamentos, sentimentos e sonhos – contrasta com a dignidade atemporal e a economia severa da relação do encontro de Blimunda e Baltasar. Cumprindo o anécdotico da epígrafe, o leitor sentirá a relação dos primeiros como artificial e quase irreal, enquanto a dos segundos adquire, apesar dos poderes sobrenaturais relatados, uma aura de imediato e de naturalidade. Porém, a naturalidade e espontaneidade no relacionamento de Blimunda e Baltasar conduz, também, a noções de idealização e estereotipização, tal como se deduz da continuação da citação de Yourcenar, que Saramago não incluiu na epígrafe: „Le jour où nous sortons de certaines réalités très simples, nous fabulons, nous tombons dans la rhétorique ou dans l'intellectualisme mort.“ (Yourcenar/Galey 1980: 60). Neste sentido, seria inevitável que alguma „retórica” ou algum „intellectualismo morto” também acompanhassem, ainda que seja em segundo plano, a *mise en scène* de Blimunda.

Para a análise do discurso que constrói a figura de Blimunda e da representação da mulher na obra de Saramago parto, então, de duas caracterizações concretas:

1. Em MdC Blimunda responde à pergunta de Baltasar, como ela soube que Sebastiana Maria de Jesus, sua mãe, queria saber o nome dele, quando a levaram a ser açoitada durante o auto-de-fé: „Sei que sei, não sei como sei, não faças perguntas a que não posso responder, faze como fizeste, vieste e não perguntaste porquê“ (MdC: 56). Os poderes sobrenaturais fazem dela um ser mítico mais do que humano e, assim, despertam a curiosidade de Baltasar. A frase é o contraponto libertário da promessa institucional que, logo no início de MdC, deu Frei António de S. José ao rei D. João V: „Sei, não sei como vim a saber, eu sou apenas a boca de que a verdade se serve para falar, a fé não tem mais que responder“ (MdC: 14). O que num caso é desmascarado como mentira pela ironia do próprio narrador, torna-se ritual pagão e sacralização profana no outro. Blimunda aparece, até, como uma espécie de oráculo da verdade autoral, impedida de ser questionada, ironizada ou relativizada.⁶ Saramago procura proteger a aura misteriosa e mítica de Blimunda da dogmatização, que implicaria a sua sucessiva destruição, e é por isso que a comunicação entre Blimunda e Baltasar funciona, basicamente, à margem da linguagem.⁷

⁶ Saramago cultiva esta aura do misterioso também nos paratextos (cf. p. ex. Saramago/Reis 1998: 107).

⁷ Cf. a dicotomia conceitual do silêncio „expressivo“ vs. „repressivo“ em Grossegeisse 1999: 71ss.

2. Além desta caracterização literária e indirecta, existe uma segunda caracterização da mulher, mais directa e ideológica:

No caso dos meus romances, os personagens femininos são aqueles que eu mais quero, que eu prefiro. Os homens, nesses romances, são sempre, ou quase sempre, não diria pobres diabos, mas gente menor... [...] A força está nas mulheres... Claramente nas mulheres. Isto não é uma atitude feminista - deve-se ao facto de eu crer que elas são realmente fortes, que têm muito para dar. E porque eu gosto muito delas... Acho que, para não cair na frase [...] do Aragon, aquela famosa *«la femme est l'avenir de l'homme»* - que é uma coisa mais vazia do que à primeira vista se possa pensar ou dizer -, eu penso que elas têm mais autenticidade e mais generosidade que nós. Valem mais que nós, homens. Na verdade, daquilo que é substancial e essencial na vida, aprendi pouco com homens e aprendi muito com as mulheres. Não por idealizações. É o ser humano inteiro, aquilo que elas são... Bom, algumas, eu sei, não são nada disto... (Saramago/Viegas 1989: 19)

A contradição fica em evidência: De facto, idealizam-se as mulheres („o ser humano inteiro“) e cria-se um mito do feminino que em MdC alcança uma forma aitiológica (Blimunda perde os seus dons „quando muda o quarto da lua“, MdC: 78), como também antropogónica (Blimunda capta e conserva as vontades dos moribundos) e adquire, até, uma forma cosmogónica, uma vez que Blimunda é identificada com a própria terra (cf. p. ex. MdC: 357). A auto-interpretação que Saramago oferece alude a uma experiência imediata da realidade através de uma consciência mítica, a uma representação pré-literária da mulher. A realização literária do mito, porém, separa a imagem do pensamento, a experiência da reflexão. E o pensamento pós-mítico reduz a narração primária do mito e conceitualiza-a de maneira auto-reflexiva no símbolo. Por isso há em Saramago uma constante preocupação por desideologizar („Isto não é uma atitude feminista“) e por desidealizar („não por idealizações“), o que contrasta com uma confiança quase absoluta na superioridade universal da mulher („o ser humano inteiro“). Contudo, a sua literarização em MdC torna este discurso relativizador mais difuso, tal como acontece noutra interpretação, posterior, que Saramago faz da sua personagem:

Essa senhora [Blimunda] fez-se a si própria. Nunca a projectei para ser assim ou assim... Foi no processo da escrita que a personagem se foi

formando. E ela surge, surgiu-me, com uma força que a partir de certa altura me limitei a... acompanhar. Aquele sentimento pleno da personagem que se faz a si mesma é a Blimunda. Mas, é curioso, só no fim me apercebi de que tinha escrito uma história de amor sem palavras de amor... Eles, o Baltasar e a Blimunda, não precisaram afinal de as dizer... E no entanto, o leitor percebe que aquele é um amor de entranhas... Julgo que isso resulta da personagem feminina. É ela que impõe as regras do jogo... Porquê? (sorriso) Porque é assim na vida... A mulher é o motor do homem. (Pausa) Se você vir, os meus personagens masculinos são mais débeis, são homens que têm dúvidas, são personagens masculinos com complexos... As mulheres, não. (Saramago/Avillez 1991)

Nesta personagem que se „fez a si própria” podemos reconstruir a idealização pré-literária da mulher. A identificação de Blimunda com a terra, por exemplo, manter-se-á na ópera *Blimunda* de Azio Corghi, cujo título fora proposto pelo próprio Saramago:

For example, when the Passarola rises in the air the composer inserts between the links of the madrigal chorus a Brazilian folk song (from Father Bartolomeu's native land), Ofulú lorêlê ê [Song of Oxalá]: a song of African provenance and totemic character which symbolizes the reproductive power of nature and adapts well to the association proposed by Saramago between the land and the female body („Terra, mia Terra, ti riconosco”, Act Two, Scene X). (Seminara 1999: 170)

Em MdC, o mito pré-literário da mulher aparece como a saudade de uma imagem subconsciente, não reflexiva, irracional, unitária e poética do mundo, perante uma civilização racional, logocêntrica e patriarcalmente diferenciada. Assim, a mitopoese de Saramago, que transforma a mulher em alegoria da terra, corre o risco de se transformar numa alegoria falocêntrica (Derrida). O jogo de forças entre os diferentes níveis da oralidade, fingidos através da „omnisciência periodicamente limitada“ (Prevedo 1984: 40), dos excursos metanarrativas e metalinguísticos e do processo de reescrita da história reproduz, de uma forma literariamente complexa, o contraste entre a polissemia infinita da *écriture* e a *parole* autoritária e semanticamente restritiva (Derrida 1967: 64). Embora a „specificité de l'écriture se rapporterait donc à l'absence du père“ (Derrida 1972: 86), podemos observar em MdC uma diegese oralizante, com a sua *parole* paternal omnipresente, que revela que „le

père suspecte et surveille toujours l'écriture" (ibid.: 64).⁸ Vejamos somente três exemplos do âmbito do próprio romance:

1. Na ordem do procedimento representativo dos pares antagónicos, MdC parte sempre da figura masculina, que é a primeira que se introduz, respeitando, assim, a hierarquia social tradicional.

2. Dentro do respectivo modo de representação da relação dos géneros, as vozes narrativas partem, igualmente, da perspectiva masculina hierarquizante (aristocracia–proletariado, homem–mulher; embora estes também estejam a transmitir valorizações mediante o emprego de ironia e escárnio, referindo-se ao casal real, e, posteriormente, mediante marcas de dignidade e sublimidade, ao referir-se a Blimunda e Baltasar).

3. Entre as apresentações dos casais (cap. 1 e caps. 4-5) encontra-se intercalado um capítulo que encena a relação desigual dos sexos no século XVIII, através da transição do carnaval à quaresma (MdC: 35-47). As motivações e excessos de ambas festividades confundem-se de tal maneira que as libertinagens carnavalescas se reflectem nas luxúrias hipócritas das procissões de penitência, compostas exclusivamente de homens que nelas participam por masoquismo para o „gáudio“ sádico das mulheres. É a única vez no ano que a mulher é livre, diz-nos o narrador, e evoca uma bacanal carnavalesca, denunciando ou simplesmente deixando-se levar pelos mais variados adjectivos estereotípicos da mulher - histérica, lasciva, luxuriosa, vampírica (MdC: 29-30). Com a submissão momentânea, o homem garante-se a continuidade da hierarquia patriarcal para o resto do ano. O relato emocional da mulher falsamente liberta — que, podendo ir sozinha à igreja durante a quaresma, aproveita para, „entre duas igrejas“, das sete que há-de visitar, „encontrar-se com um homem“ (MdC: 30) — é contrapontado com a história de João Elvas sobre a mulher grávida assassinada e misoginamente despedaçada (MdC: 46). Blimunda funciona como contra-imagem destas mulheres presas nos costumes da sociedade e, apesar disso, também será reduzida a alegoria e envolvida em contradições. Ela é aparentemente livre para escolher o homem que deseja, ainda que lho tivesse sido sugerido pela ligação espiritual com a mãe e da sua autoridade matriarcal (MdC: 109-110).

⁸ Pensemos também nas concepções narratológicas saramaguianas que sucessivamente foram substituindo o narrador pelo autor (Saramago/Reis 1998: 13 e 97s) ou, até, o enorme número de paratextos que, ao longo dos anos, têm vindo a condicionar, retroactivamente, a recepção da obra. Assim, desde o início da publicação dos *Cadernos de Lanzarote* em 1994 (em continuação dos trabalhos ensaísticos desde 1986) os comentários autoreflexivos, que Saramago tem vindo a fazer, tornaram-se cada vez mais filosóficos incluindo, até, resquícios da ideia de uma obra de arte total (cf. Baltrusch 2004).

Talvez possamos dizer que presenciamos aqui resquícios de uma heteroestereotípiã da mulher, isto é, de um mito feminino condicionado por uma estética masculina. Lembremos, por exemplo, a controvérsia que se deu dentro dos estudos feministas em torno às teses de Jacques Lacan. Lacan partia de um sujeito que não é autônomo mas profundamente dividido e postulou a função simbólica do falo como significante primário que representaria a sua união perdida com a mãe (cf. Lacan 1966). A partir dos anos 80, Luce Irigaray criticou esta concepção como pensamento ‘falocêntrico’, ao qual opôs a contra-imagem de uma necessária genealogia feminina (cf. Irigaray 1993). Blimunda e a mãe têm esta relação genealógica que Irigaray denominaria pré-edipal (Irigaray 1993: 13-14), marcada por uma comunicação pré-verbal. Nos termos de Kristeva, tratar-se-ia de uma forma comunicativa que antecede as funções semióticas (lógicas) e simbólicas (sintáticas) da língua do Pai (cf. Kristeva 1989), as quais seriam transformados numa reconstruída genealogia de mulheres com habilidades que ultrapassam os códigos patriarcais.

Contudo, uma análise ginocrítica de Blimunda tem de partir de uma questão com a qual foram confrontadas as hipóteses de Irigaray e Kristeva: Em que medida o romance MdC estará a reduzir a Blimunda (e com ela a comunicação das mulheres) a uma expressividade pré-verbal? Ou seja, até que ponto estará a colocar a comunicação das mulheres fora da linguagem, uma vez que Blimunda fala muito pouco ao longo do romance? Ou será que esta forma de expressão/comunicação silenciosa pretende prevenir a função predicativa ou paterna da linguagem, a fim de „tornar possível uma linguagem diferente” das „condições auto-referenciais” do discurso patriarcal (Irigaray 1990: 135)? Tudo indica que Saramago está à procura de uma nova linguagem fora dos domínios patriarcais, através de uma expressão poética que nos possa mostrar „what is heterogeneous to meaning (to sign and predication): instinctual economies, always and at the same time open to biophysiological sociohistorical constraint” (Kristeva 1989: 146). Mas o problema reside na retórica de mitificação de uma Blimunda excessivamente perfeita: na sua beleza enigmática enquanto jovem, nos seus olhos constantemente a mudarem de cor, nos seus poderes sobrenaturais, na sua sabedoria natural ou intuitiva, na sua capacidade de omnivisão, antevisão e de entendimento profundo das coisas. Os mitos femininos ocidentais costumam ser o legado de uma historiografia patriarcal e androcêntrica e raras vezes são produzidos e transmitidos por uma genealogia feminina (cf. Larrington 1992). Neste sentido, também a ‘feminidade’ de Blimunda poderia estar deduzida, em última instância, de „um papel, uma imagem, um valor que os sistemas de

representação masculinos impõem às mulheres” (Irigaray 1990: 138), com outras palavras, uma estética condicionada por uma imagologia androcêntrica.

Vejamos mais exemplos: O motivo da virgindade de Blimunda está impregnado de uma simbologia patriarcal, uma vez que a persignação com o sangue da desfloração não lhe confere somente uma aura telúrica e panteisticamente ancestral: „Sangue de virgindade é água de baptismo“ (MdC: 78), afirma ela, mas a referência implícita à castidade (Blimunda é virgem enquanto Baltasar já esteve com outras mulheres), à união com o esposo/Deus, ao privilégio do Deus-macho de fecundar a terra paradisíaca e, indirectamente, à tradicional demonstração do poder patriarcal, são contextos imagológicos que acompanham este acto de simbologia pesada, por muito que Saramago trate de apagar os vestígios com outras marcas alegóricas. Também os poderes „naturais“ de Blimunda, o seu *status* de continuadora de uma linhagem quase-matriarcal de mulheres, portadoras daquilo que Saramago chama o „outro saber“ (65), deificam-na. Tal como a música, à qual ela está tão intimamente associada, Blimunda representa uma espécie de 'mãe nossa que na terra estais', elevada a categoria de um subversivo contra-discurso histórico. Mas a contextualização da sua personalidade maravilhosa, e teluricamente divina, nem sempre consegue evitar o paralelismo com imagens forjadas por uma estética patriarcal, como é o caso da Virgem Maria: Blimunda „engravidada espiritualmente recebendo dentro de si a vontade de Baltasar“ (cf. Real 1996: 57 e MdC: 357). O modelo estereotípico da mulher passiva é invertido, dado que é Blimunda quem deseja e controla o acto de receber, contraposto à concepção imaculada. Além disso, Baltasar será, de certa forma, sepultado dentro de Blimunda. Mas esta inversão do tópico da passividade feminina, que funciona, à primeira vista, como crítica ao modelo canonizado, também pode ser visto como renovação de outro estereótipo que é o acto de redenção do homem pela mulher, ou, como uma reescrita do „eterno feminino“ goethiano. Esta possibilidade de leitura essencialista e tradicionalista foi rejeitada pelo próprio Saramago, numa afirmação que contradiz outras anteriores (cf. Saramago/Viegas 1989 ou Saramago/Avillez 1991):

„Não gostaria nada de que a minha atitude perante as mulheres, tanto as de carne e osso como as que vão aparecendo nas histórias que conto, fosse de veneração, no sentido quase religioso em que a palavra muitas vezes é usada. [...] De todo o modo, quero deixar claro que não me entusiasmo nada certos lugares-comuns como o ‘eterno feminino’ ou

‘sonho inspirador’, que mais me parecem reflexos ‘marianos’.
(Saramago/Berrini 1998: 240)

Apesar da intenção antifundacional aqui expressa, persiste uma certa tendência utópica e de idealização da mulher que se consolida nos romances posteriores a MdC e que reaparece, por exemplo, na descrição da relação entre Maria Madalena e Jesus em *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (Evangelho: 283).

Muito provavelmente, não foi intenção de Saramago construir um novo mito da mulher. Mas além dos aspectos imagológicos, estéticos e semióticos subjacentes que nos indicam uma mitopoese involuntária ou inconsciente, também chama a atenção o facto de a grande maioria das e dos intérpretes de MdC ter praticado uma recepção de Blimunda que aponta nesta direcção. Um exemplo seria Miguel Real, um crítico com bastante projecção desde os anos 90. Em *Narração, Maravilhoso, Trágico e Sagrado em MdC de JS*, editado na colecção *Cadernos „O Professor”* da Caminho, o que lhe garante uma divulgação e influência importantes, deduz-se de MdC uma „teoria positiva do sagrado“ (Real 1996: 76), de índole teleológica: „corpo, sonho, procissão e milagre constituem-se como elementos de um composto cuja unidade e cujo sentido exprimem [...] a previsível finalidade para que caminha o mundo [...]” (ibid.: 83). Segundo Real, Blimunda transforma-se, até, numa „nova Nossa Senhora“ (ibid.: 95), radicalizando-se, assim, todos os indícios de idealização que possam existir no romance. É certo que o estado e a igreja do século XVIII desenvolveram uma „praxe protocolar [...] para dominarem a sociedade“ (ibid.: 84), porém, no romance desideologiza-se esta praxe num primeiro momento, para que esta, depois, possa ser reconstruída no espaço profano através da „força natural“ (MdC: 129) de Blimunda, revestida por uma aura profana. Esta apologia directa e indirecta de Blimunda produz-se mediante analogias pagãs e cristãs. Ela faz parte da trindade terrestre, representando nela a parte do espírito santo (o elemento mais abstracto) e o padre Bartolomeu Lourenço até adverte que „talvez seja ela a que mais perto estaria de ser parte numa trindade não terrenal“ (ibid.), enquanto Domenico Scarlatti chega a identificar Blimunda e Baltasar com o casal desigual Vénus e Vulcano (MdC: 168).

O facto de Blimunda falar pouco – e que induz a dúvida, se se trata do estereótipo cultural-patriarcal do homem eloquente e da mulher falta de eloquência ou da tentativa de construir uma nova linguagem sem condicionamentos androcêntricos –, este silêncio tão „expressivo“ (Grossegese 1999: 71) contrasta com um dos postulados mitopoéticos do

narrador de MdC: „Além da conversa das mulheres, são os sonhos que seguram o mundo na sua órbita“ (MdC: 115). E quando Blimunda comunga a hóstia sagrada em jejum irá, depois, sentar-se com Baltasar debaixo de uma árvore, lembrando-nos, pela força da imagística, a Eva arrastando Adão para o pecado original. Naturalmente, assistimos aqui a uma subversão da imagem sagrada, ao revelar Blimunda a profanidade da essência da hóstia. Porém, o marco imagístico, profundamente patriarcal, permanece. Saramago costuma explicar esta cumplicidade inevitável com o sistema com a sua educação na memória cultural católica, apesar de se ter tornado ateu. Mas em relação a Blimunda creio que estas cumplicidades com a imagologia instituída pelo poder patriarcal debilitam a sua força e coerência subversivas e, em última instância, a pretensão do texto de construir uma imagem igualitária entre homens e mulheres.

Estes e outros lugares comuns da imagologia patriarcal pesam como um fardo rico sobre a idealidade da relação igualitária entre Blimunda e Baltasar. Por isso, discordo de Real de que seja oportuno estilizar Blimunda como „a mulher liberta do futuro“ ou a „nova mulher“ (Real 1996: 66). E também não tenho a certeza de que Blimunda possa ser caracterizada como expressão de uma „poética“ que transcenda por completo as „projecções patriarcais de santa e bruxa“, com a intenção de construir uma „utopia feminina fundamentada no telúrico, diametralmente oposta àquela da ‘mulher santa’, inserida numa ideologia de estado católico-conservadora“ (Grossegasse 1999: 75). Em primeiro lugar, porque não creio que tenha sido essa a intenção de Saramago, se tomarmos em conta as rectificações feitas neste sentido na entrevista dada a Berrini em 1998. E, em segundo lugar, porque na retórica e na imagística de uma idealização, cuja construção discursiva MdC não consegue evitar, sobrevivem co-significados de um campo simbólico logocêntrico, religioso e patriarcal. Apesar de toda a tentativa de „mudar a ordenação dos factos“ da história em geral (Saramago 2008: 368), e da história das mulheres em especial, e apesar de todas as inovações discursivas, não se neutraliza por completo em MdC, ou no resto da obra, nem a linguagem nem a imagologia que continuam a fixar „a mulher numa identidade estável e estabilizadora“ (Craig Owens 1985: 85-86). Neste sentido, é também elucidativo contextualizar estes processos na tentativa de identificação entre autor e personagens literárias que Saramago começou a desenvolver em diferentes paratextos desde meados dos anos 90: „Também eu [...] sou a Blimunda e o Baltasar de *Memorial do Convento*, em *O Evangelho segundo Jesus Cristo* não sou apenas Jesus e Maria Madalena, ou José e Maria, porque sou também o Deus e o Diabo que lá estão“ (*Cadernos IV*: 195). A isto acresce a

aversão a permitir adaptações cinematográficas destes dois livros em concreto (embora o tenha permitido no caso de *A Jangada de Pedra* e do *Ensaio sobre a Cegueira*), uma relutância que se deve a uma razão muito específica:

[...] enquanto eu às vezes digo, no caso da adaptação ao cinema, não queria ver as caras das minhas personagens, no caso do teatro não me importo, isso não me choca. Mas provavelmente eu não aguentaria ver a Madonna, para dar um exemplo bastante disparatado, a representar a Blimunda ou a Maria Madalena, num filme. (Saramago/Reis 1998: 106)

Por um lado, nota-se aqui uma resistência à iconização da ficção e do próprio imaginário. Mas também se entrevê o medo do criador de o seu (contra)mito – que, em certa medida, também é um discurso de poder alternativo – poder ser profanado por um dos meios exegéticos mais poderosos da actualidade e cuja reprodutibilidade técnica estaria a ameaçar a aura do valor poético da figura de Blimunda. A rejeição de uma quimérica Madonna como encarnação de Blimunda não está isenta de uma certa ironia, se tivermos em conta que a cantora norte-americana fora apontada, em várias ocasiões, como uma daquelas artistas que intencionalmente desestabilizaram e mudaram a iconografia feminina. Precisamente o seu „revamping of styles” (Schulz 1992: 89-91) representa um hibridismo alheio à formação ou manutenção da aura do mito ou da obra de arte desde uma perspectiva fundacional ou essencialista. Apesar das numerosas tentativas de relativização, Saramago hesita, inconsciente e/ou inconfessadamente, em desprender-se completamente das tentações de uma mitogonia feminina.⁹

A transcendência do mito também se poderia observar a partir da recepção iconográfica da figura de Blimunda em diferentes paratextos, a qual todavia não tem sido analisada de forma pormenorizada. Além das imagens de mulheres presentes nas capas de diferentes traduções,¹⁰ um dos exemplos mais importantes seria a adaptação do romance no libretto e na encenação da ópera de Azio Corghi. Após a estreia no (teatro) Scala de Milano (20 de Maio de 1990), surgiram os mais variados paratextos que, como acontece num

⁹ Neste sentido, também é notável que o autor destaque, no contexto da sua obra, precisamente as figuras de Blimunda e de Maria Madalena, um facto que poderia indicar que nelas se encontra resumida a sua imagem (ideal) da mulher.

¹⁰ É também interessante notar a tradição androcêntrica que se manifesta nas traduções que se comercializam nos EUA e no Reino Unido, onde o título antepõe o nome de Baltasar ao de Blimunda (*Baltasar and Blimunda*).

estudo musicológico de Graziella Seminara, perpetuam uma epistemologia androcêntrica: „Corgghi and Saramago [...] make of Blimunda and of all women the depositary of men's dreams” (1999: 171) ou, também, o carácter mítico-telúrico de Blimunda (cf. *ibid.*: 170). Até o facto de a cantora Kathia Lytting, que representou a Blimunda na estreia, ter estado grávida, e ter dado, posteriormente, este nome à sua filha, contribuiu para inúmeras interpretações mitificadoras nos paratextos.¹¹ Outros indícios relacionados com a recepção iconográfica seriam as formas de representação de Blimunda nas adaptações dramáticas de MdC,¹² além de muitas outras formas de adaptação.¹³

Existem, assim, múltiplas evidências de que a idealização de Blimunda e a *mitopoiesis* de um modelo feminino utópico são constitutivos da reinvenção discursiva que pratica a obra saramaguiana (cf. Baltrusch 2004) e que persiste, também, na recepção. Conforme a já referida sobreposição subversiva do autor ao narrador,¹⁴ esta instauração de um ideário pessoal como novo mito estaria relacionado com a desmitificação das instâncias narrativas. No seu discurso nobelístico Saramago elevou esta sobreposição a uma identificação de vida e arte: „Em, certo sentido poder-se-á mesmo dizer que [...] tenho

¹¹ Cf. a reportagem de Maria João Avillez em *O Público* (9/5/1991): „O escritor olha Kathia Lytting no palco e emociona-se: «Ela tem o temperamento e a voz duma diva... É uma wagneriana...». A soprano é bela e jovem e sedutora. Há um ano, quando pela primeira vez cantou «Blimunda», estava grávida. Viveu com tanta intensidade o seu personagem que disse a si própria que se lhe nascesse uma filha teria o mesmo nome. «Assim foi, assim é: nasceu uma menina, chama-se Blimunda...», recorda, sorrindo, José Saramago” (Saramago/Avillez 1991).

¹² Sirva como exemplo a encenação móvel que ao longo do ano 2007 esteve em cena no próprio Convento de Mafra e na qual a Blimunda, que não conseguiu destacar entre os caracteres masculinos, ficou reduzida a valores maternos, consoladores e de redenção. Esta encenação não estava isenta de ironia, porque a Câmara Municipal de Mafra votou ainda em 1993 contra uma proposta para que fosse atribuída a Saramago a medalha de ouro do Concelho, alegando que „estragou o nome de Mafra” e que MdC é „um livro reprovável a todos os títulos” (cf. Saramago, *Caderno de Lanzarote – Diário I*: 24).

¹³ Por exemplo nas adaptações cinematográficas de *A Jangada de Pedra* e do *Ensaio sobre a Cegueira*, em marionetas (<http://marionetasjorgecerqueira.blogspot.com/2009/02/blimunda-sete-luas.html>, último acesso: 3/12/2009) ou adaptações pop (<http://blimunda7luas.blogspot.com/2007/08/blimunda-simpson-presents.html>, último acesso: 3/12/2009).

¹⁴ „Acho que, se há uma subversão, é a da aceitação muito consciente do papel do autor como pessoa, como sensibilidade, como inteligência, como lugar particular de reflexão, na sua própria cabeça” (Saramago/Reis 1998: 97).

vindo, sucessivamente, a implantar no homem que fui as personagens que criei“ (Saramago 1998: 4). Mas Saramago ainda foi mais longe na sua remodelação das instâncias narrativas e dos géneros literários: Questionou não só a veracidade da existência do género do romance histórico, mas também a função de género do romance em si, generalizando-o em termos de um simples „lugar literário“ (Saramago/Reis 1998: 138). O objectivo do romance seria, então, a „tentativa de uma descrição totalizadora“,¹⁵ de „dizer tudo“ (ibid.), de maneira que também a sua ‘utopia’ feminina adquiriria um carácter universalizante. Talvez Saramago esteja, involuntariamente, a recriar com estas aspirações a ideia romântica da obra de arte total,¹⁶ esta vez incluindo o próprio público leitor.¹⁷ Declarar a inexistência de uma instância narradora, separada da instância autoral,¹⁸ significa que o romancista se substitua ao „lugar literário“: „o leitor não lê o romance, o leitor lê o romancista“, uma vez que „um livro é, acima de tudo, a expressão [...] [do] seu autor“ (ibid.: 97).¹⁹ Além disso, tanto nas vozes narrativas dos seus romances como nos paratextos que tem vindo a publicar em paralelo, Saramago oferece indicações para a leitura que adaptam certas intenções do teatro épico: As vozes narrativas, por exemplo, sempre indicam algumas das precariedades dos papéis que se protagonizam e têm um carácter altamente explicativo que convida à crítica, enquanto o conhecimento que a história tradicional nos oferece através do imaginário colectivo é enleado e continuamente reavaliado. Porém, é interessante notar que estas técnicas narrativas não se aplicam à construção da figura de Blimunda, cujo carácter não evolui, mas sim ao resto dos personagens.

Contra uma certa corrente da criação literária portuguesa, „toda encharcada de monólogos“ (Lourenço 1978: 17-18), a obra de Saramago procura, assim, tornar difusas as fronteiras entre as instâncias autoral, narradora e leitora, como se houvesse um constante diálogo transtextual. Este

¹⁵ „[Q]uando convoco o romance, no fundo entendo-o como uma tentativa de o transformar numa espécie de soma“ (Saramago/Reis 1998: 138).

¹⁶ „[A]quilo a que eu aspiro é traduzir uma simultaneidade, é dizer tudo ao mesmo tempo. [...] Isto mostra até que ponto os escritores [...] aspiramos a essa forma de expressão total“ (Saramago/Reis 1998: 99-100).

¹⁷ „[E]le [o/a leitor/a] só pode entender o texto se estiver «dentro» dele, se funcionar como alguém que está a colaborar na finalização que o livro necessita“ (ibid.:101-102).

¹⁸ „[C]omo o meu romance é um romance em construção contínua, é um romance que se vai fazendo a si mesmo“ (Saramago/Reis 1998: 133) ou „a figura do narrador não existe“ (Saramago/Viegas 1997).

¹⁹ Cf. também a ideia do romance como „o sinal de uma pessoa“ (Saramago/Reis 1998: 98).

propósito reforça a aspiração de „descrição totalizadora“ do romance, de cujo significado se aproveitam todas as amplitudes (romântico, maravilhoso, devaneador, apaixonado, fabuloso, novela, conto, fantasia, objecto imaginário, enredo de falsidades, etc.), acrescentando-lhe uma mensagem política através da confabulação de ética e estética (est/ética). Entre os diferentes problemas suscitados por esta intenção est/ética, destaca-se a questão do mito feminino que a obra promove com grande insistência: Seja uma tentativa de representação do feminino, ou a alusão a um feminino irrepresentável, ou a um sublime feminino, sempre se está a partir de uma noção essencialista. A representação da mulher no imaginário literário de Saramago oscila entre a idealização trovadoresca e a caracterização materialista do neo-realismo, à procura de um novo humanismo. Enquanto categorização (involuntária), esta utopia pós-moderna expressa tanto uma profunda admiração („valem mais que nós, homens“) como também a confissão pessimista da derrota do androcentrismo („os homens são [...] gente menor“). Como idealização universalizante e categórica representa, porém, um problema de recepção estética e histórica: A obra de Saramago costuma questionar as categorias da historiografia tradicional — por exemplo a oposição entre natureza e cultura (como no caso das forças sobrenaturais de Blimunda), entre família e trabalho (como no caso do trabalho de Blimunda e Baltasar na „passarola“), etc. Mas enquanto a historiografia feminista tem insistido,²⁰ em paralelo com todo o conjunto dos estudos de género, que uma suposta ‘essência feminina’ ficou proscrita e que a noção ‘a mulher’ foi substituída no século XX pela perspectiva plural ‘das mulheres’,²¹ Saramago continua a evocar noções essencialistas, por exemplo, através da boca do Padre Bartolomeu de Gusmão: „estou que a mulher é uma só no mundo, só múltipla de aparência, por isso se escusariam outros nomes” (MdC: 145), impondo à Blimunda uma racionalidade paternal ‘ilustrada’:

²⁰ Cf. p.ex. Françoise Thébaud que fala da necessidade de uma „histoire de l’histoire des femmes“, cujas „tensions [...] se trouvent dans ces propos, affirmant à la fois la volonté d’explorer les territoires du féminin - jusques et y compris «la conscience féminine» - et la nécessité d’une histoire relationnelle qui puisse contribuer à la réécriture de l’histoire générale“ (1998: 56).

²¹ Tomando em conta a sua diversidade de condições sociais e históricas das mulheres „le singulier est à proscrire pour sa connotation d’une essence féminine, d’une figure quasi intemporelle et même d’une condition immuable“ e „«L.» femme disparaît ainsi au profit «des» femmes dans leur diversité, diversité de conditions sociales, d’âges, de religions..., diversité de contextes historiques“ (Thébaud 1998: 94).

[...] e tu és Blimunda, diz-me se precisas de Jesus, Sou cristã, Quem o duvida, perguntou o padre Bartolomeu Lourenço, e rematou, Bem me entendes, mas dizer-se alguém de Jesus, crença ou nome, não é mais que vento da boca para fora, deixa-te ser Blimunda, não darás outra resposta quando fores perguntada. (ibid.)

Irigaray até diria que „mulher” é um nome ao qual não se pode conferir identidade, uma ideia que também guia as tentativas de Freeman quando trata de definir um „sublime feminino”:

At stake in the notion of the feminine sublime is the refusal to define the feminine as a specific set of qualities or attributes that we might call irreducible and unchanging. [...] The appeal to a «feminine sublime» is not to a specifically feminine subjectivity or mode of expression, but rather to that which calls such categories into question. (Freeman 1995: 9)

As teorias que assentaram a noção do sublime no século XVIII (Burke, Kant e Schiller) partem de uma polarização dos géneros e de um ideário dualista da dominação da natureza que reflectem as posições estereotipadas associadas a homens e mulheres através das antinomias cultura-natureza, alma-corpo, racionalidade-emoção, força-fraqueza, etc. O feminino, associado por Kant à beleza e à natureza, não teria acesso ao sublime que, por sua vez, se caracterizaria pela capacidade de superação do belo, do corpo e da natureza, ergo, o princípio masculino. Existem numerosos estudos que confirmam como a interacção entre racionalização e imaginação do sublime ao longo dos séculos se tornou uma alegoria das relações dos sexos no sistema patriarcal (cf. Freeman 1995: 72 e também Zylinska 1998 e 2001). Embora as valorizações absolutas tenham sido relativizadas, a codificação estética dos géneros de Kant continua a prevalecer na obra de Saramago, como acontece, por exemplo, na constante dicotomia estabelecida entre o Pe. Bartolomeu Lourenço (como alegoria da razão) e Blimunda (como alegoria da natureza).

Porém, a construção de Blimunda também inclui o elemento decisivo que Freeman, e outras autoras, evocam como condição da existência de um sublime feminino: Uma relação ética e responsável para com o outro (cf. Zylinska 2001: 13-14), na qual o sujeito não busca a identificação ou a categorização do outro, ao aceitar, pura e simplesmente, a sua diferença (cf. Cornell 1991: 48). Esta reavaliação do sublime (patriarcal), que os estudos de género empreenderam nas últimas duas décadas, parte da noção ou do acto

da dádiva. Há uma definição da dádiva como condição do sublime em *The Gift of Death* de Jacques Derrida que é perfeitamente aplicável à figura de Blimunda:

On what condition does goodness exist beyond all calculation? On the condition that goodness forget itself, that the movement be the movement of the gift that renounces itself, hence a movement of infinite love. Only infinite love can remove itself and, in order to *become finite*, become incarnated in order to love the other, to love the other as a finite other. (1996: 50-51)

Esta importância da morte como premissa da vida e do amor está presente em muitas afirmações e actos de Blimunda e, também, nos seus poucos discursos filosóficos, como aquele que profere quando, à noite, ela vai observar com Baltasar as recém-chegadas estátuas dos santos no convento: „[Blimunda:] O pecado não existe, só há morte e vida, A vida está antes da morte, Enganas-te, Baltasar, a morte vem antes da vida, morreu quem fomos, nasce quem somos, por isso não morremos de vez“ (MdC: 331). A consciência que Blimunda tem da morte está legitimada de uma forma „singular“ e „insubstituível“ pela experiência que adquiriu ao capturar as vontades dos mortos. E podemos colocar novamente em paralelo as continuações das respectivas passagens em *The Gift of Death* e no MdC:

This gift of infinite love comes from someone and is addressed to someone; responsibility demands irreplaceable singularity. Yet only death or rather the apprehension of death can give this irreplaceability, and it is only on the basis of it that one can speak of a responsible subject, of the soul as conscience of self, of myself, etc. We have thus deduced the possibility of a mortal's accession to responsibility through the experience of his irreplaceability, that which an approaching death [...] gives him. But the mortal thus deduced is someone whose very responsibility requires that he concern himself not only with objective Good but with a gift of infinite love, a goodness that is forgetful of itself. (Derrida 1996: 50-51)

No caso do amor que Blimunda sente por Baltasar, a força da sua singularidade tende a apagar o próprio sujeito. Como já acontecera com a sua sabedoria 'natural' e telúrica, a origem desta singularidade justifica-se através

de uma genealogia feminina e maternal — como se deduz da continuação das suas reflexões na cena no convento:

E quando vamos para debaixo da terra, e quando Francisco Marques fica esmagado sob o carro da pedra, não será isso morte sem recurso, Se estamos falando dele, nasce Francisco Marques, Mas ele não o sabe, Tal como nós não sabemos bastante quem somos, e, apesar disso, estamos vivos, Blimunda, onde foi que aprendeste essas coisas, estive de olhos abertos na barriga da minha mãe, de lá via tudo. (MdC: 331)

Assim, a experiência da sua insubstituibilidade, como premissa da sua responsabilidade altruísta para com o outro, provém-lhe destes três acontecimentos fundamentais: da sua capacidade de visão (signo supremo da sua pertença a uma genealogia feminina), do seu amor²² abnegado por Baltasar (que também fora legitimado desde a genealogia feminina) e do contacto com a morte (da mãe e através da experiência de recolha das vontades).

Podíamos continuar a justificar, a partir deste discurso filosófico, a coerência interna da figura de Blimunda e a sua adaptação às definições de um sublime feminino e de uma genealogia de antecessoras modélicas que proporcionam os estudos de género mais recentes. Contudo, não devemos perder de vista que a sua construção continua a transportar uma caracterização da mulher como „ser humano inteiro“, hipotecada com o estereótipo da ‘pureza’ feminina e da função do feminino como redenção do masculino, e nem é preciso lembrar que estes ideais perpetuam também discursos de poder históricos. No capítulo final de MdC,²³ a própria Blimunda assume esta capacitação da mulher para salvar o mundo: „Não era raro que falando sobre isto com outras mulheres as deixasse pensativas, afinal, que faltas são essas nossas, as tuas, as minhas, se nós somos, mulheres, verdadeiramente o cordeiro que tirará o pecado do mundo“ (MdC: 354), enquanto o narrador completa este discurso tão político-agitador como bíblico: „no dia em que isto for compreendido vai ser preciso começar outra vez tudo“ (ibid.). Cristo é aqui substituído pela mulher, entendida como entidade universal, para salvar o mundo e oferecendo um recomeço da História, supostamente liberta do patriarcalismo. Mais tarde, quando

²² No sentido antirracionalista de „there are no sublime objects, only sublime feelings“ (Lyotard 1993: 126).

²³ O qual, aliás, haveria de ser analisado algum dia em comparação com o capítulo final do *Ulysses* de Joyce.

Blimunda retém a vontade de Baltasar, temos novamente a imagem da mulher que supera a morte e cuja dádiva à humanidade é a mensagem de uma vida como fenómeno exclusivamente telúrico e sempre associado ao corpo feminino e/ou maternal. E, finalmente, é de notar, também, que a ironia, tão característica do estilo saramaguiano, nunca se aplica à figura de Blimunda.

Coloca-se, então, uma série de questões finais: Será o feminino ou, até, o sublime feminino de Blimunda „um papel, uma imagem, um valor, que se impõe às mulheres através dos sistemas de representação masculinos“ (Irigaray 1987: 138)? Será que o discurso crítico do romance, em relação ao género, é, afinal, só uma máscara ou uma redução do feminino, tendo em conta as suas imensas diversidades e potencialidades? Ou seria excessivo esperar de um autor português, que nasceu a princípios do século XX, que lograsse uma escrita feminista, pós-colonial e pós-estruturalista, para subverter aquilo que Toril Moi denomina a „male phallogocentric logic“ e que consiga „[to] split open the closure of the binary opposition and reveal the pleasures of open-ended textuality“ (Moi 1985: 108)?

De um ponto de vista historiográfico da literatura, continua a haver resquícios de estereótipos na construção das figuras de mulheres na obra de Saramago, embora possamos constatar um importante processo de subversão, de inovação, sobretudo em relação às obras dos restantes autores canonizados do século XX. Há uma clara intenção compensatória e de reabilitação histórica, social e política da mulher na obra de Saramago que contribuiu substancialmente para a revalorização da representação da mulher na história da literatura portuguesa. A reencenação da história em MdC constrói um sublime feminino memorável, embora este fique debilitado com a excessiva objectivação e reificação do conceito de mulher e da alegoria da mulher que transporta o sujeito idealizado Blimunda. Não obstante, Blimunda continua a ser uma das figuras literárias femininas e das utopias de igualdade que mais fascínio exerceu na literatura europeia do século XX – pelo menos no que diz respeito à literatura criada por homens.

A minha análise desconstrutivista poderá parecer desmesuradamente iconoclasta, porém, ela não pretende desvalorizar as mudanças importantes que Saramago procurou imprimir à perspectiva de género na literatura portuguesa do século XX.²⁴ Segundo o sociólogo Boaventura de Sousa San-

²⁴ Desde o prémio Nobel, Saramago tem sido alvo das mais diversas estratégias de crítica, apropriação, mitificação, institucionalização ou, até, ordenação do sistema literário português. Assim, por exemplo, o conhecido e poderoso académico e crítico Carlos Reis, avisou que seria pernicioso para a literatura portuguesa se o „efeito literário do Nobel“ derivasse em correntes epigonais (Reis 1998: 22). As tentativas por parte dos críticos

tos, „a transformação emancipatória não tem teleologia nem garantia“ (Santos 1997: 238) e a sua definição de um novo socialismo utópico parece resumir de maneira bastante correcta o idealismo que motiva a escrita de Saramago: „O socialismo será ecológico, feminista, antiprodutivista, pacifista e anti-racista. Quanto mais profunda for a desocultação das opressões e das exclusões, maior será o número de adjectivos“ (ibid.). Porém, e apesar de a sua morte ter tido uma grande repercussão institucional em Portugal, ainda não há indícios de que Saramago tenha exercido uma influência importante sobre o sistema literário ou cultural, demasiado grande continua a ser a desconfiança em relação às suas opiniões subversivas. Sobretudo em termos de políticas de igualdade e de mudança dos discursos patriarcais, a cultura portuguesa ainda não logrou superar os códigos do pensamento binário-hierárquico que a voz narradora questiona no início de MdC (embora mantenha, paradigmaticamente, um marco androcêntrico): „Deus quando quer, não precisa de homens, embora não possa dispensar-se de mulheres“ (MdC: 17).

Bibliografia

- Arnaut, Ana Paula, 1996. *Memorial do Convento, história, ficção e ideologia*. Coimbra: Fora do Texto, 1996.
- 2006. „O outro lado da personagem: a (re)criação de Blimunda”, in: Reis, Carlos, (ed.), 2006. *Figuras da Ficção*. Coimbra: CLP (FLUC), 39-53.
- [Anónimo] 1845. „Some curious facts concerning mesmerism”, in: *The Astrologer and Oracle of Destiny. A Repository of the Wonderful in Nature and the Curious in Art*, n.º 22, vol. I, 197.
- Bach, Friedrich Christian, 1810. *Grundzüge zu einer Pathologie der ansteckenden Krankheiten*. Halle/Berlin: Hall. Waisenhaus.
- Baltrusch, Burghard, 2004. „Sobre o transiberismo como metanarrativa. José Saramago entre universalismo e pós-colonialismo”, in: Grossegese, Orlando, (ed.), 2004. «O estado do nosso futuro» - *Brasil e Portugal entre identidade e globalização*. Berlin: Editorial Tranvía, 111-133.

(masculinos na sua imensa maioria) de dirigir o sistema literário têm muitas vezes efeitos nocivos, principalmente em dois sentidos: Por um lado petrifica-se o autor num estrado dourado, dificultando às novas gerações o contacto despreconceituoso com as ideias e estilos narrativos de Saramago; por outro, desacredita-se, por exemplo, o seu carácter transnacional e transdiscursivo, dando preferência, indirectamente, às características tradicionalmente ‘nacionais’ e endogâmicas da literatura portuguesa.

- Beauvoir, Simone de, 1950. *Le Deuxième Sexe*, vol. II: *L'expérience vécue*. Paris: Gallimard.
- Berrini, Beatriz, 1998. „Mulher, Mulheres”, in: *Ler Saramago: O Romance*. Lisboa: Caminho, 139-182.
- Chaves, Castelo Branco, (org.) 1984. *O Portugal de D. João V, visto por três forasteiros*. Trad., prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Cornell, Drucilla, 1991. *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*. New York.
- Caragea, Mioara, 2003. *A Leitura da História nos Romances de José Saramago*. București: Editura Universității diu București.
- Derrida, Jacques, 1967. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- 1972. *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- 1996. *The Gift of Death*. Trad. de David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Ferreira, Ana Paula, 2001. „Cruising Gender in the Eighties (from *Levantado do Chão* to *The History of the Siege of Lisbon*)”, in: *Portuguese Literary & Cultural Studies* 6, 221-238.
- 2007. „As Mulheres de Saramago na ‘Jangada’ da Significação”, in: Medeiros, Paulo de/Ornelas, José N., (eds.), 2007. *Da Possibilidade do Impossível: Leituras de Saramago*. Utrecht: Portuguese Studies Center, 89-98.
- Foucault, Michel, 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Freeman, Barbara Claire, 1995. *The Feminine Sublime – Gender and Excess in Women's Fiction*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Grossegese, Orlando, 1999. *Saramago lesen – Werk, Leben, Biographie*. Berlin: Edition Tranvia.
- Irigary, Luce, 1990. „Macht des Diskurses – Unterordnung des Weiblichen“, trad. de Hans-Joachim Metzger, in: Barck, Karlheinz et al.: *Aisthesis – Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam.
- 1993. *Sexes and Genealogies*. Trad. de Gillian Gill. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia, 1989. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Ed. por Léon Roudiez. Trad. por Alice Jardine, Thomas Gora e Léon Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques, 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lanciani, Giulia, 1996. *José Saramago: il bagaglio dello scrittore*. Roma: Bulzoni Editore.

- Larrington, Carolyne, 1992. *The Feminist Companion to Mythology*. London: Pandora Press.
- Lourenço, Eduardo, (1978) ³1988. *O labirinto da saudade – psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Dom Quixote.
- Liotard, François, 1993. „The Interest of the Sublime“, in: *Of the Sublime: Presence in Question*. Albany / New York.
- Merveilleux, Charles Frédéric de, 1738. *Mémoires instructifs pour un voyageur dans les divers états de l'Europe*. Amsterdam: Charles H. de Sauzet.
- Moi, Toril, 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London/New York: Methuen.
- Owens, Craig, 1985. „Der Diskurs der Anderen. Feminismus und Postmoderne“, in: Export, Valie/Eiblmayr, Silvia, (eds.), 1985. *Kunst mit Eigen-Sinn*. München/Wien: Löcker.
- Passavant, Johann Carl, 1837. *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*. Frankfurt: Heinrich Ludwig Börner.
- Prevedo, Elvira S., 1984. „O Romance de Intervenção nas Literaturas Portuguesa e Galega Actuais“ – a propósito de *Memorial do Convento*, de José Saramago“, *Vértice*, Julho/Augosto.
- Pryce, William, 1778. *Minerologia Cornubiensis: A Treatise on Minerals, Mines and Mining*. London: Phillips.
- Real, Miguel, 1995. *Narração, Maravilhoso, Trágico e Sagrado em Memorial do Convento*. Lisboa: Caminho.
- Rebelo, Luís de Sousa, 1983. „Os rumos da ficção de José Saramago“, in: Saramago, José, 1983. *Manual de Pintura e Caligrafia*. Lisboa: Caminho.
- Reitor, Mónica, 1999. „Blimunda, a mulher cheia de vontade de José Saramago“, in: *Mulher Objecto e Sujeito da Literatura Portuguesa*. Porto: Editora da Universidade Fernando Pessoa, 185-190.
- Reis, Carlos, 1998. „Saramago: o efeito nobel“, in: *Jornal de Letras* 736, 22-23.
- Santos, Boaventura de Sousa, 1997. *Pela Mão de Alice – o Social e o Político na Pós-Modernidade*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Saramago, José, 1980. *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho.
- 1982. *Memorial do Convento*. Lisboa: Caminho.
- 1989. „Sobre a Invenção do Presente“, in: *Jornal de Letras*, 28/2/1989, 45.
- 1990. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Caminho.
- 1994ss. *Cadernos de Lanzarote*. Lisboa: Caminho.
- 1998. „De como a personagem foi mestre e o autor aprendiz“, in: *Jornal de Letras*, 736, 10-13.
- /Viegas, Francisco José, 1989. [entrevista], in: *Ler* 6, 15-21.

- /Avillez, Maria João, 1991. „Antevisão de *Blimunda*”, in: *O Público*, 9/V/1991, disponível em :
<http://static.publico.clix.pt/docs/cm̃/autores/joseSaramago/antevisaoBlimunda.htm> [último acesso: 8/XI/2009].
- /Reis, Carlos, 1998. *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho.
- /Céu e Silva, João, 2008. *Uma Longa Viagem com José Saramago*. Porto: Porto Editora.
- Schultz, Irmgard, 1992. „Madonna - das ewige und das wirkliche Idol“, in: Akashe-Böhme, Farideh, 1992. *Reflexionen vor dem Spiegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Seminara, Graziella, 1999. „The Literary Works of Saramago in the Musical Theatre of Azio Corghi”, in: *Colóquio/Letras* 151/152, 163-179.
- Tarasti, Eero, 2009. „Semiotics of resistance: Being, memory, history – the counter-current of signs“, in: *Semiotica* 173-1/4, 41-71.
- Thébaud, Françoise, 1998. *Écrire l'histoire des femmes*. Paris: Ens.
- Venâncio, Fernando, 2000. „*Memorial do Convento*: um ano de crítica”, in: *José Saramago: a luz e o sombreado*. Porto: Campo das Letras.
- Villardí, Raquel, 1992. „Trindade feminina em Saramago”, in: *XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 658-661.
- Woolf, Virginia, 1992. „Men and Woman“, in: *A Woman's Essays*. London: Penguin.
- Yourcenar, Marguerite/Galey, Matthieu, 1980. *Les yeux ouverts, Les Interviews*. Vol. 3. Paris: Gallimard.
- Zylinska, Joanna, 1998. „The Feminine Sublime between Aesthetics and Ethics“, in: *Women – A Cultural Review* 1, 97-105.
- 2001. „Sublime Speculations: The Economy of the Gift in Feminist Ethics“, in: *J-Spot – Journal of Social and Political Thought*, vol. 1, 3, 1-21, disponível em: <http://www.yorku.ca/jspot/3/jzylinska.htm> [último acesso: 3/12/2009].

REZENSION

Jacques Offenbach/Karl Kraus, 2010. *Die Großherzogin von Gerolstein*. (mit CD; gestaltet von Wolfram Berger, Theocharis Feslikidis, Klavier). Mandelbaum Verlag, Wien.

Der Wiener Mandelbaum Verlag präsentiert ein kleines Büchlein (mit CD) zu Jacques Offenbachs *Die Großherzogin von Gerolstein*; Libretto von Henri Meilhac und Ludovic Halévy; deutsche Übersetzung von Julius Hopp, in einer Bearbeitung von Karl Kraus.

Es handelt sich hier eigentlich um zwei Vorlesungen von Karl Kraus zu Offenbach, plus eine CD des Klavierauszugs der *Großherzogin*, Klavier Theocharis Feslikidis, Gesang Wolfram Berger. Die beiden Künstler schöpfen alle Möglichkeiten aus, um auf professionellste Art und Weise den Raum mit Humor und Komik zu füllen.

Da das Genre der Operette nach wie vor in vielen Kreisen (wenn überhaupt) nur belächelt wird, gilt diese Publikation als ein mutiges Vorgehen des Verlages, wobei Karl Kraus dieses Genre etwas aufmöbeln soll. Warum gerade Offenbachs *Großherzogin von Gerolstein* (im französischen Original *La Grande-Duchesse de Gérolstein*) gewählt wurde, ist leicht verständlich; es genügt ein Blick in Volker Klotz' *Operette. Porträt und Handbuch einer unerhörten Kunst* (Kassel et al.: Bärenreiter Verlag, 2004). Dort wird dieses Meisterstück mit dem Text der *Carmen*-Librettisten Meilhac und Halévy als Paradebeispiel einer guten und geglückten Operette präsentiert. Klotz selbst klassifiziert die Operetten in *gute* und *schlechte*, wobei die *Großherzogin* eben eine gute (Klotz 2004: 26ff.), Strauß' *Zigeunerbaron* hingegen eine schlechte wäre (Klotz 2004: 36ff.). Klotz selbst meint, „die guten [...] sind nicht nur eigenständige Werke mit unverkennbarem Stil ihrer Komponisten und Librettisten. Es sind erst recht musikdramatisch und szenisch aufsässige Bühnenstücke, die wider erstarrte und verhochte Lebenshaltungen anrennen“ (Klotz 2004: 17).

Für ihn ist es also das Bachtin'sche „Grundprinzip Inversion“ (Klotz 2004: 34), das ausschlaggebend für die gute Operette sein soll, und er führt die Offenbachade beispielgebend dafür an. Alle anderen, die sich nicht an dieses Grundprinzip hielten, seien – verkürzt formuliert – schlechte Operetten. Innerhalb dieses recht einfachen Kritikrahmens ist nun die *Großherzogin von Gerolstein* eindeutig eine gute Operette, denn der einfache Soldat Fritz wird – motiviert von der Lüsterheit seiner *Großherzogin* – gleich zu Beginn zum General befördert. (Freilich verliert er diesen Rang am Schluss des Spiels

wieder, als er von Aristokratie, Generalität, kurz: vom Establishment selbst verprügelt wird.) Das eigentlich witzige daran ist nun nicht der kometenhafte und durch nichts Rationale begründete Aufstieg des einfachen Soldaten, sondern eher die Problemlosigkeit, mit der unser Fritz im Generalsrang besteht und siegt. Er wird nur durch die Liebe zu einem einfachen Mädchen (und eben nicht zur Großherzogin) und durch die Intrigen der Elite wieder zu Fall gebracht. Das Stück wurde 1867 im Pariser *Théâtre des Variétés* während der Weltausstellung uraufgeführt und angeblich saßen gekrönte Häupter wie Napoléon III., Franz Joseph I., Zar Alexander II, der spätere König Edward VII. und Otto von Bismarck im Publikum. Die Operette ist eine Satire auf Militär und Krieg, auf (deutsche) Kleinstaaterei, auf das (stets aktuelle) Günstlingswesen, auf Säbelrasseln etc. Die Reaktion der anwesenden Machthaber wäre besonders interessant. Dies alles ist aber nicht Thema der vorliegenden Publikation, die neben der Musik die Meinung von Karl Kraus nochmals veröffentlichen will.

Die erste abgedruckte „Vorlesung“ von Kraus zu diesem Thema ist eine kurze und sehr positive Aufführungskritik einer Neuinszenierung vom 10. Dezember 1926 (Fackel 751-756). In der zweiten „Vorlesung“, übertitelt mit „Offenbach-Renaissance“, geht er etwas näher auf das Sujet ein (Fackel 757-758). Er beschreibt einige Operetten Offenbachs, um zu dem Schluss zu kommen: „An der Regellosigkeit, mit der sich die Ereignisse in der Operette vollziehen, nimmt nur ein verrationalisiertes Publikum Anstoß. Der Gedanke der Operette ist Rausch, aus dem die Gedanken geboren werden; die Nüchternheit geht leer aus.“ Kraus spricht weiters von einer „heiteren Unmöglichkeit“, um „uns aus den trostlosen Möglichkeiten des Lebens zu erholen“. Er beschreibt hier schon das, was später Klotz formulieren sollte.

Kraus kritisiert weiter, dass seit Offenbach die Operette (besonders in Wien, später auch in Berlin) eine eigene Entwicklung genommen hätte, die dieses beschriebene System *ad absurdum* führe. In dieser neu entstandenen Operette gäbe es „Attachés und Leutnants, die nun in sachlichen Tönen vorbringen, was sie zu sagen haben“; dies bezeichnet er als „Operettenblödsinn“, denn (der) „Drang, das Leben der musikalischen Burleske zu verifizieren, hat die Grässlichkeiten der Salonoperette erschaffen“. Er spricht von der Fledermaus als „des Übels Urquell“, von den „Niederungen der Lustigen Witwe“, außerdem vom „Gesamtgreuel der neuzeitlichen Operettenhandlung, vom Geblödel und Geknödel [...], ohne die sich die Amoretten der Herren Lehar und Kalman gar nicht entfalten könnten“.

Im Grunde genommen tut Kraus hier nichts anderes, als Klotz ca. 80 Jahre später. Er klassifiziert die Operetten in gute und schlechte, wobei Kraus

in der Endzeit der Operette lebt, diese hautnah miterlebt und das ältere Offenbach'sche Modell als das bessere interpretiert... *olim florebat?*

Ist es aber fair – oder sinnvoll (?) – so einfach zu Werke zu gehen? Kraus formuliert polemisch und aus einer Laune heraus, lehnt von seinem intellektuellen Podest herab jeden Kitsch ab, und in einer allgemeinen Untergangsstimmung kritisiert er auch die „moderne“ Wiener Operette als gleichgeschaltet, unfähig, die Welt zumindest auf der Bühne auf den Kopf zu stellen. Kraus kritisiert verständlicherweise Handlung und Libretti der modernen Operette, zu kurz kommt hier meiner Ansicht nach aber die Beurteilung der musikalischen Qualität der Werke von beispielsweise Franz Lehár und Emmerich Kálmán (die nicht zufällig heute immer noch fast 100 Jahre nach ihrer Entstehung auf vielen Operettenbühnen und Sommerfestivals neu inszeniert werden).

Was bei Kraus verständlich scheint, wirkt bei Klotz jedoch eher befremdlich. Natürlich kam es hier zu einer Inversion der Inversion, und so entstanden auch unterschiedliche Genres innerhalb der Operette wie die Pariser, die Wiener, die Berliner Operette, die spanische sog. *Zarzuela* etc.

Wir sollten nicht voreilig urteilen und völlig unterschiedliche Intentionen der Produzenten außer Acht lassen. Hier möchte ich den Londoner Zarzuela-Spezialisten Christopher Webber zitieren, der in ganz ähnlichem Zusammenhang meint: „[...] it is unwise to condemn a lemon-soufflé for not being a beef-goulash.“

Beispiele aus dem iberischen Raum zeigen eine ähnliche Problematik innerhalb der Klassifizierung auf. Einige Werke, wie beispielsweise Francisco Asenjo Barbieris Zarzuela *Los diamantes de la Corona*, in der die Anführerin von Banditen zum Schluss Königin von Portugal wird, könnten wir, sofern das Grundprinzip der Inversion gilt, als „gute“ Operetten im Klotz'schen Sinn interpretieren. Es stellt sich aber die Frage nach Sinnhaftigkeit, da Barbieris Zarzuela aus 1854, Offenbachs „Initialzündung“ *Orpheus* aber erst aus 1858 stammt. In Spanien gab es eine unterschiedliche Entwicklung, die von anderen Grundvoraussetzungen ausging, und die einerseits die Oper als importiertes (also fremdes) Medium der Herrschenden, andererseits aber die Zarzuela (später das *género chico* etc.) als Medium der eigenen Kultur und des eigenen (einfachen) Volkes interpretierte.

Einfache Lösungen und Klassifizierungen sind hier also nicht angebracht. Die Operette sollte in größerem Zusammenhang neu bewertet werden. Polemische Formulierungen sind aus Kraus'scher Sicht verständlich, aus heutiger wissenschaftlicher Sicht aber abzulehnen. Die Operette muss als

Max Doppelbauer

gesellschaftlicher Spiegel in diesem Zusammenhang neu überdacht und interpretiert werden.

(Nicht nur heiteres) Musiktheater ist immer als Kombination von Text und Musik und deren Darstellung zu verstehen. Durch falsch verstandene Textinterpretation *alles* wegzuwerfen, wäre schade. Freilich wirkt es viel intellektueller, das Fehlen des Bachtin'schen Karnevals zu postulieren, als zu versuchen Populärkultur auch auf sozialhistorischer Ebene zu verstehen und zwingend in eine Medienwissenschaft zu integrieren.

Die vorliegende Publikation ist ein weiterer Schritt zur Auseinandersetzung mit dem Thema *Operette* und lädt, wie man sieht, zu weiteren Vertiefung und Diskussion ein.

Max Doppelbauer

Autorinnen und Autoren in diesem Heft

Burghard Baltrusch

Universidade de Vigo
Facultade de Filoloxía e Tradución
Praza das Cantigas
E-36310 Vigo
burg@uvigo.es

Max Doppelbauer

Institut für Romanistik,
Universität Wien
Spitalgasse 2, Hof 8
A-1090 Wien
max.doppelbauer@univie.ac.at

Brigitte Freimüller

Scherzergasse 6/12
1020 Wien
brigitte.freimueller@gmx.at

Georg Kremnitz

Institut für Romanistik,
Universität Wien
Spitalgasse 2, Hof 8
A-1090 Wien
georg.kremnitz@univie.ac.at

Roland Kühnel

Institut für Romanistik
Universität Leipzig
Beethovenstr.15, 04107 Leipzig
rolandkuehnel@web.de

Catherine Parayre

Modern Languages, Literatures and
Cultures, Brock University
500 Glenridge Ave
St. Catharines, Ontario L2S 3A1
Canada
cparayre@brocku.ca

Kathrin Saringen

Institut für Romanistik, Universität
Wien
Spitalgasse 2, Hof 8
A-1090 Wien
kathrin.saringen@univie.ac.at

Thomas Stolz

Universität Bremen
FB 10: Linguistik
PF 33 04 40
28334 Bremen
stolz@uni-bremen.de

Luís Filipe F. R. Thomaz

Director do Instituto de Estudos
Orientais
Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima
1649-023 Lisboa
luisfilipethomaz@yahoo.com

<http://www.univie.ac.at/QVR-Romanistik/>

Themen:

- Nr. 6**, Jg. 1995: Landeswissenschaften in der Romanistik: Praxis- Probleme-
Perspektiven
- Nr. 9**, Jg. 1997: Lateinamerika aktuell – Zur Erinnerung an Susi Eßmeister
- Nr. 14**, Jg. 1999: luso-brasilianidade, italianità, francité, romanitate: Konzepte
kollektiver Identität in Diskussion
- Nr. 15/16**, Jg. 2000: Erinnern und Vergessen – nationale Gedächtnisorte in der
Romania
- Nr. 17**, Jg. 2001: Exil in/aus der Romania – Beispiele aus dem 20. Jahrhundert
- Nr. 18/19**, Jg. 2001/02: Deutschsprachige Rumänistik heute: Gesellschaft –
Sprachen – Literaturen
- Nr. 20**, Jg. 2002: Sprache im Raum
- Nr. 22**, Jg. 2003: 20. Wochenendseminar in Payerbach
- Nr. 23**, Jg. 2004: Sprachen im Recht?
- Nr. 24**, Jg. 2004: Die Sprachen der Avantgarde
- Nr. 25**, Jg. 2005: Politische Semantik in der Romania – Das Besetzen von Be-
griffen und Räumen
- Nr. 26**, Jg. 2005: Kriminalromane – Von der Trivialliteratur zur konsekrierten
Literatur
- Nr. 27**, Jg. 2006: Zwischen Postkolonialismus und Selbstbestimmung: Mehr-
sprachigkeit und Sprachenpolitik im heutigen Afrika
- Nr. 28**, Jg. 2006: Grenzenlose Wissenschaft – Arbeiten zwischen Philologie und
Soziologie
- Nr. 29**, Jg. 2007: Neue Herausforderungen für die Romanistik. Bilanz der
ECTS-Folgetagung in Aachen
- Nr. 30**, Jg. 2007: Beiträge zur Sozialgeschichte von Sprachen
- Nr. 31**, Jg. 2008: Neue Minderheiten in der Romania
- Nr. 32**, Jg. 2008: Fernsehkultur(en) und ihre Ausdrucksformen in der Romania
- Nr. 33**, Jg. 2009: Zentren und Peripherien
- Nr. 34**, Jg. 2010: Filmsprachen in der Romania
- Nr. 35**, Jg. 2010: Momentaufnahmen zur Landeswissenschaft

Inhaltsverzeichnisse siehe Homepage:

<http://www.univie.ac.at/QVR-Romanistik/>