

POSTKOLONIALE KREOLITÄT VERSUS KOLONIALE KREOLISIERUNG

Jacqueline Knörr

BEGRIFFSENTWIRRUNG

Die Diskurse um die Etymologie und Bedeutung der Bezeichnung „Kreole“¹ und der Begriffe „Kreolisierung“ und „Kreolität“ variieren je nach sozialem, historischem und kulturellem Kontext und abhängig davon, seitens welcher Gruppe sie geführt werden.² Sie kreisen um herkunftsbezogene, phänotypische („rassische“) und kulturelle Kriterien und sind ebenso weltanschaulich geprägt wie jene um die Etymologien der Ethnonymie vieler kreolischer Gruppen und die Kriterien und Begründungen ihrer jeweiligen Kreolität. Anhand jüngerer Etymologien deckt Robert Chaudenson (2001) die wesentlichen ihnen zugrundeliegenden Ideologien auf und erklärt, daß sie – im Gegensatz zur „alten“ Etymologie, die die Bezeichnung „Kreole“ auf das spanische „criollo“ zurückführt – wissenschaftlich nicht haltbar seien.³ Es scheint, daß es häufig in erster Linie darum geht, mittels des „Nachweises“ der Herkunft der (ersten) Bezeichnung „Kreole“ auch die Herkunft des (ersten) Menschen „Kreole“ – des „Ur-Kreolen“ sozusagen – zu belegen. So wird beispielsweise von den einen eine „weiße“, von den anderen eine „schwarze“ Etymologie konstruiert – um daraus in Folge eine „weiße“ beziehungsweise „schwarze“ Ur-Kreolität abzuleiten.⁴

Diese sowohl in der Öffentlichkeit als auch in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen ambivalent und widersprüchlich geführten Diskurse um Bezeichnungen, Ethnonymie und Etymologien sind auch ein Indiz für die gesellschaftliche Aktualität, die Kreolität – als Ergebnis historischer Kreolisierungsprozesse – insbesondere in vielen postkolonialen Gesellschaften besitzt.⁵ Sie sind auch Ausdruck der Ambivalenz und

¹ Gemeint sind hier die verschiedenen lokalen Varianten dieser Bezeichnung wie etwa „créole“, „criollo“ oder „Kreo“.

² Vergleiche Stewart (2007) und Knight: „As such the term [Creole] has constantly undergone changes in usage reflecting the changes in culture and society through the ages“ (1997:273).

³ „Recent lexicographic attempts [...] illustrate perfectly how often extreme ideological fantasies can divert serious thinking, even in debates that are reputedly scientific. [...] In reality, the facts about the word creole are now well known, even though experts can still discuss some details on its etymology“ (Chaudenson 2001:1, 3).

⁴ Beispiele für solche ideologisch geprägten etymologischen Verfahrensweisen gibt Chaudenson (2001:2–4).

⁵ Als „postkolonial“ werden hier jene Gesellschaften bezeichnet, die über lange Zeiträume hinweg und bis in die jüngere Vergangenheit hinein Kolonialgebiete europäischer Kolonialreiche waren und die bis heute – also post-kolonial – in vielerlei Hinsicht von der historischen Erfahrung des Kolonialismus geprägt sind.

Widersprüchlichkeit, mit der Kreolität dort häufig aufgrund ihres meist kolonialen Entstehungskontextes verbunden ist.

Es gilt zur Aufdeckung und Ausschöpfung des heuristischen Potentials des Begriffsfeldes „Kreol“ für die Untersuchung kontemporärer sozialer und kultureller Prozesse, selbiges jener primär ideologisch begründeten Bedeutungszuschreibungen zu entkleiden – dies nicht zuletzt mittels einer historischen Kontextualisierung der terminologischen Entwicklung. Wie war es also wahrscheinlich wirklich?

Das portugiesische „crioulo“ gilt als die älteste Bezeichnung für einen „Kreolen“; die erste belegte Verwendung ist jedoch das spanische „criollo“, das jene Spanier bezeichnete, die in der sogenannten „Neuen Welt“ geboren waren, was sie von den in Europa gebürtigen „peninsulares“ unterschied.⁶ „Crioulo“ (und damit auch „criollo“) kann sowohl auf das Verb „criar“ (aufziehen, ernähren, erzeugen, erschaffen) als auch auf das Substantiv „cria“ (Säugling, Baby, Person ohne Familie) zurückgeführt werden; „criar“ wie „cria“ sind ihrerseits aus dem lateinischen „creare“ (kreieren, erschaffen) hervorgegangen.⁷ Die Endung „-oulo“ beziehungsweise „-olo“ markiert die Bezeichnung als Diminutiv, was vermuten läßt, daß sie anfänglich nur für die im Exil geborenen Kinder verwendet und erst später auf dort gebürtige Erwachsene ausgeweitet wurde (Arrom 1951:175).

In Folge wurden auch Sklaven danach unterschieden, ob sie in Afrika oder in der jeweiligen Kolonie geboren waren. Letztere bezeichnete man als „creoles“, „criollos“ oder „crioulos“, erstere hingegen etwa als „New Africans“, „Saltwater Negroes“ oder „Wild Negroes“. Kreolen wurden auch die Nachfahren aus Verbindungen von Schwarzen und Weißen genannt und schließlich alle nicht indigenen, aber im Land gebürtigen Personen. Es ging aus dem jeweiligen Kontext hervor oder wurde mittels entsprechender Ergänzungen und Differenzierungen verdeutlicht (wie etwa „white creole“ oder „black creole“), welche „Art“ Kreole gemeint war. Die Bezeichnung „Kreole“ hatte also die Funktion, Personen und Gruppen mit Blick auf ihre Indigenität beziehungsweise Exogenität zu klassifizieren: „By claiming a ‚creole identity‘, people from colonized lands stress their difference from the original colonists and their descendants in the Old Country [...]“ (Hoffmann 2003:5).

Sklavenexil und frühe koloniale Gesellschaften sind klassische Beispiele für historische Kreolisierungsprozesse. Einigen Gruppen unter den Sklaven und anderen Siedlerpopulationen gelang es aufgrund ihrer Gruppengröße oder relativen Nähe zum Herkunftsort eigene Herkunftsidentitäten zu bewahren und Diaspora-Gemeinschaften innerhalb des Exils auszubilden. Andere Personen wurden – meist über Heirat und re-

⁶ Stephens (1983:28–39). Vergleiche Stephens (1999) und Hoffmann (2003:3–4). Die erste belegte Verwendung findet sich in einem Brief des García de Castro aus Peru vom 2. April 1567: „[...] que esta tierra esté llena de criollos que son estos que acá an nacido, y como nunca anconocido al rey ni esperan concello“/„[...] this land is full of Creoles, which are those who have been born here and [...] do not know the king and have no hope of ever knowing him“ (zitiert in Stein 1982:162).

⁷ Vergleiche Houaiss (2001) und Spitzer (2003:59).

ligiöse Konversion – in die koloniale Gruppe der Herrschenden oder in lokale Populationen integriert. Aufgrund meist großer räumlicher Entfernungen war die Aufrechterhaltung von sozialen Kontakten zur Herkunftsgruppe und -region nur einer Minderheit möglich. Die große Mehrheit insbesondere der Sklaven war gezwungen, sich in einem fremden und durch Unterdrückung geprägten Umfeld neu zu orientieren und neue Allianzen und Verbindungen einzugehen. In Interaktion von Gruppen unterschiedlicher Herkunft prägten sie im Laufe der Zeit neue und gemeinsame soziale und kulturelle Formen aus, die Merkmale der verschiedenen Herkunftskulturen der Kreolisierenden mit denen der dominanten Kolonialkultur und der lokalen Kultur vor Ort verbanden.⁸ Die Art und Weise der (anteiligen) Integration der verschiedenen Merkmale war abhängig von der Größe der an den Integrationsprozessen beteiligten Gruppen sowie von ihrer (relativen) sozialen und physischen Nähe zu den Kolonialherren und, sofern vorhanden, zu einheimischen Gruppen vor Ort.

Die Unterscheidung zwischen „indigenen“ und „exogenen“⁹ Personen und Gruppen erwies sich aufgrund der fortschreitenden Vermischung der verschiedenen Einwanderergruppen zunehmend als obsolet und so wurden als „Kreolen“ bald all jene Personen bezeichnet, die Nachfahren aus Verbindungen zwischen (ehemaligen) Sklaven beziehungsweise zwischen Angehörigen verschiedener Herkunft waren (vgl. Stewart 2007:8–12). Auch die europäischen Siedler, für die die Bezeichnung „Kreole“ zuerst belegt ist, vermischten sich zum einen untereinander, zum anderen mit Personen indigener Herkunft. Dies führte häufig zu einer verstärkten sozialen Hierarchisierung kreolischer Individuen und Gruppen mittels des Kriteriums der Hautfarbe (vgl. Allen 1998, Lowenthal 1972). Insbesondere in Lateinamerika erhielt die Bezeichnung „criollo“ ab dem frühen 19. Jahrhundert zunehmend eine nationale Bedeutung, mittels derer die „mestizo nation“ propagiert wurde. Man wandte sich damit auch gegen den biologisch begründeten Rassismus, der in Europa und Nordamerika an Einfluß gewann, grenzte seinerseits aber auch Bevölkerungsgruppen vom nationalen Projekt aus, nämlich jene, die dem kreolischen Ideal nicht entsprachen – also insbesondere indigene Bevölkerungsgruppen (vgl. Palmié 2006, Stutzman 1981).

Diese historischen Kreolisierungsprozesse fanden unter unterdrückten und dominanten Bevölkerungsgruppen statt – so unter den Sklaven in Amerika, den europäischen Siedlern in Louisiana und Südafrika, den befreiten Sklaven in Westafrika sowie den Sklaven und Bediensteten im kolonialen Indonesien.¹⁰ Kreolisierung bedarf nicht zwangsläufig eines sozialen Umfeldes, das durch massive Unterdrückung großer Bevölkerungsanteile geprägt ist. Dennoch waren die Voraussetzungen für Kreolisierungs-

⁸ Indigene Gruppen und Personen, die an solchen Prozessen beteiligt waren, wurden hinsichtlich ihres Anteils am Kreolisierungsprozeß häufig vernachlässigt.

⁹ Mühlmann sprach in diesem Zusammenhang von der „Assimilation allogener, ethnisch fremder Elemente“, wobei er sich primär auf „Naturvölker“ bezog (1985:10).

¹⁰ Siehe Grijns und Nas (2000) sowie Knörr (2007a).

prozesse in Sklaven- und Kolonialgesellschaften besonders „günstig“: Ein Großteil der Bevölkerung lebte in großer Distanz zum jeweiligen Herkunftsort, und innerhalb der fremden und durch ausgeprägte Dominanzverhältnisse gekennzeichneten Gesellschaft bestand das Bedürfnis nach Gemeinsamkeit im Sinne sozialer Solidarität, kultureller Orientierung sowie gemeinsamer Identität und Sprache. Es existierte sowohl die Notwendigkeit der Beheimatung im erzwungenen Exil als auch das Bedürfnis, auf dem Hintergrund heterogener Ursprünge herkunftsbezogene Identität und Kultur zu bewahren, die unter anderem auch der Abgrenzung gegenüber jenen diene, die für das Schicksal der eigenen Versklavung, Verschleppung und Unterdrückung maßgeblich verantwortlich waren.

INDIGENISIERUNG UND ETHNISIERUNG ALS KRITERIEN FÜR KREOLISIERUNG

Die Verwirrung hinsichtlich dessen, was und wer (heute) als kreolisch anzusehen ist, hängt auch damit zusammen, daß die kreolische Begrifflichkeit – ihres sozialen und historischen Entstehungskontextes weitgehend entkleidet – undifferenziert für alles Gemischte und irgendwo „dazwischen“ Befindliche verwendet wird. Angesichts der begrifflichen Beliebigkeit, mit der gegenwärtige soziale und kulturelle Prozesse als Kreolisierung – oder eben auch gleichermaßen beliebig als Hybridisierung, Synkretisierung oder Transnationalismus¹¹ – qualifiziert werden, ist auch Widerstand gegen die Verwendung des Begriffes außerhalb des historischen Kontextes des Sklavenexils aufgekommen. So bei Sidney Mintz:

But the term ‚creolization‘ [...] had been historically and geographically specific. It stood for centuries of culture-building, rather than culture mixing or culture blending, by those who became Caribbean people. They were not becoming transnational; they were creating forms by which to live, even while they were being cruelly tested physically and mentally (1998:119).

Daß es ein Fehler ist, Kreolisierung und Transnationalismus gleichzusetzen, steht außer Frage. Dennoch bietet die hier zu Recht beklagte begriffliche Beliebigkeit keinen (guten) Grund, das heuristische Potential, das das Begriffsfeld „Kreol“ wegen seines

¹¹ „Hybridisierung“ ist ursprünglich ein Begriff aus der Botanik und Zoologie und kennzeichnet einen Prozeß, bei dem einer Pflanze bestimmte Merkmale einer anderen Pflanze „eingepflanzt“ werden, um bestimmte Mischformen an pflanzlichen Merkmalen zu erzielen. Die Pflanze selbst kann den Prozeß nicht steuern. Die Verwendung des Begriffes ist deshalb meines Erachtens für die aktiven Prozesse kulturellen Wandels ungeeignet. Hybridisierung impliziert zudem eine prähybride Reinheit der jeweiligen Einheiten, die im Sozialen und Kulturellen eine Fiktion ist (Friedman 1994). „Synkretisierung“ bezieht sich auf die Vermischung zuvor voneinander getrennt existierender Glaubensvorstellungen und Religionen (zum Beispiel Voodoo). „Transnationalismus“ bezieht sich auf Dynamiken im Kontext der sozial verbundenen Existenz über nationale Grenzen hinweg (transnationale Netzwerke). Vergleiche Eriksen (2003, 2007:172–173) und Khan (2001).

historischen Entstehungskontextes für Prozesse der Gegenwart besitzt, zu verwerfen. Die Erschließung dieses Begriffsfeldes trägt vielmehr dazu bei, besser zwischen verschiedenen Varianten und Verläufen sozialer und kultureller Interaktion, Integration und Vermischung differenzieren zu können, was um so wichtiger erscheint, als derartige Prozesse in einer zunehmend vernetzten Welt nicht nur häufiger stattfinden, sondern auch an Differenziertheit gewinnen.¹²

Ungeachtet der Unterschiede hinsichtlich dessen, was beziehungsweise wer zu verschiedenen Zeiten und seitens verschiedener Bevölkerungsgruppen als kreolisch angesehen wurde und unabhängig von den Verschiedenheiten in den Verläufen und gesellschaftlichen Kontextualisierungen historischer Kreolisierungsprozesse macht die historische Betrachtung deutlich, daß Kreolisierung immer mit Indigenisierung und Ethnisierung in Verbindung stand (vgl. Palmié 2006). Indigenisierung und Ethnisierung sind also die maßgeblichen Kriterien, mittels derer kulturelle Kreolisierung von anderen Prozessen kultureller Vermischung unterschieden werden können.¹³ Im Verlauf eines Kreolisierungsprozesses wird auf der Grundlage heterogener Herkunft eine neue gemeinsame – quasi neo-integrierte – Kultur kreiert. Es wird aber auch eine neue gemeinsame Identität ausgebildet, die die verschiedenen Herkunftsidentitäten zunehmend ersetzt (Patterson 1982:316). Es entsteht im Verlauf eines Kreolisierungsprozesses also zum einen neue „Kultur“ – im Sinne kultureller Formen und Inhalte (Lebensweisen, Musik oder Religion) –, zum anderen unterliegen die am Kreolisierungsprozeß beteiligten Individuen und Gruppen gemeinsam einem Prozeß der Ethnogenese und Indigenisierung: Sie entwickeln eine neue kollektive Identität, die auf gemeinsamer Beheimatung basiert und sich dabei zunehmend auf kulturelle, historische und lokale Besonderheiten bezieht. Die soziale Ausprägung und Bedeutung dieser kollektiven Identität ist dabei abhängig von ihrer gesamtgesellschaftlichen Kontextualisierung.

Spezifische gemeinsame (lokale, kulturelle, historische) Herkunft – vorrangiges Kriterium im Zusammenhang der Begründung und Behauptung „alter“, „etablierter“ ethnischer Identität – ist im Kontext der Ethnogenese über Kreolisierung ebenfalls von konstituierender Bedeutung. Die Spezifität der Herkunft wird seitens kreolischer – vergleichsweise „junger“ ethnischer – Gruppen jedoch (noch) nicht als (möglichst) homogen (re-)konstruiert, wie dies bei „alten“ ethnischen Gruppen meist der Fall ist, sondern als (spezifisch) heterogen (vgl. Haller 2002). Kreolisierung ist also ein spezifischer Prozeß der Ethnogenese und Indigenisierung, der ethnische Heterogenität im Ursprung und die Integration von jeweils Eigenem und Fremden beinhaltet.

Kreolisierung ist (nur) ein möglicher Verlauf, der als Folge der Interaktion von Menschen heterogener Herkunft stattfinden kann. Eine Voraussetzung für einen Kreo-

¹² Vergleiche Eriksen: „It is not sufficient to point out that mixing does take place; it is necessary to distinguish between different forms of mixing“ (2007:167).

¹³ Siehe auch Eriksen, der die *creoles* auf Mauritius als „ethnic category“ bezeichnet (1999:12) und hinzufügt: „a [creole] person [...] identifies him- or herself as someone [...] belonging to a new society founded on the premise of mixing“ (1999:13).

lisierungsprozeß ist, daß ein Bedürfnis nach (neuer) ethnischer Identität existiert. Häufig ist dies der Fall, wenn im Zusammenhang von – freiwilliger oder erzwungener – Migration erstens Herkunftsidentitäten aus den bereits erwähnten Gründen an sozialer Bedeutung verlieren und zweitens eine Integration in die dominante Bevölkerungsgruppe beziehungsweise Mehrheitsgesellschaft nicht möglich ist. Des weiteren scheint die Neigung zu (Re-)Ethnisierung ausgeprägter zu sein, wenn innerhalb der jeweiligen Herkunftsgesellschaften ethnische Zuordnung ein wesentlicher Faktor sozialer Organisation und Identität war beziehungsweise wenn die Exil-Gesellschaft durch ethnische Strukturierung und Klassifizierung gekennzeichnet ist (Knörr 1995, 2007a).

Kreolisierung bedeutet dementsprechend nicht etwa die Auflösung und Überwindung ethnischer, nationaler und anderer Grenzen in Folge der kontinuierlichen Produktion eines sich kreativ durchdringenden Mischmaschs – wie dies insbesondere seitens der Protagonisten und Anhänger der Karibischen Schule der *créolité* (s.u.) häufig propagiert wird. Es ist richtig, daß im Prozeß der Kreolisierung auch alte Grenzen aufgelöst werden, weil sie in einem neuen sozialen und lokalen Lebenszusammenhang keinen Sinn mehr ergeben. Diese „Entgrenzung“ geht jedoch mit einem Prozeß der Rekontextualisierung von Kultur und Identität einher, in dessen Verlauf neue spezifische Verbindungen kultureller und identitätsrelevanter Art geknüpft und entsprechend neue Grenzen kreiert werden, die in eben jenem neuen Lebenszusammenhang Sinn ergeben und Orientierung ermöglichen. Kreolisierung als Prozeß der Indigenisierung und Ethnogenese impliziert – in unterschiedlicher Intensität – auch identitätsbezogene Essentialisierung insofern, als daß eine kreolische Identität nicht nur mit spezifischen kulturellen Merkmalen, sondern zunehmend auch mit dem Kriterium der Abstammung beziehungsweise Herkunft verknüpft wird. Letztere mag heterogen und gemischt sein, sie ist aber nicht beliebig und dementsprechend nicht beliebig flexibel und frei von Grenzen.¹⁴

Kreolisierung ist auch kein unendlicher und grenzenlose Alterität konstruierender Prozeß des Integrierens und Inkorporierens, wie dies zum Beispiel von Marie-Agnès Balutansky und Kathleen Sourieau suggeriert wird: „Creolization is thus defined as a syncretic process of transverse dynamism that endlessly reworks and transforms the cultural patterns of varied social and historical experiences and identities“.¹⁵ Kreolisierung an sich ist ein endlicher Prozeß, der abgeschlossen ist, wenn sich eine neue Gruppenidentität konstituiert hat, die sich (auch) auf Herkunft beruft. Diversität im Ursprung bleibt zwar oft als konstituierendes Merkmal kreolischer Identität erhalten, nachdem der Prozeß der Kreolisierung abgeschlossen ist, das bedeutet jedoch keinesfalls, daß

¹⁴ Vergleiche Eriksen: „Creole essentialism is far from unknown in Mauritius. Occasionally, Creoles will claim that they are the only *vrais Mauriciens*, real Mauritians, since they are the only group who, as it were, emerged from the Mauritian soil“ (2007:174; Kursivsetzung im Original).

¹⁵ Balutansky und Sourieau (1998:1). Vergleiche Willis, der Kreolisierung auch als „open ended“ sowie als „eclectic, flexible, and mobile“ bezeichnet (2001:6).

über Kreolisierungsprozesse entstandene Gruppen für alle Zeit durchlässige Grenzen haben, die anderen unabhängig von ihrer jeweiligen Herkunft offenstehen. Kreolische Gruppen sind hinsichtlich der Intensität ethnischer Identität und der Flexibilität ethnischer Grenzen genauso variabel wie andere, nicht-kreolische Gruppen.¹⁶ Es gibt jedoch Besonderheiten in der sozialen Handhabung ethnischer Inklusion und Exklusion, die mit Kreolität – als post-kreolischer Folge von Kreolisierung – einhergehen und auf die ich noch eingehen werde. Vorerst ist es wichtig festzuhalten, daß es sowohl zwischen Kreolisierung und anderen Prozessen der Vermischung zu unterscheiden gilt, als auch zwischen Kreolisierung als Prozeß einerseits und Kreolität als daraus entstehender Qualität andererseits.

PLÄDOYER FÜR EINEN ANALYTISCH-KOMPARATIVEN KREOLITÄTSBEGRIFF

Die Kriterien, die zur Definition kreolischer Kultur und Identität in einer Gesellschaft herangezogen werden, reflektieren bestimmte dort praktizierte soziale Klassifizierungen und geben Auskunft über dort herrschende Ideologien im Hinblick auf Herkunft, Rasse und Kultur. Bis heute existieren beispielsweise auch in den „klassischen“ Regionen historischer Kreolisierung divergierende Vorstellungen darüber, wer warum ein Kreole ist oder nicht. So gibt es in Louisiana auf der einen Seite jene, die darunter ausschließlich die Weißen europäischer Abstammung verstanden haben wollen, auf der anderen Seite jene, die „Mischung“ als ein kennzeichnendes Merkmal kreolischer Kultur und Identität betrachten.

Behauptet ein weißer Kreole in Louisiana, nur weiße Kreolen seien echte Kreolen (oder „Belles Creoles“), so sagt dies wohl etwas über seine Sicht der (nicht nur kreolischen) Welt aus, jedoch nichts über vorhandene oder nicht vorhandene Kreolität auf Seiten derer, die er klassifiziert.¹⁷ Hautfarbe an sich steht in keinem unmittelbaren Verhältnis zu Kreolität.¹⁸ Einschätzungen einen solchen Zusammenhang betreffend geben jedoch Auskunft darüber, mit welchen Vorstellungen Hautfarbe innerhalb einer Gesellschaft assoziiert wird, wie man verschiedene „Klassen“ von Kreolen (und anderen Menschengruppen) konstruiert und Kreolität von anderen Identitäten abgrenzt. „Weiß-Sein“ wird in der Regel vergleichsweise selten mit ethnischer und kultureller

¹⁶ Siehe Eriksen (2007) zu Kreolen auf Mauritius sowie meine eigenen Forschungen zu den Krio in Sierra Leone (1995) und den Betawi in Indonesien (2002, 2007a, b).

¹⁷ Siehe Tregle (1992), der mit Blick auf die sich als „rein“ und „weiß“ abgrenzenden „Belles Creoles“ von einer „kreolischen Mythologie“ spricht, die auf einer Glorifizierung kultureller und politischer Errungenschaften der Vergangenheit basiert. Siehe auch Brasseaux (1990) zu den Wurzeln kreolischer Kultur und Identität in Louisiana.

¹⁸ Zum Verhältnis von Rasse, Herkunft, Geburtsort und Kultur als Kriterien für Kreolität siehe Henry und Bankston (1998). Vergleiche Hoffmann (2003) zu den rassischen Konnotationen der Bezeichnung „Kreole“ sowie zum Zusammenhang von Kreolisierung und nationaler Identität auf Haiti.

Vermischung, sondern eher mit „Reinheit“ und „Unvermischtheit“ in Verbindung gebracht.¹⁹ Eine dunkle Hautfarbe hingegen wird eher mit „Mischung“ assoziiert. Auch der häufig anzutreffende Hinweis darauf, daß die Bezeichnung „Kreole“ anfänglich geradezu das Gegenteil von „Vermischung“ bedeutet hat, dient häufig dazu, den – im gegebenen Fall als weiß angenommenen – „Ur-Kreolen“ zu bescheinigen, daß sie sich lediglich untereinander fortgepflanzt haben. Es geht hier darum, (weiße) Kreolen vor der heute meist mit Kreolität verbundenen Assoziation der Vermischung zu bewahren. Hierbei wird wiederum – mehr oder minder implizit – vorausgesetzt, daß „richtige“ Vermischung lediglich dann gegeben ist, wenn sie unter Menschen verschiedener Hautfarben stattfindet. Tatsächlich sind auch die „Belles Creoles“ – egal ob und wie weiß oder schön – Produkte der „Vermischung“ zwischen verschiedenen Einwanderergruppen, die im Prozeß zunehmender Indigenisierung, im Austausch untereinander und mit ihrer (neuen) Umgebung eine neue Kultur und eine neue gemeinsame Identität entwickelten, welche sich zunehmend von ihren jeweiligen „Originalen“ unterschied.²⁰ Ebenso beeinflussten sich europäische und afrikanische Kultur in kolonialen Gesellschaften ungeachtet der existierenden Hierarchien und Abgrenzungen wechselseitig. Eine Vielzahl von Quellen beschreibt insbesondere die Beeinflussung der europäischen (Kolonial)kultur durch afrikanische Kultur – und beklagt diese oft als eine Art „kreolische Dekadenz“.²¹

Für eine wissenschaftliche Definition dessen, was kreolisch ist, kann nicht entscheidend sein, wer sich im Verlauf eines Kreolisierungsprozesses mit wem vermischt. Ebenso wenig ist von Belang, ob eine Gruppe einen Eigennamen – ein Ethnonym – verwendet, das phonetisch auf ihre Kreolität verweist (beispielsweise Creole, Créole, Krio) oder nicht (beispielsweise Betawi, Martiniquais). Was unter etischen Gesichtspunkten kreolisch ist, muß unter emischen Gesichtspunkten nicht so genannt (oder erkannt) werden.²² „In order to pursue such research, one must be prepared to consider situations as involving creolization even when the people concerned do not use the terms ‚creole‘ or ‚creolization‘“, schreibt dementsprechend Stewart.²³ Umgekehrt muß man auch bereit sein, Gruppen als nicht-kreolisch zu erkennen, obwohl ihr Ethnonym einen kreolischen Entstehungszusammenhang nahelegt. Es gilt also auch, zwischen

¹⁹ So erklärt Friederici, Kreolen seien die „Kinder reinblütiger europäischer Eltern, die in Amerika geboren sind“ (1947:220). Vergleiche Stephens (1983, 1999).

²⁰ Siehe Berlin, der hier von der Entstehung einer neuen „nationality“ spricht (1998:105).

²¹ Siehe Herskovits (1958), Brathwaite (1971) sowie Mintz und Price (1992).

²² „An emic model is one which explains the ideology or behaviour of members of a culture according to indigenous definitions. An etic model is one which is based on criteria from outside a particular culture. Etic models are held to be universal; emic models are culture-specific“ (Barnard und Spencer 1996:180). Vergleiche Headland *et al.* (1990).

²³ Stewart (2007:13). Vergleiche Eriksen: „I propose a definition of cultural creolization, thus, which is faithful to its linguistic origins, but which does not restrict itself to societies where ‚creole‘ is an emic term or where linguistic creolization has taken place“ (2007:173).

Kreolisierung als *Prozeß* und Kreolisierung als *Konzept*, mittels dessen man einen solchen Prozeß analysieren und verstehen kann, zu unterscheiden.

So wie die wissenschaftliche Konzeptualisierung einer Sprache als kreolisch anhand sozio-linguistischer, sprachhistorischer, funktionaler und anderer auf die Sprache bezogener Kriterien erfolgt, und nicht davon abhängt, ob sie „Kreol“ im Namen trägt, so gilt es, die wissenschaftliche Konzeptualisierung einer Gruppe, Kultur und Identität als kreolisch anhand (sozio-)kultureller, (ethno-)historischer und anderer auf die Gruppe, Kultur und Identität bezogener Kriterien vorzunehmen und nicht davon abhängig zu machen, ob sie „Kreol“ im Namen trägt oder nicht.

Entsprechend mögen die sowohl in akademischen Kreisen als auch in der (post-kolonialen) Öffentlichkeit geführten Diskussionen um die Bezeichnungen von Kreolgruppen insofern interessant sein, als daß sie Auskunft über die spezielle Ambivalenz geben, mit der kreolische Identitäten aufgrund ihres kolonialen Entstehungskontextes häufig verbunden sind; müßig hingegen erscheinen sie mit Blick auf das Bemühen um die Feststellung von Kreolität. Ein Beispiel hierfür ist der seit langem geführte Streit um die Bezeichnung der in Freetown (Sierra Leone) lebenden kreolischen Bevölkerungsgruppe als entweder „Creole“ oder „Krio“.²⁴ Die Auseinandersetzung könnte (gütlich) beendet werden – wäre sie wissenschaftlicher und nicht ideologischer Natur –, denn beide Bezeichnungen sind richtig: „Creole“ kennzeichnet die Gruppe (der Krio) mit Blick auf bestimmte historische Entstehungszusammenhänge als kreolisch, „Krio“ hingegen ist das Ethnonym dieser über Kreolisierungsprozesse entstandenen und durch Kreolität gekennzeichneten Gruppe.

KREOLISCHE KONTINUITÄT VERSUS „(POST-)KREOLISCHES KONTINUUM“

Kreolisierung und Kreolität werden in verschiedenen Disziplinen thematisiert. Zu deren Erforschung bedient man sich vor allem ethnologischer, historischer und sprachwissenschaftlicher Erkenntnisse und Herangehensweisen. Die Ethnologie zieht insbesondere Ansätze und Begriffe heran, die innerhalb der sprachwissenschaftlichen Kreolistik entwickelt wurden und versucht, diese auf kulturelle Phänomene, die als Folge von Kulturkontakt entstehen, zu übertragen. Einer der wichtigsten Protagonisten der ethnologischen Kreolistik ist Ulf Hannerz, dessen Ansätze unter anderem in den Arbeiten von Thomas Hylland Eriksen, Charles Stewart und mir selbst aufgegriffen und weiterentwickelt werden.

²⁴ Siehe Knörr (1995, 2007a, b), Wyse (1979), Skinner und Harrel-Bond (1977). Vereinfacht gesagt, wird die Bezeichnung „Creole“ von den Krio präferiert, die den kolonialen Entstehungskontext ihrer Identität beziehungsweise die damit verbundene Nähe zum Europäischen betonen wollen, während jene Krio die Bezeichnung „Krio“ bevorzugen, die den lokalen Kontext der Ethnogenese und die damit verbundene Indigenisierung für maßgeblich halten.

Hannerz betrachtet Kreolisierung als einen Prozeß, der sich zwar durch spezifische gesellschaftliche Umstände – koloniale oder postkoloniale Situation und (ethno-) kulturelle Diversität – auszeichnet, der aber ansonsten überall stattfinden kann (Hannerz 1987:547–549). Dabei stand die Ebene der kulturellen Merkmale im Mittelpunkt seines Interesses, während die kognitiv-emotionale Ebene – die auf die kulturellen Merkmale bezogenen (emischen) Konzeptionen und Bedeutungszuschreibungen – seinerseits weniger Berücksichtigung fand.²⁵

Ausgehend von einem aus Dependenztheorie, Weltsystemtheorie und sprachwissenschaftlicher Kreolistik abgeleiteten Konzept entwickelte Hannerz ein Zentrum-Peripherie-Modell, mittels dessen originär eigenkulturelle, traditionelle Merkmale der „Peripherie“ auf der einen und fremdkulturelle („westliche“, „moderne“) Merkmale des „Zentrums“ auf der anderen Seite des zwischen Zentrum und Peripherie verlaufenden Kontinuums positioniert wurden.²⁶ Städtische Kultur in der Peripherie begreift Hannerz dabei als „Semiperipherie“, da dort die Kultur des Zentrums am weitestgehenden umgesetzt würde.

Hannerz' Modell kultureller Kreolisierung reflektiert die in der sprachwissenschaftlichen Kreolistik verbreitete Auffassung von sprachlicher Kreolisierung als einem weitgehend durch europäische Sprachen bestimmten Prozeß. Entsprechend werden vermeintlich „moderne“ Merkmale als europäischer Anteil und Zentrumskultur, vermeintlich „traditionelle“ Merkmale dagegen als einheimischer Anteil und Peripheriekultur kolonialer beziehungsweise postkolonialer Gesellschaften eingestuft. „Zentrum“ und „Peripherie“ finden als Kategorien Verwendung, die die Perspektive der westlichen Welt – des hier postulierten Zentrums – nicht in erster Linie kritisch hinterfragen, sondern weitgehend reflektieren.²⁷ Zwar wird auf den Wandel hingewiesen, den die Merkmale erfahren – die eigenkulturellen Bedeutungen, die besagte Merkmale innerhalb der sie inkorporierenden und transformierenden Gesellschaft erhalten, finden jedoch wenig Beachtung. Diese Bedeutungen kann man nur in Erfahrung bringen, wenn man untersucht, wie die besagten Merkmale lokal perzeptiert, konzeptualisiert und bewertet werden. Eine aus Sicht des Zentrums vorgenommene Positionierung eines Merkmals auf einem aus Sicht des Zentrums konstruierten Kontinuum hingegen gibt darüber keine verlässliche Auskunft.

Auch der Begriff des „post-kreolischen Kontinuums“, der in der Linguistik den sprachlichen Zwischenraum zwischen Standard- und Kreolsprache bezeichnet, der

²⁵ Dasselbe gilt für Chaudenson (2001), der sich als Linguist auf die Betrachtung sprachlicher Kreolisierung konzentriert, daraus aber auch eine allgemeinere Theorie der Kreolisierung entwickelt, die sich auf „kulturelle Systeme“ bezieht. Chaudenson versteht letztere als „Domänen“ (beispielsweise Küche, Magie und Medizin) innerhalb einer Kultur und er untersucht und analysiert sie hinsichtlich ihrer heterogenen Wurzeln. Identitätsbezogene Aspekte der Entstehung und Entwicklung dieser kulturellen Systeme bleiben hingegen weitgehend unberücksichtigt (Chaudenson 2001:194–197).

²⁶ Siehe Hannerz (1989:205–208, 1998:65–78).

²⁷ Siehe Wallerstein (1974) und vergleiche Knörr (1995).

bestehen bleibt, nachdem sich eine Kreolsprache etabliert hat, wurde in der ethnologischen Debatte in Folge von Hannerz' Ausführungen zum kreolischen Kontinuum aufgegriffen. Als post-kreolisches Kontinuum wird hier der kulturelle Zwischenraum zwischen Kreol- und Standardkultur betrachtet, innerhalb dessen auch nach Etablierung kreolischer Kultur und Identität Kreolisierungsprozesse stattfinden beziehungsweise verschiedene Varianten kreolischer Kultur und Identität existieren:

The notion of post-creole continuum [...] rejects absolute boundaries and instead highlights the existence of variations within a speech community. However, this „post-creole continuum“ corresponds quite well simply to the creolisation of culture, which does not lead to stable uniformity, but is on the contrary an ongoing process (Eriksen 1999:16).

Entsprechend interpretiert Eriksen (2007) einige Jahre später die Tatsache, daß auf Mauritius insbesondere (auch) Menschen uneindeutiger Herkunft als Angehörige der kreolischen Gruppe betrachtet werden, als Indiz für die Existenz eines post-kreolischen Kontinuums. Meines Erachtens handelt es sich auch hierbei eher um Kreolität (*creoleness*) als Ergebnis historischer Kreolisierungsprozesse als um ein post-kreolisches Kontinuum, das irgendwo zwischen eindeutigeren Identitäten angesiedelt ist.

Kreolische Gruppen sind in Folge der Interaktion und Integration verschiedener ethnischer und lokaler Gruppen entstanden. Sie besitzen deshalb oft (aber nicht immer, s.u.) auch nach Abschluß des eigentlichen Kreolisierungsprozesses ein ausgeprägtes integratives Potential, wenn es um die Aufnahme Fremder geht. Von großer Bedeutung ist hierbei auch, daß eine solche Integration häufig dadurch erleichtert wird, daß im Verlauf von Kreolisierungsprozessen meist auch indigene Personen Teil der jeweiligen kreolischen Gruppe werden. In Folge existieren historisch gewachsene Verbindungen zwischen Kreolgruppe einerseits und anderen lokalen Populationen andererseits – Verbindungen, die über den eigentlichen Kreolisierungsprozeß hinaus integrative Wirkung haben können (Knörr 2007a, b).

Das alles bedeutet jedoch nicht, daß die ethnische Identität kreolischer Gruppen notwendigerweise schwächer ausgeprägt und flexibler ist als die anderer, nicht-kreolischer Gruppen. Mit Blick auf Mauritius meint Eriksen: „Creole culture is perceived as stable and fixed [...]. At the same time, the creole ethnic category is more open to new recruits than other ethnic groups in the island“ (2007:174). Meinen eigenen Beobachtungen zufolge sind kreolische Gruppen zwar oft besonders offen für die Inklusion anders-ethnischer Personen, erwarten dann jedoch von letzteren im Gegenzug meist auch, daß sie sich ihrer originären Identitäten möglichst vollständig entledigen. Dies ist jedoch gerade kein post-kreolisches Kontinuum im Sinne einer in Zwischenräumen situierten beziehungsweise sich situierenden Identität. Vielmehr handelt es sich hier um kreolische Kontinuität, die sich dadurch auszeichnet, daß sie das „Dazwischen“ und das „Anderssein“ aufheben und durch eindeutige Zuordnung sowie Gleich- und Eins-Sein ersetzen will. Das schließt nicht aus, daß auch in kreolischen Gruppen verschiedene (Sub-)Kategorien existieren oder „nachträglich“ inkorporiert werden kön-

nen. Es schließt auch nicht aus, daß Kreolisierungsprozesse zu unterschiedlichen Ausprägungen ethnischer Identität führen.²⁸

Innerhalb von Gesellschaften, in denen ethnische Zuordnung ein wichtiger Faktor sozialer Identität ist, wird die ethnische Identität kreolischer Gruppen aufgrund ihrer heterogenen Ursprünge oft als uneindeutig und deshalb als „minder-ethnisch“ angesehen. Dies trägt dann häufig mit dazu bei, daß letztere eine vollständige Konversion integrierter Personen erwarten und forcieren. Wird die originäre Herkunft einer kreolischen Gruppe zudem als exogen eingestuft, so haftet ihr aus Sicht „richtiger“ Einheimischer häufig der Makel an, „nicht richtig einheimisch“ zu sein, was einen weiteren Grund dafür bieten kann, die interne Kohärenz, die Manifestation ethnischer Identität durch vollständige Inkorporation anders-ethnischer Personen zu gewährleisten.²⁹ Auch dieses Verhältnis von offenen Grenzen und vollständiger Inkorporation verdeutlicht, daß es sich hier um kreolische Kontinuität im Sinne der Herstellung von Zugehörigkeit handelt und nicht um ein post-kreolisches Kontinuum im Sinne der kontinuierlichen Produktion von Dazwischengehörigkeiten.

Ob ein Prozeß der Vermischung als Kreolisierung einzuordnen ist, hängt nicht davon ab, ob er zwischen „normalen“ (also vergleichsweise „alten“ und „etablierten“) oder zwischen kreolischen (also vergleichsweise „jungen“ und weniger „etablierten“) ethnischen Gruppen stattfindet. Selbst wenn sich ihrem Ursprung nach verschiedene über Kreolisierungsprozesse entstandene Gruppen vermischten, wäre dies nur dann Kreolisierung, wenn sie im Verlauf dieses Prozesses ihre jeweiligen spezifischen (kreolischen) Identitäten durch eine neue, gemeinsame – quasi „neo-kreolische“ – Identität ersetzen würden. Nicht alles, was über Kreolisierungsprozesse entstandene Menschengruppen tun, ist also (für alle Zeit) Kreolisierung.

Kreolität besteht als Ergebnis von Kreolisierung nur dann fort, wenn dies sozialen Sinn ergibt – was aufgrund ihres integrativen Potentials in vielen ethnisch heterogenen, postkolonialen Gesellschaften der Fall ist. Kreolität kann aber auch an Bedeutung verlieren oder irrelevant werden – beispielsweise, wenn die Prozesse der Ethnisierung und Indigenisierung so endgültig abgeschlossen sind, daß sie in Vergessenheit geraten und die einst „besonderen“ kreolischen Gruppen zu nun „gewöhnlichen“ ethnischen Gruppen werden. Es ist auch möglich, daß Kreolität an Bedeutung verliert beziehungsweise nie eine besondere Bedeutung erlangt, weil exogene Herkunft, Heterogenität im

²⁸ So gibt es in Guinea-Bissau verschiedene Kategorien kreolischer Identität, die sich teils überschneiden und sich teils auch mit anderen, nicht-kreolischen Identitäten vertragen (s. Trajano Filho 1998). Die aktuelle Forschung von Christoph Kohl verspricht hierüber noch Näheres in Erfahrung zu bringen.

²⁹ Knörr (1995, 2007a). Vergleiche Mühlmann (1985:13). Was Mühlmann hier für Inkorporationsprozesse bei „Naturvölkern“ beschreibt, trifft in gewisser Weise ebenfalls auf Prozesse der Ethnisierung im Kontext von Kreolisierung zu – es geht dabei auch um zahlenmäßige Vermehrung. Insbesondere im Zusammenhang der Neukonstituierung von (ethnischen) Gruppen bedarf es einer gewissen Masse von Menschen, um (ethnische) Präsenz konstituieren und bewahren zu können.

Ursprung und damit in Verbindung stehende Kreolisierungsprozesse innerhalb einer Gesellschaft den Regelfall darstellen. In solchen Fällen sind Kreolen unter sich und Kreolität spielt keine besondere Rolle (mehr) für die Gestaltung interethnischer Beziehungen oder die Konstruktion transethnischer Verbindlichkeiten. Kreolität ist oft ein Merkmal vergleichsweise „junger“ ethnischer Gruppen – was jedoch weder ausschließt, daß man mit ihr alt zu werden vermag, noch, daß sie zu neuem Leben erweckt werden kann, wenn es Kontext und Situation – etwa zunehmende ethnische Diversität oder das gesellschaftliche Bedürfnis nach nationaler Identität in postkolonialen Gesellschaften – (wieder) erfordern.³⁰

KREOLITÄT VERSUS „CRÉOLITÉ“

Da sich kulturwissenschaftliche Diskurse immer noch – und meist weitgehend implizit – eines Verständnisses von Kreolität und Kreolisierung bedienen, das von der Bewegung der *créolité* geprägt ist, soll hier, vor allem im Sinne einer Abgrenzung, kurz darauf eingegangen werden.³¹ Der Ansatz, der hier vertreten wird, hebt die Eigenständigkeit der kulturellen Formen (in Literatur und Musik, aber auch in Religion und Weltanschauung) hervor, die im Austausch der Kolonialisierten untereinander und unter Einbeziehung des kolonialen Erbes entstanden sind. *Créolité* wird darüber hinaus auch als Modell für eine Weltkultur in den Zeiten der Globalisierung betrachtet, deren Lobpreisung ihren Ausdruck in der „Éloge de la créolité“ fand (Bernabé *et al.* 1989). Reinheit, Monolingualität und Universalität werden zu Gunsten von Kontakt und Diversität verworfen, Vermischung und Heterogenität als Erlösung aus exkludierenden Abstammungsdiskursen überhöht.

Dieses Verständnis von *créolité* impliziert die Überzeugung, daß ethnische, rassische und nationale Kategorien und Bezüge im Prozeß des gegenseitigen kulturellen Austausches an Bedeutung verlieren und zunehmend durch die Identifikation mit einem Ort und seinen jeweils spezifischen kulturellen Repräsentationen ersetzt würden.³² *Créolité* soll eine Gegenbewegung zur Globalisierung sein, die mit kultureller Homogenisierung und Standardisierung von „oben“ und Unterdrückung kultureller Vielfalt assoziiert wird.³³ Dieses normative Verständnis von *créolité* als einer Art Identitätsideal

³⁰ Siehe hierzu Knörr (2007a, b).

³¹ Ihren Anfang nahm sie primär unter Schriftstellern, Künstlern und Akademikern im frankophonen karibischen Raum sowie in der karibischen Diaspora in Nordamerika und Europa. Einige ihrer bekanntesten Vertreter sind Jean Barnabé, Edouard Glissant und Derek Walcott. Ein wichtiger Vertreter des literarischen Genres ist Aimé Césaire und auch Maryse Condé hat sich in zahlreichen Publikationen mit diesem Genre auseinandergesetzt. Siehe hierzu Pausch (1996).

³² Siehe Bernabé (2001). Er erläuterte seine Vorstellungen von Kreolisierung auf der Plattform 3, die zum Thema „Créolité and creolization“ 2002 auf St. Lucia stattfand. Es handelte sich dabei um eine von vier Plattformen im Vorfeld der Documenta 11 in Kassel. Siehe auch Enwezor *et al.* (2003).

³³ Glissant im Interview mit „Label France“ im Januar 2000 (Nr. 38)

ist bei nüchterner Betrachtung jedoch weniger als Ergebnis der Analyse gesellschaftlicher Prozesse und Dynamiken, sondern als Folge postkolonialen Wunschdenkens zu bewerten: „Their ‚model of‘ is thus already a ‚model for‘ an idealized *créolité* ready to be recommended to the world“ (Stewart 2007:17; Kursivsetzung im Original).

Die Protagonisten der *créolité* gehen davon aus, daß neue kulturelle Formen und Inhalte, die gemischt und lokal statt ethnisch und national sind, automatisch auch neue – gemischte und lokale statt ethnische und nationale – Identitäten zur Folge haben. So konstatieren sie die Entstehung einer pan-karibischen Identität, die als lokale Identität die verschiedenen ethnischen und nationalen Identitäten zunehmend ersetzt – eine Sichtweise, die die soziale Realität der Karibik weitgehend ausblendet. Weder das Bewußtsein um gemeinsame (afrikanische) Wurzeln, noch jenes um eine spezielle karibische Mischung haben dazu geführt, daß sich ein (indischer, kreolischer, britischer) Jamaikaner, Trinidianer oder Haitianer weniger als solcher, denn als ein seiner ethnischen und nationalen Bezüge entledigter Karibe oder Antillianer fühlen würde. Wenngleich sich in Teilen der Bevölkerung der Karibik eine ethnische und nationale Identitäten transzendierende karibische Identität entwickelt haben mag, werden die verschiedenen, sich auf bestimmte Inseln, Nationen und ethnische Kategorien beziehenden Identifikationen dadurch lediglich ergänzt und nicht etwa ersetzt. Es findet also weder Ethnisierung noch Indigenisierung statt.³⁴ Insofern ist der karibische Raum zwar ein gutes Beispiel für historische, aber nicht für kontemporäre Kreolisierungsprozesse.³⁵

Im Unterschied zu den stark normativ geprägten Vorstellungen der (frankophonen) Schule der *créolité* fokussieren vor allem anglophone Wissenschaftler auf die sozialen Bedeutungen und Funktionen, die die im Prozeß der Kreolisierung entstehenden neuen kulturellen Formen und Inhalte für die am Kreolisierungsprozeß Beteiligten innerhalb spezifischer sozialer Kontexte besitzen.³⁶ Kreolisierung läßt diesem Ansatz zufolge über die Verbindung kultureller Merkmale unterschiedlicher Provenienz innerhalb eines spezifischen sozialen Kontextes ein identitätsrelevantes – jedoch nicht herkunftsbezogenes – Referenzsystem entstehen. Anders als bei der frankophonen Schule

³⁴ Jamaikanische, haitianische und trinidadische Identitäten stehen also in einem paradigmatischen Verhältnis zueinander – man kann in der Regel nur das eine oder das andere sein. Hingegen stehen sie in einem syntagmatischen Verhältnis zur karibischen Identität, die in verschiedenen Ausprägungen – zum Beispiel in jamaikanischen, haitianischen und trinidadischen – existiert (s. Schlee 2006).

³⁵ Vergleiche Khan (2001) und Stewart (2007). Wer dies öffentlich sagt, begibt sich in Gefahr – wie die „Affäre Frank Moya Pons“ gezeigt hat. Letzterer erzürnte vor einigen Jahren die Mitglieder der Caribbean Studies Association, als er die Behauptung wagte, die verschiedenen kreolischen Regionen der Antillen würden sich stärker voneinander unterscheiden als die verschiedenen europäischen Länder, deren Sprachen sie geerbt hätten (s. Hoffmann 2003).

³⁶ Vergleiche Miller (1994:154). Die festgestellten Unterschiede zwischen anglo- und frankophonem Kreolisierungsdiskurs bedeuten nicht, daß alle frankophonen Vertreter wie beschrieben argumentieren und sämtliche anglophonen entsprechend anders. Zum einen geht es hier oft um eher graduelle Unterschiede, zum anderen gibt es auch auf beiden Seiten Vertreter der jeweils anderen Ausrichtung.

der *créolité* wird hier eher das soziale Integrationspotential kultureller Kreolisierung in den Vordergrund gestellt und weniger die Überwindung des kolonialen Erbes und das Aufbrechen ethnischer und nationaler zu Gunsten lokaler Identitäten.³⁷ Der soziale und historische Kontext von Kreolisierung und die Etymologie des Kreolisierungsbegriffes bleiben jedoch auch hier weitgehend unbeachtet – wenngleich mit anderem Resultat. Während die Vernachlässigung des historischen Kontextes seitens der frankophonen Schule der *créolité* der Konstruktion einer postkolonialen Ideologie und eines gesellschaftlichen Modells dient, so wird hier damit die Vermeidung von Ideologisierung beabsichtigt. Dies führt zu einer gewissen Ent-Ideologisierung des Begriffs der Kreolisierung, jedoch nicht zu seiner Weiterentwicklung. Der Blick beschränkt sich in Folge weitgehend auf die Ebene der Produktion kultureller Formen und die darauf bezogenen Identifikationen von Individuen und sozialen Gruppierungen. Das heuristische Potential des Begriffsfeldes „Kreol“ findet lediglich mit Blick auf die Mikroebene sozialer und kultureller Prozesse Anwendung, nicht (mehr) hinsichtlich des gesamtgesellschaftlichen Kontextes identitätsbezogener Dynamiken, der in Verbindung mit spezifischen sozialen und historischen Entwicklungen steht und entsprechend zu untersuchen und analysieren wäre.

KREOLISIERUNG VERSUS PIDGINISIERUNG

Die Begriffsbildung „Kreolisierung versus Pidginisierung“ soll den Unterschied zwischen zwei wesentlichen Varianten identitätsrelevanter Prozesse verdeutlichen, die insbesondere (aber nicht ausschließlich) in ethnisch heterogenen, postkolonialen Gesellschaften von Bedeutung sind. Da sich diese begriffliche Differenzierung mitsamt ihrer theoretischen Implikationen nicht auf kulturspezifische Inhalte kultureller Prozesse und Formen bezieht, bietet sie sich auch als heuristisches Instrumentarium für eine vergleichende Betrachtungsweise an.

Ausgangspunkt für die begriffliche Unterscheidung zwischen kultureller Kreolisierung und Pidginisierung ist ein Ansatz, der innerhalb der sozio-linguistischen Kreolistik im Bemühen um eine Differenzierung von Kreol- und Pidginsprachen entwickelt wurde. Es sei angesichts von Erörterungen anderer Autoren ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es hierbei nicht darum geht, die Validität soziolinguistischer Ansätze für soziale und kulturelle Phänomene zu überprüfen, oder darum, sprachliche und kulturelle Prozesse auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin zu vergleichen – um daraufhin (durchaus richtig) festzustellen, daß eine solche Übertragung so einfach nicht ist und zu Fehlschlüssen verleitet.³⁸ Die hier angewendete begriffliche Differenzierung

³⁷ Miller (1994:160–161). Vergleiche Brathwaite (1974) und Hannerz (1987).

³⁸ Siehe Palmié (2006, 2007a, b) für jüngere Beispiele einer Kritik an interdisziplinären Übertragungen und Zirkelschlüssen im Hinblick auf Theorien zu Kreolisierung und Kreolität (speziell im interdisziplinären Wirken von Geschichtswissenschaft, Linguistik und Ethnologie).

blieb innerhalb der Soziolinguistik eher marginal, da weder sprachliche Differenzen an sich, noch die Frage nach den historischen Ursprüngen und Wandlungen von Kreol-beziehungsweise Pidginsprachen im Zentrum des Interesses standen. Es ging hingegen darum, sprachliche Pidgin- und Kreolvarianten anhand ihrer sozialen Funktion und Bedeutungen zu differenzieren und ihre jeweiligen identitätsrelevanten Dimensionen und sozialen Bedeutungen zu eruieren. Dabei wurde das Kriterium der ethnischen Referenz von Sprache als besonders relevant erachtet und in den Vordergrund der Differenzierung gestellt – eine Differenzierung, die mir insbesondere auch hinsichtlich identitätsrelevanter sozialer Prozesse in ethnisch heterogenen, postkolonialen Gesellschaften nützlich zu sein scheint.

What is clearly true in Cameroon is that Pidgin is the language of reference for no ethnic group [...]. In view of the confusion between the language of ethnic reference and the first-learned language, and of the fact that in multilingual environments there is often no real first language [...] it would be better to replace the traditional distinction between creolized and pidginized languages as in one case, the 'native language' of a group of people and in the other case, not. It would be better to recognize that Creoles, such as that of Sierra Leone, are languages of ethnic reference, while Pidgins, such as that of Cameroon, are not.³⁹

Denkt man an die Erläuterung historischer Kreolisierungsprozesse zurück und verknüpft diese mit Gilmans Erörterungen, so ist sprachliche Kreolisierung ein Prozeß, in dessen Verlauf in Verbindung von Merkmalen verschiedener (Herkunfts-)Sprachen eine neue, gemeinsame Sprache entwickelt wird, die für ihre Sprecher ethnische Referenz besitzt und die zugleich die Herkunftssprachen ihrer Sprecher – beziehungsweise deren verschiedene ethnische Referenzen – zunehmend ersetzt.⁴⁰ Im Gegensatz dazu entsteht bei sprachlicher Pidginisierung ebenfalls eine neue, gemeinsame Sprache – dieser Prozeß steht jedoch nicht in Verbindung mit der Ablösung der Herkunftssprachen als Sprachen ethnischer Referenz.⁴¹

In Anwendung dieses Ansatzes für spezifische Prozesse kultureller Vermischung wird kulturelle Kreolisierung als ein Prozeß begriffen, in dessen Verlauf auf dem Hin-

³⁹ Gilman (1979:274). Siehe auch Gilmans Erläuterungen hierzu (1979:274–276). Ich möchte hinzufügen, daß Krio, also die erwähnte Kreolsprache in Sierra Leone, lediglich für die Gruppe der Krio ethnische Referenz besitzt, während sie für Angehörige anderer ethnischer Gruppen eine *lingua franca* und häufig auch eine Muttersprache ist, dies jedoch ohne für sie ethnische Referenz aufzuweisen. Insofern besitzt Krio sowohl eine Kreol-, als auch eine Pidginvariante (s. Knörr 1995).

⁴⁰ Die Sprachen, deren Merkmale Grundlage für die neu entstehende Kreolsprache bilden, können weiterexistieren. Sie werden seitens jener Gruppen, die Kreolisierungsprozessen kultureller wie sprachlicher Art unterliegen, aber in Folge meist nicht mehr gesprochen beziehungsweise dienen ihnen nicht mehr als Sprache ethnischer Referenz.

⁴¹ Ethnische Identität bedarf nicht notwendigerweise des Kriteriums der ethnischen Sprache. Man kann (zum Beispiel) Temne sein, ohne Temne zu sprechen. Allerdings beschädigt dies häufig die wahrgenommene Authentizität ethnischer Identität. Siehe Knörr (1995) sowie zur Variation des Verhältnisses von Sprache und Ethnizität Schlee (2001).

tergrund ethnischer und kultureller Diversität eine neue, gemeinsame Kultur mit ethnischer Referenz entsteht. Es werden also zum einen neue Repräsentationen gemeinsamer Kultur geschaffen beziehungsweise alte, mitgebrachte Repräsentationen rekontextualisiert und transformiert, zum anderen werden die verschiedenen, originären Herkunftsidentitäten der Kreolisierenden zunehmend durch eine neue und gemeinsame Identität mit ethnischer Referenz ersetzt. Kreolisierung geht nicht nur mit einer Mischung kultureller Merkmale einher, sondern mit der Ausstattung dieser Merkmale mit ethnischer Referenz. Es entsteht also nicht nur neue Kultur, sondern auch eine neue ethnische Gruppe, die sich auf selbige als „ihre“ Kultur bezieht.

Ein solcher Prozeß ist in den postkolonialen Gesellschaften der Gegenwart seltener als jener, den man in Anwendung des Kriteriums der ethnischen Referenz als kulturelle Pidginisierung bezeichnen kann. Kulturelle Pidginisierung wird dann als ein Prozeß begriffen, in dessen Verlauf auf dem Hintergrund ethnischer und kultureller Diversität gemeinsame Kultur und Identität kreiert wird, der aber im Gegensatz zu Kreolisierung nicht mit Ethnisierung einhergeht. Es entsteht keine neue ethnische Gruppe und Herkunftsidentitäten bleiben erhalten.⁴²

Diese Prozesse kultureller Pidginisierung – und nicht kultureller Kreolisierung – sind es, die in den (postkolonialen) Gesellschaften der Gegenwart dominieren. Daß dies so ist, hat auch damit zu tun, daß kommunikations- und verkehrstechnische Fortschritte die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen über große Entfernungen und lange Zeiträume hinweg leichter gemacht haben als dies in kolonialen Siedler- und Sklaven-gesellschaften der Fall war. Mit Blick auf einige meiner bisherigen Ausführungen zum Thema meint Stewart: „In this idea we might recast Hannerz’s world in creolization as a world in pidginization since Nigerians retain their indigenous culture and do not forget or lose it as they engage with global flows“.⁴³ Das heißt jedoch nicht, daß sich ein Teil der aktuell zu beobachtenden Pidginisierungsprozesse nicht langfristig als Kreolisierung entpuppen wird. Kreolisierung kann erst einigermaßen verlässlich festgestellt werden, wenn sie (weitgehend) abgeschlossen ist. Vorher kann sie durchaus wie Pidginisierung aussehen. Es dauert in der Regel länger, eine neue ethnische Identität auszubilden, als neue gemeinsame kulturelle Formen und transethnische Identifikationen.

Es ist heute vor allem der „Pidgin-Faktor“ von Kreolität, der als „Spätfolge“ historischer Kreolisierungsprozesse in postkolonialen Kontexten sozialer und kultureller Heterogenität zunehmend an sozialer und politischer Aktualität und Attraktivität gewinnt. Dies liegt unter anderem darin begründet, daß im Verlauf historischer Kreolisierungsprozesse meist auch einheimische Personen und Merkmale lokaler Kulturen integriert wurden. Folglich bilden Elemente der jeweiligen lokalen ethnischen Kultu-

⁴² Siehe Knörr (1995:10–24) und auch Hannerz (1987:547–549, 1989:205–208, 1998:65–78).

⁴³ Stewart (2006:118). Vergleiche Knörr (1994a, b, 1995, 2000, 2007).

ren heute meist integrierte Bestandteile der lokalen Kreolkultur. Lokale Bevölkerungen können in ihr (auch) eigene Kulturanteile wiederfinden und sich mit ihr verbunden fühlen, ohne (ethnische) Angehörige der jeweiligen kreolischen Gruppe zu sein.

Es ist also neben dem eher allgemeinen Wissen um die heterogenen Ursprünge kreolischer Kultur und Identität auch das spezifische Wissen um deren jeweils „eigen-ethnische“ Anteile, das den Menschen unterschiedlicher ethnischer Identitäten eine Identifikation mit ihr ermöglicht. So kann man sich kreolischer Identität anteilig ethnisch zugehörig fühlen und sie auch als ein transethnisches Referenzsystem begreifen, das die Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen miteinander verbindet.

Eine solch transethnische Verbindlichkeit kann jedoch auf breiter Ebene nur Bestand haben, wenn die kreolische Kultur und Identität nicht als exklusiv und exkludierend erlebt wird, sondern wenn ihre Kreolität selektive Identifikationen erlaubt. Gleichzeitig muß kreolische Kultur und Identität auch als „spezifisch“ und „eigen“ erkennbar bleiben, um überhaupt Identifikationen zu ermöglichen. Eine solche Identifizierbarkeit erfordert in Gesellschaften, in denen ethnische Zugehörigkeit ein wichtiger Faktor von sozialer Identität und Organisation ist, auch ein gewisses Maß an (nicht exkludierender) ethnischer „Qualität“ von Kreolität in Form einer als ethnisch eingestuften kreolischen Gruppe beziehungsweise Kategorie von Menschen.⁴⁴

Denen, die Kreolisierung gerne als einen (postkolonialen) Prozeß der Entgrenzung verstanden haben wollen, sei abschließend das Folgende entgegengesetzt: Es ist richtig, daß sich ethnische Grenzen im Kontext historischer Kreolisierungsprozesse aufgrund der erfolgten Exilierung eines Großteils der kolonialen Bevölkerung auflösten, da die alten Verbundenheiten im neuen Umfeld weitgehend obsolet wurden. Die Auflösung solch alter Grenzen war jedoch durch einen Prozeß der Ethnisierung und Indigenisierung begleitet. Es ging im Prozeß der Kreolisierung also nicht darum, sich lästiger ethnischer und nationaler Identitäten zu entledigen, sondern darum, eine neue gemeinsame und authentische Identität zu konstruieren, die den neuen sozialen Erfordernissen Rechnung trug. Die Bedeutung von Kreolität in postkolonialen, ethnisch heterogenen Gesellschaften liegt gerade darin begründet, daß im Prozeß der Kreolisierung (auch) ein solcher Prozeß der Ethnisierung beinhaltet war. Das Besondere an Kreolisierung ist nicht, daß sich etwas auflöst, sondern daß etwas Neues entsteht. Das Besondere am Resultat von Kreolisierung – an Kreolität und dem ihr eigenen Pidgin-Potential – ist, daß sie Diversität im (historischen) Ursprung mit Indigenisierung und Ethnisierung verknüpft und deshalb innerhalb einer ethnisch heterogenen Gesellschaft ethnische und transethnische Identifikationen ermöglichen kann. Aus diesem Grund kommt kreolischer Kultur und Identität in vielen postkolonialen und ethnisch hetero-

⁴⁴ Ein Beispiel für eine eher exkludierende, bislang wenig transethnische Verbindlichkeit kreierende kreolische Gruppe wären die Krio in Sierra Leone, ein Beispiel für eine Gruppe, die ein relativ hohes Maß an transethnischer Identifikation kreiert, die Betawi in Jakarta. Siehe hierzu meine Publikationen (1995, 2007a, b, 2008, 2009) und vergleiche Palmié (2007a).

genen Gesellschaften, in denen es gleichzeitig darum geht, ethnische Identitäten als Konstituenten sozialer Identität anzuerkennen und transethnische (lokale, nationale) Verbindlichkeiten zu entwickeln und ihnen Gestalt zu verleihen, oft eine gewichtige Rolle in den Prozessen sozialer Integration und Differenzierung zu.

LITERATURVERZEICHNIS

ALLEN, Carolyn

1998 „Creole then and now: the problem of definition“, *Caribbean Quarterly* 44:33–49

ARROM, José Juan

1951 „Criollo: Definición y Matices de un Concepto“, *Hispania* 34:172–176

BALUTANSKY, Kathleen M. und Marie-Agnès SOURIEAU

1998 „Introduction“, in: Kathleen M. Balutansky und Marie-Agnès Sourieau (Hrsg.), *Caribbean creolization: reflections on the cultural dynamics of language, literature, and identity*, 1–11. Gainesville: University Press of Florida

BARNARD, Alan und Jonathan SPENCER (Hrsg.)

1996 *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London und New York: Routledge

BERLIN, Ira

1998 *Many thousands gone: the first two centuries of slavery in North America*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press

BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU und Raphaël CONFIANT

1989 *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, Presses Universitaires Créoles

BRASSEAU, Carl A.

1990 *The foreign French: nineteenth-century French immigration into Louisiana*. Lafayette: Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana

BRATHWAITE, Edward K.

1971 *The development of creole society in Jamaica, 1770–1820*. Oxford: Clarendon

1974 *Contradictory omens: cultural diversity and integration in the Caribbean*. Kingston: Savacou Publications

CHAUDENSON, Robert

2001 *Creolization of language and culture*. Padstow, Cornwall: Routledge

ENWEZOR, Okwui *et al.* (Hrsg.)

2003 *Créolité and creolization*. Documenta 11_Plattform3. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz

ERIKSEN, Thomas Hylland

1999 *Tu dimunn pu vini kreol: the mauritian creole and the concept of creolization*. Transnational Communities Programme, Working Paper 99(13)

2003 „Creolization and creativity“, *Global Networks* 3(3):223–237

2007 „Creolization in anthropological theory and in Mauritius“, in: Charles Stewart (Hrsg.), *Creolization: history, ethnography, theory*, 153–177. Walnut Creek, CA: Left Coast Press

FRIEDERICI, Georg

1947 *Amerikanistisches Wörterbuch*. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co.

FRIEDMAN, Jonathan

1994 *Cultural identity and global process*. London: SAGE

GILMAN, Charles

1979 „Cameroonian Pidgin English: a Neo-African language“, in: Ian Hancock (Hrsg.), *Readings in creole studies*, 269–280. Gent: E. Story-Scientia

GRIJNS, Kees und Peter J.M. NAS (Hrsg.)

2000 *Jakarta-Batavia: socio-cultural essays*. Leiden: KITLV Press

HALLER, Dieter

2002 „Das Lob der Mischung: Nationalismus und Ethnizität in Gibraltar“, in: Andreas Ackermann und Klaus E. Müller (Hrsg.), *Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften: Geschichte, Problematik und Chancen*, 211–256. Bielefeld: Transcript

HANNERZ, Ulf

1987 „The world in creolization“, *Africa* 57:546–559

1989 „Notes on the global ecumene“, *Public Culture* 1:66–75

1998 *Transnational connections: culture, people, places*. London und New York: Routledge (1995)

HEADLAND, Thomas N., Kenneth L. PIKE und Marvin HARRIS

1990 *Emics and etics: the insider/outsider debate*. Newbury Park, Californien: Sage Publications

HENRY, Jacques M. und Carl L. BANKSTON

1998 „Propositions for a structuralist analysis of creolism“, *Current Anthropology* 39(4):558–566

HERSKOVITS, Melville J.

1958 *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press

HOFFMANN, Léon-François

- 2003 „Creolization in Haiti and National Identity“, in: Gordon Collier und Ulrich Fleischmann (Hrsg.), *A pepper-pot of cultures: aspects of creolization in the Caribbean*, 3–16. Amsterdam und New York: Editions Rodopi

HOUAISS, Antônio *et al.* (Hrsg.)

- 2001 *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objectiva

KHAN, Aisha

- 2001 „Journey to the center of the earth: the Caribbean as master symbol“, *Cultural Anthropology* 16(3): 271–302

KNIGHT, Franklin

- 1997 „Pluralism, creolization and culture“, in: Franklin Knight (Hrsg.), *General history of the Caribbean*. Band 3: The slave societies of the Caribbean, 271–286. London und Basingstoke: Unesco Publishing, Macmillan Education Ltd.

KNÖRR, Jacqueline

- 1994a „Kreolisierung versus Pidginisierung auf kultureller Ebene“, in: Matthias S. Laubscher und Bertram Turner (Hrsg.), *Regionale Völkerkunde*. Band 2, 15–25. München: edition anacon
- 1994b „Creolization and pidginization as categories of cultural differentiation: varieties of cultural identity and inter-ethnic relations in Freetown“, in: Janos Riesz und Hélène d’Almeida-Topor (Hrsg.), *Échange Franco-Allemands sur l’Afrique*, 115–131. Bayreuth (Bayreuth African Studies 3.)
- 1995 *Kreolisierung versus Pidginisierung als Kategorien kultureller Differenzierung. Varianten neoafrikanischer Identität und Interethnik in Freetown, Sierra Leone*. Münster: LIT-Verlag (Beiträge zur Afrikaforschung, SFB 214: Identität in Afrika, Universität Bayreuth, 10.)
- 2000 „Kulturelle Transformationsprozesse in Jakarta im Spannungsfeld von Ethnisierung und Transethnisierung“, in: Ulrike Krasberg und Bettina E. Schmidt (Hrsg.), *Stadt in Stücke*. Entstehungsprozesse neuer urbaner Traditionen, 247–270. Marburg: Curupira
- 2002 „Im Spannungsfeld von Traditionalität und Modernität: Die Orang Betawi und Betawiness in Jakarta“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127:203–221
- 2007a *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft*. Integration und Differenzierung in Jakarta. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- 2007b *Creole identity and postcolonial nation-building: examples from Indonesia and Sierra Leone*. Brasília: Departamento Antropologia, Universidade Brasília (DAN) (Série Antropologia 416.)
- 2008 *Towards conceptualizing creolization and creoleness*. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 100.
- Im Druck „Creolization and nation-building in Indonesia“, in: Robin Cohen (Hrsg.), *Creolization: a reader*. London: Routledge

LOWENTHAL, David

- 1972 *West Indian societies*. Oxford: Oxford University Press

MILLER, Ivor

- 1994 „Creolizing for survival in the city“, *Cultural Critique*, Spring 1994:153–188

MINTZ, Sidney

- 1998 „The localization of anthropological practice: from area studies to transnationalism“, *Critique of Anthropology* 18(2):117–133

MINTZ, Sidney und Richard PRICE

- 1992 *Birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon Press ('1976)

MÜHLMANN, Wilhelm E.

- 1985 „Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie“, *Studien zur Ethnogenese* 27:9–27 (Abhandlungen Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften 72.)

PALMIÉ, Stephan

- 2006 „Creolization and its discontents“, *Annual Review of Anthropology* 35:433–456
 2007a „On the C-word, again“, in: Charles Stewart (Hrsg.), *Creolization: history, ethnography, theory*, 66–83. Walnut Creek, CA: Left Coast Press
 2007b „Is there a model in the muddle? ‚Creolization‘ in African Americanist history and anthropology“, in: Charles Stewart (Hrsg.), *Creolization: history, ethnography, theory*, 178–200. Walnut Creek, CA: Left Coast Press

PAUSCH, Marion

- 1996 *Rückbesinnung – Selbsterfahrung – Inbesitznahme: Antillianische Identität im Spannungsfeld von Négritude, Antillianité und Créolité*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation

SCHLEE, Günther

- 2001 „Language and ethnicity“, in: Niels Smelder und Paul B. Baltes (Hrsg.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Band 12, 8285–8288. Amsterdam et al.: Elsevier Science Ltd.
 2006 *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C.H. Beck

SKINNER, David und Barbara E. HARRELL-BOND

- 1977 „Misunderstandings arising from the use of the term ‚creole‘ in the literature on Sierra Leone“, *Africa* 47(3):305–320

SPITZER, Nicholas R.

- 2003 „Monde créole: the cultural world of French Louisiana creoles and the creolization of world cultures“, *Journal of American Folklore* 116(459):57–72

STEIN, Peter

- 1982 „Quelques dates nouvelles de l’histoire du mot ‚créole‘“, *Études Créoles* 5(1–2):162

STEPHENS, Thomas M.

- 1983 „Creole, créole, criollo, crioulo: the shadings of a term“, *The SECOL Review* 7(3):28–39
- 1999 *Dictionary of Latin American racial and ethnic terminology*. Gainesville: University of Florida Press

STEWART, Charles

- 2006 „How different? Re-examining the process of creolization“, in: Richard Rottenburg, Burkhard Schnepel und Shingo Shimada (Hrsg.), *The making and unmaking of differences*, 107–122. Bielefeld: Transcript
- 2007 „Creolization: history, ethnography, theory“, in: Charles Stewart (Hrsg.), *Creolization: history, ethnography, theory*, 1–25. Walnut Creek, CA: Left Coast Press

STUTZMAN, Ronald

- 1981 „El Mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion“, in: Norman E. Whitten (Hrsg.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, 445–494. Urbana: University of Illinois Press

TRAJANO FILHO, Wilson

- 1998 *Polymorphic creoledom: the creole society of Guinea-Bissau* (Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, Dept. of Anthropology)

TREGLE, Joseph G. Jr.

- 1992 „Creoles and Americans“, in: Arnold R. Hirsch und Joseph Logsdon (Hrsg.), *Creole New Orleans: race and americanization*, 131–185. Baton Rouge: LSU Press

WALLERSTEIN, Immanuel

- 1974 *The modern world-system*. New York: Academic Press

WILLIS, David B.

- 2001 „Creole Times: notes on understanding creolization for transnational Japan-America“, in: Takeshi Matsuda (Hrsg.), *The age of creolization in the Pacific: in search of emerging cultures and shared values in the Japan-America borderlands*, 3–40. Hiroshima: Keisui-sha

WYSE, Akintola J.G.

- 1979 „On misunderstandings arising from the use of the term ‚creole‘ in the literature on Sierra Leone: a rejoinder“, *Africa* 49(4):408–417