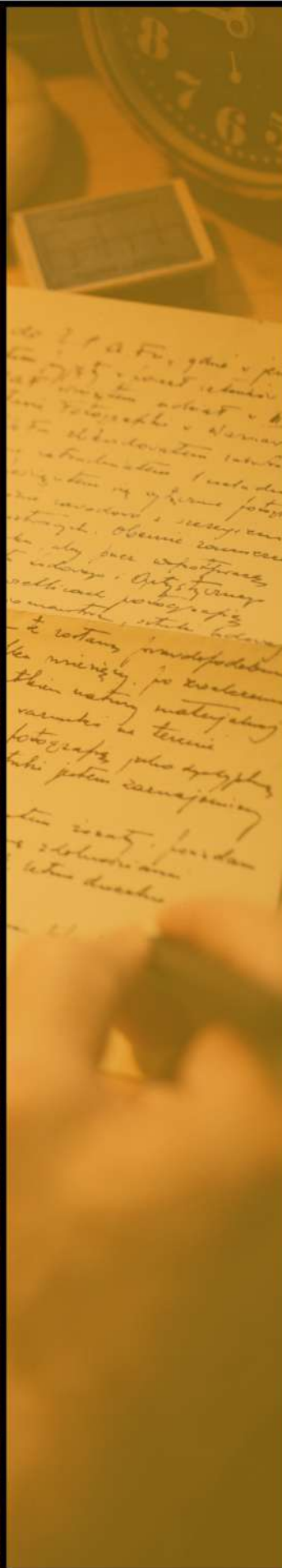


ALMA MATER

Journal of Interdisciplinary Cultural Studies

September 15th, 2024



Owner

Habib Tekin

Editors

Assoc. Prof. Dr. İlker Yiğit, Marmara University

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Emrah Siyavuş, Marmara University

Assoc. Prof. Dr. Habib Tekin, Marmara University

Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. İrem Atasoy, Istanbul University, Türkiye

Dr. Betül Karakoç-Kafkas, Johann Wolfgang von Goethe University Frankfurt, Germany

Dr. Ksenia Kuzminykh, Georg-August University Göttingen, Germany

em. Prof. Dr. Irma Trattner, Linz University, Austria

Dr. Josefine Wagner, Innsbruck University, Austria

Prof. Dr. Michael Dallapiazza, Bologna University, Italy

Dr. Morgan Cacic, Wisconsin University, U.S.A.

Prof. Dr. Erika Hammer, Pecs University, Hungary

Prof. Dr. Levan Tsagareli, Ilia State University, Georgia

Dr. Alexandru Rusu, Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Romania

Dr. Firuze Caferova, Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti (UNEC), Azerbaijan

e-ISSN: 3023-8846

Publisher

Maurer Press

Im Trierischen Hof 14


60311 Frankfurt am Main, Germany

info@verlaghjmaurer.de

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

The publication languages of the journal are German, Turkish, and English.

The journal is a scientific, international, peer-reviewed and an open-access journal published biannually in March and September.

Alma Mater - Journal of Interdisciplinary Cultural Studies / Alma Mater Disiplinlerarası Kültür Araştırmaları Dergisi © 2024 is licensed under CC BY-NC-ND 4.0 

Frankfurt am Main, 2024

Editors' Note

We welcome you with our first issue...

In the academic field, we are experiencing dynamic times characterized by a diversity of research topics that have evolved over time due to technological advancements, new research methods, and analysis capabilities. Given the rapid pace of these developments compared to the human lifespan, it is important to highlight cultural aspects. This can contribute to better understanding the present and enabling better planning for the future. The journal *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies (JICS)* aims to provide a methodological framework encompassing theoretical, methodological, quantitative, and qualitative approaches in the field of Cultural Studies, thereby contributing to scholarly literature. The journal seeks, on one hand, to create a global platform for scholars in the field of Cultural Studies and, on the other hand, to promote interdisciplinary research.

We sincerely thank the authors for their great interest and numerous submissions for the first issue in September 2024 of *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*. After review by the editorial and specialized review boards, the submitted articles were sent for peer review in accordance with the double-blind review process. Thanks to the thorough evaluations by the reviewers and editorial board, the September issue has been completed. This issue includes seven articles under the main themes of literature, sociology, and anthroponymy:

- In the article “Kulinarik in ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm” by Irma Trattner, the culinary culture in the tales of Hansel and Gretel, Cinderella, and Snow White is examined to evaluate the function and impact of food in these tales.
- Amelie Buerhop’s article “Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers *Die Verteidigung des Paradieses*” explores how food culture develops as a sign of cultural and moral decay under apocalyptic conditions, based on Thomas von Steinaecker’s work.
- Xiaofei Tu and Wei Xie’s work “Politicized Sex Repression and Fascination in The Chinese Cultural Revolution” investigates sexual repression and fascination in mainstream films and underground literature during the Chinese Cultural Revolution (1966-1976).
- Sayan Loodh’s article “The Role of Baghdadi Jews in India’s Freedom Movement” illuminates the involvement of individual Baghdadi Jews in India’s national movements from the 1930s till the mid-20th century.
- Sahib Kapoor’s article “Text-Bild Verflechtungen. Konstantinovs *Der Sandmann* (2019) im Rückblick” analyzes the relationship between E.T.A. Hoffmann’s *The Sandman* (1816) and Vitali Konstantinov’s *The Sandman. After E.T.A. Hoffmann* (2019).
- Oluwafemi Imisioluwa Olatunde, Abiola Oluyemi Arogundade and Omobolaji Omolola Akande’s contribution “Socio-Cultural Factors Propelling Domestic Violence Against Married Women In South-West Nigeria” examines the socio-cultural factors driving domestic violence against married women in South-West Nigeria.
- The article “Identity and Culture of Naming Among the Yoruba of West-Africa” by Olakunle Folami, Omobolaji Omolola Akande, and Oluwafemi Imisioluwa Olatunde evaluates the significance of naming and the necessity of preserving it as cultural heritage among the Yoruba community in West Africa.

We look forward to meeting you in the new issue of *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*. Enjoy reading!

Assoc. Prof. Dr. İlker Yiğit

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Emrah Siyavuş

Assoc. Prof. Dr. Habib Tekin

Editörlerin Ön Sözü

İlk sayımızla merhaba derken...

Akademik sahada çeşitlenen araştırma konu yelpazesi, ilerleyen teknolojik imkanların da teşviki ile ortaya çıkan yeni araştırma yöntem ve analiz imkânları ile oldukça dinamik zamanları deneyimlemekteyiz. İnsan ömrüne nispetle çok hızlı bir şekilde cereyan eden bu durum karşısında kültürel olanın ortaya konulması; günümüzün doğru anlaşılmasına ve yarımların daha iyi kurgulanmasına hizmet edebilecektir. Bu noktada *Alma Mater – Disiplinlerarası Kültür Araştırmaları Dergisi* (JICS), kültür bilimleri alanında teorik, metodolojik, niceliksel ve niteliksel yaklaşımları barındıran bir yelpazeyi kucaklayarak saha literatürüne katkı yapmayı hedeflemektedir. Dergi sayesinde bir taraftan kültür bilimleri alanında çalışmalar yapan akademisyenler için küresel bir platform oluşturmak, diğer taraftan da disiplinler arası araştırmaların artmasına katkı sunmak amaçlanmaktadır.

Alma Mater – Disiplinlerarası Kültür Araştırmaları Dergisi'nin Eylül 2024 ilk sayısına olan yoğun ilgi ve müracaatlar için öncelikle teşekkür ederiz. Gelen yazılar editör kurulu ve alan editörlerinin kontrolünden geçtikten sonra kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilmiştir. Hakemlerin ve yayın kurulunun titiz değerlendirmeleri neticesinde Eylül ayı sayısı yayına hazır hale gelmiştir. Bu sayıda edebiyat, sosyoloji, antropoloji üst başlıkları altında yedi makale yer almaktadır:

- Irma Trattner tarafından kaleme alınan “Kulinarik in ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm” başlıklı yazıda Grimm Kardeşler’in Hansel ve Gretel, Külkedisi ve Pamuk Prenses masallarında mutfak kültürü ele alınarak masallardaki yiyeceklerin işlevi ve etkisi değerlendirilmiştir.
- Amelie Buerhop’un “Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers *Die Verteidigung des Paradieses*” başlıklı makalesinde kültürel ve ahlaki çöküşün kıyamet koşullarının bir belirtisi olarak yemek kültüründe nasıl ortaya çıktığı Thomas von Steinaeckers’in *Die Verteidigung des Paradieses* isimli eseri üzerinden ele alınmıştır.
- Xiaofei Tu ve Wei Xie tarafından kaleme alınan “Politicized Sex Repression and Fascination in The Chinese Cultural Revolution” başlıklı çalışmada Çin Kültür Devrimi (1966-1976) sırasında ana akım filmler ve yeraltı edebiyatında cinsel baskı ve merak incelenmiştir.
- Sayan Loodh’in “The Role of Baghdadi Jews in India’s Freedom Movement” başlıklı makalesinde 1930 ile 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden Yahudi topluluğunun genel eğilimine karşı Hindistan’da milliyetçi hareketlere katılan Bağdadi Yahudileri ele alınmıştır.
- Sahib Kapoor tarafından kaleme alınan “Text-Bild Verflechtungen. Konstantinovs *Der Sandmann* (2019) im Rückblick” başlıklı makalede E.T.A. Hoffmann’ın *Der Sandmann* (1816) ve Vitali Konstantinov’un *Der Sandmann. Nach E.T.A Hoffmann* (2019) adlı eserleri arasındaki ilişki analiz edilmiştir.
- Oluwafemi Imisioluwa Olatunde, Abiola Oluyemi Arogundade and Omobolaji Omolola Akande’nin “Socio-Cultural Factors Propelling Domestic Violence Against Married Women In South-West Nigeria” başlıklı çalışmada Güneybatı Nijerya’da aile içi şiddeti (DVAMW) tetikleyen sosyo-kültürel faktörler ele alınarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.
- Olakunle Folami, Omobolaji Omolola Akande ve Oluwafemi Imisioluwa Olatunde tarafından kaleme alınan “Identity and Culture of Naming Among the Yoruba of West-Africa” çalışmada isimlendirmenin önemi ve kültürel miras unsuru olarak korunması gerekliliği Batı Afrika’nın Yoruba topluluğu üzerinden ele alınarak değerlendirilmiştir.

Alma Mater – Disiplinlerarası Kültür Araştırmaları Dergisi'nin yeni sayısında buluşmak dileğiyle, keyifli okumalar...

Doç. Dr. İlker Yiğit

Doç. Dr. Ahmet Emrah Siyavuş

Doç. Dr. Habib Tekin

Vorwort der Herausgeber

Wir begrüßen Sie mit unserer ersten Ausgabe...

Im akademischen Bereich erleben wir dynamische Zeiten, geprägt von einer Vielfalt an Forschungsthemen, die sich im Laufe der Zeit durch technologischen Fortschritt und neue Forschungsmethoden sowie Analysemöglichkeiten entwickelt haben. Angesichts dieser Entwicklung, die sich im Vergleich zur menschlichen Lebensspanne sehr schnell vollzieht, ist es wichtig, das Kulturelle herauszustellen. Dies kann dazu beitragen, das Verständnis der Gegenwart zu verbessern und eine bessere Gestaltung der Zukunft zu ermöglichen. Die Zeitschrift *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies (JICS)* zielt darauf ab, einen methodologischen Rahmen zu bieten, der theoretische, methodische sowie quantitative und qualitative Ansätze im Bereich der Kulturwissenschaften umfasst und somit zur Fachliteratur beiträgt. Die Zeitschrift strebt einerseits danach, eine globale Plattform für Wissenschaftler:innen im Bereich der Kulturwissenschaften zu schaffen und andererseits zur Förderung interdisziplinärer Forschung beizutragen. Wir danken den Autoren:innen ganz herzlich für das große Interesse und die zahlreichen Einreichungen für die erste Ausgabe im September 2024 der *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*. Die eingereichten Beiträge wurden nach einer Überprüfung durch das Herausgeber- und das Fachredaktionsgremium gemäß dem double-blind Begutachtungsverfahren an die Gutachter weitergeleitet. Dank der sorgfältigen Bewertungen durch die Gutachter und das Herausbergremium konnte die Ausgabe für den Monat September fertiggestellt werden. Diese Ausgabe umfasst sieben Artikel unter den Oberthemen Literatur, Soziologie und Anthroponymie:

- In dem Artikel „Kulinarik in ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm“ von Irma Trattner wird die Kochkultur in den Märchen Hansel und Gretel, Aschenputtel und Schneewittchen untersucht, um die Funktion und Wirkung von Speisen in den Märchen zu bewerten.
- Amelie Buerhops Artikel „Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers *Die Verteidigung des Paradieses*“ betrachtet, wie sich die Esskultur als ein Zeichen des kulturellen und moralischen Verfalls unter apokalyptischen Bedingungen entwickelt, basierend auf Thomas von Steinaeckers Werk.
- Xiaofei Tu und Wei Xies Arbeit „Politicized Sex Repression and Fascination in The Chinese Cultural Revolution“ untersucht die sexuelle Unterdrückung und Faszination in Mainstream-Filmen und Untergrundliteratur während der Chinesischen Kulturrevolution (1966-1976).
- Sayan Loodhs Artikel „The Role of Baghdadi Jews in India’s Freedom Movement“ beleuchtet die Beteiligung individueller Baghdadi-Juden an nationalen Bewegungen in Indien von den 1930ern bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts.
- Sahib Kapoor Artikel „Text-Bild Verflechtungen. Konstantinovs *Der Sandmann* (2019) im Rückblick“ analysiert die Beziehung zwischen E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* (1816) und Vitali Konstantinovs *Der Sandmann* nach E.T.A. Hoffmann (2019).
- Oluwafemi Imisioluwa Olatunde, Abiola Oluayemi Arogundade and Omobolaji Omolola Akandes Beitrag „Socio-Cultural Factors Propelling Domestic Violence Against Married Women In South-West Nigeria“ untersucht die sozio-kulturellen Faktoren, die häusliche Gewalt gegen verheiratete Frauen im Südwesten Nigerias antreiben.
- Der Artikel „Identity and Culture of Naming Among the Yoruba of West-Africa“ von Olakunle Folami, Omobolaji Omolola Akande und Oluwafemi Imisioluwa Olatunde evaluiert die Bedeutung der Namensgebung und die Notwendigkeit, sie als kulturelles Erbe bei der Yoruba-Gemeinschaft in Westafrika zu bewahren.

Wir freuen uns darauf, Sie in der neuen Ausgabe der *Alma Mater – Journal of Interdisciplinary Cultural Studies* zu treffen. Viel Vergnügen beim Lesen...

Assoc. Prof. Dr. İlker Yiğit

Assoc. Prof. Dr. Ahmet Emrah Siyavuş

Assoc. Prof. Dr. Habib Tekin

Table of Contents

Kulinarik in ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm.....	1–15
Irma Trattner	
Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers <i>Die Verteidigung des Paradieses</i>.....	16–30
Amelie Buerhop	
Politicized Sex Repression and Fascination in The Chinese Cultural Revolution	31–41
Xiaofei Tu, Wei Xie	
The Role of Baghdadi Jews in India’s Freedom Movement	42–52
Sayan Lodh	
Text-Bild Verflechtungen. Konstantinovs <i>Der Sandmann</i> (2019) im Rückblick	53–69
Sahib Kapoor	
Socio-Cultural Factors Propelling Domestic Violence Against Married Women in South-West Nigeria	70–85
Oluwafemi Imisioluwa Olatunde, Abiola Oluyemi Arogundade, Omobolaji Omolola Akande	
Identity and Culture of Naming Among The Yoruba of West-Africa.....	86–100
Olakunle Folami, Omobolaji Omolola Akande, Oluwafemi Imisioluwa Olatunde	

Kulinarik in ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm

Irma Trattner¹

Abstract

Nach einer Explikation der Funktion und des Einflusses von Lebensmitteln in der realen Welt werden die Funktion und der Einfluss von Lebensmitteln in Märchen analysiert und interpretiert. Zuerst werden wir so originalgetreu wie möglich zeigen, wie Märchen den Lebensunterhalt darstellen. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden Analysen von Hänsel und Gretel, Frau Holle und Schneewittchen durchgeführt. Ziel dieser Studie ist es, die Rolle verschiedener Nahrungsmittel in Märchen zu analysieren und zu ermitteln. Um dieses Ziel zu erreichen, werden eine Reihe von Interpretationen, Methoden, theoretischen Rahmenwerken und methodischen Ansätzen von Autoren herangezogen, insbesondere die von Alois Wielacher, dem Begründer der internationalen Kulinarikforschung. Dann wird sich zeigen, ob und wie Essen in den Erzählungen der Volksmärchen eine Rolle spielt. Darüber hinaus werden Vergleiche angestellt, um die Symbolik der verschiedenen Lebensmittel zu verdeutlichen, indem mögliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Märchen hervorgehoben werden. Durch die Erstellung dieser Vergleiche wird dieser Prozess erleichtert. In der Schlussfolgerung des Berichts werden die Forschungsergebnisse analysiert, zusammengefasst und in ihren historischen Kontext gestellt.

Keywords: Kochkunst, Kannibalismus, Menschheit, Schneewittchen, Frau Holle

Abstract

After an explanation of the function and influence of food in the real world, the function and influence of food in fairy tales will be analyzed and interpreted. First, we will show as faithfully as possible how fairy tales depict sustenance. To achieve this, analyses of “Hansel and Gretel,” “Mother Holle,” and “Snow White” were conducted. The aim of this study is to analyze and determine the role of various foods in fairy tales. To achieve this goal, a series of interpretations, methods, theoretical frameworks, and methodological approaches by authors, especially those of Alois Wielacher, the founder of international culinary research, will be employed. It will then be shown whether and how food plays a role in the narratives of folk tales. Furthermore, comparisons will be made to elucidate the symbolism of the various foods by highlighting possible differences and similarities between the different fairy tales. This process will be facilitated through the creation of these comparisons. In the conclusion of the report, the research findings will be analyzed, summarized, and placed in their historical context.

Keywords: Culinary Arts, Cannibalism, Humanity, Snow White, Mother Holle

¹ em. Professorin für Kunstgeschichte und Kulturwissenschaften, Kunstuniversität Linz.

Extended Abstract

Culinary Art in Selected Fairy Tales of the Brothers Grimm

In today's world, food has become such a routine activity that a deeper engagement with the topic is usually not pursued in everyday life. Although people place great importance on food because it is vital for survival and one of the most crucial aspects of life, one might also wonder whether food is merely a "means to an end." The primary function of food would mean that it serves to sustain life. However, one could argue that the term "food" encompasses much more than what is consumed daily. In addition to a social component, food is attributed to having a "strong connection with emotions and events of various kinds" (Rudtke, 2013, p. 7).

The theme of food also appears in literary works, such as Thomas Mann's novel "Buddenbrooks" and Heinrich Böll's works, both of which are world-renowned examples. The fairy tales of the Brothers Grimm are another literary example of themes related to food and cooking. There are several fables that contain descriptions of hunger and food, although these descriptions are usually brief and appear in only a few of the narratives. This article aims to investigate whether concise explanations can be imbued with additional significant meanings.

To achieve this goal, the paper will first delve into the socio-historical context that references the way of life during the period in which the fairy tales were created. Given that the fairy tales of the Brothers Grimm originate from the people and depict stories from everyday life, it is inevitable for them to address socio-economic issues in their work. Consequently, the paper will demonstrate how easy it was to obtain food during this period and which types of food were most commonly consumed. Furthermore, it aims to determine whether famines and food shortages were prevalent during the time the fairy tales were written.

Following an explanation of the function and impact of food in the real world, the function and influence of food in fairy tales will be analyzed and interpreted. Initially, the paper will present how food consumption is depicted in the fairy tales as authentically as possible. Analyses of "Hansel and Gretel," "Mother Holle," and "Snow White" will be used as examples. The primary interest lies in analyzing and determining the functions and roles of different types of food in the mentioned fairy tales. Various interpretations, methodologies, theoretical frameworks, and approaches of several authors, especially those of Alois Wielacher, a pioneer in international culinary research, will be utilized. The paper will then investigate the role of food consumption in the narrative of the fairy tale and how it manifests. Additionally, comparisons will be made to highlight the symbolism of different foods, emphasizing potential differences and similarities between the various fairy tales. This process will be facilitated by creating these comparisons.

In the concluding part of the paper, the research findings will be analyzed, summarized, and placed in their historical context.

The following chapter provides an overview of the social milieu prevalent in the 18th century, the period during which the fairy tales were written. Despite the numerous fantastic and supernatural elements, the Brothers Grimm's fairy tales are written in a way that makes them highly accessible to the average reader and almost always have a connection to the real world. Fairy tales reveal "basic patterns and constellations of human existence" (Rudtke, 2013, p. 8).

Grimm's words emphasize the importance of food by comparing the literary climate of their time with the necessity of grain for survival, contextualizing both literature and food and illustrating the precarious living conditions resulting from food scarcity. Similarly, the fundamental importance of food in the 18th century is made clear. Considering that Wilhelm Grimm, the father of the Brothers Grimm, was both a judge and a high-ranking administrative officer, it can be asserted that the Grimm family belonged to the more affluent social classes. According to historical records, the six siblings were comfortably and attentively cared for by staff, and the menus included dessert courses. Even within the Grimm family, food consumption was not taken for granted and was seen as a significant matter.

Through the death of their father, the financial situation of the Grimm family deteriorated, placing them in a precarious position. Jacob Grimm admitted in his autobiography that his family could only survive thanks to the help of his aunt (Gerstner, 1952, p. 22). Only through this support could the family continue to work and live.

As the 18th century drew to a close, the population described by the Brothers Grimm became increasingly impoverished (Abel, 1986, p. 61). The Brothers Grimm's fairy tales were therefore stories told by people. Harvest failures, wars, and economic booms impacted the economic situation and living standards, leading to widespread poverty (Abel, 1986, p. 54). The early 19th century did not see improvements, and harvests were delayed again in 1803 and 1804 (Abel, 1986, p. 54). The first victims of the catastrophe were spinners and weavers, small farmers in the low mountain ranges and in the real division areas of western Germany, day laborers in the countryside and cities, workers, lower officials, and not least the mass of artisans (Abel, 1986, p. 11).

I.

In der heutigen Welt – wenn auch nicht in allen Ländern – ist das Essen zu einer solchen Routineaktivität geworden, dass eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Thema im täglichen Leben in der Regel nicht durchgeführt wird. Die Menschen legen zwar großen Wert auf Lebensmittel, weil sie überlebenswichtig und damit einer der wichtigsten Aspekte ihres Lebens sind, jedoch kann man sich auch fragen, ob Nahrung nur ein „Mittel zum Zweck“ ist. Die primäre Funktion würde bedeuten, dass sie darin besteht, Leben zu erhalten. Man könnte argumentieren, dass der Begriff „Lebensmittel“ viel mehr umfasst als das, was täglich konsumiert wird. Neben einer sozialen Komponente wird dem Essen demzufolge eine „starke Verbindung mit Emotionen und Ereignissen unterschiedlichster Art“ zugeschrieben (Rudtke, 2013, S. 7).

Das Thema Essen taucht auch in literarischen Werken auf, wie Thomas Manns Roman *Buddenbrooks* und Heinrich Bölls Werke, die beide weltbekannte Beispiele sind. Die Märchen der Gebrüder Grimm sind ein weiteres literarisches Beispiel für Themen rund um Essen und Kochen. Es gibt eine Reihe von Fabeln, die Beschreibungen von Hunger und Essen enthalten, obwohl diese Beschreibungen in der Regel kurz sind und nur in wenigen der Erzählungen vorkommen. In diesem Beitrag soll untersucht werden, ob prägnante Erklärungen mit zusätzlichen signifikanten Bedeutungen versehen werden können oder nicht.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird zunächst auf den sozialgeschichtlichen Kontext eingegangen, der auf die Lebensweise in der Entstehungszeit der Märchen anspielt. Aufgrund der Tatsache, dass die Märchen der Gebrüder Grimm von den Menschen stammen und Geschichten aus dem Alltag darstellen, kommt es für sie nicht umhin, in ihrer Arbeit sozioökonomische Themen zu thematisieren. Folglich wird gezeigt, wie einfach es war, in diesem Zeitraum an Nahrung zu gelangen und welche Arten von Lebensmitteln am häufigsten konsumiert wurden. Darüber hinaus soll ermittelt werden, ob in der Zeit, in der die Märchen geschrieben wurden, Hungersnöte und Nahrungsmittelknappheit vorherrschten.

Nach einer Erklärung der Funktion und Wirkung von Nahrungsmitteln in der realen Welt werden die Funktion und der Einfluss von Lebensmitteln in Märchen analysiert bzw. interpretiert. Zunächst zeigen wir so original wie möglich die Ausführungen, wie die Nahrungsaufnahme in den Märchen dargestellt wird. In Form von Beispielen wurden dazu Analysen von Hänsel und Gretel, Frau Holle und Schneewittchen angeführt. Im Mittelpunkt des Interesses steht, die Funktionen zu analysieren und zu bestimmen, und wie verschiedene Arten von Lebensmitteln in den genannten Märchen spielen. Dabei werden diverse Interpretationen, Methodologien, theoretische Rahmen und methodische Ansätze einer Reihe von Autoren herangezogen, allen voran jene von Alois Wielacher, der als Begründer der internationalen Kulinarikforschung gilt. Dann soll in Erfahrung gebracht werden, welche Rolle die Nahrungsaufnahme in der Erzählung des Märchens spielt und wie sich das manifestiert. Zusätzlich werden Vergleiche durchgeführt, um die Symbolik der verschiedenen Lebensmittel hervorzuheben, indem mögliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Märchen hervorgehoben werden können. Dieser Prozess wird durch die Erstellung dieser Vergleiche erleichtert. Im abschließenden Teil der Arbeit werden die Forschungsergebnisse analysiert, zusammengefasst und in ihren historischen Kontext gestellt.

II.

Das folgende Kapitel gibt einen Überblick über das gesellschaftliche Milieu, das im 18. Jahrhundert, der Zeit, in der Märchen geschrieben wurden, herrschte. Trotz der zahlreichen fantastischen und übernatürlichen Elemente sind die Märchen der Gebrüder Grimm so geschrieben, dass sie für den durchschnittlichen Leser äußerst zugänglich sind und fast immer eine Verbindung zur realen Welt haben. In Märchen lassen sich „Grundmuster und Konstellationen menschlicher Existenz“ (Rudtke, 2013, S. 8) entdecken.

Wir finden, wenn Sturm oder anderes Unglück [...] ein ganzes Samenkorn zu Boden geworfen hat, dass ein kleiner Raum noch durch niedrige Hecken oder Sträucher gesichert ist, die am Wege stehen, und einzelne Ähren aufrecht geblieben sind. Scheint die Sonne dann wieder günstig, so wachsen sie einsam und unbemerkt weiter: keine frühe Sichel schneidet sie für die großen Vorratskammern, sondern im Spätsommer, wenn sie reif und voll geworden sind, kommen arme Hände, um sie zu suchen, und Ohr an Ohr, sorgfältig gebunden und höher geschätzt als sonst ganze Garben, werden sie nach Hause getragen, und für den Winter sind sie Nahrung, vielleicht auch der einzige Samen für die Zukunft. (Grimm, 2017, S.12)

Mit diesen Worten beginnt der Prolog zur dritten Auflage der Haus- und Kindermärchensammlung der Gebrüder Grimm. Die Tatsache, dass die erwähnte kurze Lektion sowohl der Absicht des Autors als auch dem Hauptteil der Passage vorausgeht, ist äußerst faszinierend. Wenn man die Lektion an den Anfang der Sammlung vor die mehr als zweihundert Märchen verlegt, erscheint sie dem Leser noch wichtiger. Die Gebrüder Grimm demonstrieren die Bedeutung von Lebensmitteln, indem sie das literarische Klima ihrer Zeit mit der Notwendigkeit von Getreide vergleichen, um zu überleben. So werden Literatur und Essen kontextualisiert und auch die prekären Lebensbedingungen, die sich aus der Nahrungsmittelknappheit ergaben. Ebenso wird verdeutlicht, was die grundlegende Wichtigkeit von Lebensmitteln im 18. Jahrhundert bedeutete. Bedenkt man, dass Wilhelm Grimm, der Vater der Gebrüder Grimm, sowohl Richter als auch hoher Verwaltungsbeamter war, kann man mit Fug und Recht behaupten, dass die Familie Grimm zu den wohlhabenderen sozialen Schichten gehörte. Historischen Aufzeichnungen zufolge kümmerte sich ein Personal um die sechs Geschwister auf komfortable und zuvorkommende Weise, und die Menüs enthielten Optionen für Dessertgänge. Auch innerhalb der Familie Grimm war der Verzehr von Lebensmitteln nicht unkritisch und galt als selbstverständlich. Traditionell wurde bei Feierlichkeiten Butterbrot zum Essen gereicht. Dies deutet darauf hin, daß die Lebensbedingungen angemessen, aber nicht außergewöhnlich waren (vgl. Seitz, 1985, S. 9–10).

Durch den Tod des Vaters der Familie Grimm hat sich ihre finanzielle Situation verschlechtert und sie befanden sich plötzlich in einer prekären Lage. Jacob Grimm räumte in seiner Autobiographie ein, dass seine Familie nur dank der Hilfe seiner Tante überleben konnte (vgl. Gerstner, 1952, S. 22). Nur so konnte die Familie weiter arbeiten und leben.

Um die Jahrhundertwende verarmte die von den Brüdern Grimm beschriebene Bevölkerung zunehmend (vgl. Abel, 1986, S. 61). Die Märchen der Gebrüder Grimm wurden also von Menschen erzählt. Missernten, „Kriege und Handelsbooms auf die wirtschaftliche Lage und den Lebensstandard“ führten zu allgegenwärtiger Armut (Abel, 1986, S. 54). Im neuen Jahrhundert wurde die Lage nicht besser, und die Ernte verzögerte sich 1803 und 1804 erneut (Abel, 1986, S. 54). „Spinner und Weber, [dann] [...] Kleinbauern in den Mittelgebirgen und in den westdeutschen realen Teilungsgebieten, Tagelöhner auf dem Lande und in den Städten,

Arbeiter, niedere Beamte und nicht zuletzt die Masse der Handwerker“ waren die ersten Opfer der Katastrophe“ (Abel, 1986, S. 11). Aufgrund der weit verbreiteten Not war es unglaublich schwierig, an Brot zu kommen. Danach konnten nur noch Haushalte mit größeren finanziellen Mitteln Brot kaufen. Aber auch diese Individuen waren nicht in der Lage, ihren Hunger zu stillen, da der größte Teil ihrer Nahrung aus Brot bestand (Abel, 1986, S. 49). Da der Anbau von Hülsenfrüchten und die Viehzucht für die Bauern nicht mehr rentabel waren, waren sie gezwungen, sich neue Einkommensquellen zu suchen, da sie sich nicht mehr auf ihre bisherigen Methoden der Nahrungsbeschaffung verlassen konnten. Sie stellten auf den Anbau von Kartoffeln um, weil es sich um eine billigere und bodenschonendere Pflanze handelte (vgl. Abel, 1986, S. 67).

Wenn wir nun einen Zusammenhang zwischen den Hungerkrisen, der Getreideknappheit und den Einleitungen zu den Märchen herstellen, wird deutlich, dass Grimm in den einleitenden Sätzen, in denen die Armut am stärksten vorkam, die soziale Klasse anspricht. Denn in beiden Texten ist von Hungerkrisen und Getreideknappheit die Rede. Die Mehrzahl der Volksmärchen, die in den Kinder- und Hausmärchen enthalten sind, wurde zuerst von Angehörigen dieser sozialen Schicht erzählt.

In der Literatur geht es in der Regel um die „soziale Situation des Essens“ und nicht um „das Essen und seine Präsentation“ (Wierlacher, 1987, S. 60). In der Konsequenz liegt der Fokus weniger auf der Funktion von Lebensmitteln als Lebensmittel als vielmehr auf dem sozialen Kontext von Nahrungsgütern. Aufgrund des Mangels an Vielfalt bei den verfügbaren Lebensmitteln und der damaligen Knappheit an Esswaren widmeten die Autoren diesem Aspekt nicht viel Aufmerksamkeit. Der Schwerpunkt lag laut Wierlacher auf den zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb des kulinarischen Umfelds sowie zwischen den Individuen. Trotzdem ist es wichtig festzuhalten, dass die Gebrüder Grimm Beweise vorgelegt haben, die diese Hypothese widerlegen. In den Grimm'schen Märchen steht nicht die „soziale Situation des Essens“ im Vordergrund, sondern bestimmte Esswaren wie Brot und Äpfel.

Im vorangegangenen Kapitel wurde eine knappe Zusammenfassung des im 18. Jahrhundert zugänglichen Lebensmittelangebots gegeben. Periodische Ausbrüche von Hunger, Erntekatastrophen und Nahrungsmittelknappheit prägten das 18. Jahrhundert. Auf der Grundlage von Wierlachers Forschungen kann davon ausgegangen werden, dass die begrenzte Darstellung von Lebensmitteln in der Literatur die begrenzte Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln in der realen Welt widerspiegelt (vgl. Wierlacher, 1987, S. 61).

III.

Der sozialgeschichtliche Kontext und die Ernährungssituation für die Entstehungszeit der zu analysierenden Märchen wurde bereits erläutert. Im weiteren Verlauf des folgenden Kapitels wird das Thema anhand von drei Märchen der Gebrüder Grimm analysiert. Für die Auswahl wurden alle Märchen der Gebrüder Grimm berücksichtigt, die das Thema Essen beschreiben oder berühren. Drei Märchen wurden ausgewählt, in denen Essen unterschiedliche Funktionen hat. Es wird gezeigt, welche Lebensmittel verwendet werden, welche Funktion sie haben und wie sich dies auf die Handlung auswirkt. Es gilt hier im Besonderen dazu aufzuzeigen, dass das Mahl viel mehr als nur eine Nahrungsaufnahme ist, und auch ein Kult

um das Essen bedeutet, die sich im Rahmen einer Kommunikation verbinden und somit den Prozess beeinflusst.

IV.

Wie bereits erörtert, galt Brot als die Hauptnahrungsquelle für den durchschnittlichen Menschen des 18. Jahrhunderts. Als Folge von Missernten und den damit gestiegenen Getreidepreisen war Brot jedoch nicht mehr für alle Bürger ohne weiteres verfügbar. Brot spielt in der Handlung von Hänsel und Gretel eine entscheidende Rolle, da es das Schicksal der Figuren bestimmt. Dies wird zu Beginn der Erzählung überdeutlich, wenn es heißt, dass der Familienvater „kaum“ Brot hat (Grimm, 2007, S. 86). Daraus lässt sich schließen, dass die Familie in Armut lebt.

Als die Familie beschließt, die beiden Kinder im Wald auszusetzen, überreichen die Eltern jedem Kind „ein Stück Brot“ als Abschiedsgeschenk (Grimm, 2007, S. 86). Dies wiederum zeigt, dass sich der Zustand der Bedürftigkeit der Familie nicht vollständig verwirklicht hat, und dass die Eltern ihre Kinder weiterhin verehren. Auf der anderen Seite deutet dies darauf hin, dass die Familie in Not ist. Hänsel und Gretel verzehren „ein kleines Stück Brot“ zum Mittagessen, nachdem sie im Wald ausgesetzt worden waren (Grimm, 2007, S. 86). Sie sind nun in der Lage, wieder zu Kräften zu kommen und den Weg nach Hause zu finden. Jedoch werden Hänsel und Gretel in den Wäldern ausgesetzt, um zu sterben, weil ihre Familie „kein Brot hat“, d. h., sie nicht ernähren kann. Aber am Ende ist es das Brot, das ihnen das Leben rettet.

Auf diese Weise werden die Kinder im Stich gelassen, und die wichtige Bedeutung des Brotes wird in diesem Zusammenhang betont. Hänsel hat die geniale Idee, Brot im ganzen Wald zu verteilen, als Wegweiser, dem die Kinder folgen können, damit sie den Weg wieder nach Hause finden. In diesem Zusammenhang stellt das Brot für Hänsel „einen Ausweg aus seiner verzweifelten Situation“ dar (Bettelheim, 2013, S. 184). Diesmal ist das Brot nicht dazu gedacht, die Kinder am Leben zu erhalten, indem es sie ernährt; Vielmehr ist es dazu gedacht, sich zu „verbreiten“.

Das Scheitern der beiden Kinder liegt letztlich daran, dass sie das Brot in einer Weise verwenden, die seinem Verwendungszweck diametral entgegengesetzt ist. Die „rettende“ Wirkung des Brotes wird durch das Aufpicken der Vögel gestört. Die Botschaft für den Leser ist, dass er sich nicht darauf verlassen kann, dass Brot sein Leben rettet, wenn er es unsachgemäß aufbraucht. Dies lässt sich anhand der Theorie von Röhrich nachweisen. Brot, so Röhrich, sei „im Volksglauben geradezu tabuisiert; ihre Übertretung wurde daher streng bestraft“ (Röhrich, 1976, S. 131). Es ist plausibel, dass die Gebrüder Grimm eine Moral vermitteln wollten, indem sie die Vögel die Brotkrumen zu sich nehmen ließen. Betrachtet man noch einmal den historischen Kontext, so wird überdeutlich, dass Volksglaube und Aberglaube im 18. Jahrhundert vor allem in ländlichen Familien und bäuerlichen Haushalten weit verbreitet waren. Grimms Märchen richteten sich in erster Linie an die Kinder dieser Familien, da sie seine primäre Zielgruppe ansprachen. Röhrich erklärt das, was er „bäuerliche Vorstellungen von der Ehrbarkeit des Brotes“ nennt, folgendermaßen (Röhrich, 1976, S. 131):

Brot ist so heilig, dass man in seiner Gegenwart nicht fluchen darf. Wenn du es fallen lässt, musst du es küssen und um Vergebung bitten. Wer aufs Brot tritt, hat Pech. Jede Respektlosigkeit gegenüber Brot

wird mit schwersten Strafen geahndet. Auch Brotreste und kleinste Krümel dürfen nicht weggeworfen werden. Legenden erzählen von der schrecklichen Bestrafung der Brotschänder[...]. (Röhrich, 1976, S.131)

Die Strafe scheint für Hänsel und Gretel das Schlimmste zu sein, was man sich vorstellen kann. Ihre Wegmarkierung wurde entfernt, weil sie von Vögeln gefressen wurden, und sie kein Brot mehr vorfinden. Die einzige Nahrung, die sie haben, sind ‚ein paar kleine Beeren‘ (Grimm, 2007, S. 89).

An dieser Stelle ist überdeutlich geworden, dass die Wirkung des Brotes weiterhin schwankt. Hier hält die Verschiebung, die zyklisch auftritt, an. Noch vor wenigen Augenblicken drohte ihnen der Hungertod, doch nun entdeckten sie ein Häuschen, „das ganz aus Brot und [...] mit Kuchen bedeckt“ ist (Grimm, 2007, S. 89). Brot hatte sich in einer Vielzahl von Situationen als vorteilhaft erwiesen. Was die Kinder aber letztlich vor dem sicheren Tod bewahrt, ist die Tatsache, dass sie das Brot nicht mehr unter sich aufteilen müssen und stattdessen ein Zuhause vorfinden, das ganz mit Brot bedeckt ist. Die neue Unterkunft dient nicht nur der Sättigung der Kinder, sondern ermutigt sie auch, das Essen als „Vergnügen“ und „schmackhaftes Essen“ zu betrachten.

Nachdem Gretel die Hexe in den Ofen geschoben hat, endet die Wirkungsweise des Brotes mit dem Feuertod der Hexe. Damit endet der periodische Wechsel zwischen Sicherheit und Gefahr in der Geschichte. Auch in diesem Zusammenhang wird die symbolische Bedeutung des Brotes hervorgehoben. Als die Hexe in den Ofen gesteckt worden war, hatte das Brot bereits begonnen zu backen. Aus diesem Grund hat die Geschichte ein „Happy End“, da die ultimative Wirkung des Brotes die Rettung ist und verhindert, dass Bruder und Schwester sterben.

Dieser Abschnitt konzentriert sich auf das Haus, in dem die Zauberin wohnt, sowie auf eine Beschreibung des Hauses, um die Rolle zu bestimmen, die das Haus im Märchen spielt. Zahlreiche Interpretationen von Hänsel und Gretel stellen das Haus entweder als Spiegelbild der Mutter dar (vgl. Bettelheim, 2013, S. 185f.) oder als Gegenteil des Familienhauses (vgl. Brackert, 1980b, S. 236) (Mangel an Nahrung). Er wird von Brackert als „tückisch ambivalent“ charakterisiert: „Äußerlich ist er essbar und stillt den Hunger; im Inneren sollen beide Kinder selbst in Esswaren verwandelt werden“ (Brackert, 1980a, S. 35). Die Hexe füttert die Kinder zunächst mit „Milch und Pfannkuchen mit Zucker, Äpfeln und Nüssen“ (Grimm, 2007, S. 90), will sie aber am nächsten Tag selbst zu sich nehmen. Aus diesem Grund erfüllt das Hexenhaus einen doppelten Zweck: Zum einen ermöglicht es den Kindern, ihren Hunger zu überwinden und am Leben zu bleiben, zum anderen dient es als eine Art „Mast“, an dem Hänsel gefüttert und schließlich verzehrt werden kann (vgl. Rudtke, 2013, S. 16). Der Kannibalismus der Hexe wird nicht als übernatürliche Menschenfresserei dargestellt (vgl. Röhrich, 1964, S. 131), sondern als eine Eigenschaft, die mit dem Bösen assoziiert wird (vgl. Rudtke, 2013, S. 17). Wegen ihres unersättlichen Appetits auf Kinder- und Menschenfleisch wird die Hexe als monströse Kreatur dargestellt. Wenn die Zauberin das Fleisch ihrer Opfer verzehrt, feiert sie (vgl. Grimm, 2007, S. 90).

Die wiederholte Bedeutung des Brotes als Symbol während des Aufenthalts der Kinder im Hexenhaus ist ein weiterer bemerkenswerter Aspekt dieses Kapitels. Als sie zum ersten Mal auf die Hexenhütte stießen, waren sie dem Hungertod nahe, und die einzige Nahrung, die sie hatten, war ein kleines Stück Brot. Im Hexenhaus angekommen, fühlten sie sich aufgrund der Fülle an Nahrung, die ihnen zur Verfügung stand, wie „im Himmel“ (Grimm, 2007, S. 90). Die Moral von der Geschichte ist, dass Brotkonsum keine Gefahr für Kinder darstellt. Sie sind

nicht in unmittelbarer Gefahr, im Wald zu sterben, bis ihnen das Brot ausgeht. Doch nun, da sie sich im Haus der Hexe befinden, wo es reichlich Nahrung gibt, sind die Geschwister in größerer Gefahr zu sterben als je zuvor, da die Hexe beabsichtigt, sie sowohl zu füttern als auch zu verschlingen. Dies wird überdeutlich, wenn Hänsel das „beste gekochte Essen“ (Grimm, 2007, S. 90) bekommt, um ihn in etwas zu verwandeln, das gegessen werden kann.

V.

Im vorigen Kapitel wurde die Bedeutung der Lebensgefahr aufgrund des Brotverlustes und des zu erwartenden Hungertodes im Märchen Hänsel und Gretel behandelt. Brot spielt auch in Frau Holle eine wesentliche Rolle, und obwohl es Parallelen zu der Rolle von Brot in Hänsel und Gretel gibt, gibt es auch signifikante Unterschiede. Brot hatte im Märchen Hänsel und Gretel ein gewisses symbolisches Gewicht, so dass die Kinder herausfinden mussten, wie sie es effektiv als Werkzeug einsetzen konnten. Im Gegensatz dazu spielt das Brot bei Frau Holle eine humane und belehrende Rolle und wirkt autonom und belehrender. Bei Hänsel und Gretel stellte das Brot zunächst eine untergeordnete Rolle dar, und seine Wirkung auf die Handlung wurde ganz durch die Handlungen der Kinder bestimmt. Bei Frau Holle ist dies jedoch nicht der Fall. Das Brot ist völlig autonom in der Entscheidung, was mit den Weibchen geschieht. Folglich wird der Laib Brot nicht mehr als lebloses Objekt betrachtet und kommuniziert selbstständig mit den Mädchen. In der Geschichte von Hänsel und Gretel sind die Erwachsenen für die Handlungen verantwortlich, die mit dem Brot ausgeführt werden, während in der Geschichte von Frau Holle die Kinder verantwortlich sind. Wenn das Kind den Bitten des Brotes nachkommt, zeigt es, dass es gute Absichten hat, und das Brot wird es anschließend für sein gutes Verhalten belohnt. Wenn die Tochter den Anweisungen nicht gehorcht, wird sie ebenfalls bestraft.

Die Bedeutung des Brotes für die Reise der Protagonisten in Mutter Holle wirft die Frage auf, warum dem „täglichen Brot“ eine so prominente Rolle in der Erzählung eingeräumt wird. Alois Wierlacher bezeichnet das Brot als „Lebensmittelsymbol der Menschlichkeit“ (Wierlacher, 1987, S. 67). Goldmarie beweist in der Fabel ihre Menschlichkeit, indem sie die Bitten des Brotes erfüllt, wenn es sie darum bittet. Das Brot fleht um Hilfe: „Oh, zieh mich heraus, zieh mich heraus, oder ich verbrenne; Ich bin schon ausgebrannt“ (Grimm, 2007, S. 128). Der Hilferuf in dieser Situation ist vergleichbar mit dem eines Menschen, der kurz davorsteht, von den Flammen verzehrt zu werden. Goldmarie demonstriert ihre Menschlichkeit, ihr Mitgefühl und ihre Akzeptanz der Mission, indem sie das Brot aus den Flammen nimmt. Nach Rudtke (2013, S. 18) bezieht sich „Schmoren in der Hölle“ auf den Prozess des Verbrennens von Brot in einem Feuer, was das Bild, von Flammen verschlungen zu werden, weiter bestätigt.

Durch die Führung des Brotes gelingt es Goldmarie, unabhängig zu werden und ihre Abhängigkeit von ihrer Stiefmutter zu durchbrechen. Die Brote symbolisieren nach Spörk die „Verwirklichung des physischen Einzeldaseins“ (Spörk, 1986, S. 141). Diese Deutung „beruht auf dem Verständnis, dass das Herausnehmen der Brote aus dem (mütterlichen) Ofen die Loslösung von der Großen Mutter bedeutet“ (Spörk, 1986, S.143).

Im Märchen isst Frau Holle nicht nur Brot, sondern auch noch etwas anderes. Die Früchte, die am Baum baumeln, spielen auch eine zentrale, handlungsverändernde Rolle innerhalb der

Gesamterzählung. Ähnlich wie das Ergebnis des Brotes durch die verschiedenen Reaktionen auf die Hilferufe bestimmt wurde, wird das Schicksal der Mädchen durch die verschiedenen Reaktionen auf ihre Hilferufe bestimmt (vgl. Uther, 2013, S. 58). Nach dem „Verständnis des Apfels als Symbol des weiblichen Eros“ ist es zulässig zu sagen, dass der Übergang zu einem eigenständigen Subjekt abgeschlossen ist (Spörk, 1986, S. 143). Goldmarie, die Einfühlungsvermögen bewiesen und ihr Allgemeinwissen erweitert hat, befindet sich mitten in dem Prozess, der zur sexuellen Reifung führt. Goldmaries Lebensumstände sind ein weiterer Beweis dafür, dass sie sich in der Phase der Adoleszenz befindet. Insofern „reife Äpfel auf das Reich des Todes als das Reich der Transformation verweisen“ (Spörk, 1986, S.143), ist damit die Übertragung von Verantwortung gemeint, die im Kontext des gesellschaftlichen Lebens stattfindet. Nach dem Verlassen des Reiches von Frau Holle, das mit dem Totenreich vergleichbar ist, kehrt Goldmarie in die „normale“ Welt zurück. Sie trägt eine beträchtliche Menge Gold bei sich. Auch Pechmarie verlässt die Anderswelt, doch aufgrund ihres Versagens mit dem klebrigen Pech muss sie ein schreckliches Schicksal erleiden. Die gesellschaftliche Ordnung ist durch die offenkundig katastrophalen Ereignisse dem Untergang geweiht.

VI.

Vergleicht man Schneewittchen mit den beiden anderen bisher beleuchteten Märchen, so fällt auf, dass das Thema des Lebensunterhalts im Werk nicht so unmittelbar ersichtlich ist. Schneewittchen macht die Bedeutung der Farbe überdeutlich, vor allem in Bezug auf sich selbst und ihre Persönlichkeit. Folglich ist im Gegensatz zu Frau Holle und Hänsel und Gretel der Zusammenhang mit der Nahrungsaufnahme nicht sofort ersichtlich, und der Verlauf der Erzählung wird nicht direkt durch das Vorhandensein von Essen beeinflusst. In diesem individuellen Märchen kommt jedoch eine der bekanntesten giftigen Früchte aller Märchen vor: der Apfel. Aufgrund der begrenzten Anzahl von Verweisen auf andere Lebensmittel in der Erzählung liegt der Schluss nahe, dass der Apfel in diesem Märchen eine wichtige Rolle spielt. Der Kannibalismus der Stiefmutter wird als zusätzliche „kulinarische“ Auffälligkeit im Schneewittchen-Märchen hinterfragt, bevor später im Werk der Apfel untersucht wird.

Es gibt Unterschiede zwischen dem Kannibalismus der Mutter in Schneewittchen und der Anthropophagie der Hexe in Hänsel und Gretel. Die Zauberin in letzterem Werk wollte Hänsel und Gretel verzehren. Im Gegensatz zur Hexe, deren Motivation ein Verlangen nach Menschenfleisch ist, ist das Verlangen der Stiefmutter nach Menschenfleisch eine förmliche Siegeserklärung über den Widersacher. Im Gegensatz dazu ist die Zauberin von einem Verlangen nach Menschenfleisch motiviert. Die Stiefmutter verlangt Schneewittchens Leber und Lunge als „Meilenstein“ für Schneewittchens Sieg über ihre böswillige Stiefmutter (Grimm, 2007, S. 26f). Die Spezifität, mit der die kannibalischen Aktivitäten beschrieben werden, unterscheidet diese Erzählung weiter von Hänsel und Gretel. In dieser erwähnten Erzählung wird der Kannibalismus nicht detailliert dargestellt, während in Schneewittchen die Stiefmutter bestimmte Anforderungen an die Mahlzeit stellt: Nur bestimmte Organe dürfen verschlungen werden. Auch die Interessen und Motivationen derer, die sich für Menschenfleisch interessieren, lassen sich unterscheiden. Die Stiefmutter beschäftigt sich mit Schneewittchens inneren Organen, während die Zauberin willkürlich ihrer „Jagd“ nachgeht. Auf der einen Seite sehen wir, dass es ein weit verbreitetes Interesse an Menschenfleisch gibt, und auf der anderen Seite haben wir die Königin, die (mit Ausnahme von Schneewittchens

Darm) kein Menschenfleisch verzehrt. Dies ist ein Faktor, der bei der Analyse der Struktur von Märchen berücksichtigt werden muss. In Hänsel und Gretel verzehrt die Zauberin Menschenfleisch aus Leidenschaft, während in Schneewittchen das kannibalische Verhalten mit einer Wirkung verbunden sein muss, damit es Sinn ergibt.

An dieser Stelle wäre es angebracht, auf den bereits erwähnten übernatürlichen Kannibalismus hinzuweisen. Ziel des Konsums und der Aneignung der Organe ist es nach Röhrich, die Eigenschaften des Verstorbenen anzunehmen (vgl. Röhrich, 2002, S. 245). Die Königin will Schneewittchen die Schönheit stehlen, indem sie ihre Lunge und Leber in ihren eigenen Körper einbaut (vgl. Röhrich, 1964, S. 132).

Bettelheim räumt auch ein, dass der symbolische Gehalt der inneren Organe die Praxis des magischen Kannibalismus demonstriert (vgl. Bettelheim, 2013, S. 239). Diese Vermutung wird durch die Tatsache gestützt, dass Schneewittchens Stiefmutter freiwillig ihr Herz opfert, das für Liebe und Mitgefühl steht. Das würde in umgekehrter Richtung folgendes bedeuten: Durch den Verzehr von Schneewittchens Herz wird der Teil ihres Körpers, der für Liebe und Mitgefühl zuständig ist, auf die Stiefmutter übertragen. Die Königin hingegen ist oberflächlich und interessiert sich nicht für innere Eigenschaften; sie interessiert sich nur für Äußerlichkeiten, was Röhrichs Theorie Glaubwürdigkeit verleiht. Die Stiefmutter interessiert sich besonders für Schneewittchens Atemwege. Die Lunge ist ein wichtiges Organ des menschlichen Körpers, da sie für die Aufrechterhaltung des Lebens verantwortlich ist, indem sie die Atmung ermöglicht. Während des Konflikts mit Schneewittchen beabsichtigt die Stiefmutter, Schneewittchens Lungen zu verzehren, um ihr Ziel des „längeren Atems“ zu erreichen. Schneewittchen bleibt nach dem Verzehr der Leber ohne Luft; In der alten Tradition und im allgemeinen Glauben kommt „der göttliche Atem aus den Tiefen des Mythos und ist das Leben [...] par excellence“ (Stephan, 2011, S.41). Daher sollte der Verlust einer Lunge mit der vollständigsten Manifestation des Todes gleichgesetzt werden. Durch den Verzehr der Lunge ist die Königin in der Lage, den denkbar größten Sieg über ihre Gegnerin zu erringen. Außerdem begehrt die Königin Schneewittchens Leber, die aufgrund ihrer einzigartigen Funktion in der Erzählung von Bedeutung ist. Im Gegensatz dazu ist die Entfernung einer Lunge die sicherste Methode, um den Tod einer Person sicherzustellen. Die Königin erringt den denkbar größten Sieg über die Person, die sie gequält hat, indem sie sie verzehrt. Gleichzeitig verlangt sie die Leber, der innerhalb der literaturwissenschaftlichen Disziplin eine privilegierte Stellung zugesprochen wird.

Seit der Antike glaubt man, dass die Leber das „Organ der Blutreinigung“ (Hartbecke, 2006, S. 44) ist, also für die lebenserhaltende Flüssigkeit verantwortlich ist. Im konventionellen Denken galt die Leber als „Sitz der Vitalität des Geistes“ (vgl. Birth, 2010, S.110), während im Volksmund die Leber als „Sitz des Heils und der Vitalität“ galt (vgl. Birth, 2010, S.109). Durch die Aufnahme der „Seelenorgane der Menschen“ muss Schneewittchen nun nicht nur akzeptieren, dass sie durch den Verlust ihrer Lunge körperlich sterben wird, sondern auch, dass sie geistig zugrunde gehen wird. Betrachtet man dann noch die Leber als Kanopenorgan, das nach alter Religion durch Konservierung das Überleben der Seele nach dem Tod sichert (vgl. Stephan, 2011, S. 41), so nimmt die Bedeutung des Kannibalismus zu. In der Legende von Prometheus wird bereits die Regenerationsfähigkeit der Leber erwähnt. Die Leber ist das einzige Organ, das sich abschnittsweise regenerieren kann, indem es neue Leberzellen bildet. Um die Auferstehung von Schneewittchen zu verhindern, beschließt die Königin, die gesamte

Leber zu verzehren. Daher gibt es keine Möglichkeit mehr, dass Schneewittchens Essenz nach dem Tod ihres Körpers überleben wird.

Wenn man bedenkt, wie sich die Handlung weiter entwickeln wird, scheint die Fähigkeit der Leber, Blut zu reinigen und zu filtern, fast etwas Negatives zu verheißen. Angesichts der Tatsache, dass die Königin beabsichtigt, sich selbst zu vergiften, ist es vernünftig anzunehmen, dass die Stiefmutter sich auf zwei verschiedene Arten schützen möchte. Das Organ, das die Verunreinigungen im Apfel hätte herausfiltern können, wurde entfernt.

Der Apfel aus der Fabel, der zuvor erwähnt wurde und im Folgenden analysiert wird, ist offen für vielfältige Interpretationen und kann auf vielfältige Weise interpretiert werden. Im Märchen wird er als „giftiger Apfel“ bezeichnet (Grimm, 2007, S. 141). Mit Hilfe einer tautologischen Phrase werden die potenziell schädlichen Eigenschaften des Apfels hervorgehoben. Ähnlich wie Schneewittchen selbst wird der Apfel als „weiß mit roten Wangen“ beschrieben (Grimm, 2007, S. 141). Würde man mit dem äußeren Erscheinungsbild des Apfels beginnen, würde man feststellen, dass er das Potenzial hat, Schneewittchen darzustellen. Folglich ist diese Interpretation dieser These mit der von Uther vereinbar. Schneewittchens inneres Kind wird vernichtet, wenn sie den Apfel verzehrt, der für Liebe steht und sexuell motiviert ist (vgl. Uther, 2013, S. 127). Dies führt dazu, dass das Mädchen als reife Frau und dann als Ehefrau erwacht (vgl. Uther, 2013). Bruno Bettelheim ist ein weiterer Verfechter der Vorstellung, dass der Apfel eine Metapher für Sexualität und Zuneigung ist. Schneewittchen verzehrt den roten und fleischlichen Teil der Frucht, während die Königin den weißen und „unschuldigen“ Teil verzehrt. Durch diese Trennung lässt Schneewittchen die Periode ihres Daseins hinter sich, die unschuldig und rein war. Mutter und Tochter werden nun nach dem gemeinsamen Verzehr des Apfels „sexuelle Wünsche“ teilen (Bettelheim, 2013, S. 246). Dies geschieht, nachdem die Frucht gegessen wurde. Hedwig von Beit stimmt der Interpretation zu, dass die Frucht für die Mutter-Tochter-Beziehung steht. Nach dieser Interpretation stellt der Akt des Weitergebens der Frucht von einer Frau an die andere die Vereinigung der beiden Frauen dar (vgl. Beit, 2013, S. 710).

Aufgrund der Doppelnatur des Apfels kann er auch als Repräsentation des Monarchen interpretiert werden. Diese Interpretation wird durch die Struktur des Apfels bestätigt. Seine Wirkung, die giftig und tödlich ist, fällt äußerlich mit dem Aussehen der Stiefmutter zusammen, und ihr Aussehen, das attraktiv, begehrenswert und schön anzusehen ist, korreliert innerlich mit seiner Wirkung. Ein fauler Apfel ist die Ursache für Schneewittchens Niedergang im Märchen. Der Apfel, der in der Bibel erwähnt wird, ist eine geeignete Analogie. Der Apfel, der in der Bibel zunächst als „Frucht“ erscheint, später aber mit „Apfel“ übersetzt wurde (vgl. Butzer, 2008, S. 36f.), ist aufgrund seiner äußeren Erscheinung wirkungsvoll bei der Verführung Evas, ähnlich wie der Apfel in Schneewittchen sie verführte. Schneewittchen erhält von den sieben Zwergen den gleichen Rat, den Gott Eva gegeben hat, nämlich, dass sie niemals etwas von einem Unbekannten annehmen soll. Schneewittchen, wie Eva, beachtet diese Warnung nicht, als sie zum ersten Mal ihre Augen auf die Frucht richtet. An diesem Punkt können sowohl die Stiefmutter als auch die Schlange als Verführerinnen eingestuft werden; Schneewittchen und Eva werden beide für Ungehorsam mit dem Tode bestraft.

Friedel Lenz (1972, S. 281ff.) fügte einen weiteren Gedanken zur Funktion des Apfels hinzu. Wenn das stimmt, dann lässt sich die Funktion des Apfels aus seiner biologischen Zusammensetzung ableiten. Sie ist die einzige Frucht, die aufgrund ihrer eigenen Wuchsform,

als „Vertreterin der saftigen Früchte, neben dem Anteil an Licht und Wärme, den alle Früchte haben, auch einen irdischen Anteil hat“ (Lenz, 1972, S.42). Lenz bezieht sich auf die Unterseite der Frucht, die eine Erweiterung der Blütenbasis darstellt und dadurch ihre Hülle doppelt umschließt (vgl. Lenz, 2011, S.281ff.). Wie gezeigt wurde, kann dem Apfel im Märchen die unterschiedlichsten Bedeutungen zugeordnet werden. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass Schneewittchens Akt des Ausspuckens des Apfels den „Essen“-Aspekt der Geschichte beendet. Das Verlangen der Stiefmutter nach Schneewittchens Organen markiert den Beginn des Nahrungsmotivs der Geschichte, das sich fortsetzt, bis Schneewittchen den letzten Bissen erbricht. Bettelheim behauptet, dass Schneewittchen „nun endlich frei ist von der primitiven Oralität, die für eine völlig unreife Fixierung steht“ (Bettelheim, 2013, S.247). Nach Bettelheims Interpretation des Vorfalls ist dies der Fall.

Laut Lenz bietet die toxische Natur der Frucht eine prädiktive Funktion des Verzehrs, ähnlich wie beim Verzehr der Leber. In der heutigen Zeit sind „alle Lebensmittel halb giftig geworden“ (Lenz, 2011, S.42), die Nahrung, die Menschen konsumieren, würde Substanzen enthalten, die sie von der Menschheit trennen. In diesem Zusammenhang kann dem Apfel eine prophetische oder prädiktive Funktion zugesprochen werden.

Fazit

Es wurde gezeigt, dass das Thema Essen und Nahrungsaufnahme auf unterschiedliche Weise in die Märchen der Gebrüder Grimm einbezogen wurde. Im ersten Kapitel wurde die Hypothese aufgestellt, dass Lebensmittel in der Regel nicht viel Aufmerksamkeit erhalten und dass sie in der Literatur typischerweise sehr kurz oder nicht sehr detailliert beschrieben werden. Daraus ergab sich die Frage, wie prominent die Kulinarik in den Märchen der Gebrüder Grimm ist, welche Rolle das Essen in den Geschichten spielt und ob es einen Einfluss auf die Gesamthandlung hat oder nicht.

Weiters wurde das historische und gesellschaftliche Umfeld der Zeit, in der die Grimm'schen Märchen niedergeschrieben wurden, skizziert. Mit dem Grundnahrungsmittel Brot wurde ersichtlich, welche Art von typischen Lebensmitteln der Mensch in diesem Zeitraum gegessen hatte. Darüber hinaus wurden die Ausführungen der Autoren während des gesamten Forschungsprozesses berücksichtigt. Daher lässt folgern, dass das Motiv des Essens in den drei Fabeln mit einer tieferen Bedeutung und Wirkung für die Handlung verbunden ist; die Speise diente in diesen Erzählungen nicht nur als grundlegende Überlebensnahrung. Darüber hinaus ergab sich, dass jedes einzelne der Märchen ein anderes Ergebnis für den Verzehr von Lebensmitteln darstellte. So ergeben sich aus den drei Märchen drei unterschiedliche „Kategorien“, die sich jeweils durch eine einzigartige Reaktion auf Lebensmittel auszeichnen. Im Märchen Hänsel und Gretel spielt das Essen eine wichtige Rolle, um sich zu schützen und zu retten. Die Bedeutung des Brotes ändert sich im Laufe des Märchens, obwohl es sich um ein wiederkehrendes Motiv handelt. Die Zwillinge werden durch den Einfluss des Brotes vor drohenden Gefahren gerettet, was trotz seiner Doppelnatur letztlich zu ihrem Vorteil ist.

Auf der anderen Seite fällt dem Leser bei der Lektüre der Geschichte von Schneewittchen sofort auf, dass das Thema Essen negativ dargestellt wird. Der Leser erhält Wissen über Nahrungsmittel aus der Perspektive, dass sie eine schädliche Wirkung haben. Im Gegensatz

zu Hänsel und Gretel wird das Thema Essen nur an bestimmten Stellen in der Erzählung angesprochen, spielt aber eine entscheidende Rolle für den Ausgang der Dinge.

Zu guter Letzt kann man sich Frau Holle als „Sonderfall“ im Verhältnis zu den anderen drei Märchen vorstellen. Eine Art „Test“ wird den Protagonisten des Märchens durch das Essen in Form von personifizierten Broten und Äpfeln verabreicht. Die Charaktere wurden am Ende dieses Tests entweder belohnt oder bestraft.

Literaturverzeichnis

- Abel, W. (1986). *Massenarmuts- und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beit, H. (2013). *Symbolik des Märchens. Versuch einer Interpretation*. Bern: A. Francke.
- Bettelheim, B. (2013). *Kinder brauchen Märchen*. 32. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Geburt, M., Ittel, T. und Pereira, P. (2010). *Hepatobiliäre und Pankreastumoren. Interdisziplinärer Ansatz*. Berlin: Springer.
- Brackert, H. (1980a). Hänsel und Gretel oder die Möglichkeiten und Grenzen der Märchendeutung. In: Brackert, H. (Hrsg.): *Und wenn sie nicht gestorben wären. Perspektiven auf das Märchen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, 223–239.
- Brackert, H. (1980b). Hänsel und Gretel. In: Brackert, H. (Hrsg.): *Und wenn sie nicht gestorben wären. Perspektiven auf das Märchen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, 15-28.
- Gerstner, H. (1952). *Die Gebrüder Grimm. Ihr Leben und Werk in Selbstzeugnissen, Briefen und Aufzeichnungen*. Ebenhausen bei München: Wilhelm Langewiesche-Brandt Verlag.
- Grimm, J. und Grimm, W. (2007). *Kinder- und Hausaltmärchen, gesammelt von den Gebrüdern Grimm. Gesamtausgabe nach der dritten Auflage (1837)*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Butzer, G. und Jacob, J. (2008). *Metzler Lexikon der literarischen Symbole*. Stuttgart und Weimar: Metzler.
- Hartbecke, K. (2006). *Metaphysik und Naturphilosophie im 17. Jahrhundert. Francis Glissons Theorie der Substanz im ideengeschichtlichen Kontext*. Tübingen: Niemeyer.
- Lenz, F. (1972). *Bilder von Märchen*. 2. Auflage. Stuttgart: Verlag Urachhaus.
- Röhrich, L. (1964). *Märchen und Wirklichkeit*. 2. Aufl. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Röhrich, L. (1976). *Legende und Märchen. Narrative Forschung heute*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Röhrich, L. (2002). *Und weil sie nicht gestorben sind. Anthropologie, Kulturgeschichte und Märchendeutung*. Köln: Böhlau.
- Rudtke, T. (2013). *Kulinarische Lesungen. Über Essen und Trinken in der Literatur*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Seitz, G. (1985). *Die Gebrüder Grimm. Leben – Arbeit – Zeit*. 2. Aufl. München: Artemis & Winkler.

- Spörk, I. (1986). *Studien zu ausgewählten Märchen der Brüder Grimm. Frauenfragen – Struktur – Rollentheorie – Psychoanalyse – Tradition – Rezeption*. 2. vollständige Neuausgabe Königstein/Ts: Verlag Anton Hain.
- Stephan, J. (2011). *Die altägyptische Medizin und ihre Spuren in der Geschichte der westlichen Medizin*. Berlin: LIT Verlag.
- Uther, H.-J. (2013). *Handbuch zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Schöpfung – Wirkung – Interpretation*. 2. Vollständig. Berlin: De Gruyter.
- Wierlacher, A. (1987). *Zum Essen in der deutschen Literatur. Mahlzeiten in erzählenden Texten von Goethe bis Grass*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Wierlacher, A. (2003). Kultur und Geschmack. In: Wierlacher, A. und Andrea B. (Hrsg.). *Handbuch der Interkulturellen Germanistik*. Stuttgart: J. B. Metzler, S.165-175.

Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers *Die Verteidigung des Paradieses*

Amelie Buerhop²

Abstract

In dem vorliegenden Artikel „Essen wie der letzte Mensch. Esskultur vor, während und nach der Apokalypse in Thomas von Steinaeckers *Die Verteidigung des Paradieses*“ wird untersucht, wie kultureller und moralischer Zerfall sich als Symptome apokalyptischer Bedingungen in der dargestellten Esskultur manifestieren. Der 2016 erschienene Roman wirft dabei folgende Fragen auf: Wie unterscheiden sich die Nahrungsbedingungen vor, während und nach der Apokalypse? Was offenbart die Esskultur im Roman über die Lebensrealität der Figuren, und welche Reflexionen ergeben sich daraus für die Leser:innen? Welche Rolle spielt die Sammlung von materiellen Esskulturgegenständen für die Narration? Und wie wird der Bruch mit Nahrungstabus durch die Apokalypse gerechtfertigt? Zur Beantwortung dieser Leitfragen wird eine textimmanente Analyse durchgeführt, die der Chronologie des Romans folgt. Mithilfe von Forschungsliteratur zur Apokalypse, Kulinaristik und materiellen Kultur werden die Analyseergebnisse kontextualisiert. Dabei zeigt sich, dass sich die Nahrungsbedingungen durch abnehmende Versorgungssicherheit kontinuierlich verschlechtern, dass das Essen zunehmend dem Überleben und immer weniger dem Genuss dient und dass der Verlust kulinarischer Vielfalt auch mit einer Verarmung der Sprache einhergeht. Das Aufzählen und Sammeln kulinarischer Begriffe und materieller Objekte der Voruntergangsesskultur wird als Entwurf einer bewahrenswürdigen (nationalen) Esskultur interpretiert, die den Leser:innen die kulinarische Fülle der Gegenwart verdeutlicht. Es wird außerdem deutlich, dass entscheidende Momente der Handlung in enger Verbindung mit den Nahrungsbedingungen stehen und wie anhand dieser von existenziellen Ängsten und Nöten, sukzessivem Werte- und Würdeverlust der Figuren sowie von moralischem Verfall erzählt wird.

Keywords: Esskultur, Apokalypse, Nahrung, Tabu, Kultur

Abstract

In “Eating Like the Last Human – Food Culture Before, During, and After the Apocalypse in Thomas von Steinaecker’s *Die Verteidigung des Paradieses*,” the cultural and moral decay manifesting as symptoms of apocalyptic conditions in the depicted food culture is examined. The 2016 novel raises the following questions: How do food conditions differ before, during, and after the apocalypse? What do readers learn about the characters’ realities through the novel’s food culture, and what reflections arise for their own lives? What role does the collection of material food culture items play in the narrative? And how is the breaking of food taboos legitimized by the apocalypse?

To answer these key questions, an intrinsic textual analysis following the chronology of the novel is conducted. The analysis results are contextualized with the help of research literature on apocalypse,

² M.Ed. Student, Technosphere Universität Braunschweig

culinary studies, and material culture. It becomes evident that the food conditions steadily deteriorate due to decreasing supply security, that eating increasingly serves survival rather than pleasure, and that the loss of culinary richness is accompanied by a linguistic impoverishment. The listing and collection of culinary terms and material objects from the pre-apocalyptic food culture is interpreted as a design of a preservable (national) food culture, illustrating to readers the culinary abundance of the present. It also becomes clear that crucial moments in the plot are closely linked to the food conditions, and how these conditions convey existential fears and needs, the successive loss of values and dignity of the characters, and moral decay.

Keywords: Food Culture, Apocalypse, Food, Taboo, Nourishment

Extended Abstract

Eating Like the Last Human – Food Culture Before, During, and After the Apocalypse in Thomas von Steinaecker’s Die Verteidigung des Paradieses.

Thomas von Steinaecker’s novel *Die Verteidigung des Paradieses*, published in 2016, explores human survival and cultural erosion under apocalyptic conditions. Central to this exploration is the portrayal of food culture, reflecting broader societal collapse. This extended abstract examines the depiction of food culture before, during, and after the apocalypse, highlighting the contrasts and what they reveal about the characters’ realities and societal implications. Additionally, it addresses the role of material food culture items in the narrative and the legitimization of breaking food taboos in a post-apocalyptic world.

Before the apocalypse, the food culture in the novel is rich and varied, reflecting a society characterized by abundance and diversity. Meals are imbued with social and cultural significance, serving as occasions the reinforcement of social bonds and source of pleasure. The variety and quality of food underscore a time of stability and prosperity, where eating is intertwined with pleasure, tradition, and identity.

The onset of the apocalypse brings a drastic shift in the food landscape. As societal structures collapse, so too does the intricate web of food production, distribution, and consumption. Food becomes scarce, and characters struggle for survival. The novel vividly portrays the transition from abundance to extreme scarcity, where meals, once symbols of joy and community, are reduced to mere acts of survival. Characters scavenge for sustenance, often resorting to unthinkable food sources.

This degradation mirrors the broader societal disintegration. The characters’ desperation is palpable as they navigate a world where food is a constant source of anxiety and conflict, highlighting civilization’s fragility and how quickly societal norms erode under extreme conditions.

Post-apocalypse, remnants of the old food culture serve as poignant reminders of loss. Characters’ interactions with food are marked by nostalgia and loss. The novel depicts a world where past richness is replaced by a monotonous, meager diet. Despite ongoing scarcity, there is an attempt to reclaim some semblance of the lost culture, often seen in the preservation and collection of pre-apocalyptic food-related items.

Material objects related to food, such as food packaging, play a crucial role. These items are not only practical tools for survival but also cultural artifacts symbolizing a lost world, carrying

memories and a sense of identity. The preservation of these items represents an attempt to hold onto the past and construct a narrative of continuity amidst chaos.

This act of preservation highlights the human desire to remember and connect with a stable past. Through these objects, characters maintain a link to their pre-apocalyptic identities and cultural heritage. The novel suggests that even in total societal collapse, there is an intrinsic human need to preserve and honor cultural roots.

The novel addresses speciesism, the breaking of food taboos in survival contexts and utilitarian questions. The apocalypse forces characters to confront the limits of their moral and cultural boundaries. Practices once abhorrent become necessary. The novel explores this moral ambiguity, questioning humanity's essence in a world where usual ethical frameworks no longer apply.

The legitimization of breaking food taboos reflects extreme conditions. Characters' gradual acceptance of these acts shows their adaptation to a new reality. This shift is not depicted as a loss of humanity but an adaptation, challenging readers to consider the extent to which cultural norms depend on societal stability and what happens when that stability is stripped away.

Die Verteidigung des Paradieses offers a complex portrayal of how apocalyptic conditions affect food culture and society. The novel illustrates the deterioration of food quality and availability, the transformation of eating from pleasure to survival, and the symbolic importance of preserving cultural artifacts related to food. It delves into the moral complexities of breaking food taboos in extreme circumstances.

Through detailed textual analysis, contextualized by research on apocalypse, culinary studies, and material culture, the novel uses food culture to explore broader themes of existential fear, moral decay, and the struggle to maintain cultural identity amidst adversity. This exploration enhances understanding of characters' experiences and prompts readers to reflect on their relationship with food and culture today.

Einleitung

In apokalyptischen Szenarien werden existenzielle Fragen verhandelt (Hermann & Horstkotte, 2016, S. 51) z.B. die danach, wer sich in Sicherheit bringen kann und wie das Leben sich für die Überlebenden fortan gestaltet. Der Begriff Apokalypse kann synonym zu dem des Weltuntergangs verwendet werden (Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [DWDS], 2024). Apokalypsen können allerdings auch als Zäsur verstanden werden, als Bruch mit der gewohnten Ordnung, der verunsichert aber auch die „Vision einer radikalen Erneuerung des Lebens“ (Vondung, 1988, S. 15) beinhalten kann. In Anlehnung an den Germanisten und Kulturwissenschaftler Klaus Vondung, der die Apokalypse als ein „ästhetisches“ und „existentielles Phänomen“ (1988, S. 15) bezeichnet, wird hier das Essen auch als solches betrachtet, denn es geht mit sinnlichen Erfahrungen einher (Rath, 1993, S. 174) und ist lebensnotwendig. Die vorliegende Arbeit widmet sich also der Frage, was die letzten Menschen vor, während und nach der Apokalypse essen.

Thomas von Steinaeckers Roman *Die Verteidigung des Paradieses*, der hier behandelt wird, kann als Erzählung einer „weiche[n] Apokalypse“ verstanden werden, die weniger eine durch die Menschen selbstverschuldete Apokalypse prophezeit (Hermann & Horstkotte, 2016, S. 149), sondern vielmehr „das Überleben (einiger) im Geschehen des Untergangs“ (Reuter, 2020, S. 13) zum Thema macht. Durch textimmanente Analyse soll herausgearbeitet werden, wie Aspekte des Endzeitlichen sich in der Esskultur materialisieren. Mein Erkenntnisinteresse besteht darin, mithilfe von Beiträgen zur Kulinaristik und materiellen Kultur herauszufinden, welche narratologische Funktion der im Roman beschriebenen Esskultur zukommt, welche „Handlungsaufforderung an die Gegenwart“ (Hermann & Horstkotte, 2016, S. 146) sich daraus ableiten lässt und welche „Reflexionen über Ernährungsroutinen“ (Kofahl, 2009, S. 9) dadurch angeregt werden. In dem Umstand, dass seit Menschengedenken gegessen wird, durchschnittliche Mitteleuropäer sechs Jahre ihres Lebens mit der Nahrungsaufnahme verbringen und Esskultur Aufschluss über die Beschaffenheit von Gesellschaften geben kann (Hirschfelder, 2001, S. 18), begründet sich die Daseinsberechtigung des interdisziplinären Forschungsfelds der Kulinaristik. Seit Ende der 1970er Jahre wird dort das Essen unter anderem als soziale, kulturelle, ästhetische Praxis systematisch untersucht (Wierlacher, 1993b, S. 5, 9).

Analog zum Romanaufbau ist der Hauptteil in drei Kapitel gegliedert, die um zwei Unterkapitel ergänzt werden. Im ersten Kapitel *Archaische Esskultur in der Voruntergangszeit* sollen anhand einer Erinnerungsszene zu Beginn des Romans Rückschlüsse auf die Verfügbarkeit und den Verarbeitungsgrad von Nahrungsmitteln sowie die Versorgungssicherheit vor dem Untergang gezogen werden. Der Chronologie der Romanhandlung folgend werden im zweiten Kapitel *Postapokalyptische Selbstversorgung und Esskultur auf der Rosenalm* die dort herrschenden Ernährungsbedingungen beleuchtet und untersucht, wie diese sich auf die Sprache und Lebensqualität der Figuren niederschlagen. Einzelne Nahrungsmittel, die im Roman Bestandteile der „Kollektion bewahrenswürdiger Zivilisationsobjekte“ (VP 47) sind, werden im gleichnamigen Unterkapitel kontextualisiert. Im dritten Kapitel *Die zweite Katastrophe und Esskultur auf der Flucht* wird nachskizziert, welche Nahrungsbedingungen die Flucht kennzeichnen und gezeigt, dass wichtige Amplituden des Textes im direkten Zusammenhang mit ihnen stehen. Auf Nahrungstabus wird in einem eigenen Unterkapitel näher eingegangen. Abschließend werden die Forschungsergebnisse im Fazit zusammengetragen und ein Ausblick für weitere Forschungsthemen gegeben.

Vor-, post- und postpostapokalyptische Esskultur

Um zu zeigen, dass die Essensthematik im Verlauf der Romanhandlung verschiedene Stadien durchläuft und die Ernährungsbedingungen sich sukzessive verschlechtern, wird in drei Zeitspannen unterschieden: die Voruntergangszeit, das postapokalyptische Selbstversorger:innendasein auf der Rosenalm nach dem Untergang im schwarzen Heft und das postpostapokalyptische Leben auf der Flucht nach Zusammenbruch des Shields auf der Rosenalm im blauen und grünen Heft des Romans.

Archaische Esskultur der Voruntergangszeit

Gleich zu Beginn legt Thomas von Steinaecker den Grundstein für eine kulinaristische Lesart seines Romans *Die Verteidigung des Paradieses*, indem er seinen Protagonisten Heinz Durst verspüren lässt. Heinz, der zugleich der intern fokalisierte Ich-Erzähler ist, erinnert sich an die „Voruntergangszeit“ (VP 10). Sein Durst ist Auslöser für eine Kindheitserinnerung: als kleiner Junge, der bei seinen Eltern lebt und durstig ist, schleicht er sich des nachts heimlich in die Küche, um ein Glas Milch zu trinken (VP 9f.). Hierbei weckt die Milch die Assoziation mit dem Gestillt-Werden an der Mutterbrust und dem damit einhergehenden Gefühl von gestilltem Hunger und inniger Geborgenheit. Mithilfe einer psychoanalytischen Herangehensweise formuliert Soziologe Thomas Kleinspehn eine ähnliche, allgemeiner gehaltene Beobachtung:

In der Metapher des Essens finden sich vielschichtig verschränkt die erfahrene Geschichte der Mutter-Kind-Beziehung, die frühen Lust-Gefühle und Versagungen sowie die Möglichkeiten aggressiver Selbstbehauptung, der Autonomie und des Bezuges zum eigenen und fremden Körper [...]. (Kleinspehn, 1993, S. 267)

Somit steht das Versorgt- und Behütetsein als Kind in der Erinnerungsszene in Kontrast zu Heinz' späteren Leben auf der Rosenalm, welches sich durch Selbstversorgung, körperlich schwere Arbeit und Verzicht auszeichnet, sowie zu den existenziellen Nöten mit denen Heinz im weiteren Verlauf der Handlung konfrontiert wird. Die Milch, die aus einem Glas getrunken wird, kann im übertragenden Sinne als erster Schritt der Ablösung von der Mutter und dem gewohnten Umfeld gelesen werden. Das Vorhandensein der Milch im Kühlschrank suggeriert Versorgungssicherheit.

Obwohl die Erinnerungsszene selbstredend auf die vergangene Voruntergangszeit verweist, können Leser:innen die gesamte Romanhandlung, aufgrund des Hologramms auf der Milchpackung, welches futuristisch anmutet, zeitlich in der Zukunft verorten. Durch die Abbildung ländlichen Idylls auf der Verpackung wird inhaltlich vorgegriffen, indem sie Heinz' späteres Leben auf der Rosenalm vor Zusammenbruch des Schutzschilds, genannt Shield, versinnbildlicht und antizipiert:

Das Hologramm auf der Packung ist Schönheit deluxe: Eine Kuh und ein alter Mann mit Schlapphut, grauem Bart und einem knorrigen Stab in der Hand schmiegen die Köpfe aneinander. Vor lauter Seligkeit haben die beiden ihre Augen zu Schlitzen verengt. (VG 10)

Während die Kombination aus Kuh und altem Mann mit Stab an besonders umweltschonende, extensive Weidewirtschaft erinnert, suggerieren die Worte „Schönheit“ und „Seligkeit“ den Leser:innen, dass Heinz den abgebildeten Einklang von Mensch und Natur gutheißt und diese Art der Landwirtschaft und Nahrungsmittelerzeugung als ideal

ansieht. Erklärt werden, kann diese Idealisierung mithilfe folgender Feststellung der Soziologin Eva Barlösius:

Da es [...] keine natürliche, den Menschen angeborene Ernährungsform gibt, werden alle Lebensmittel und Speisen als natürlich definiert, die möglichst urwüchsig oder naturbelassen – also unverarbeitet – sind. Eine solche ‚ursprüngliche Ernährungsweise‘ schreibt dem Menschen Ernährungsinstinkte ‚künstlich‘ zu und versteht sich selbst als einzig richtige, weil natürliche. Diese Ernährungsweise ist aber ihrer Qualität nach eine kulturelle, da sie eine Vorstellung von Natur setzt, die nicht naturgegeben ist. (Barlösius, 1993a, S. 100)

Barlösius' Feststellung fußt auf der Annahme, dass auch die Vorstellung von Natur kulturell konstruiert ist. Sie beschreibt, dass dem Menschen mit Blick auf sein Essverhalten im Vergleich zum Tier aufgrund fehlender Fressfeinde eine besondere „Anpassungsfähigkeit“ zu eigen ist und sich sein Essverhalten durch Wahlmöglichkeiten und Gestaltung der Mahlzeiten auszeichne (Barlösius, 1993a, S. 91, 98). Das bedeutet: Menschen entscheiden auch nach persönlichen Werten, was sie essen. Ferner erwähnt Heinz, dass seiner Mutter eine artgerechte Haltung wichtig sei (VP 10). Folglich lässt sich annehmen, dass Heinz den Wert, artgerechte Haltung als erstrebenswert anzusehen, von ihr übernommen hat. Hierdurch wird der Eindruck verstärkt, dass das Hologramm auf dem Milchkarton Heinz' Idealvorstellung abbildet.

Schließlich markiert die Erinnerungsszene nicht nur Heinz' Ablösung von seiner Familie und sein Erwachsenwerden, sondern auch den Rückschritt von einer fortschrittlichen Zivilisation in der Voruntergangszeit in eine durch Subsistenzwirtschaft geprägte Agrargesellschaft auf der Rosenalm, hervorgerufen durch die Apokalypse. Erkennbar ist die Fortschrittlichkeit der Voruntergangszeit zum einen am Haus-Computer „Homie“, der Indikator für eine Informationsgesellschaft sein kann, und der industriell verpackten Milch (VP 9), an der sich die Auslagerung der Nahrungsmittelverarbeitung von Privathaushalten in die Industrie zeigt (Krause et. al., 2017, S. 44). Verglichen mit der Selbstversorgung auf der Alm zeigt sich die Fortschrittlichkeit der Voruntergangszeit auch am hohen Verarbeitungsgrad der Lebensmittel, der Menschen die Entscheidung abnimmt, ob etwas essbar ist (Krause et. al., 2017, S. 43). Ein weiteres Merkmal der Esskultur der Voruntergangszeit ist die Zugänglichkeit von Lebensmitteln: Vor der Katastrophe genügte Heinz, vereinfacht gesagt, ein Griff in den Kühlschrank, um seinen Durst zu stillen. Trotz der Idealisierung der für die Selbstversorgung typische „ursprüngliche Ernährungsweise“ (Barlösius, 1993a, S. 100) zeichnet sich hier mit Blick auf das spätere Leben auf der Alm bereits ein Verlust von Versorgungssicherheit und Komfort ab. Mit Alois Wierlacher gesprochen, ist die Beschreibung von Esskultur hier ein „künstlerische[s] Mittel literarischer Analyse der Zeitverhältnisse“ (Wierlacher, 1993a, S. 279), womit von den Unterschieden zwischen der Voruntergangszeit und der Postapokalypse auf der Rosenalm erzählt wird.

Postapokalyptische Selbstversorgung und Esskultur auf der Rosenalm

Nach der ersten Katastrophe lebt Protagonist Heinz zunächst gemeinsam mit Cornelius, Jordan, Anne, Özlem und Chang, die sich seiner und seinem engsten Vertrauten, dem Robot Fennek F-87, angenommen haben, zusammen auf der Rosenalm, auf der sie sich selbst versorgen, indem sie Obst, Gemüse und Kräuter kultivieren sowie Tiere züchten (VP 24, 27 & 33). Durch die indirekte Rede der Figur Özlem kommt zum Ausdruck, dass auch sie das Landleben idealisiert und die Rückentwicklung in eine Art Agrargesellschaft wegen ihres

entschleunigenden Charakters nicht ausschließlich negativ bewertet (VP 41f.). Im Folgenden wird skizziert, warum zwischen dem Leben vor der ersten Katastrophe und dem späteren Leben auf der Rosenalm nichtsdestotrotz von einer Zustandsverschlechterung die Rede sein kann.

Erstens hat Heinz durch die Katastrophe seine Familie und damit sein vertrautes Umfeld verloren (VP 79). Zweitens ist das Leben auf der Alm geprägt von harter Arbeit, der Angst vor unberechenbaren Drogen (VP 36), Lebensmittelknappheit und damit einhergehender Angst vor Eindringlingen und Abschirmungsmaßnahmen zur Außenwelt (VP 24). Drittens sind die Bedingungen für die „Vorratshaltung“ (Kublitz-Kramer, 2008, S. 286f.) im Vergleich zur Voruntergangszeit verschlechtert: während Heinz sich den Kühlschrank zuerst mit wenigen Familienmitgliedern teilt, gibt es auf der Alm zur Bevorratung lediglich „einen fast vollständig vereisten Mini-Kühlschrank“ (VP 98), den sich sieben Personen teilen müssen. Besonders scheinen Heinz aber der Wegfall der kulinarischen Fülle und die dadurch hervorgerufene Verengung des Wortschatzes zu schmerzen. Als vorerst jüngstes Mitglied hat Heinz die Rolle des Sprachpflegers und des „Bewahrs der Gemeinschaft“ (VP 15) inne, da er eine hohe Sprachaffinität aufweist und ein starkes Interesse an der Voruntergangskultur zeigt. Seine Sensibilität und sein Bedauern über den kulturellen Verfall kommen in folgendem Zitat zum Ausdruck:

Jedes einzelne Altwort aus meiner Ich-hole-mir-Milch-aus-dem-Kühlschrank-Erinnerung flüstere ich vor mich hin. Es ist ein ziemlicher Jammer, dass hier auf unserer Alm keiner mehr all diese schönen Wörter braucht. Aber klar, was sollen die anderen auch mit Parkett, was mit Erbstück oder artgerecht anfangen, wenn das, was wirklich zählt, Vorräte, Ernte und Fleisch heißt? Ich stelle mir manchmal vor, die Altwörter wären kleine befellte Wesen und würden sterben, wenn man sich nicht richtig um sie kümmert (VP 10).

Von seinen Aufzeichnungen, z.B. der sogenannten „Altwort-Liste“, die auch kulinarische Begriffe wie „Fettucine“, „Litchi“ und „Prosecco“ (VP 48) enthält und auf der er in Vergessenheit geratene Begriffe der Voruntergangskultur sammelt, erhofft er sich den sprachlichen und kulturellen Verfall aufzuhalten und abzuwenden (VP 17). Auch mit Blick auf die Esskultur ist Heinz sich der Zustandsverschlechterung seit der Katastrophe bewusst: „Denn ich weiß: [...] [m]an kann nicht nur fressen, sondern auch speisen. [...] Gerne speise ich.“ (VP 17) Gewissermaßen lässt sich diese Aussage als Positionierung lesen, mit der impliziert wird, dass Heinz sich die archaischen Zustände von vor dem Untergang zurückwünscht und danach strebt, den reichen Wortschatz und die kulinarische Fülle, die er aus der Vergangenheit kennt, zurückzuholen sowie die Überreste dieser zu erhalten. „Indem der letzte Mensch erzählt, richtet er sich (auch) an das Publikum vor dem Untergang [...]“, schreibt Religions- und Kulturwissenschaftler Ingo Reuter (2020, S. 13). Im Umkehrschluss bedeutet das, dass die Erzählinstanz die Leser:innen auf die kulinarische Fülle und den reichen Wortschatz der Gegenwart aufmerksam macht sowie den Appell an sie richtet diesen Zustand zu schätzen und zu erhalten.

Aufgrund seines jungen Alters kann Heinz sich jedoch nur bruchstückhaft an die Voruntergangszeit erinnern und lässt sich deswegen von den älteren Mitgliedern der Gemeinschaft nicht nur die Bedeutung der Altwörter erklären, sondern auch Geschmäcker von z.B. Lakritze, Marzipan und Gummibärchen beschreiben (VP 88), wobei die Beschreibung ihm die Erfahrung des Schmeckens nicht ersetzen kann. Als jüngstes Gemeinschaftsmitglied, das über weniger Lebenserfahrung verfügt, kann Heinz ebenso wenig nachvollziehen, warum Özlem und Chang, die ein Liebespaar sind, sich spielerisch

kulinarische Begriffe wie „Kartoffelchips“, „Gummibärchen“ und „Riesling“ (VP 40) zuzurufen. Bei den erwähnten Lebensmitteln handelt es sich um Genussmittel, also „Produkt[e], [die] unabhängig von [ihrem] Nährwert wegen [ihrer] anregenden geschmacklichen Eigenschaften genossen [werden]“ (DWDS, 2024). Da Genussmittel nicht primär verzehrt werden, um satt zu werden, ließe sich mit Kublitz-Kramer sagen, dass das Essen hier vor allem „Quelle der Lust“ und von „soziale[r] und kommunikative[r] Bedeutung“ (Kublitz-Kramer, 2008, S. 277) ist. Heinz, der das Rufspiel beobachtet, kommentiert: „Seltsamerweise schien dieser Moment der Verzweiflung oder Trauer ihr Liebes-Ding stärker werden zu lassen“ (VP 41). Als Grund für die hier erwähnte Trauer lässt sich der Umstand anführen, dass es diese Genussmittel auf der Alm nicht mehr gibt und Özlem und Chang unter dem begrenzten Angebot leiden, welches vor allem das Überleben sichert, aber nicht dem Genuss dient und dadurch Lebensqualität vermissen lässt. So zeigt sich auch für Anne-Rose Meyer in der Essensmetaphorik „der anthropologisch wichtige Umstand [...], dass der Mensch nicht nur durch die Befriedigung physischer, sondern auch geistiger Bedürfnisse lebt“ (Meyer, 2008, S.96f.). Leser:innen könnten in dem Zurufspiel von Özlem und Chang auch eine Ersatzhandlung für den Verzehr der genannten Genussmittel sehen. Kleinspehn ist also zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Bebilderung und das Schreiben über die sinnliche Tätigkeit des Essens können [...] auch als Botschaft für den Mangel an sinnlicher Erfahrung begriffen werden“ (Kleinspehn, 1993, S. 265). Zudem spiegelt sich in den spielerischen Zurufen das von Anne-Rose Meyer beschriebene „ekstatische Schwelgen im Augenblick“ und „das ausgeprägte Bewusstsein für die Flüchtigkeit von Wahrnehmung“ (2008, S. 94) beim Essen. Für Heinz' Beobachtung, dass die Zurufe die Paarbindung der beiden Figuren zu stärken scheinen, gibt es unterschiedliche Erklärungen. Zum einen zeigt sich in den Rufen des Paares ein nostalgisches Erinnern an gemeinsame Genussmomente und die Vorzüge der Voruntergangskultur. Zum anderen legt die Essensmetaphorik durch ihre sinnliche Komponente auch eine sexuelle Konnotation nahe (Kleinspehn, 1993, S. 261).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Leben auf der Rosenalm im Vergleich zur Voruntergangszeit trotz ländlichem Idyll durch Entbehrung gekennzeichnet ist. Grundbedürfnisse können über die Selbstversorgung gedeckt werden, aber Heinz' Wissensdurst und Erlebnishunger werden nicht gestillt. Im Verkümmern der Sprache spiegelt sich der Verlust kulinarischer Fülle. Geschmackserfahrungen, die Heinz versagt bleiben und die Özlem und Chang vermissen, veranschaulichen Leser:innen die für sie selbstverständlich gewordene kulinarische Fülle ihrer Gegenwart. Hiermit können Gefühle wie Mitleid und Wertschätzung evoziert werden. Schließlich hat Kulinaristik in der Kunst dem Ernährungssoziologen Daniel Kofahl zufolge das Potenzial zu „Erwartungs- und Verhaltensänderungen“ und zu „Reflexionen über Ernährungsroutinen“ bei den Rezipient:innen zu führen (2009, S. 9). Anknüpfend an die Begriffssammlungen auf der Altwort-Liste und im Zurufspiel, wird anschließend Heinz' materielle Sammlung untersucht.

Kollektion bewahrenswürdiger Zivilisationsobjekte

Während anhand der Sammlung kulinarischer Begriffe auf der Altwort-Liste und im Zurufspiel die Bedeutung der Esskultur für die Wirklichkeit des Romans unter anderem für die Sprache gezeigt werden konnte, soll nun anhand von Heinz' „Kollektion

bewahrenswürdiger Zivilisationsobjekte“ (VP 47) gezeigt werden, dass den materiellen Objekten der Esskultur im Roman ebenfalls eine besondere Bedeutung zukommt.

Heinz' dilettantisch anmutende Sammlung umfasst lediglich drei Gegenstände: neben einem hölzernen Kruzifix, gleich zwei leere Lebensmittelverpackungen: ein leeres Maggi-Glas und die Verpackung einer Ritter Sport-Alpenmilchschokolade. Im Gegensatz zur futuristischen Milchpackung mit Hologramm aus Heinz' Kindheitserinnerung, wird mit dem Maggi-Glas und der Schokoladenverpackung auf handelsübliche Lebensmittel aus der Lebenswirklichkeit der Leser:innen referiert. Durch ihre Leere verweisen die Verpackungen auf die Abwesenheit dieser Lebensmittel in der Postapokalypse und treten als Relikte oder Artefakte der Vergangenheit in Erscheinung. Mithilfe von Beiträgen von Liv Hansen und Sarah Schmidt, die sich im *Handbuch Literatur & Materielle Kultur* über Abfall bzw. Müll und Sammlungen äußern, soll die Bedeutung der Kollektion bewahrenswürdiger Zivilisationsobjekte für die Narration des Romans näher beleuchtet werden.

Eine erste Irritation besteht darin, dass Verpackungen von Lebensmitteln hier Bestandteil einer Sammlung sind, da sie nach dem Verzehr für gewöhnlich entsorgt werden, weil sie dann ihren Hauptzweck bereits erfüllt und ausgedient haben. Ähnlich irritierend mag es Leser:innen vorkommen, dass Heinz diese Verpackungen als bewahrenswürdig erachtet, da sie in der Realität der Leser:innen keine Rarität oder Besonderheit darstellen und Abfall für sie als „Kehrseite der Kultur“ (Hansen, 2018, S. 367) eher negativ konnotiert sein mag. Aufschluss über eine mögliche narrative Funktion gibt Hansen, die die Bedeutung von Müll für die Erzeugung dystopischer Atmosphären verdeutlicht, indem sie schreibt:

Insbesondere seit den 1970er Jahren fungiert Müll in Umwelt- und Katastrophendarstellungen als Zeichen einer aus der Ordnung geratenen Welt, und die Zunahme der gesellschaftlichen und ökologischen Bedeutung von Müll [...] spiegelt sich in der Literatur [...]. (Hansen, 2018, S. 368)

Auch in *Die Verteidigung des Paradieses* zeigt sich am Müll der Verlust einer früheren Weltordnung. Maßgeblich durch den Titel der Sammlung (Schmidt, 2018, S. 84) wird der Müll hier jedoch als Zeichen zivilisatorischer Errungenschaften, welche durch die Apokalypse verloren gegangen sind, positiv umgedeutet. Für Heinz' stellen das Maggi-Glas und die Schokoladenverpackung Raritäten dar, weil es diese Produkte seit dem Untergang nicht mehr gibt. Passend dazu kann hier folgende Beobachtung Hansens fruchtbar gemacht werden:

In literarischen Inszenierungen von Abfällen kann wertloser Müll in ein bedeutungstragendes Ding verwandelt werden, etwa durch seine Inklusion als Erinnerungsstück, plotinitiiertes Fundstück, Erkenntnis generierender Gegenstand oder als ästhetisches Objekt. (Hansen, 2018, S. 367)

Anhand der Schokolade zeigt sich exemplarisch Heinz' Faszination für die Gegenstände der Voruntergangszeit. Zu seinem fünfzehnten Geburtstag bekommt Heinz von Chang und Özlem eine Ritter Sport-Vollmilchschokolade (Lait des Alpes) geschenkt. Sie ist die letzte übrige Tafel aus einem von Drohnen abgeworfenen „Care-Paket“ (VP 42ff.). Zwischen den Zeilen wird mittels französischer Beschriftung davon erzählt, dass nationale Produkte aufgrund der Apokalypse nicht mehr im eigenen Land produziert werden können und ein Machtgefälle (Derix et. al., 2016, S. 395) zwischen Deutschland und Frankreich impliziert. Die industrielle Aufmachung der Schokolade versetzt Heinz in Staunen: „Ich starre auf die himmelblaue Verpackung. Und wenn ich sage himmelblau, meine ich wunderschön, makellos.“ (VP 44). Allerdings zögert er und wagt es kaum „dieses Voruntergangsplastikwunderwerk zu zerstören“ (VP 44), was seine Ehrfurcht gegenüber

seiner scheinbar ersten und letzten Schokolade, die überdies wie Manna vom Himmel gefallen ist, zum Ausdruck bringt. Schließlich ist es die Figur Jordan, die die Initiative ergreift und die Verpackung öffnet: „Jetzt schau mal her. Das macht man so! Jordan greift nach der Tafel, entsetzt höre ich es ratschen und knacken, ein Tier, dem das Genick gebrochen wird“ (VP 44). Anhand dieser Stelle wird deutlich, dass der Mensch sich zur Nahrungsaufnahme erst einer Pflanze oder eines Tieres bemächtigen muss und damit gewissermaßen Macht und Gewalt ausübt (Schott, 2023, S. 98).

Neben dem Gummibärchen (Antonelli et. al., 2000, S. 213) kann auch der Ritter Sport-Schokolade die Position als nationales Esskulturgut eingeräumt werden: die 1932 von Clara Ritter entwickelte, charakteristische, quadratische Form, sortenspezifisches Colourcoding (seit 1974) und die charakteristische „Knickverpackung“ (seit 1976) als Alleinstellungsmerkmale rechtfertigen ihren Status als deutschen Designklassiker (Antonelli et. al., 2000, S. 281). Aufgrund ihrer Bekanntheit und des Einflusses des Marketings auf die Sprache (Tanner, 1993, S. 271f.) liegt außerdem der Schluss nahe, dass Leser:innen, – auch, wenn nicht explizit im Roman erwähnt – den Werbeslogan der Schokolade *Quadratisch. Praktisch. Gut.* mitdenken. An dieser Stelle lässt sich nur spekulieren, ob von Steinaecker dieses Lebensmittel als Stellvertreterobjekt für eine stereotypisch deutsche Geisteshaltung setzt. Ebenso aufschlussreich ist eine nähere Betrachtung des Maggi-Glases: Indem er durch seine Produkte eine gute Nährstoffversorgung der Industriearbeiter gewährleisten und damit einen Beitrag „zur Lösung der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts“ (Barlösius, 1993b, S. 236) leisten wollte, können Julius Maggi als Galionsfigur und seine Produkte stellvertretend für Innovation in der industriellen Lebensmittelproduktion gelesen werden. Zuletzt soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Kombination aus Schokolade und Fertigsuppe an die Truppenversorgung während der beiden Weltkriege erinnert (Hirschfelder, 2001, S. 233), wodurch ein krisenhafter Eindruck entsteht.

Mithilfe dieser Lebensmittel wird von deutscher Esskultur erzählt oder um es mit den Worten Sarah Schmidts auf den Punkt zu bringen: „Sammlungen können die Funktion eines Gedächtnisses übernehmen, sie sind Wissensspeicher und zugleich eine Form individueller oder nationaler (Selbst-)Darstellung“ (Schmidt, 2018, S. 82). An späterer Stelle zeigen sich durch die Auflösung von Heinz' Sammlung die Zuspitzung der Ereignisse während der Flucht und seine wachsende Unsicherheit, da er sich gezwungen sieht die einzelnen Gegenstände zu seinem Schutz zu Waffen umzufunktionieren (VP 240).

Die zweite Katastrophe und Esskultur auf der Flucht

Mit dem Zusammenbruch des Shields (VP 95-99) wird das Ende der Versorgungssicherheit und der Selbstversorgung auf der Rosenalm eingeläutet. Es herrscht Wassermangel (VP 102-105), die Tiere leiden (VP 137f.) und eine zweite Katastrophe scheint unabwendbar. Eindringlinge bahnen sich ihren Weg in das Resort und als „Korrektiv-Heinz“ (VP 127) begleitet der Protagonist die Figur Jordan auf der Suche nach ihnen eher unfreiwillig (VP 118, 120f. & 126). Symbolisiert wird der nahende moralische Zerfall durch ein kaputtes, herabgestürztes Gipfelkreuz (VP 126) und um beim Thema Esskultur zu bleiben: durch einen umgefallenen Tisch sowie zerbrochene Teller (VP 133). Aufgrund von Lebensmittelknappheit werden die Eindringlinge schließlich ermordet und Heinz wird zu Jordens Beihelfer (VP 133ff.). Kurz bevor die Gemeinschaft die Rosenalm verlässt, träumt Heinz, dass die Alm, samt

der Tiere und Pflanzen, eingefroren ist: „Man staunt über den hervorragenden Zustand meiner Leiche und stellt mich in einem eigens für mich errichteten Museum aus. Aufgrund der Fragmente in meinem Heft nennt man mich ‚Heinzi‘.“ (VP 147) Hierin lässt sich Heinz' Wunsch, die Zeit vor dem Zusammenbruch des Shields anzuhalten, erkennen. Das Einfrieren suggeriert, dass er das zuvor idyllische Leben auf der Alm konservieren möchte und sein Erstarren zeigt Angst vor der Zukunft, dem voranschreitenden moralischen Zerfall sowie den Wunsch in Würde zu sterben.

Die Flucht ist geprägt von Durst, Hunger, Streits und der Angst das Baby Xiwang nicht ernähren zu können (u.a. VP 183, 186, 196ff., 206, 218, 259). An einer Stelle zeigt Heinz sich enttäuscht über die gefundenen Dosenravioli:

Meine Mittagsration von dem klebrigen, rötlichen Zeug, das Ravioli heißt, habe ich so schnell hineingestopft, dass mir gleich danach schlecht geworden ist. Ich weiß, dass der Heinz auf der Alm von diesem Altnamen, Ravioli, begeistert gewesen wäre, zehn von zehn Foxy-Punkten und so. Ich bin es nicht. Hab's mir versuchsweise ein paarmal vorgesagt: Ravioli, Ravioli. Es ist doch ein Wort wie jedes andere auch. Überhaupt muss ich sagen, mir kommt dieser Teenie auf der Alm inzwischen wie ein Fremder vor. (VP 231f.)

Gefühle der Rastlosigkeit, des Unwohlseins, enttäuschte Erwartungen sowie Heinz' Befremdung gegenüber sich selbst kommen hier deutlich zum Vorschein. Seine Beschreibung macht deutlich, dass er das Konservenessen nicht genießen kann. Der Konserve haftet als Erfolgsprodukt des Ersten Weltkriegs (Hirschfelder, 2001, S. 216f.) etwas Krisenhaftes an: sie ist zwar praktisch aber dem Essen fehlt es an Frische und Geschmack. Für Genuss fehlen hier laut Definition des Begründers der Kulinaristik, Alois Wierlacher, qualitativ hochwertige Mahlzeiten, Ruhe, Harmonie, Gesellschaft und Zeit (1993a, S. 285). Passend zu dieser Szene stellt außerdem Monika Smitz-Emans heraus, dass sich „[i]m Ess- und Kaustil die Einstellung der Esser zur Welt“ (2023, S. 40) spiegele, was auf Heinz übertragen bedeutet, dass seine negative Einstellung zum Essen Einblick in seine negative Weltsicht gibt. Neben Konserven wird aufgrund mangelnder Alternativen zum Teil auf riskante Nahrungsmittel wie ein Huhn, das „nicht völlig gegart“ ist (VP 178), und eine wenig vertrauenserweckende, mutmaßlich verstrahlte Tomate (VP 200, 205, 215) zurückgegriffen, um nicht zu verhungern. Damit ist die Unmöglichkeit des Genusses sowie die Angst davor an Hunger, Durst oder einer Vergiftung zu sterben auf der Flucht allgegenwärtig. Nicht zuletzt stehen zwei Tragödien, die sich auf der Flucht ereignen, in engem Zusammenhang mit den vorherrschenden Nahrungsbedingungen. Die erste besteht in dem Mord an zwei Jungen, die zu einer anderen Gruppe Überlebender gehören und versuchen zwei Hühner zu stehlen, nachdem Heinz' Gemeinschaft ihrer Bitte um Nahrung nicht nachkommt (VP 225-230). Wenig später verliert die Gemeinschaft ihr Mitglied Chang, den Partner von Özlem und Vater von Xiwang, für den die Nahrungssuche durch ein Phaserverfeuern tödlich endet (VP 247f.). Festzuhalten bleibt, dass anhand der Ernährungsbedingungen auf der Flucht von existenziellen Nöten erzählt wird und wichtige Momente der Handlung eng mit Aspekten der Esskultur verwoben sind.

Nahrungstabus

Zuletzt soll auf Nahrungstabus, mit denen Heinz' Gemeinschaft auf der Flucht bricht, und deren Funktion für die Narration eingegangen werden. Dabei wird der Umgang mit Tieren,

vor allem mit dem Wollschwein Edison, beschrieben und im Anschluss Kannibalismus thematisiert.

Auf der Flucht beginnt das Wollschwein Edison, eines der wenigen unversehrt gebliebenen Tiere der Rosenalm, zu schwächeln. Es will oder kann vor Durst und Erschöpfung nicht mehr weiterlaufen und hält die Gruppe auf, was Jordan dazu veranlasst es schlachten zu wollen. Im Alleingang opfert Anne, die „Gemeinschaftsomi“ (VP 260) eine ganze Tagesration Wasser, die für die Gruppe bestimmt war, allein für Edison. Dies führt zu Spannungen in der Gemeinschaft aber auch dazu, dass das Wollschwein wieder wohlauf ist und artig mitläuft (VP 182). Implizit lehnt Anne sich durch die Weiterversorgung Edisons gegen das Schlachten auf und macht das Wollschwein damit zum Totemtier (Rath, 1993, S. 163), dessen Verzehr einen Tabubruch markiert. Während Psychoanalytiker Claus-Dieter Rath hervorhebt, dass gemeinsam eingehaltene Essregeln und -verbote und damit die Berufung auf geteilte Werte den Gruppenzusammenhalt stärken (1993, S. 163f.), führt Annes Verhalten eher zu Spaltung (VP 182, 186, 259 & 260f.). Erstens erklärt sich der Unmut der anderen durch ihre eigenmächtige Entscheidung Edison zu tränken. Zweitens stellt das Aufstellen eines Nahrungstabus angesichts der Lebensmittel- und Wasserknappheit in den Augen der anderen ein zusätzliches Hindernis im Kampf um das Überleben dar. Wasser ist auf der Flucht ein knappes Gut und streng rationiert. Indem Anne die Anteile der anderen daran veruntreut, begeht sie einen Vertrauensbruch. Indirekt wird hierdurch auch von Speziesismus erzählt: dem von Anne, die ihren Mitmenschen überlebensnotwendiges Wasser nimmt, um damit ein Tier zu retten und dem der anderen Gruppenmitglieder, die nicht nachvollziehen können, warum ein Tier gerettet wird, welches ihnen genauso gut als Nahrung dienen könnte. Verschärft wird der Konflikt dadurch, dass Özlem ihr Baby Xiwang stillen muss und Anne nicht mehr vertraut (VP 186, 259). Somit werden Leser:innen mit dem ethischen Dilemma konfrontiert, ob Mensch oder Tier zum Weiterleben verholfen werden soll. Auch Annes Integrität wird infrage gestellt: zwar verzichtet sie später auf Edisons Fleisch (VP 192), scheint aber mit von dem gejagten Hund zu essen (VP 240f.). Schließlich beschließt Anne, die sich aufgrund ihres Alters und ihrer Gedächtnislücken als Belastung für die Gemeinschaft empfindet, diese zu verlassen und wird von den anderen in einem Tunnel zurückgelassen (VP 259ff.).

Durch den Verzehr Edisons (VP 191f.) bahnt sich bereits der Kannibalismus an dem Gruppenanführer Cornelius (VP 361) an, da Edison vor seiner Schlachtung von menschlichen Kadavern frisst (VP 188). Heinz geht es nahe, Edison tot zu sehen, isst aber von seinem „leckere[m], saftige[m] Fleisch“ (VP 192) bis er sich an Edisons letzte Nahrungsaufnahme erinnert und vor Ekel erbrechen muss (VP 192). An folgendem Zitat der Soziologin Eva Barlösius kann erklärt werden, warum sich ausgerechnet ein Schwein besonders für diese Narration eignet:

Das Primat, nur pflanzenfressende Tiere zu essen, symbolisiert eine Gesellschaft, die sich selbst als eine definiert, in der nur unter gesellschaftlich kontrollierten und gerechtfertigten Bedingungen tödliche Gewalt ausgeübt werden darf, ansonsten aber das Prinzip des Nicht-Tötens gilt. (1993b, S. 104)

Dies erklärt auch, warum Schweine als Allesfresser in manchen Glaubensgemeinschaften als unrein gelten und warum der Verzehr Edisons das „Prinzip des Nicht-Tötens“ aufweicht. Archaischen Gesellschaften gegenüber modernen unterstellt Claus-Dieter Rath strengere Regeln und klarere Vorstellungen darüber, was gegessen werden darf und was nicht (Rath, 1993, S. 163). Gewissermaßen wird also der Bruch der Figuren mit Nahrungstabus durch das sukzessive Wegbrechen der vorapokalyptischen Gesellschaftsordnung und die existenziellen

Nöte auf der Flucht legitimiert. Gleichzeitig zeigt der Bruch mit Nahrungstabus den Werteverfall und den Würdeverlust der Figuren. Passend hierzu schreibt Barlösius:

Eßtabus stabilisieren die soziale Ordnung, indem sie als Medien oder Träger normativer Regelungen funktionalisiert werden, die wiederum die soziale Integration fördern und die Abgrenzung gegenüber anderen Gesellschaften unterstützen sollen. (1993b, S. 100)

Cornelius, der Anführer der Gruppe versucht mit dem Nahrungstabus des Kannibalismus zu brechen, indem er Heinz' sagt, dass die Gruppe ihn essen soll, sobald er tot ist (VP 232). Aufgrund seines hohen Alters wird hier wie schon bei Anne, die ihr Leben um der Gruppe Willen aufgibt, erneut zwischen den Zeilen die utilitaristische Frage an die Leser:innen gestellt, ob das Leben eines älteren Menschen zugunsten des Erhalts der Gruppe aufgegeben werden darf. An späterer Stelle wiederholt Cornelius sein Angebot in veränderter Form: er bittet die Gruppe ihn zu töten und zu essen (VP 361). Jordan ermordet Cornelius, isst wie Xiwang aber nicht von seinem Fleisch, sondern nur Heinz, F-87 und Laurent der Hase. Schließlich wird mit dem Kannibalismus an Cornelius (VP 361f.) das letzte Nahrungstabus gebrochen und der moralische Verfall zementiert. Festzuhalten bleibt, dass die Apokalypse nicht nur ökonomische (wie an Heinz' Sammlung erkennbar), sondern auch gesellschaftliche Wertewandel in Gang setzt, die sich in der Esskultur widerspiegeln.

Abschließende Bemerkung

Durch die Auseinandersetzung mit der im Roman *Die Verteidigung des Paradieses* beschriebenen Esskultur konnte gezeigt werden, dass sich in ihr die vielgestaltigen Auswirkungen der Apokalypse materialisieren. Mithilfe der textimmanenten Analyse, die sich stark an der Chronologie des Romans orientiert, konnte umrissen werden, wie die Ernährungsbedingungen sich darin stetig verschlechtern. Zu Beginn konnten anhand der Erinnerungsszene Rückschlüsse auf die archaische Esskultur der Voruntergangszeit gezogen werden. Sie kennzeichnet sich im Vergleich zur Postapokalyptischen unter anderem durch ausgelagerte Produktion, bessere Bevorratungsmöglichkeiten, Zugänglichkeit und Versorgungssicherheit sowie durch einen höheren Verarbeitungsgrad von Lebensmitteln. Daran anschließend wurde die postapokalyptische Selbstversorgung auf der Rosenalm beschrieben und herausgearbeitet, dass der Verlust kulinarischer Fülle sich auch auf die Sprache der Figuren niederschlägt und Essen hier vor allem dem Überleben, nicht aber dem gemeinsamen Genuss, dient. Das Aufzählen und Sammeln kulinarischer Begriffe und materieller Objekte der Voruntergangsesskultur wurde als Entwurf einer bewahrenswürdigen (nationalen) Esskultur gedeutet, die Leser:innen die kulinarische Fülle der Gegenwart veranschaulicht. Im letzten Kapitel wurden die Ernährungsbedingungen auf der Flucht nachskizziert und gezeigt, dass entscheidende Momente der Handlung in enger Verbindung mit ihnen stehen. Hieran wurde deutlich wie anhand der Esskultur von existenziellen Ängsten und Nöten, sukzessivem Werte- und Würdeverlust der Figuren sowie von moralischem Verfall erzählt wird. Thomas von Steinaecker stellt mithilfe der beschriebenen Nahrungsmittel- und Wasserknappheit Spannungen in der Gruppendynamik der Figuren und moralische Dilemmata dar. Im Zuge dessen konfrontiert er Leser:innen durch seine Darstellung der Esskultur mit utilitaristischen Ansätzen, Speziesismus, Tabubrüchen und dem Bruch mit der gewohnten gesellschaftlichen Ordnung. Mit dem Protagonisten Heinz, dem Bewahrer der Gemeinschaft, der als Korrektiv und Identifikationsfigur fungiert, appelliert von Steinaecker

an die Menschlichkeit der Leser:innen. Der Romantitel suggeriert den Leser:innen, dass sie sich im Vergleich zu den Figuren im Paradies befinden, es genießen sollen und aktiv werden müssen, um es zu erhalten.

Der Roman ließ Stellen vermissen, anhand derer die narratologische Funktion des gemeinsamen Essens oder eines geteilten Tisches hätte untersucht werden können. Als weiteres Forschungsprojekt wäre es denkbar, anhand anderer (apokalyptischer) literarischer Texte zu untersuchen, ob das Teilen von Mahlzeiten als gemeinschaftsstiftend und das gemeinsame Essen darin als konvivial beschrieben werden sowie zu beleuchten, wie die Szenen zu Tisch atmosphärisch ausgestaltet werden.

Literaturverzeichnis

- Antonelli, P., Kupetz, A., Godau, M., & Polster, B. (2000). Haribo [Art.]. In: Godau, M. & Polster, B. (Hrsg.). *Design Lexikon. Deutschland*. Dumont Verlag, 213.
- Antonelli, P., Kupetz, A., Godau, M., & Polster, B. (2000). Ritter Sport [Art.]. In: Godau, M. & Polster, B. (Hrsg.). *Design Lexikon. Deutschland*. Dumont Verlag, 281.
- Barlösius, E. (1993a). Anthropologische Perspektiven einer Kultursoziologie des Essens und Trinkens. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 85-101.
- Barlösius, E. (1999b). *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*. Juventa Verlag.
- Derix, S., Gammerl, B., Reinecke, C., & Verheyen, N. (2016). Der Wert der Dinge. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Materialitäten. In: *Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History*, 13(3). <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2016/5389>.
- Hahn, H. P. (2019). Materielle Kultur? Fragestellungen, Entwicklungen, Potenziale. In: *MEMO*, 5, 5-19. <https://doi.org/10.25536/20190502>.
- Hansen, L. (2018). Abfall/Müll. In S. Scholz & U. Vedder (Hrsg.). *Handbuch Literatur & Materielle Kultur* (S. 367). De Gruyter.
- Herrmann, L., & Horstkotte, S. (2016). Apokalypse. In: Herrmann, L. & Horstkotte, S. (Hrsg.). *Gegenwartsliteratur. Eine Einführung*. Metzler, 146-151.
- Hirschfelder, G. (2001). *Europäische Esskultur. Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute*. Campus Verlag.
- Kleinspehn, T. (1993). Sprechen – Schauen – Essen. Formen des öffentlichen Diskurses über das Essen in Deutschland und seine verborgenen Zusammenhänge. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 257-268.
- Kofahl, D. (2009). Kunst, Kulinaristik und Nachhaltigkeit in der Ernährung. In: *kunsttexte.de Sektion Gegenwart (Heft 3)*, 1-11.

- Krause, J., Leinfelder, R., & Mende, J. von. (2017). Anthropocene Kitchen. In: Meulen, N. van de & Wiesel, J. (Hrsg.). *Culinary Turn. Aesthetic Practice of Cookery*. transcript Verlag, 39-46.
- Kublitz-Kramer, M. (2008). Einsame Mahlzeiten. Alleinessende in Marlen Haushofers ‚Die Wand‘ und Thomas Glavinic‘ ‚Die Arbeit der Nacht‘. In: Lillge, C. & Meyer, A.-R. (Hrsg.). *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*. transcript Verlag, 277-293.
- Meyer, A.-R. (2008). »sichtfleisch« in »großaufnahme«. Zum Zusammenhang von Essen, ästhetischer Theorie und literarischer Praxis am Beispiel von Thomas Klings Goya-Gedichten. In: Lillge, C. & Meyer, A.-R. (Hrsg.). *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*. transcript Verlag, 85-104.
- Rath, C.-D. (1993). Zur Psychoanalyse der Eßkultur. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 151-176.
- Reuter, I. (2020). *Weltuntergänge. Vom Sinn der Endzeit-Erzählungen*. Reclam.
- Schmidt, S. (2018). Sammeln – Sammlungen. In: Scholz, S. & Vedder, U. (Hrsg.). *Handbuch Literatur & Materielle Kultur*. De Gruyter, 82-87.
- Schott, H.-J. (2023). »Was übrig bleibt, ist Abfall und Gestank«. Essen, Gewalt und Macht in Elias Canettis Masse und Macht. In: Höving, V. & Risthaus, P. (Hrsg.). *Ars Metabolica. Stoffwechsel und Digestion als literarische und kulturelle Prozesse*. transcript Verlag, 95-117.
- Smitz-Emans, M. (2023). Kartoffelpoetik, Wortmahlzeiten, poetische Metabolismen. Poetologische Metaphorik der Nahrung, des Essens und der Verdauung bei Ludwig Harig. In: Höving, V. & Risthaus, P. (Hrsg.). *Ars Metabolica. Stoffwechsel und Digestion als literarische und kulturelle Prozesse*. transcript Verlag, 21-51.
- Steinaecker, T. von. (2016). *Die Verteidigung des Paradieses*. S. Fischer. (=VP)
- Tanner, J. (1993). Kulinarische Neologismen in der deutschen Gegenwartssprache. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 269-277.
- Vondung, K. (1988). *Die Apokalypse in Deutschland*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Wierlacher, A. (1993a). Der ‚wahre Feinschmecker‘ oder: Krieg und Frieden bei Tisch. Zum Kulturthema Essen in der neueren deutschen Erzählliteratur. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 279-287.
- Wierlacher, A. (1993b). Zur Begründung einer interdisziplinären Kulturwissenschaft des Essens. In: Wierlacher, A; Neumann, G. & Teuteberg, H. J. (Hrsg.). *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. Akademie Verlag, 1-21.
- O.A. „Apokalypse“, bereitgestellt durch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*. (n.d.). Abgerufen am 27. März 2024, von <https://www.dwds.de/wb/Apokalypse>.
- O.A. „Genussmittel“, bereitgestellt durch das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*. (n.d.). Abgerufen am 18. März 2024, von <https://www.dwds.de/wb/Genussmittel>.

Politicized Sex Repression and Fascination in The Chinese Cultural Revolution

Xiaofei Tu³, Wei Xie⁴

Abstract

In this paper we study the sexual repression and fascination in mainstream films and underground literature during the Chinese Cultural Revolution (1966-1976). The Cultural Revolution was launched by the Chinese Communist Party leader Mao Zedong seventeen years after the Party had become the ruling force of China, and ten years from Mao's death in 1976. On the one hand, it was Mao's strategy to purge his once comrades who posed threats to his monopoly of power. On the other hand, Mao mobilized the mass movement to preserve the Chinese communist values that Mao believed to have been forgotten by the Party members. As a result, China in the late Mao era was to a large degree a sexually repressed country, under the censorship of Maoist "revolutionary" ideology that considered sex expressions a bourgeois obsession. Nevertheless, politically motivated sexual repression inevitably caused resistance that often took unexpected forms. Although the Cultural Revolution has been the focus of attention for China watchers for a relatively long time, sexuality and contemporary politics in China is a less explored topic. This paper aims to fill the lacunae by looking into some social undercurrents and unprivileged discourses that have escaped scholars' attention. This paper is divided into two parts. In the first part, I discuss the changing attitude of the Chinese Communist Party toward sexuality, providing a historical background for the case studies in the second part that analyze sex repression and fascination in films and underground literature during the Cultural Revolution.

Keywords: Cultural Revolution, Sexual Repression, Chinese Films, Underground Literature, Maoist Ideology

The Chinese Communist Party and Sexuality

The attitude of Chinese communists toward sex has not been monolithic. Looking back at twenty century Chinese history, we discover that the relation between sexuality and politics had gone through certain dramatic metamorphosis. In the first half of the 20th century, the consensus of the reform-minded Chinese cultural elites was that personal happiness in a truly moral society depended on total sexual freedom. This radical view was an understandable reaction to the sexual repression of the feudal past. But it also stemmed from the intellectuals' determination to shake off any impression of traditional moral prudence and to set themselves apart from their conservative countrymen. The eccentric Confucian scholar and politician Kan Youwei predicted a utopia for future China in which private property and family are abolished.

³ Associate Professor, Appalachian State University, Department of Language, Literatures, and Cultures, North Carolina.

⁴ Assistant Professor, Appalachian State University, Department of Computer Information Systems, North Carolina.

Women and men form temporary families that last a year, after that it is mandatory for them to separate from each other and find new partners. Children belong not to single families but the entire society, and it is the society's responsibility to take care of them.⁵ Since no private properties exist to cause greed and crime, there is no use for law. The only punitive measures left for the society are reserved for laziness and abortion (Kang 1991). Yin Shun, arguably the best Buddhist scholar of the century, described in great interest and sympathy the Buddhist mythological kingdom of Uttarakuru in his popular introduction to Buddhism. He knowingly altered the classic sutras to give the Buddhist myth a socialist tint, including the depiction of free encounters between boys and girls (Yin Shun 1998). Indeed, socialist ideals were so prevalent in early 20th century China that even the Nationalist leader Chiang Kai-shek, who ruled China from 1928 to 1949 and was a butcher of communist rebels, had been an admirer of the Soviet Union in his early career. The Chinese Communist Party, founded in 1921, rose in such an environment and was in tune to the larger *Zeitgeist* when it came to their attitude toward sex. Indeed, the prospect of freely sharing goods and sex partners were taken for granted for a number of idealistic youth drawn to communism. The autobiography of Zeng Zhi, a veteran female revolutionary who played an important role in founding the earliest bases for the Chinese Red Army in southern China, tells us that such sharing was indeed practiced in the 1920's and 1930's. Social justice by day, -- which involved killing rich land owners and gave their land and possessions to the poor -- and free love by night was those young rebels' lifestyle. An interesting fact about the revolutionary life was their lack of interest in taking care of their children because revolution always took priority over family. In one extreme case, Zeng's superior sold Zeng's baby to a rich family in order to raise funds for the Party, a decision Zeng did not object to (Zeng 1999).

It was until the early 1940's that the Chinese Communist Party turned puritanical in regard to sex (Gao 2000). Several factors were in play for this change. As the Chinese Communist Party became more and more successful and rapidly grew in size, the composition of the Party became very different than that of its early days. Idealistic, educated young radicals from big cities had been the founding members of the Party and initially filled leadership roles, now they were gradually replaced by a new generation of leaders -- the poor-peasants-turned-Red-Army-generals who emerged from military struggles against the incumbent Nationalist government. These battle-hardened soldiers resented the rich and enthusiastically supported redistribution of wealth, but they were never able to appreciate the lifestyle of their city-born comrades. A second factor was that the fast-growth of the Party made strict disciplines necessary. The Party wanted to make certain that every member give up personal opinions, feelings, and aspirations, including their preexisting "incorrect" perceptions about sex, in order for the entire Party to act effectively -- like one person.

Ever since this time, the Party had had a twofold approach to sexuality. On the one hand, they still upheld progressive ideals about gender equality and freedom of choice in individuals' (especially women's) romantic relationships. While the Communists had advocated women's liberation from polygamy and parent-arranged marriages of China's feudal past from the time when the Party's began, they moved to action in 1949 when they took power. The Marriage Law of 1950 mandating free-choice monogamous marriage was the very first law implemented

⁵ The catch is that citizen of the utopia is obligated to serve the world government -- the only government after the disappearance of nation states -- in various capacities including serving a certain amount of time at nurseries.

by the new Chinese government, a fact shows a sense of urgency that the Party felt about the status of women (Evens 1997). On the other hand, however, such equality and freedom in sexual relations were restricted by a variety of factors. For instance, young females were often persuaded, sometimes pressured, into marriages with senior party leaders. In fact, marriage was still the only way for women to get access to high levels of power within the Party (Terrill 1999). Another example is that the state openly intruded on the people's reproduction right. Forced abortion conducted by state-run clinics started in the early 1970s (White 2009) and continues to this day (The current Chinese constitution states in article 25 and 49 that Chinese citizens are obliged to take birth control). Finally, as Evens points out: the official discourse that purportedly champions women's liberation in fact "aimed to regulate sex practice in support of the project of social control and economic development formulated by the new government... Individual energies were to be channeled into working for the collective benefit" (1997). This total control created a society in which open discussion of sex is seen as distracting people from their commitment to the Party and its cause and thus needs to be repressed.

Since the 1950s, anti-bourgeois debauchery campaigns swept urban centers such as Shanghai and Beijing. Such campaigns reached to a head in the Cultural Revolution. During this period of time, the aversion to sexual "deviations" and exhibition of sexuality in public spheres permeated all levels of the society from the ruling Party leadership to common households. For instance, illicit affairs were an important reason to end a Party cadre's career and were used as a powerful weapon in the heated inter-Party political struggles. When it comes to everyday life, clothes factories did not make even slightly revealing dresses; in department stores, clerks always tried to make sure that their customers bought "enough" tailoring material to make clothes that would have the body decently covered. Nude and kissing scenes in a few imported foreign films were cut out when the films were edited and dubbed, while the most sexually explicit movies that Chinese viewers had access to were North Korean productions in which male and female characters hugged and held hands. Indeed, North Korean romance movies and North Vietnamese war movies, although politically charged, provided appealing alternatives to the "Eight Model Plays" – "modern revolutionary Beijing operas, ballets, and symphony" that were produced by Mao's wife and that dominated the Chinese theatres and stages at this time (Roberts 2009). Interesting enough, all the heroes in the Eight Model Plays are single. A best example is the Revolutionary Peking Opera "Story of the Red Lamp," in which a family, consisting of a widowed grandmother, a widowed father, and an unmarried, boyfriendless daughter, worked together for the Party under the Japanese occupation. In another Model Play, "Taking Tiger Mountain by Strategy," a father and a daughter tell the audience in a song how they miss their family members killed by the Nationalist army. The lyric says that "father misses grandma and daughter misses mother," without any hint at possible spousal affections. Moreover, the love of a personal parent is often times translated into that of a collective mother – the Communist Party.

Sex Fantasies: Domestic and Imported

Young people growing up in the Cultural Revolution were genuinely ignorant of basic sex education and lacked legitimate outlets for their sexual energy. However, they were far from being completely sexually innocent. One of the channels through which the youth sought and

received information about sex was the so-called “hand-copied literature,” which is the first case of my study.

Both before and during the Cultural Revolution, public publication was under strict control of the Party and the government. But it was during the Cultural Revolution when underground literature mushroomed and was circulated in handwritten copies among friends and trusted acquaintances. These volumes were mostly short (10-20 pages) for the sake of easy copying and circulation, but book length copies did exist. Surprisingly, they covered a wide variety of genres, ranging from translations of foreign literary classics to avant-garde poetry to amateurish novels (Link 1989). The latter constituted the majority of the underground literature, among which many had an explicit sex theme. One of the best-known hand-copied novelettes was “Heart of a Young Girl,” which told the sexual adventures of a young woman Manna – the fictitious “Western sounding” names hinted at her “Western” lifestyle. An even more popular underground novel was titled “An Embroidered Flower Shoe,” which was a poorly crafted mystery with frequent scenes of sexual and violence. What made this story stand out was its political references: it depicted the wife of Liu Shaoqi – a defeated chief political rival of Mao – as a member of the Plum Blossom Society, a CIA operated sleep cell working for the interests of the United States and plotting against Mao. Such a storyline no doubt satisfied sexually charged curiosity of many Chinese youths about a woman of higher social status and “out of their league.” The weird story began with the discovery of a naked female corpse. A plum blossom sign was left on the dead body and soon it was realized that this was a politically motivated murder. Long Fei, the police chief in charge of this case had been a secret Communist agent infiltrating the Nationalist intelligence apparatus before 1949 when the Nationalists were still in power. Long Fei remembered that the Nationalist spy network he thought he had helped destroy had had a stone monument in their secret headquarter. On the monument, the names of all its members had been inscribed in the shape of a plum blossom. Long Fei now realized that this evil organization was still active and he needed to take on it again. After some pretzel-like twists of plots that do not make much sense, Long Fei was finally able to be exposed the Plum Blossom Society and his biggest catch was Wang Guangmei herself.



Fig. 1: Liu Shaoqin and His Wife Wang Guangmei in 1966

The above is a picture published on the Party's mouthpiece *People's Daily* when Wang accompanied Liu in a diplomatic trip to Southeast Asia in 1966. Soon after, both Liu and Wang disappeared from the limelight. Liu died of pneumonia in detention in 1969 for lack of proper medical treatment, while Wang managed to survive the imprisonment and spent her later years in apolitical philanthropically work. Wang Guangmei in the picture was wearing a white Cheongsam, a rarity at this time. Note that Wang also had a small handkerchief in her left hand. According to the underground novel, there was a plum blossom embroiled on it – a secret sign for the members of the antirevolutionary gang members to recognize each other.

In reality, Wang certainly had no connection with the Chinese Nationalists or the CIA. She was the daughter of a successful businessman and received elite education at Fu Jen Catholic University in pre-Communist China before she married Liu in 1948. The irony of Liu's love life was that he, like many of his comrades, loved women from a bourgeoisie background though he fought all his life against the bourgeois class and its values. After the Communist takeover in 1949, Wang was a darling in the social circles of the Party leadership. She was the lead dancer in high society parties, and coached many peasant-turned Red generals in their first ever Western style dance moves (Zhang, 2008). Because of her popularity, Wang was a target of Madam Mao's jealousy, as evidenced by the later harsh treatment Wang received in prison at Madam Mao's order. Indeed, people have suspected that Madam Mao's radical and eccentric political actions were spurred by her sexual dissatisfaction. In 1972, Jiang was not above confiding to a perfect stranger – the American scholar Roxanne Witke – about her marital problems with Mao (Witke 1977).



Fig. 2: Censored Scene from “The Plum Blossom Dossier”

After the Cultural Revolution, with Liu Shaoqin and Wang Guangmei politically rehabilitated, the Plum Blossom Society story took on a new life. The self-claimed author of the stories Zhang Baorui (another author has made a claim to the authorship of the same stories) completely rewrote the story. In the new version, references to Liu and Wang are deleted. The sex and violence remind though, so much so that when the novel was adopted into a television series in 2003, certain explicit scenes such as shown above were ordered by government officials to be cut out. The only other existent collection of underground literature, *An Liu*,

has done a good job to preserve the authenticity of the texts by not making any alterations. However, it does not include the original Plum Blossom Society story for its politically sensitive nature (Bai 2001). As a result, the only place to have access to the “real” Plum Blossom Society stories is the internet, where the stories are circulated and being constantly redacted.

My second case is a Korean movie that became a huge success in China right after the Cultural Revolution. Literature and art in the communist China serve as a cultural arm of the Party. Film production, like other artistic forms, is expected to “educate the people and attack the enemy.” The film industry of the Red China first got started when it inherited film equipments and technicians from the Manchukuo Film Association after the People’s Liberation Army reclaimed Manchuria from the Japanese-backed Manchukuo in the late 1940s (Ying, Ling 2002). At the beginning, however, they lacked the expertise to make films independently. Thus, the Chinese filmmakers at this time resorted to importing finished products from fellow communist countries, especially the Soviet Union. When Mao broke up with the Russians and their satellite East European countries in the late 1950s and early 1960’s because of the latter’s gradual moving away from hard line Stalinism and toward moderate, “revisionist” policies, films from the communist bloc disappeared from the Chinese cinema. The only exceptions were Korean and Albanian movies because the two countries sided with Mao in his debate with Khrushchev who made the scandalous anti-Stalin secret report in 1956.

It is only natural that the Chinese fell in love with North Korean films with love themes, even if the romance was strictly Platonic. One of the North Korean hits that graced China during or shortly after the Cultural Revolution was “The Unknown Heroes.” Set in the Korean War in the 1950’s, the film was about North Korean agents, the undercover nameless heroes, who sacrificed their lives, and feelings for the service of their country and the great leader Kim Il-sung. The film received a widespread favorable reception upon release in the domestic market, and was belatedly shown at the Kitakyushu Biennial Film Festival in 2007. Typical of North Korean films, it was produced as a political task. The main actor Kim Jung-hwa told reporters in an interview years after the movie was made that she and other actors worked very hard for this movie, sometimes rehearsing hundreds of times for a single scene. As a good communist party member herself, she attributed the movie’s success to the Party’s leadership (Lao Man (2008). An interesting fact is that a few deserting American soldiers during the Korean War played roles in the film (Jenkins 2009). The plot of the film was full of political stereotypes and ideological cliché back in thirty years ago, but they may not ring a bell with 21st century audience. To make things interesting, I substitute the Korean War background for contemporary settings while keeping the original storyline unaltered. A contemporary equivalent of the same story would be as follows.



Fig. 3: Chinese Poster for the Film “The Unknown Heroes”

In the United States controlled Baghdad, Abdul, an Iraqi born British journalist, arrived at the Green Zone to join his Western colleagues. The secret identity of this handsome journalist in his early 30's from a prominent Iraqi family, however, was an anti-US freedom fighter. His mission was to obtain information about upcoming US counter-insurgency campaigns. Abdul's chief foe was the head of the US military intelligence force in Baghdad, Colonel Claus, a Harvard trained classics scholar in his former life. A formidable enemy, Colonel Claus could talk classic Greek philosophy with his guests in a party, and calmly ordered the execution of dozens of Iraqis in the next moment. To Abdul's surprise, he found Colonel Claus' most trusted assistant to be Sergeant Jasmine, a woman who had been arranged in childhood to marry Abdul by their parents but had lost touch with him in war times. It was heartbreaking for Abdul to discover that the person he loved most in the world was working for the enemy. But the moment of truth came soon. Jasmine turned out to be a double agent working for the resistance, and the contact of Abdul. The common cause strengthened an old love. Abdul and Jasmine now fought for their country, their religion, and their love for each other. The savvy Colonel Claus began to be suspicious of Abdul, however, Abdul had his protection in a United States senator who happened to be also a businessman and had heavy investments in Iraqi oil fields. Abdul's family had done business with the senator for years and donated to his political campaigns. Eventually, the senator leaked strategically important intelligence to Abdul when he was visiting Iraq for business. Jasmine sacrificed her life in order to help Abdul send out the intelligence to resistance leaders. The resistance received intelligence in time thanks to the determination and sacrifice of its loyal sons and daughters. As a result the newest US attack was thwarted. Colonel Claus was called back to Washington for his failure in stopping resistance espionage. Before boarding on his plane back home, Colonel Claus pensively reflected: “Islam is invincible.” Now substitute Iraq for Korea and Islam for Communism, as well as change the heroes names to Yu Rim (male) and Kim Soon-hee (female), you get the exact plot of this classic North Korean propaganda movie.

The original North Korean movie came to China in 1982, a time of political thawing. After Mao's death in 1976, Mao's wife and those who were responsible for the Cultural Revolution were arrested by the moderates in the Party. The reformer Deng Xiaoping, previously ousted by Mao, rose back to power and brought about partial tolerance to politics and Chinese

people's personal lives. The change of social ethos, however, lagged behind political changes. The Chinese still lived under Mao's shadow when it came to issues like sex, and "The Unknown Heroes" served as an eye opener. Indeed, the selling point of the movie was the female spy Kim Soon-hee with her hallmark black sunglasses and knee long leather jacket. It is to be remembered, sunglasses and leather jackets were unseen at this time because the standard dress code was the green or gray Mao suit. The cool "badness" of Kim Soon-hee's attire well registered with young Chinese audience. Moreover, that a good revolutionary could have a lover was an even more refreshing idea. With all the movie's bombarding propagandic messages, the seditious sexual images of a female body was a unique gift to the Chinese people in that time.

Twenty years after the first introduction of the film, current young and often English speaking Chinese moviegoers have acquired a taste for Hollywood. However, "The Unknown Heroes" still stays close to the hearts of the nostalgic middle-aged audience who remember the Red female fatale character from their early years, as attested by the fact that the same was re-dubbed and made available on DVD in 2003.

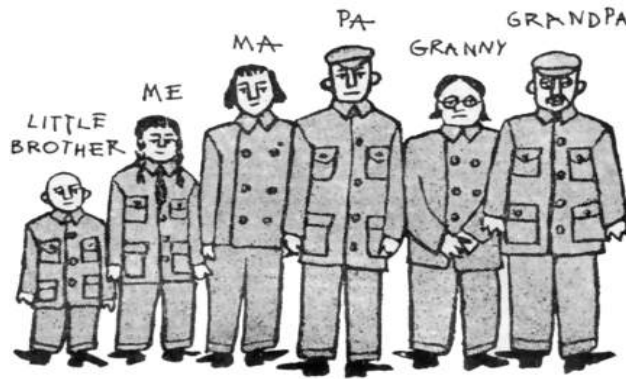


Fig. 4: Mao Suits

Conclusion

At this point, the reader may ask what I intend to prove by presenting my case studies. I would like to begin with what I try to avoid. When attempting to reconstruct the history of such an ideologically charged period as the Cultural Revolution, some scholars are attempted to over-interpret because of eagerness to show off new theoretical trappings, blindness to cultural and historical differences, and their own politics and vested interest. In fields such as literature and sociology, the danger of misapplying Western theories to nonwestern contexts is especially prevalent. For instance, there has been a tendency among certain sinologists to emphasize the "complexities," aka positive sides of the Cultural Revolution, rather than pointing fingers at its overt brutality. Some go so far as to recast Maoism ideology as some form of revolutionary eroticism, finding the roots of Maoist revolutionary enthusiasm in sublimated sexual drive (e.g., Wang 1997). Thus instead of a time of political, social, and emotional repression, the Cultural Revolution is depicted as a jubilant, carnivalesque release of collective social energy and an affirmation of humans' agency. Such scholars may intend to provide an alternative cultural vision to the manufactured popular culture of the late capitalism, but in my humble

opinion they have chosen a wrong target in the Maoist Cultural Revolution to project their idealism. In spite of their good intentions, the mimicking of fashionable literary theories and imposing them on the Chinese experiences fly in the face of ample personal accounts from people who lived through that period of time (e.g. Min 1994). It is true that life, including people's sex life, during the Cultural Revolution was not entirely bleak and miserable. We have seen above that the audience of "The Unknown Heroes" might well have been as absorbed in the cheesy plot and been momentarily happy as those of today's Hollywood TV shows. The sinful pleasure of the hand-copied volume readers was perhaps as intense as that of 21st century internet surfers looking for pornography. But those facts do not diminish the seriousness of the real repression in the 1960s and 1970s China. The enjoyments of reading "A Embroided Flower Shoe" and watching "The Unknown Heroes" were derived precisely from transgression against the dominant political and ideological norms during this time. The Cultural Revolution was not about *jouissance*, to the contrary, *jouissance* resisted and outlived the Cultural Revolution. As for the Maoist and revolutionary references, such as the anti Liu Shaoqi theme in the underground literature and the communist heroism in the movie in our discussion, Wendy Larson reminds us that an important differentiation has to be made between political and cultural Maoism per se and people's appropriation of pleasure despite of Maoism—sometimes this involves recouping Maoist icons and rhetoric (1999). Even in such a case, the mixture of Maoist politics and blizzard sex story turns the former into laughing stock, not anything meaningful or inspirational (Lu 2004).

Forty years after the Cultural Revolution, we may have a sense of distance from its horrors, however, it would be callous for anyone trying to justify the social, physical, and emotional injuries left in millions of people's lives. The defiant, sometimes playful postmodernism challenges the validity of reason, denies the existence of an unchanging human nature, and reveals to us the fluidity of gender and sex (Freski 1995, Butler 2006). Thus Maoism and the Cultural Revolution may be nothing more than a political discourse, a cultural narrative, or a performance of power relations in the theoretical games of post-modernity and post-socialism. However, we have to ask whether such sophisticated theories can square with the real experiences of toiling and suffering souls who survived Mao and his mass movements? Heiner Muhlmann does not cover his sarcasm when he states: "How does transcendence come about? It comes about through the misunderstanding of slowness" (Sloterdijk 2009). I would put this statement on its head: if "slowness" is life experiences that span several generations, according to Muhlmann, then the slow to change collective human experiences deserve to be treated as if it was "sacred" or "transcendent." In other words, we do not have to believe in an unchanging human nature or gender roles, however, if certain biological behaviors, psychological traits and social institutions are found in a wide range of societies and cultures for a relatively long time and people seem to be largely happy about them, then it seems to me such biological, psychological and social propositions should be respected. Human sexuality and traditional practices associated with it, such as dating and family, are an integral part of our understanding of what a human being is. Its repression for ideological reasons in the Cultural Revolution was morally wrong, and self-defeating in the judgment of history. What I have demonstrated in this paper is how people under authoritarianism attempted to find ways to take back what rightfully belonged to them but was taken away: the access to and enjoyment of sexual pleasure. In both of my cases, people had to obtain such enjoyment through imagination, a imagination that was politically transgressive against the ruling ideology, a

formerly repressed, instinctual urge to seek individual fulfillment and to fight state control (Larson 1999). To conclude, sex seldom exists in the form of pure biological energy or universal psychological impulses. It has always been experienced, imagined and constructed in response to changing social, political, and historical conditions. By exploring and comparing some social undercurrents and unprivileged discourses in the Cultural Revolution, I hope to add a helpful measure gauging social complexes reflected in twenty-century Chinese psyche.

References

- Bai, S. (2001), *Anliu: wenge shouchao wencun* (Undercurrents: A collection of hand-copied literature). Beijing: Wenhua yishu chubanshe.
- Butler, J. (2006). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Chow, R. (1995). *Primitive passions: visuality, sexuality, ethnography, and contemporary Chinese cinema*. New York: Columbia University Press.
- Evens, H. (1997). *Women and sexuality in China: female sexuality and gender since 1949*. New York: Continuum.
- Freski, R. (1995). *The gender of modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gao, H. (2000), *Hong tai yang shi zen yang sheng qi de: Yan'an zheng feng yun dong de lai long qu mai* (How did the red sun rise: the beginning and end of the Yanan Rectification Movement). Hong Kong: Zhong wen da xue chu ban she.
- Ha J. (2001). *The bridegroom: stories*. New York: Vintage.
- Honig, E. (2003). "Socialist sex: the Cultural Revolution revisited." *Modern China*, 29(2), 143-175.
- Jeffreys, E. (2009). *Sex and sexuality in China*. New York: Routledge.
- (2004). *China, sex and prostitution: telling tales*. New York: RoutledgeCurzon.
- Jenkins, C. R. (2009). *The reluctant communist: my desertion, court-martial, and forty-year imprisonment in North Korea*. Berkeley: University of California Press.
- Kang, Y. (1991). *Da tong shu* (The book of great unity). Shanghai: Shanghai shudian.
- Lao Man (2010). *Fang pingrang dianyingcheng* (Visiting the Pyongyang Film Town). Retrieved from <http://2008.sohu.com/20080331/n256018883.shtml>.
- Larson, W. (1999). "Never this wild: sexing the Cultural Revolution." *Modern China*, 25(4), 423-450.
- Link, P., Madsen, R., Pickowicz, P. G., ed. (1989). *Unofficial China: popular culture and thought in the People's Republic*. Boulder: Westview Press.
- Lu, T. (1993). *Gender and Sexuality in twentieth-century Chinese literature and society*. Albany: State University of New York Press.
- (2004). "Fantasy and ideology in a Chinese film: a Žižekian reading of the Cultural Revolution." *positions: east asia cultures critique*, 12(2), 539-564.

- McMahon, K. (2009). *Polygamy and sublime passion: sexuality in China on the verge of modernity*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Min, A. (1994). *Red azalea*. New York: Berkeley.
- Roberts, R. A. (2009), *Maoist model theatre: the semiotics of gender and sexuality in the Chinese Cultural Revolution (1966-1976)*. Leiden: Brill.
- Rofel, L. (2007). *Desiring China: experiments in neoliberalism, sexuality, and public culture*. Raleigh: Duke University Press.
- Ruan, F. (1991). *Sex in China: studies in sexology in Chinese culture*. New York and London: Plenum.
- Sloterdijk, H. (2009). *God's zeal: the battle of the three monotheisms*. Cambridge: Polity.
- Terrill, R. (1999). *Madame Mao: the white-boned demon*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wang, B (1997). *The sublime figure of history: aesthetics and politics in twentieth-century China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- White, T. (2009). *China's Longest Campaign: Birth Planning in the People's Republic, 1949-2005*. Ithaca: Cornell University Press.
- Witke, R. (1997). *Comrade Chiang Ch'ing*. New York: Little&Brown.
- Yi, H., Ling Y. (2002). *Xing zhongguo dianyingshi* (A history of new China cinema). Changsha: Hunan meishu chubanshe.
- Yin Shun (1998). *Fofa gailun* (An introduction to Buddhism). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Zeng, Z. (1999). *Yige geming de xincunzhe* (A surviving revolutionary). Guangdong: Guangdong renmin chu banshee.
- Zhang, B. (2005). *Yifu meihua tu* (A plum blossom picture). Beijing: Dazhong wenyi chubanshe.

The Role of Baghdadi Jews in India's Freedom Movement

Sayan Lodh⁶

Abstract

The Baghdadi Jews were the last among three historical Jewish communities (the other two being Cochini and Bene Israel) to arrive in India between the 1790s and 1830s, with immigration continuing until the mid-twentieth century. They settled along the emerging colonial port cities of Bombay (now Mumbai) and Calcutta (now Kolkata). The Baghdadi Jewish community as a whole was pro-British and possessed a neutral and ambivalent attitude towards the Nationalist struggle in India. They tried in vain to regain the European status after losing it in 1885.

Since the late 1930s, many within the community gradually drifted towards the Indian national struggle, inspired by the inclusive ideas of M. K. Gandhi. However, their participation remained passive, and they never openly supported the freedom struggle at the community level. Nevertheless, there were a few Baghdadis, such as Hannah Sen, David Haskell Cohen, and Maurice Japheth, who actively participated in the movement in their individual capacities. David Cohen was one of the few Baghdadis to serve prison sentences for his involvement in communist activities. This paper aims to discuss such individual Baghdadi Jews who took part in India's nationalist movements, going against their community's general trend. Due to the shortage of materials, the research is primarily based on online sources.

Keywords: Baghdadi Jews, India, British colonialism, Nationalist struggle, Individual activism

Introduction

Indian Jewry is represented by three historical communities, and four newly emerging Judaizing movements.⁷ The historical communities are the Cochins of Cochin (now Kochi) in Kerala, the Bene Israel of Western India (Gujarat and Maharashtra), and the Baghdadis of Bombay (now Mumbai) and Calcutta (now Kolkata). Of these, the Bene Israel are the most Indianized group, even adopting the local Marathi language and culture. Documentary evidence, such as a circa 950 CE copper plate of Chera King Bhaskara Ravi I granting special privileges to the Cochini Jews of Cranganore, indicates the presence of Jews in India for about one thousand years. However, the legends of the Cochini and Bene Israel Jews date their

⁶ PhD candidate, Presidency University, Department of History, Kolkata, slodh87@gmail.com, sayan.rs@presiuniv.ac.in, ORCID-No.: 0000-0003-1289-4497.

⁷ The four groups are – the B'nei Menashe in North-East (concentrated in the states of Manipur and Mizoram), the B'nei Ephraim in Andhra Pradesh (Guntur district), the Chettiars of Tamil Nadu (Erode district), and the Noahides or B'nei Noah in Andhra Pradesh (Vishakhapatnam district). The former two claim descent from the lost Israelite tribes of Menasseh and Ephraim respectively. Among them, B'nei Menashe are the oldest (since 1940s), and Noahides are the most recent (2010s) community to embrace Judaism.

presence back to about two millennia. (Ray, 1996, p. 568) Very few Indians are aware of Jews due to their minuscule numbers and absence from academic discourse at all levels.⁸

The Baghdadi⁹ were the most Anglicized and the least Indianized among the Jewish communities of India, being the last to arrive on Indian shores. They primarily arrived between the 1790s and 1830s. Though their migration continued until the mid-twentieth century with increased arrivals during the two World Wars. They were chiefly traders who arrived from different parts of West Asia (primarily under the Ottoman Empire) such as Aleppo, Baghdad, Damascus, Basra, etc. A few reasons for their migration were religious persecution (under Dawud Pasha, the Ottoman Governor of Iraq), floods in their native lands (Tigris and Euphrates in 1831), and the pursuit of a fresh future in the newly emerging colonial metropolises of Calcutta and Bombay. Escaping conscription (which the Ottomans made compulsory for adult males in 1909) and persecution (in Europe, and East and South-East Asia during the Second World War) were later reasons.

The Calcutta community was founded by Shalom Cohen in 1798, while the Bombay Baghdadis owe their origin to Jacob Soliman (early 1800s). However, the community was established on firm foundations by Moses Duek Cohen and Joseph Ezra in Calcutta, and David Sassoon in Bombay. They gradually established a thriving commercial and social network stretching from West to East Asia, extending across all the major colonial ports such as Aden, Basra, Bombay, Calcutta, Rangoon (now Yangon), Singapore, Shanghai, and Hong Kong, which came to form 'Jewish Asia.' This intra-community network connecting families, partners, and friends allowed ideas, commodities, and people to freely traverse across Asia while at the same time staying within familiar surroundings.

The Baghdadis served as intermediaries and middlemen in the triangular trade in opium (and later other goods like tea, indigo, cotton) between India, China, and Britain that enriched Britain at the cost of the other two. Some families, like the Ezras of Calcutta and the Sassoons of Bombay, made enormous fortunes through this trade, aiding in the economic exploitation and colonization of India. They, in turn, re-invested their wealth in real estate, owning some of the prominent landmarks in Calcutta (Esplanade Mansions, Sri Aurobindo Bhaban, etc.) and Bombay (Sassoon Docks, Sassoon Library, etc.). Benefitting from British rule, the community as a whole maintained their pro-British apolitical stance until as late as the 1930s. However, a few personalities participated in the nationalist movement in their individual capacity, inspired by Mohandas Karamchand ('Mahatma') Gandhi's call. Gandhi advised small micro-minority communities such as the Jews to stand aside (from the nationalist struggle) "lest it be crushed between the giant conflicting forces of British imperialism, Congress nationalism and Muslim League separatism" (Roland, 2017, p. 106).

⁸ Out of a population of about 1.2 billion (2011 census), Jews number about 5000. Of these only about 120 are Baghdadi Jews (20 in Kolkata, and remaining in Mumbai). Presidency University, Kolkata, is the only institute in South Asia offering courses on Jews, at both undergraduate and postgraduate levels. There were just 30,000 Jews in India during their peak in the 1940s, out of a total population of about 300 million.

⁹ Although coming from various parts of the Middle East, they were known after the one of the major centers of trade and Judaism in the Middle East - Baghdad. Moreover, they generally followed the liturgy of Baghdad (Babylonian rituals).

Background: Failed attempt at being 'Europeans'

The Baghdadis were Jewish (of Sephardic heritage) by religion, but Arabic by culture when they arrived on Indian shores. Their everyday language was Judaeo-Arabic (Arabic written in Hebrew script, with few Hebrew influences), while Hebrew was the language of socio-religious rituals. Since mid-nineteenth century, and by the early decades of twentieth century nearly all Baghdadis adopted English language, and European culture. Despite the Europeanization of their rituals, Hebrew continued to be the language of religious activities (although most members were unable to fully comprehend the language by twentieth century). The Maghen David Synagogue (one of the largest in Asia) in Kolkata externally resembles a church with a tall spire and a clock-tower. It is locally known as *Lal Ginja* (Red Church) due to its external appearance. Thus, they transitioned to a Judaeo-British culture from a Judaeo-Arabic one over a period of one and a half century.

Their 'flexible-fluid' identity being constantly at crossroads of different civilizations and cultures, was molded according to the culture of the rulers in the lands of their residence with the Jewish core remaining constant. According to one of the respondents of Flower Elias and Judith Elias Cooper, identifying as 'Jewish' was the only way out as Indians were a 'conquered race' and the British never accepted Baghdadis as their own. The only discrimination they faced in India was at the hands of Christian missionaries in the elite educational institutions run by them (Elias and Cooper, 1974, pp. 207-208, 215). In India, they were sandwiched between the British and the Indians, interacting with both yet belonging to none. Hence, being both outsiders and insiders at once. Perceiving Britain 'as the agent of progress' the Baghdadis developed an 'imagined community of sentiments' tied together by trade, travel, kinship, and Jewish religion and beliefs (Silliman, 2022, pp. 30, 36).

Due to their numerical insignificance, the Baghdadis (besides other similar micro-minority communities) were patronized by the British to transform them into their loyalists. While initially recognized as 'Europeans,' the Baghdadis lost this status in 1885, never to regain it again despite their best efforts.¹⁰ Joan Roland is of the opinion that prior to acquiring English language, the Baghdadis learnt Hindustani (a mixture of Hindi and Urdu languages) language for conversing with their Indian servants, and trading partners (Roland, 2019, p. 23). However, this was very rudimentary skills, as few were able to read or write the language (or any other Indian language for that matter) (Roland, 2017, p. 311).

From 1880s to 1930s the Baghdadis of Bombay and Calcutta tried in vain to reacquire the European status. The Baghdadis (especially the Bombay group) started to distance themselves from other Indian Jews primarily Bene Israel allegedly due to the latter's ritual impurity, and Indianized culture. In 1836, David Sassoon wrote a letter to the Governor of Bombay requesting for the erection of a partition wall in Bombay Jewish cemetery to separate the 'white Baghdadi' section from the 'darker native sections.' They failed to get exemption 'as Europeans' under Clause 13 of the Indian Arms Act that prohibited Indians from carrying arms in public. Perceiving themselves as a 'purely white race' the Baghdadis began to

¹⁰ This was due to the other two Jewish communities of India (Cochini and Bene Israel) being almost indistinguishable from Indians. However, the Baghdadis alleged that this was due to their Jewish religion, as their competitors in trade, the Armenians (Christians) continued to be regarded as Europeans. A report of the Inspectorate of European Schools in Calcutta mentioned that in an inspection it was discovered that the Baghdadi students of Jewish Girls and Boys School were conversing amongst themselves in Hindustani, and not English.

discriminate against the Bene Israel leading to a couple of court cases in 1930s, which they lost after the colonial state intervened in favor of the Bene Israel. In the first case, the Baghdadis tried to deny the Bene Israel full ritual rights, right to vote, and stand for elections to the positions in the Baghdadi synagogue in Rangoon,¹¹ which was unsuccessful. In 1936 Allwyn Ezra (Chief Trustee of Sassoon J. David Fund) unsuccessfully tried to prevent the Bene Israel patients from getting admitted into the 11 beds reserved for Jews at Jamsetji Jeejeebhoy Hospital in Bombay. The revision of electoral rolls for Central, and Provincial (Bengal and Bombay) Legislatures between 1929 and 1935 removed the Baghdadis from the European group (comprising of 'all white races' domiciled in British India), and included them in Non-Mohammedan (largest group dominated by Hindus) category alongside other two Jewish communities of India (Roland, 2019, pp. 21, 24-26).

The Baghdadis finally understood their predicament in siding with the British, and gradually started to come closer with the other two Jewish communities in India to present a common Indian Jewish front from the 1930s. Despite their best efforts, the three communities could never agree on a common ground thwarting any further attempts till 1947. David Haskell Cohen wrote in *The Eastern Hebrew* in 1947, "Indian Jewry must unite so that it can be represented on the Indian Government, can assure the safeguarding of the rights of Jews in India and help Jews to play the part they should in India, as Indians, and not as foreigners" (Roland, 2019, p. 27-28). Bernard V. Jacob (grandson of B. N. Elias, one of the prominent industrialists of Calcutta) tried to form the 'All India Council' to bring the three Jewish communities under one umbrella to advise the Indian government on national and international matters related to Judaism. However, the body never materialized as the Bombay and Cochin community were not fully committed to the cause.

On the cusp of India's independence, a Calcutta Baghdadi Maurice Rassby tried to guide the community, "For us to become full-fledged Indian citizens will mean first and foremost complete allegiance to India as our mother country. We are Indians as much as we are Jews. Palestine will have to be our spiritual home just as Mecca is for the Muslims.... responsible to one power alone – the government of India" (Goswami, 2024). On 26th January, 1950,¹² special prayers were held at the Maghen David Synagogue, and a function was held at the Judean Club in Calcutta. The few Baghdadis who stayed back were reassured by the special protection granted to the minorities under the Indian constitution (Articles 15, 29, 30, 350A, 350B). Ellis David, a Baghdadi Jew from Mumbai asserted that nowhere in the world could Jews freely practice their religion, and thrive like they did in India since ancient times. They received equal rights just like other Indians. David said, "We are Indians only, we didn't think ourselves as foreigners" (Ellis David, personal communication, April 4, 2022).

¹¹ Burma was administered as part of British India till 1935. The small Baghdadi community in Rangoon owes its origins to the Jewish smugglers who operated from there smuggling opium and other contrabands from Calcutta to Chinese ports (such as Hong Kong and Shanghai) after it was outlawed in 1910s.

¹² Adoption of Indian constitution guaranteeing equal rights and opportunities for all citizens irrespective of differences.

Active Participants

The community remained firmly in the pro-British camp till late 1930s, though a few individuals became actively involved in the Indian nationalist movement. Later they gradually declared their pro-Indian sentiments in secrecy, although most shied away from active participation.

The Baghdadis became the trendsetters in the Indian film industry. At a time when even prostitutes shied away from acting in films, Baghdadi women (due to their liberal Anglicized upbringing) came forward. However, due to their inability to speak in any Indian languages most of their careers were cut short after the introduction of sound. Only a few such as Pramila (real name Esther Victoria Abraham), and Sulochana (real name Ruby Myers) could make successful comebacks and prolong their careers in the talkie era. The Jewish actors adopted Indian screennames to become identifiable with their audience. Sulochana (1907-1983) even promoted the Indian hand spun and handwoven cloth, khadi, which was being popularized among the masses. A dance sequence of Sulochana from the film *Madhuri* (1932) with synchronized sound effects was added to a short film on M. K. Gandhi inaugurating a khadi exhibition (Aafreedi, 2016, p. 21).

At a time when a majority of the Bombay Baghdadis maintained a clear distance from their Bene Israel co-religionists, Maurice David Japheth (1913-1976) shocked the community by marrying a Bene Israel woman. Inspired by him, a few more intermarriages took place later. He was a prominent journalist, who was known for his pro-Indian, and pro-Zionist feelings. Unlike most Baghdadis, Japheth perceived himself as Indian first, and Jew second. His meeting with Gandhi at Nagpur in 1935, changed him. He rose above the narrow sectarian differences of caste, and creed. Inspired by Gandhi, he started to preach a simple lifestyle, and pro-nationalist sentiments among his community members. A few influential Bombay Baghdadis such as Michael David, and Meyer Nissim (Head of Bombay Municipal Corporation) started to silently favor Indian nationalism being inspired by Japheth, but their actions were largely rhetorical, and concealed. In 1941, Japheth became the editor of *Jewish Advocate*, and got to interact with B. R. Ambedkar (a prominent leader of the depressed classes/scheduled castes). They arrived at a common ground comparing the sufferings of the scheduled castes (Dalits) of India to that of the Jews in ancient Egypt (Roland, 2017, pp. 176-177). Later he composed many books, and articles about Gandhi, Judaism, and India.

Hannah Sen (nee Guha) (1894-1957) was one of the women pioneers in the Baghdadi community of Calcutta. Daughter of Abhijit Guha (an influential Bengali Hindu lawyer who converted to Judaism), and Simcha Gubbay, Sen initially started her career as teacher in Jewish Girls School, Calcutta. Her sister Regina Guha, was one of the first female lawyers in India (who unsuccessfully fought for inclusion of women into the Calcutta Bar in 1915). Against the wishes of her father, she married a non-Jew Dr. Arun Sen, one of the most prominent physicians of Delhi. She worked for the enfranchisement, and education of women in both Britain and India, even delivering a speech in British Parliament. In 1929, she helped in forming the 'Indo-British Mutual Welfare League' in order to change the opinion of British women towards their Indian counterpart from one of 'patronage' to one based on 'equal' footing. She was closely associated with the Indian nationalist movement maintaining contacts with leaders such as Jawaharlal Nehru and Sarojini Naidu. In the 1930s Naidu persuaded her to return to India to actively participate in it (Roland, 2019, pp. 26-27). She became one of the

founders of Lady Irwin College of Home Science in 1932, and served as its first principal till 1947. Under her leadership, the college became a bastion of Indian nationalist sentiments attracting students from across the country. Being a member of the Indian National Congress, she tried to inculcate a 'composite' national identity among the students who came from diverse religious, cultural, linguistic, and regional backgrounds. This led to the students developing nationalist sentiments, and getting involved in the freedom struggle. During the partition riots in 1947, Sen played an active part in safeguarding Muslim and Sikh girls within the hostel (whom she kept hidden in the basement for three weeks) from violent mobs, even at a great danger to her life. She ensured that other students learnt self-defense techniques to safeguard the campus (Silliman, 2022, pp. 161, 169-170, 282-283).

After independence, she worked actively with the Ministry of Relief and Rehabilitation to aid the women and children who got affected during the partition. She even represented India in international programs on women's issues such as the UN Commission on the Status of Women and at UNESCO. She later served as the President of the All India Women's Conference (1951-1952), and was elected to the first Rajya Sabha (1952-1957), the Upper House of Indian Parliament. In most of her images with other nationalist leaders, she is seen sporting a saree and is almost indistinguishable from other Indian women. Jael Silliman (in her 60s, and one of the youngest members of the Calcutta community) remarked that Hannah Sen represented the ease with which Jewish women could shift between the Anglicized world, and an Indian world (Silliman, 2019, pp. 173-174).

While most Baghdadi nationalists stood by Gandhian ideals, and Congress party, David Haskell Cohen from Calcutta was the exception. Profoundly impacted by the Bengal famine of 1942-1943 and Great Calcutta Killings of 1946, Cohen joined the Communist Party of India (CPI) alongside a handful of Jewish youth. They wanted 'to create a better world' being disturbed by the enormous poverty, starvation, and killings they witnessed in 1940s Calcutta. He represented CPI at many communist conferences across the world, and served as the Indian correspondent for Italian and French communist newspapers. Cohen engaged in relief work, and endeavored at spreading the propaganda of the party among the youth in Bengal, before fleeing to London in 1947 to evade arrest, where he worked alongside the British communists for a couple of years before returning to a post-colonial India. At a time when the CPI was banned, Cohen became the editor of the party mouthpiece, *Unity*, and CPI's journal, *New Age*, which aimed to unite young communists across India irrespective of their regional differences. For his association with the communist party, he was even briefly arrested in 1950 (Anonymous, 2020).

However, his trip to the Soviet Union and Poland as a communist journalist in 1956 disillusioned him about the difference between the theory and actual practice of communism. He wrote an article entitled "'Tactics' or Truth?" for *New Age* which he referred to as "a cry of pain because the Communists of whom I had such high hopes as a youth did not have standards or ethics as high as those expected of the children of the Torah!" (Roland, 2019, pp. 28-29). After this he resigned from the party, and went to work as a news editor with *The Indian Express* newspaper in Bombay. His resignation letter was translated into Chinese and Polish by the communists there. He felt a little dejected at giving up his mission of alleviating the masses out of poverty. Soon he lost his job due to the influence of American Consulate in Bombay, as he refused their offer to re-enter the communist party as an American spy. Finally,

he emigrated to London in 1958. Towards his later years in London, he engrossed himself in Jewish spirituality, and composing poetry.

Tale of a Jewish commoner from Calcutta

Besides the few Baghdadi elites, some commoners also developed nationalist sentiments, although their tale now stands mostly forgotten. Flower (Farha) Silliman (nee Abraham) (born in 1930) experienced a dual transition as a young woman in late 1940s New Delhi and Calcutta. The first was her shift from a Judaeo-British to a Judaeo-Indian identity that paralleled her mother Mary's transformation from Judaeo-Arabic to Judaeo-British one a few decades earlier. The second was that of India from a British colony to a post-colonial Republic. Like few other young people from her generation, she stayed back in post-1947 India to build new post-colonial state inspired by M. K. Gandhi's ideals of nationalism. Her daughter Jael Silliman mentioned that this dream of shaping a new India according to Gandhian ideas was shared by most of the young Jews who stayed back. They became loyal supporters of the Congress party, although none of them were active in politics. (Jael Silliman, personal communication, March 9, 2022) They were among the earliest Baghdadis to transition into an Indian identity, and freely traversed between both Anglicized and Indian cultural spheres.

The Japanese were knocking on the doors of India after their conquest of Burma in early 1940s, carrying out regular air raids in Calcutta. Many families in Calcutta fled to safer places. Flower (now in her 90s, and the eldest member of the Calcutta community) was sent to study in the Christian missionary run Bishop Cotton School in Nagpur. For the first time Flower (a teenager then) stepped out of the sheltered Jewish world,¹³ and interacted with Christians (primarily Anglo-Indians)¹⁴ whom she felt were comparatively liberal than her Jewish community. On her return to Calcutta, she witnessed the effects of the Bengal famine of 1942-1943 on the city, with people dying of hunger and starvation combined with outbreaks of several diseases such as lice, cholera, typhoid, etc. Then in 1946, she was sent to study Home Science at Lady Irwin College in New Delhi where for the first time she encountered Indians of different faith and culture which 'made her more Indian.' She wore Indian clothes such as sarees, and salwar-kameez, and ate Indian food (with her bare hands) disregarding Jewish dietary law *Kashrut*. (Flower Silliman, Interviewed by Rosen, 2017) She even travelled third-class in trains to visit the houses of her batchmates (who became her close friends) in the vicinity of Delhi, and drank tea from *kulhads* (earthen pots). She adopted an Indian identity, learnt a formal Hindi, and sang nationalist songs. Inspired by the Congress ideal of 'unity in diversity' Flower realized that being both Jewish, and Indian was possible,¹⁵ and not conflicting as had been taught by community elders in Calcutta. When she alighted from the train at Howrah (a major railway station in Calcutta) after her return from Delhi, her mother Mary

¹³ While the wealthy ones resided in the White (European) town in Park Street-Esplanade area, the middle and lower-classes lived in the Grey (mixed) town in central Calcutta – Bowbazar, Chattawalla Gully, Ezra Street and Pollock Street.

¹⁴ The Indian constitution defines an Anglo-Indian as "a person whose father or any of whose other male progenitors in the male line is or was of European descent but who is a native of India."

¹⁵ Opposition to Indianness originated from a fear of marriage outside community, and the shame in associating with the 'ruled.' Hence, Indianness was perceived as a threat to their identity by the micro-minority Baghdadi community as they feared assimilation through marriage outside the community.

was speechless and angry on seeing her daughter wearing a white *sahwar-kameez* (a traditional dress worn by Indian women) (Silliman, 2022, pp. 167-169).

Lady Irwin College established in 1932 became a hotbed of Indian nationalist activities being frequented by prominent women leaders such as Rajkumari Amrit Kaur, Vijayalakshmi Pandit, Sarojini Naidu who figured prominently in college's activities. The college aimed to make women 'active participants or agents in their reform.' During her time in college, Flower met many stalwarts of Indian nationalist struggle such as Jawaharlal Nehru (from who she later received her graduation diploma in 1949), M. K. Gandhi, and Vallabhbhai Patel. Being inspired by them Flower grew interested in politics towards the fag end of the nationalist struggle. She freely mixed with other students coming from different regions of India. The atmosphere within the college was eclectic with festivals of all religions being celebrated with grandeur. The girls lived and ate together. Every morning assembly began with a prayer session of a different religion. When her turn came, Flower informed her batchmates about Jewish traditions, and read Hebrew prayers. Her brief encounter with Indian nationalism made Flower identify with India, her people, and their struggle. She was no longer 'an outsider' and a foreigner like her parents. She got elected as the President of the Lady Irwin College Students Union between 1948-1949, when nationalist sentiments were at an all-time high. Flower got closely associated with college politics that were tied to the larger national affairs. According to Jael Silliman, her mothers' experience highlights the fact that there were no opposition to Jews identifying as Indians, in fact they were welcomed (Silliman, 2022, p. 173).

Although the Baghdadis were never harmed physically, the communal violence preceding, and succeeding the 1947 partition scarred their psyche. Flower remembers staying indoors during the curfews in 1946 on many Saturdays. These curfews were imposed to control the gory violence in Calcutta which erupted in the aftermath of Calcutta Killings (August 16). Her brother accompanied by a Jewish friend (who was a soldier in British army) went along with their *dhobi* (washerman) to fetch their clothes from the *ghat* (washing place near the riverbank). The *dhobi* was insecure about venturing alone in the riot-torn city. On their way they encountered a mob about to murder a pregnant woman. They tried in vain to save her (Flower Silliman, Interviewed by Rosen, 2017).

On her return to her college in Delhi in September 1947, Flower witnessed a changed India, with refugees pouring in from Pakistan in trains, bullock carts, and even on foot. Some among them were her close friends, whose house she had visited last year. Now they had to leave everything as their homes fell on the Pakistani side of the Radcliffe line¹⁶ and had to start from scratch in India. Hindu (Sikh in case of Punjab)-Muslim riots raged on across the country. Makeshift refugee camps were constructed in the vicinity of Lady Irwin College. The students were taught self-defense methods – wielding lathis (long sticks), and keeping acids, chili powder, and empty bottles on the roofs of their dormitories ready to be hurled down during a mob attack. The college served as one of the focal points of 'Operation Chapati' whereby the students rolled chapatis (a form of Indian flatbread) to be supplied for the starving refugees in many camps across Delhi, and the border areas (Silliman, 2022, pp. 169-171).

¹⁶ The Radcliffe line was drawn by a boundary commission headed by British lawyer Cyril Radcliffe in 1947 to bifurcate Punjab in the west, and Bengal in the east into Hindu (Sikh in case of Punjab) and Muslim majority provinces. This ultimately became the border between Indian and Pakistan (later also Bangladesh).

As independent India entered its first new year in 1948, M. K. Gandhi engaged in a fast unto death (that was to be his last) to prevent the Hindu-Muslim violence in Delhi, whereby he held regular prayer meetings at Birla House to promote amity. During many of these meetings, Flower went along with the college choir to sing. On January 30, the day of Gandhi's assassination, Flower decided to watch a BBC docudrama instead of attending the prayer meeting. Immediately after the drama began, it was stopped midway to announce Gandhi's death. Then she heard the experiences from her friends who had been to that prayer meeting on that fateful day. Had she gone on that day, Flower would have hallucinated for the rest of her life as she generally sat within 10 yards of Gandhi (Flower Silliman, Interviewed by Rosen, 2017).

Conclusion

The Baghdadi Jews arrived in India speaking Judaeo-Arabic, and left the country since the end of the Second World War speaking English (and not any Indian language). A few who felt more Indian stayed back and played their part in building a new India. Being a minuscule community, most of the Baghdadis were ambivalent towards the nationalist movement, with some even harboring pro-British sentiments until the late 1930s. The few individual examples mentioned in this essay were the exception rather than the norm. They went against the larger community opinion, actively working for the Indian nationalist struggle, while openly displaying their pro-Indian sentiments.

While the Hindus and Muslims possessed able leadership and strong grassroots-level organizations to mobilize masses for the cause of the nationalist struggle, the Jews lacked any such arrangement. The few Baghdadis who were actively engaged in the nationalist struggle had lucrative jobs or other ventures. Hence, they were not dependent on the community or the government for their sustenance. However, most Baghdadis were unable to openly take an anti-British and pro-Indian stance, as most of them were dependent upon the pro-British elite Baghdadis or the colonial British government for their employment. Although their participation was passive in most instances, it highlights the all-inclusive, plural nature of India's nationalist movement.

There is a dearth of materials on the contribution of Baghdadis (and Jews in the larger context) in the Indian nationalist struggle. Further research is required to unearth more information. Akin to the wide-ranging spectrum of the nationalist movement, the Baghdadi participation was varied. While most subscribed to the Congress party's and M. K. Gandhi's pluralistic secular nationalism, a few such as David Cohen were staunch communists. He was one of the few Jews in India to serve a jail sentence for his communist ideological activities. Maurice Japheth was a trailblazer who rose above narrow sectarian differences. Sulochana promoted Indian khadi cloth. Hannah Sen was a pioneer who worked for the empowerment and education of women and children. Besides the affluent, a few commoners such as Flower Silliman also developed nationalist pro-Indian sentiments in the 1940s through their interactions with Indians. Interestingly, the Baghdadis of Calcutta were more active than their Bombay counterparts. This may be attributed to two reasons. First, Calcutta and Bengal in a larger sense was the hotbed of nearly all strands of Indian nationalism. Second, in Bombay the

Bene Israel community¹⁷ overshadowed the few Baghdadi nationalists through their activism, and even active participation since the 1920s.

Even as the country burned due to communal riots and violence in the aftermath of the partition in 1947, the Jews were left unharmed. India is perhaps one of the few countries in the world where the Jews have been able to maintain a peaceful existence since ancient times without any discrimination due to the absence of visible Antisemitism. Aline Cohen (a member of Calcutta community) mentioned that her husband's uncle sheltered the families of their servants in their house during the riots to safeguard them (Aline Cohen, personal communication, November 29, 2019).

It can be concluded that despite being a micro-minority, a few members of the Baghdadi community came forward to openly participate in the nationalist struggle, being inspired by Gandhian ideas. They were like droplets of water in the large ocean of Indian nationalism, who have now mostly been forgotten. The Jews at present are too few and have only recently been granted minority status in Gujarat (2016) and Maharashtra (2018), and yet to receive it in West Bengal, Kerala, and at the central government level. The Baghdadis are even fewer with 20 individuals in Kolkata and about 100 in Mumbai, with most of them being elderly. This paper has tried to bring forward a few instances of the contribution of the minuscule Baghdadi Jewish community in the Indian nationalist movement, which have been largely overlooked and hidden from the mainstream.

References

- Aafreedi, N. J. (2016). The Jews of Bollywood: How Jews Established the World's Largest Film Industry. *Asian Jewish Life*, 17, 20-25. https://www.researchgate.net/publication/310846190_The_Jews_of_Bollywood_How_Jews_Established_the_World%27s_Largest_Film_Industry
- Anonymous. (N.A.). *David Haskell Cohen, Political. Recalling Jewish Calcutta*. Retrieved June 5, 2020 from http://www.jewishcalcutta.in/exhibits/show/notable_members/david_h_cohen
- Cohen, A. (2019). *Interviewed by the Present author at Jewish Girls School, Kolkata on November 29*.
- David, E. (2022). *Interviewed by the present author through Telephonic conversation on April 4*.
- Elias, F. and Cooper, J. E. (1974). *The Jews of Calcutta: The Autobiography of a Community, 1798-1972*. The Jewish Association of Calcutta.

¹⁷ I. J. Samson, a Bombay lawyer, rejected a promotion to be member of the jury due to his nationalist beliefs. Inspired by Gandhi, he adopted Indian attire, vegetarianism, and advocated the *swadeshi* movement. The Erulkar brothers (David and Abraham) were involved in the Home Rule Movement. David, an advocate, was inspired by Bal Gangadhar Tilak's humility, while Abraham, a gastroenterologist, supported Gandhian movements and helped establish the National Medical College in Bombay. Despite supporting Gandhi's objectives, the Erulkars became disillusioned with his methods, and later drifted towards communism. Jacob B. Israel, a friend of David Erulkar, was anti-Congress and anti-Gandhian, believing that the Congress only represented the upper classes. I. A. Ezekiel, a journalist and communist, critiqued Gandhi's non-violent struggle in his book *Swaraj and Surrender*. Despite these varied stances, all these Bene Israel Jews from Bombay were united in their commitment to Indian nationalism and identity.

- Goswami, A. B. (July 31, 2022). Jews and Parsis: Pain struggle, and success. *The Times of Israel*.
<https://blogs.timesofisrael.com/jews-and-parsis-pain-struggle-and-success/>
- Ray, D. (1996). Jews in Indian History after Independence. *Proceedings of the Indian History Congress*, 57, 568-574, <https://www.jstor.org/stable/44133361>
- Roland, J. G. (2019). Negotiating Identity in a Changing World: From British Colonialism to Indian independence. In: Weil, S. (Ed.). *The Baghdadi Jews in India: Maintaining Communities, Negotiating Identities and Creating Super-Diversity*. Routledge, 21-36.
- Roland, J. G. (2017). *The Jewish Communities of India: Identity in a Colonial Era*. Routledge.
- Silliman, F. (2022). *Interviewed by Olivia Rosen* (May 16, 2017). Oral history Interview with Flower Silliman. US Holocaust Memorial Museum, Accession Number: 2017.168.2, RG Number: RG-50.978.0002, Retrieved March 21, from <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn562667>
- Silliman, J. (2019). Archival Cartographies: Multi-layering Calcutta's Baghdadi Jewish Histories. In: Weil, S. (Ed.). *The Baghdadi Jews in India: Maintaining Communities, Negotiating Identities and Creating Super-Diversity*. Routledge, 163-180.
- Silliman, J. (2022). *Jewish Portraits, Indian Frames: Women's Narratives from a Diaspora of Hope*. Seagull Books.
- Silliman, J (2022). *Interviewed by the present author through Telephonic Conversation on March 9*.

Text-Bild Verflechtungen. Konstantinovs *Der Sandmann* (2019) im Rückblick

Sahib Kapoor¹⁸

Abstract

Der Sandmann von E.T.A. Hoffmann aus dem Jahr 1816 ist eines der bedeutendsten Werke der Spätromantik. Die Novelle wurde in den letzten 200 Jahren mehrfach verfilmt, illustriert und als Oper aufgeführt. Seit seiner Erstveröffentlichung wurde sie von mehr als 82 Künstlern illustriert (vgl. Riemer 2022). Der jüngste Beitrag in dieser Reihe ist die Comicadaption von Vitali Konstantinov. In dieser Arbeit wird die Beziehung zwischen E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* (1816) und Vitali Konstantinovs *Der Sandmann. Nach E.T.A. Hoffmann* (2019) analysiert. Die vorliegende Forschung untersucht, ob und inwiefern Konstantinovs Adaption eine neue Interpretation von Hoffmanns Novelle bietet und welche Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen der Erzählung und der Comicadaption festzustellen sind.

Keywords: Hoffmann, Sandmann, Comic, Konstantinov, Peil

Abstract

E.T.A Hoffmann's *The Sandman*, published in 1816, is one of the most important works of the Late Romantic period. Hoffmann's novella has been adapted several times over the past two centuries, spanning diverse media including films, illustrations, and opera. Since its first publication, it has been illustrated by more than 82 artists (cf. Riemer 2022). The latest addition to this cohort is the comic adaptation by Vitali Konstantinov. In this paper, I will analyze the relationship between E.T.A. Hoffmann's *Der Sandmann* (1816) and Vitali Konstantinov's *The Sandman. Nach E.T.A. Hoffmann* (2019). This paper aims to explore two main questions: Firstly, to what extent does Konstantinov's adaptation offer a new interpretation of Hoffmann's narrative? Secondly, what are the points of intersection and divergence between the narrative and the comic adaptation?

Keywords: Hoffmann, Sandmann, Comic, Konstantinov, Peil

Extended Abstract

Text-Image Intertwinings: A Retrospective on Konstantinov's Der Sandmann (2019)

Comics, with their vibrant imagery and engaging characters, captivate audiences across all age groups, from children to adults. Unlike traditional literary texts, comics influence their readers through a unique blend of sequential art and concise text, creating a visually immersive narrative experience. The genesis of comics can be traced back to the 19th century, with pioneers like Rudolphe Töpffer, Georges Colomb, Wilhelm Busch, and Charles Henry Ross

¹⁸ Sahib Kapoor, Assistant Professor, Jawaharlal Nehru University, Centre of German Studies, sahibkapoor@jnu.ac.in, ORCID-No.: 0000-0003-3814-4627.

laying the groundwork. Notably, the American publications of R.F. Outcault's "The Yellow Kid" (1896) and Rudolf Dirks' "The Katzenjammer Kids" (1897) are often marked as the birth of the modern comic. This paper delves into the transformative role of comics and graphic novels in literature, emphasizing their ability to reinterpret classic texts and present contemporary issues through innovative visual storytelling.

The early precursors of comics emerged in the 19th century with Töpffer's "histoires en estampes" (1830-1840), Colomb's strips (1889-1899), Busch's "Max and Moritz" (1865), and Ross's "Ally Sloper" (1867). These works set the stage for the formalization of comics as a distinct medium. With the advent of American comics in the late 19th century, the genre began to gain widespread popularity, leading to the creation of iconic characters and stories that resonated with a diverse audience.

Comics have the unique ability to present classic literary works in a visually appealing format. For instance, Goethe's "Faust" (1808) has been adapted into comics, allowing artists to interpret and creatively depict the text. Dietrich Grünewald, in his book "Comics – Kitsch oder Kunst" (1982), argues that comics offer a deeper understanding of narratives for many people: "without generalizing, picture stories provide many people with a chance for closer comprehension" (Grünewald 1982: 183). This perspective challenges the traditional view that adaptations dilute the original text's essence, suggesting instead that comics offer a different but equally valuable mode of engagement with literature.

In contemporary times, the term "graphic novel" has gained prominence, representing an evolution of the comic genre. Graphic novels are characterized by their cohesive narratives and appeal to both adults and younger readers. Unlike traditional comics, graphic novels often tackle serious themes, including historical events and marginalized communities' stories. Art Spiegelman's "Maus" (1986/1991), which addresses the Holocaust, is a seminal example. Elaine Martin (2011) identifies common features of graphic novels, such as multi-layered narratives, a black-and-white format, and autobiographical elements (Martin 2011: 171).

This paper focuses on Vitali Konstantinov's 2019 adaptation of E.T.A. Hoffmann's "Der Sandmann," a late Romantic novella beloved worldwide. The original story, published in 1816 as part of Hoffmann's "Nachtstücke," explores themes of perception and reality through a narrative involving an alchemist and a lifelike automaton. The novella has been extensively illustrated and analyzed, with significant contributions from expressionist artists and psychoanalytic interpretations by Sigmund Freud.

Konstantinov, a German illustrator born in Odessa, Ukraine, has created a graphic novel adaptation of "Der Sandmann" that blends historical art styles with a cyberpunk aesthetic. His work is a testament to the enduring relevance and adaptability of Hoffmann's story. Konstantinov's "Der Sandmann" consists of 47 illustrated pages, beginning with a striking frontispiece depicting a hawk-nosed figure holding a weeping, eyeless puppet. This visual interpretation brings new dimensions to Hoffmann's narrative, highlighting the interplay between text and image.

Dietmar Peil's observations on the relationship between text and image in medieval and early modern illustrations provide a framework for analyzing Konstantinov's adaptation. Peil identifies three possible interactions: images can expand on the text, vary its details, or omit

certain elements altogether (Peil 1990: 152). This approach underscores the complementary nature of visual and textual storytelling, as seen in Konstantinov's work.

The examination of comics and graphic novels reveals their significant impact on literature and culture. Through their unique blend of visual and textual elements, they offer new ways to engage with classic texts and contemporary issues. Vitali Konstantinov's adaptation of "Der Sandmann" exemplifies the creative potential of this medium, enriching Hoffmann's original story with a fresh, visually compelling interpretation. As graphic novels continue to evolve, they will undoubtedly play an increasingly important role in the literary landscape, bridging the gap between past and present, text and image.

Mit den farbenfrohen Bildern und interessanten Charakteren finden die Comics ihren Weg zu allen Altersgruppen, sei es Kindern oder Erwachsenen. Comics beeinflussen den Rezipienten in einer anderen Art und Weise als ein literarischer Text. Comics stellen eine Abfolge von Bildern mit kleineren Texten, die eine Geschichte visuell umsetzen. Im 19. Jahrhundert entwarfen Rudolphe Töpffer *histoires en estampes* (1830-1840), Georges Colomb (1889-1899) seine Strips, Wilhelm Buch seine Geschichten um Max und Moritz (1865) und Charles Henry Ross seine Strips um Ally Sloper (1867). Alle diese Werke können als Vorreiter der Comics bezeichnet werden. Mit den amerikanischen Ausgaben von R.F. Outcaults *The Yellow Kid* (1896) und Rudolf Dirks *The Katzenjammer Kids* (1897) kann die Geburtsstunde von Comics markiert werden. Die Comics können der Leserschaft auch klassische Texte wie Goethes *Faust* (1808) in einer neuen Art und Weise präsentieren. Dabei bemühen sich die Künstler dem Text freilich zu interpretieren und fantasievoll zu entwerfen. Dietrich Grünewald schreibt in seinem Buch *Comics – Kitsch oder Kunst* (1982): „ohne generalisieren zu wollen, bietet die Bildgeschichte für viele Menschen eine Chance näheren Verstehens“ (Grünewald, 1982, S. 183). Die Dichter und Künstler stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander; oft denkt man, dass die Verarbeitung des originalen Textes den Stoff maßgeblich moduliert. Grünewald erhebt seine Einwände gegen diese gängige Meinung. Er führt aus: „Die Kritik, die an sogenannten Comicfassungen von Textliteratur geübt wird, fußt in der Regel darauf, dass die Bildgeschichte die gelungene Sprachverarbeitung des Dichters unberücksichtigt lässt. Allerdings kann das gar nicht Intention der Bildgeschichte sein! Wenn es um das Sprachkunstwerk geht, bleibt es natürlich beim Text. Die Bildgeschichte präsentiert den Stoff anders“ (Grünewald, 1982, S. 183). Es werden die Texte in Bildgeschichte umgesetzt, die die Vorstellungskraft der Künstler anregen. In der heutigen Welt spielt ein weiterer Begriff eine bedeutende Rolle, nämlich *Graphic Novel*, dass als eine Weiterentwicklung von Comic Genre gilt. Wichtig ist dabei, dass sie oft zusammenhängende Handlung darstellen. Darum werden sie von Erwachsenen ebenso wie von Jugendlichen und Kindern gern gelesen. Graphic Novels stellen allerdings nicht nur fiktionale Themen dar wie Comics, sondern auch Themen aus dem Alltag bzw. Geschichten der marginalisierten Gruppen und historische Ereignisse. Ein klassisches Beispiel ist Art Spiegelmans *Maus* (1986/1981). Das Werk thematisiert den Holocaust. Elaine Martin (2011) führt in ihrem Artikel *Graphic Novels or Novel Graphics?* die Eigenschaften von Graphic Novels aus „... common characteristics include multi layered narrative, a black/ white format, [auto]biography or auto/biographical elements and serial publication“ (Martin, 2011, S. 171). Heute gehören literarische Texte, Manga, Reportagen und Sachcomics zu den Graphic Novels. Die Künstler präsentieren nicht nur die gegenwärtigen Probleme aus dem Alltag, sondern greifen zurück auf literarische Epochen und ermöglichen die Leserschaft einen tiefen Einblick in die Vergangenheit. So ist der Gegenstand dieser Untersuchung Vitali Konstantinovs *Der Sandmann nach E.T.A Hoffmann* (2019), eine Adaption von E.T.A Hoffmanns *Der Sandmann*, eine spätromantische Novelle, die sich weltweit großer Beliebtheit erfreut und einen festen Platz im literarischen Kanon eingenommen hat. 1816 erschien *Der Sandmann* als die erste Erzählung von Hoffmanns Sammelband *Nachtstücke*. Zu den anderen Erzählungen des ersten Bandes gehören *Ignaz Denner*, *Die Jesuiterkirche in G.* und *Das Sanctus*.

Es ist umstritten, wenn es um die Entstehung der Erzählung *Der Sandmann* geht. Manche vermuten, dass die Erzählung aus einer Zeichnung entstand, die Hoffmann für seinen Verleger zeichnete (Riemer, 1978, S. 3). Demgegenüber notiert Rüdiger Safranski, dass Hoffmann *Der Sandmann* während einer langweiligen Sitzung im Berliner Kammergericht verfasste (Safranski,

2007, S. 221). Auf dem Manuskript steht als Entstehungszeit der Erzählung „d. 16 Novbr: 1815 AbeNchts 1 Uhr“ (Hoffmann, 2015). Konkrete Aussagen zur Entstehung der Novelle sind aufgrund der Meinungsverschiedenheiten unmöglich. In seiner Erzählung problematisiert Hoffmann die Wahrnehmung der Gesellschaft um 1800, die scheitert, einen Automaten in ihrer menschlichen Lebenswelt erkennen. Ein Alchemist und eine Puppe betrogen sie derart effektiv, dass ein Student der Illusion anheimgefallen ist und ums Leben kommt. *Der Sandmann* ist in vielen Sprachen und Ländern rezipiert worden u.a. England, Frankreich, Russland, Kolumbien und Russland. Laut Elke Riemer wurde Hoffmanns Erzählung von über 82 Künstlern illustriert (vgl. Riemer, 1978). Am Anfang des 20. Jahrhundert ist eine starke Auseinandersetzung mit Hoffmanns Erzählung zu sehen. Besonders haben die expressionistischen Buchkünstler dazu beigetragen, Hoffmanns Werke wiederzubeleben. Es ist nicht überraschend, dass zwischen 1913 und 1925 zwei Mappenwerke und dreizehn illustrierte Ausgaben auf dem Markt kamen, und zwar von namenhaften Künstler wie Alfred Kubin (1913), Magnus Zeller (1921) und Hugo Steiner-Prag (1925). Das von Steiner-Prag illustrierte Buch E.T.A Hoffmann *Der unheimliche Gast* und andere Erzählungen (1976) verweist auf die Rolle der expressionistischen Kunst bei der Wiederbelebung von Hoffmanns Texten.

E.T.A. Hoffmann, der Außenseiter unter den Klassikern der deutschen Literatur, hat bei den Lesern seiner Heimat und Sprache erst spät Verständnis gefunden. Lange nachdem in Frankreich oder Russland, England oder Amerika seine Bedeutung als einer der folgenreichsten Erneuerer und Umwerter der Moderne erkannt worden war, haben ihn die Expressionisten aus der Vergessenheit geholt (Hoffmann, 1976).

Neben der buchkünstlerischen Rezeption wird die Erzählung Gegenstand der psychowissenschaftlichen Untersuchung von Sigmund Freud, der in seinem Aufsatz *Das Unheimliche* (1919) eine neue Leseart von Hoffmanns Text liefert und Nathanaels Angst um seine Augen mit der Kastrationsangst verbindet (Freud, 1982, S. 307). Hundert Jahre nach der Erscheinung von Freuds Aufsatz kann man auf eine Flut von Interpretationen zurückblicken. Die von Literaturwissenschaftlern vertretenen Positionen reichen von historischen bis hin zu modernen wissenschaftstheoretischen Perspektiven. Allerdings fehlt bis jetzt eine intermediale Auseinandersetzung mit dem Text. Ein kaum erforschtes Feld der Intermedialität in Bezug auf den Sandmann muss gründlich erörtert werden, denn es gibt viele Adaptionen Hoffmanns Text z.B. Jacques-Offenbach-Oper *Les Contes d'Hoffmann* (1880), Paul Berrys *The Sandmann* (1991) und Andreas Dahns *Der Sandmann* (2012), die bisher unerforscht geblieben sind. Eine wissenschaftliche Aufarbeitung von Graphic Novels fand ebenfalls nicht statt, obwohl in letzten Jahren eine Menge der Graphic Novels u.a. Dino di Battaglia (1970), Andrea Grosso Ciponte (2014), Jacek Piotrowski (2019) und Vitali Konstantinovs (2019) auf den Market erschienen sind. Zu denen gehört auch die jüngste Ergänzung von Bonnemain Tristan (2022). Deshalb ist jetzt eine „visuelle“ Lücke in der Hoffmann-Forschung zu sehen.

Dieser Artikel behandelt Vitali Konstantinovs Adaption von E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann* aus dem Jahr 2019 und untersucht, wie Konstantinovs Werk zu einer neuen Interpretation der spätromantischen Erzählung beiträgt. Dabei werden sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten zwischen der Erzählung und ihrer Adaption beleuchtet. Um Konstantinovs Werk gründlich auswerten zu können, wird auf die Erkenntnisse von Dietmar Peil verwiesen. Peil stellt im Kapitel „Beobachtungen zum Verhältnis von Text und Bild in der Farbeillustrationen des Mittelalters und der frühen Neuzeit“ im von Wolfgang Harms herausgegebenen Werk *Text und Bild, Bild und Text* (1990) fest und deutet auf drei mögliche

Antworten auf die Frage nach der wechselseitigen Beziehung von Text und Bild an: „Das Bild kann mehr zeigen, als der Text beschreibt, es kann ihn in Details variieren oder auch verschiedene Elemente unberücksichtigt lassen. Im konkreten Fall wird man meistens mit partiellen Überschneidungen dieser drei Text-Bild-Relationen rechnen dürfen“ (Peil, 1990, S. 152).

Vitali Konstantinovs ist ein deutscher Illustrator, der 1963 in Odessa, Ukraine, geboren wurde. Er hat zahlreiche literarische Werke illustriert, u.a. Jacob und Wilhelm Grimms *Die Goldene Gans* (2001) und *Vom Fischer und seiner Frau* (2006), Wladimir Kaminers *Ich bin kein Berliner* (2007), Alexander Puschkins *Die Hauptmannstochter* (2009), Hans Christian Andersens *Des Kaisers neue Kleider* (2013), *FMD: Leben und Werk von Dostojewski* (2016). Die Comic-Biografie (2016). Konstantinovs *Der Sandmann* erschien bei Knesebeck Verlag in München als Graphic Novel. Die als „Cyberpunk“ konzipierte Novelle wurde im historischen Kunststil umgesetzt (E-Mail-Austausch: Konstantinov/ Kapoor 2023).

Das Werk umfasst 47 Bildseiten und ist auf dickem Papier gedruckt worden. Es beginnt mit einem Frontispiz mit blauem Hintergrund, auf dem eine riesige Figur mit einer Habichtsnase im schwarzen Gewand steht, und eine augenlose weinende Marionette vor sich hält (Abb. 1).



Abb. 1: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, Frontispiz

Die Figuren auf dem Frontispiz sollten Coppelius bzw. Coppola und Olimpia aus der Erzählung darstellen. Auf dem Buchdeckel ist eine zuckende blaue Flamme gezeichnet, in der ein Mann dicht neben einer durchsichtigen Figur mit Räderwerk dargestellt ist (Abb. 2).



Abb. 2: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, Bild auf Buchdeckel

Dieser Mann sollte Nathanael repräsentieren, wie er sich mit Olimpia Umgang pflegt. Unter dem Bild steht der Klappentext zum Comic. So begegnet die wichtige Figur dem Rezipienten, sobald er das Buch in die Hand nimmt. Die Figur der Puppe, die auf Buchdeckel und Rückdeckel dargestellt ist, soll ebenfalls einen Einblick in die Erzählung vermitteln. Dabei versucht Konstantinov, die unterschätzte Rolle Olimpias in der Erzählung zu akzentuieren. Auf dem Titelblatt ist unter dem Titel eine mechanische Hand gezeichnet, die ein blutiges Auge zwischen den Fingern hält, aus dem rote Blutströpfchen fallen. Im Comic sind neben schwarz und weiß die Farben rot und blau wahrzunehmen. Den farbigen Elementen wird eine wichtige Rolle zugeschrieben. Blau ist an manchen Stellen u.a. im Hintergrund vom Buchdeckel und als Farbe der Augenpupille und des Rauchs eingesetzt. Daneben wird die Farbe Rot mit Gefühlen der Liebe, der Wut, der Überraschung und des Wahnsinns verbunden. Statt drei Briefe, an die sich eine personal erzählte Fortsetzung der Handlung anschließt, ist die Erzählung im Comic in vier Kapitel, einen Epilog und ein Nachwort gegliedert. Die Erzählerrede, die in Hoffmanns Erzählung auf drei Briefe folgt, ist in der Comic-Adaption nach dem ersten Kapitel platziert. Damit wird das Kontinuum des Erzählens unterbrochen, und so scheidet die Beziehung zwischen dem Erzähler und dem Rezipienten. Auch im Hoffmanns Erzähltext unterbricht die Erzählerrede das Erzählkontinuum, indem sie auf die Briefe folgt.

Vom Anfang bis zum Ende steuert Konstantinov auch die Erzählstimme, indem er in Epilog von Claras weiterem Leben nach Nathanaels Tod erzählt. Der Erzähler macht sich über Claras häusliches Leben lustig, während Konstantinov sie glücklich mit einem Mann und Kindern zeigt, was dem Bild eine größere Bedeutung verleiht. Interessant ist das Nachwort am Ende, das in Form eines Gesprächs zwischen Hoffmann und Konstantinov angefügt worden ist. Das Künstlernachwort ist keine neue Erfindung in Hoffmanns Bilderzyklus, sondern beginnt mit Steiner-Prags Prosa-Prolog *Besuch um die Mitternacht* (1943), in der Steiner-Prag sein Treffen mit Hoffmann schildert (vgl. Steiner-Prag und Hellmut, 1992). Vermutlich unter dem Einfluss von Steiner-Prag entwirft auch Konstantinov das Nachwort zu seiner Bildergeschichte, das auch aus Bildern besteht.

Jedes Kapitel beginnt mit der Angabe eines Handlungsortes, unter dem ein Bild zu sehen ist. Im Vergleich zur Erzählung, in der Handlungsorte unwichtig erschienen, wird denen bei Konstantinov eine große Bedeutung zugeschrieben. Die Bilder mit den Ortsangaben fungieren

als kleine Vorgeschichten zu der gesamten Handlung. Das erste Kapitel beginnt mit «In der Universitätsstadt S.» und einer rechteckigen schwarz-weißen Vignette (Abb. 3) mit einer Skyline, in der ein Schloss, einige Häuser und eine Kirche zu sehen sind. Im Hintergrund sind Berge und Bäume zu sehen.

In der Universitätsstadt S.



Abb. 3: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 3

Der Turm des Schlosses ragt aus dem Bildausschnitt heraus. Das zweite Kapitel spielt sich «In der Provinzstadt S.» ab und in der beigefügten rechteckigen schwarzweißen Vignette ist eine andere Skyline. Allerdings steht jetzt der Kirchturm in der Mitte und eine Stadtmauer ganz im Vordergrund des Bildes. Der Turm, wie die erste Vignette zerschneidet den Bilderrahmen. Zusätzlich gibt es eine orange bemalte Sonne in der oberen Kante der Vignette. Das dritte Kapitel spielt sich wieder «In der Universitätsstadt S.» ab und wird durch ein Ortsbild eingeleitet, das der ersten Vignette ähnlich ist. Allerdings ist die Stadt jetzt von der anderen Seite der Burg dargestellt und die Häuser heranzoomt (Abb. 4). Bemerkenswert ist hier ein großer Brand in der Mitte, dessen kreisförmiger Rauch den Bilderrahmen zerschneidet und fast unter dem Titel platziert ist; dies sollte auf den Brand hindeuten, die Nathanaels Haus zerstört.

In der Universitätsstadt S.



Abb. 4: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 21

Im letzten Kapitel ist der Handlungsort «In der Provinzstadt S.» und die Vignette darunter voller interessanter Bezüge, die den Leser beim Erblicken irritieren. Die rechteckige schwarzweiße Vignette zeigt einen Turm, hinter dem ein roter Stern funkelt, der sich mit der

Buchstabe S im Titel verbindet (Abb. 5). Direkt gegenüber dem Turm ist eine Säule, auf dem ein einen Hut tragender Mann steht. Seine Augen sind weit geöffnet und er hält ein Püppchen in seinen Händen. Der Turm und das Gesicht des Mannes zerschneiden die Bilderrahmen. Selbstverständnis geht es hier um Coppelius, der mit der Puppe Nathanael um den Verstand bringt. Diese Offenlegung ist im Hoffmanns Text sonst nicht enthalten.



Abb. 5: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 39

Wie Hoffmanns Erzählung beginnt das erste Kapitel des Comics mit dem Besuch von Coppola in Nathanaels Zimmer und Nathanaels Erzählungen von seinen Kindheitserinnerungen an Coppelius. Da die Bilder den Lesern in media res begegnen, geht das typische Element des Briefromans verloren. Stattdessen scheint es, als ob Nathanael ein Tagebuch führt, in dem er von seiner Kindheit berichtet. Interessant ist die Darstellung der Figur des Sandmanns (Abb. 6), die körperliche Ähnlichkeit mit dem Sandmann aus Paul Berrys Film *The Sandman* (Abb. 7) aufweist (Berry, 1991). Beide haben eine zoomorphe Gestalt mit dem Körper eines Menschen und dem Gesicht eines Vogels und agieren, wie Menschen (sie stehen auf den Füßen).



Abb. 6: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 5



Abb. 7: Aus Paul Berrys, *The Sandmann* 1992

Anders als in der Erzählung wird die Sandmann-Geschichte passagenweise in Kurrentschrift auf einer ganzen Seite abgedruckt. So assoziiert man den Sandmann mehr mit den Bildern als mit dem Text. Die genannten Passagen lauten wie folgt- „ein böser Mann - Sand in die Augen - blutig - mit krummen Schnäbeln picken die Augen auf... - als Futter für seine Kinder“ (S. 5). Auf der nächsten Seite nimmt der Sandmann Augen von einer Frau weg, die von verschiedenen Gestalten von Hoffmanns literarischen Welt umgeben ist. Auch das Treiben von Coppelius und Nathanaels Vater wird im Vergleich zur Erzählung phantastischer gestaltet. So sieht man, dass die beiden keine Laborkittel tragen, sondern lange Mäntel mit spitzen Hexenhüten (Abb. 8). Sie wirken als Hexenmeister. Auch an den Türen des Wandschranks sind zwei Symbole dargestellt.



Abb. 8: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 8

Das Auge in Dreieck oder das Auge der Vorsehung ist mit dem Auge Gottes gleichzusetzen. So kann der Leser das Bestreben der Dargestellten, den Status des Gottes zu erlangen, erahnen. Das andere Symbol ist eine Mischung von Teufel, Venussymbol und einem umgekehrten Dreizack. So zusammengesetzt, lässt sich das Symbol als eine Teufelin bzw. Femme fatale interpretieren. Die beiden Symbole offenbaren die künftige Abfolge des Comics in verdichteter Weise, diese Symbole sind in der Erzählung nicht erwähnt und machen Konstantinovs Adaption spannender.



Abb. 9: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 9

Des Weiteren ist das Erwischen Nathanael grausamer als im Text, denn hier hält Coppelius Nathanael vor das Feuer, es wirkt so, als ob er Nathanael verbrennen möchte (Abb. 9). Obwohl Nathanael geschont wird, wird er wie ein Automat behandelt, seine Körperteile werden voneinander getrennt und zusammengesetzt. So bewahrt Konstantinov die phantastischen Elemente der Erzählung in seiner Adaption. Nach dem ersten Kapitel erscheint die Erzählerrede, in der Auszüge aus der Erzählerrede des Hoffmann'schen Textes eingesetzt sind. Die Bilder, die mit der Erzählerrede gekoppelt sind, offenbaren die künftige Rolle der Dargestellten in der Erzählung, die im Text allmählich bekannt werden. Nathanael, Clara und noch eine weibliche Figur begegnen dem Betrachter nackt, so kommt es wie eine Erotikszenen vor, in der Wollust der beiden einen Höhepunkt erreicht. Nathanael trägt einen Lorbeerkranz und spielt nackt eine Lyra (S.13, Abb. 10), und diese Erscheinung bespiegelt ihn als eine Machtfigur ähnlich wie die antiken Helden, die mit einem Lorbeerkranz geehrt wurden, als sie eine bedeutende Leistung erreichten. Eine nackte Frau (S.12, Abb. 11) hält einen Kopfschädel in ihrer Hand und blickt in seine Augenhöhlen. In Metzlers Lexikon der literarischen Symbole und Seiberts Lexikon der christlichen Kunst stehen Totenschädel u.a. für Vergänglichkeit, Tod und Melancholie (Butzer und Jacob 2008, Seibert, 1980). Mit dem Schädel wirkt die Figur als eine Femme fatale. Das Motiv von verführerischen Frauenfiguren in der Kunst ist allen bekannt. Diese weibliche Figur mit Totenschädel sollte die Puppe Olympia darstellen, denn im Laufe der Erzählung treibt sie Nathanael in den Wahnsinn. Mit der Darstellung von Claras runden Brüsten (S. 13, Abb. 12) erzeugt Konstantinov ein erotisches Bild von ihr, die der Erzähler bezweifelt. „Für schön konnte Clara keinesweges gelten; das meinten alle, die sich von Amtswegen auf Schönheit verstehen“ (Hoffmann, 2022, S. 26). Clara, mit geschlossenen Augen, streichelt eine schwarze Katze, die sie auf dem Arm hält, und zwei Sperlinge fliegen um sie herum und zwitschern. Die Sperlinge lassen Claras bescheidene Natur erkennen, allerdings lässt sich Claras Gesichtsausdruck entnehmen, dass die Vögel ihr gleichgültig sind.



Abb. 10



Abb. 11



Abb.12

Die schwarze Katze ist oft als Unheil bringendes Tier wahrgenommen (Bauer u.a., 2002, S. 269), und sie kann darauf hinweisen, dass Clara für jemand Unheil bringen wird. Nathanaels

Verdächtige gegen Coppelius scheinen Clara Unsinn zu sein, und es ist auf diese narzisstische Vorstellung Claras zurückzuführen, dass sie Nathanael nicht versteht. Darum kommt Nathanael Olimpia nahe und begeht später Selbstmord, als er Olimpias Wesen wahrnimmt. Konstantinov stellt Claras Rolle im Leben Nathanael infrage. In der Erzählung dagegen antwortet Clara auf Nathanaels Brief mit vernünftigen Argumenten, um sich ihm anzunähern. So wird sie mit keinem gewissen Argwohn betrachtet.



Abb. 13: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 18

Wichtig ist auch die Szene, in der Nathanael und Lothar mit Säbeln rasseln (S. 19). Obwohl Nathanael sich mit Lothar versöhnt, wirkt das Wortgefecht wie ein überarbeitetes Gespräch. Dieser Zank kommt nicht in der Erzählung vor, denn der Streit wird von Clara beschwichtigt, bevor es zu Gewalt kommt. Auffällig sind die zwei Gesichter hinter Nathanael, denn eines von ihnen ähnelt dem von Coppelius (S. 18, Abb. 13). So lässt sich behaupten, dass Nathanaels Verhalten von Coppelius gelenkt wird, oder es kann sein, Coppelius plagt Nathanaels Gedanken, weshalb er nicht mit seiner Familie bzw. seinen Freunden zurechtkommt.



Abb. 14: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 22

Auffällig ist auch, dass eine Skizze von einem mechanischen Unterkörper in Spalanzanis Hand zu sehen ist, wovon die Erzählung nicht berichtet (Abb. 14). Der Bildstreifen gibt von Spalanzanis Vorhaben kund, einen menschenähnlichen Automaten zu entwickeln. Konstantinov zeichnet dazu eine Skizze des Unterkörpers einer Figur. Weiterhin erfährt der Leser auch von Nathanaels erotischer Liebe zu Olimpia. Nachdem Nathanael Olimpia mit dem Fernglas beobachtet hat, stellt er sich Olimpia mit nacktem Oberkörper vor. Der Künstler verbindet hier das Phantastische mit der Erotik (Abb. 15). Es scheint, dass Nathanaels Liebe zu Olimpia seiner sexuellen Triebhaftigkeit entspringt. Dieser Aspekt wird an keiner Stelle in der Hoffmann'schen Erzählung artikuliert, mehr geht es dort um Nathanaels große Liebe.



Abb. 15: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 24

Interessant ist das Bild, das sich auf Seite 30 befindet, sich aber nicht mit der Erzählung korrelieren lässt (Abb. 16). Zu sehen ist Olimpia, die ein Spinnrad bewegt. Zwei Menschen, die Masken tragen, reden miteinander und Nathanael, der auf einem von der Decke herabhängenden Brett liegt, erzeugt mit einem Ringschlüssel statische Aufladung in Olimpias Haaren. Es sieht nach einem Experiment aus. In der Erzählung fehlt diese Szene, hier zeigt das Bild, dass Nathanael auch an den Experimenten teilnimmt; bewusst oder unbewusst, bleibt offen. Er handelt also wie sein Vater als Assistent.



Abb. 16: Konstantinov, *Der Sandmann* 2019, S. 30

Konstantinov deutet damit an, dass Nathanael das katastrophale Schicksal seines Vaters teilen wird. Dies scheint wie eine kleine Vorausdeutung, die Konstantinov zwischen Bildern geflissentlich schleicht, um die Wahrnehmung des Lesers zu lenken. Zwei Bilder haben einen intertextuellen Charakter. Das Bild (Abb. 17) oben auf Seite 33 ähnelt der Illustration von Georges Jordic-Pignon (1912) zum *Sandmann* (Abb. 18). In beiden Bildern wird die Puppe als Waffe benutzt, und zwar von derselben Person, Coppelius, der Spalanzani angreift. Das rücksichtslose Verhalten von Coppelius bzw. Coppola gegenüber Olimpia wird hier deutlich. Man kann mit Sicherheit konstatieren, dass Jordic-Pignons Bild eine Inspiration für Konstantinovs war. Beide Bilder schildern jedoch eine Textverarmung, da der Einsatz von Olimpia als Waffe in der Erzählung nicht angedeutet wird.



Abb. 17



Abb. 18

Das zweite Bild auf derselben Seite ganz unten (Abb. 19) ist eine der meistillustrierte Szenen nämlich die Flucht Coppelius bzw. Coppola. Alfred Kubin, der allererste deutsche Sandmann-Illustrator (1913), hat die Szene in seiner typischen Manier ins Bild gesetzt. Konstantinovs Bild ist identisch mit Magnus Zellers Illustration (Abb. 20) zum *Sandmann* (1921). In beiden Bildern liegt der Fokus auf Coppelius bzw. Coppola, der Olimpia auf den Schultern trägt. In beiden Bildern ist Coppelius bzw. Coppola auf den Treppen dargestellt. Beide Bilder stellen eine Textverarmung dar, denn es fehlt ein wichtiges Element auf beiden Darstellungen, nämlich das Klappern und das Dröhnen Füße Olimpias, dass im Text so hingedeutet wird. „Nun warf Coppola die Figur über die Schulter und rannte mit fürchterlich gellendem Gelächter rasch fort die Treppe herab, so daß die häßlich herunterhängenden Füße der Figur auf den Stufen hölzern klapperten und dröhnten (S. 45).“



Abb. 19



Abb. 20

Auf Seite 41 erscheinen Coppelius und Puppe wie sie bereits auf der Titelseite vor dem vierten Kapitel zu sehen sind (Abb. 21). Im Vergleich zur Vignette sind die beiden auf diesem Bild deutlich zu erkennen. Die ringförmige Darstellung deutet darauf hin, dass Nathanael sie durch die Linse des Fernglases wahrnimmt. In letztem Teil der Erzählung wird das Fernglas zum Auslöser von Nathanaels Trauma, hier dagegen ist nicht das Fernglas, sondern der Blick durch das Fernglas, der Nathanael zum Wahnsinn treibt. Diese klare Auseinandersetzung mit Nathanaels psychologischer Aufruhr fehlt im Text.

Konstantinov behandelt auch die viel diskutierte Problematik der wahren Identität von Coppelius und geht direkt auf die Frage ein, ob Coppola und Coppelius ein und dieselbe Person sind. Coppola und Coppelius sind in Konstantinovs Adaption mit gleicher Kleidung und Gesichtsmerkmalen dargestellt. Allerdings trägt Coppelius Perücke und Coppola hat eine Halbglatze. Der Erzähler berichtet, dass Nathanael Coppelius in der Menschenmenge sieht: „Er bückte sich herab, wurde den Coppelius gewahr und mit dem gellenden Schrei: »Ha! Sköne Oke – Sköne Oke«, sprang er über das Geländer“ (S. 49). Durch Fernglas wird Nathanael Coppelius mit Olimpia gewahr aber (Abb. 21) aber auf dem letzten Bild des Comics (Abb. 22) dagegen ist ein Mann mit Halbglatze abgebildet, nämlich Coppola. Damit stellt Konstantinov Nathanaels Sinnesorgan infrage. Ihm erscheint nämlich Coppelius, der Leserschaft wird aber Coppola präsentiert. So herrscht auch in dem Comic eine Unbestimmbarkeit, die den Leser im Text anfechtet. Der Leser kann sich hier irritieren, denn er hofft möglicherweise nach 200 Jahren seit der Erstveröffentlichung durch die Bildgeschichte eine definitive Antwort zu finden, wird aber von Konstantinov diesbezüglich im Stich gelassen. Die Auseinandersetzung mit der Adaption bestätigt Peils Erkenntnisse. Am Beispiel von Konstantinovs *Der Sandmann* lässt sich resümieren, dass der Großteil der Graphic Novel als lose Interpretation fungiert – in Worringers Worten: „Der Illustrator wird selbstherrlich, die Illustration bleibt nicht mehr Mittel zum Zweck, sie wird Selbstzweck. Viele Bilder verleihen der Adaption einen eigenständigen Charakter. Es wird oft vermutet, dass in Graphic Novels die Bilder den Textverlauf beeinflusst. Diese Adaption allerdings bleibt den ursprünglichen Text treu, indem sie am Ende die langbestehende Problematik des Texts bewahrt. Auch Konstantinovs Leserschaft kann keine Schlüsse aus seinem Werk ziehen. Diese Adaption lässt diverse Frage offen. Hoffmann verdichtet Vieles, Konstantinov präsentiert das Verdichtete neu, des

weiteren moduliert er Hoffmanns Text stellenweise mit klaren Auslegungen. Damit beabsichtigt er keine detailgetreuen Abbildungen von Nathanaels Leben wie im Text. Vielmehr ist es ein Mosaik, das neue Einblicke ins Leben Nathanaels liefert.



Abb. 21



Abb. 22

Literaturverzeichnis

- Bauer, W; Dümotz, I. und Golowin, S. (2002). *Lexikon der Symbole*. 19. Aufl. Wiesbaden: Fourier.
- Martin, E. (2011). Graphic Novels or Novel Graphic? The Evolution of an Iconoclastic Genre. In: *The Comparatist, Volume 35*. The University of North Caroline Press.
- Freud, S. (1982). „Das Unheimliche“ In: Ders.: Mitscherlich, A; Richards, A & Strachey, J (Hrsg.). *Studienausgabe, Bd. IV. Psychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 241–274.
- Grünewald, D. (1982). *Comics - Kitsch oder Kunst?: die Bildgeschichte in Analyse und Unterricht*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Hoffmann, E. T. A. und Steiner-Prag, H. (1976). *Der Unheimliche Gast Und Andere Erzählungen*. München: Winkler.
- Hoffmann, E. T. A., Jordic-Pignon, G. (1912). *Le reflet perdu*. Paris: Librairie Ambert.
- Hoffmann, E. T. A., und Zeller, M. (1921). *Der Sandmann*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, R. Stricker.
- Hoffmann, E.T.A., und Braun, P. (2022). *Der Sandmann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Basis Bibliothek.
- Jacob, J., and Butzer, G. (2008). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Konstantinov, V. (2019). *Der Sandmann. Nach E.T.A Hoffmann*. München: Knesebeck Verlag.
- Konstantinov, Vitali. Kapoor, Sahib (2023). E-Mail-Austausch.
- Peil, D. (1990). Beobachtungen zum Verhältnis von Text und Bild in der Farbeillustrationen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. In: Harms, W. (Hrsg). *Text und Bild, Bild und Text*. Stuttgart: Metzler, 150–167.

- Riemer, E. (1976). *E. T. A. Hoffmann und seine Illustratoren*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag (2. Aufl. 1978).
- Safranski, R. (2007). *Romantik Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.
- Schüwer, M. (2008). *Wie Comics erzählen: Grundriss einer intermedialen Erzähltheorie der grafischen Literatur*. Trier: Wiss. Verlag.
- Seibert, J. (1980). *Lexikon christlicher Kunst: Themen, Gestalten, Symbole*. Freiburg i. Br: Herder.
- Steiner-Prag, H., und Hellmut, H. (1992). *Die unheimliche Stadt: ein Prag-Lesebuch*. [Orig.-Ausg.]. München: Piper.
- Berry, P. (1991). *The Sandman*. Channel 4 Television Corporation.

Socio-Cultural Factors Propelling Domestic Violence Against Married Women In South-West Nigeria

Oluwafemi Imisioluwa Olatunde¹⁹, Abiola Oluyemi Arogundade, Omobolaji Omolola Akande

Abstract

Domestic Violence against married women (DVAMW) is a huge threat affecting the desire of many women to have a peaceful home, lovely family and quality life. The study focuses on socio-cultural factors propelling DVAMW in southwest Nigeria. The paper was anchored Sociocultural Theory of Marriage and Action theory to explain DVAMW as action capable of generating negative responses and interpretation. Being a mixed study, the paper generates both quantitative and qualitative information from four selected study areas in Ekiti and Ondo State southwest Nigeria respectively. Thirty (30) respondents and five (5) key informant's participant were equally and randomly selected from each study area. A total number of 120 -One hundred and twenty- copies of questionnaires were distributed to collect quantitative data from adults of reproductive age, currently married or ever-married. The data were then analyzed, using SPSS while twenty (20) key informant interview conducted were transcribed, and reported verbatim to complement the quantitative data. Finding reveal some of the sociocultural factors propelling DVAMW to includes man superiority (72.5%), culture of silent and endurance (93.3%), social stigmatization on divorce (93.3%), covering-up husband's anomalies (89.2%), protecting family secret or image (91.7%), disobedience (95.0%) confrontation or argument (95.0%) etc. The paper concluded that society and the parties involved in the family institution should put more effort towards preventing any heinous and demeaning sociocultural factors. Its recommends that social reorientation on any sociocultural factors known to propel DVAMW and implore married women to be more submissive and respect their husband decision to avoid been violate.

Keywords: Sociocultural factor, Propelling, Domestic violence, Reorientation

Introduction

Domestic Violence (DV) is widely used as a common synonym for violence against women, since it is common to see women being violated mostly in different aspects of life by their male-counterparts (Abakare, 2021; Olojede, Ibukunoluwa & Busayo 2020; Anweting and Ogar 2018; Umukoro & Egbai 2016; Nnadi, 2012; Oladepo, Yusuf & Arulogun, 2011). Hence, men are mostly the perpetrators of DV while women's violence towards men are not well documented. In effect, this makes women more or less the most endangered human species globally. Family, being an essential social institution, should rather promote peaceful co-existence and unity between spouses towards their basic roles of human procreation and the necessary child(ren)'s socialization in society (Adeyemo & Bamidele, 2016). Thus, DVAMW should not exist in any family as each spouse plays

¹⁹ Dr. Adekunle Ajasin University, Department of Criminology & Security Studies, Akungba. ORCID-No.: 0000-0003-3420-2842.

different roles and statuses assigned to them, both by nature and society. Adeyemo & Bamidele, (2016); Alokun, (2013) defined DVAMW as any act of gender-based violence that results, or is likely to result, in physical, sexual, or psychological harm or suffering to a partner, including threats, coercion, or arbitrary deprivation of liberty that may occur in family-life. To these authors, DVAMW such as physical abuse and emotional/verbal assault are some of the threats used by most husbands to control wives in a family-setting.

However, DVAMW is more or less a major global malaise and human-rights issue involving all ages and sexes that is more or less deeply rooted into the fabric of most human societies (Abakare, 2021; Olojede, Ibukunoluwa & Busayo 2020; Oladepo, Yusuf & Arulogun, 2011). while Anweting and Ogar (2018); Umukoro & Egbai (2016), posited DVAMW as an age-long global social menace hampering family quality of life and development. Nonetheless the term – DVAMW - is a pattern of abusive behaviours, mostly used by husband against wife in intimate relationships, such as marriage, dating, family or cohabitation and displayed in the forms of spousal battering, family-violence, or intimate-partner violence. According to Alokun (2013); Nnadi (2012); US Office of Violence Against Women (OVAM, 2007, p. 5) and United Nations (UN, 1993), DVAMW physical aggression or emotional assault in the forms of hitting/battering, kicking, biting, shoving, restraining, slapping, throwing objects, or threats thereof; sexual abuse; emotional abuse; controlling or domineering; intimidation; stalking; passive/covert abuse, otherwise known as neglect; and, economic deprivation of wives by most husbands whether occurring in public or in private life. Such unacceptable social malaise is not limited to obvious physical violence alone, it also extends to endangerment, criminal coercion, kidnapping, unlawful imprisonment, trespassing, harassment, and stalking (National Network to End Domestic Violence (NNEDV), 2011).

The above definition adds that DVAMW “can happen to any married woman regardless of her race, age, sexual orientation, religion, and ethnic group”, and, can take many forms, including physical abuse, sexual abuse, emotional, economic, and psychological abuse. DVAMW is, often, a technical term used to collectively refer to violent acts that are primarily or exclusively committed against married women. Similar to a hate-crime, this type of violence targets a specific group with victims’ gender-status as a specific element. Globally, most national governments and non-governmental organizations (NGOs) are actively working to combat DVAMW through a variety of programmes; for instance, the Lagos State House of Assembly (LSHA, 2007); United States Congress (USC, 1994), and Violence Against Women Office, now called the Office on Violence Against Women (OVAW), was established in the U.S. Department of Justice in 1994. The UN’s Declaration of 1993 also designated November 25, as the International Day for the Elimination of Violence Against Women. Thus, the study probed and attested to the reactions of victims over the impact of DVAMW on family-life in some selected States of southwest Nigeria, using both qualitative and quantitative methods of data collection.

Statement of the Problem

The recent incessant DVAMW in some Nigerian family or marriages that was supposed to be their places of protection and succor no-doubt call for timely intervention (Abakare, 2021). Many married women have become object of ridicule subjected to high degree of maltreatment by their husbands who are expected to love, care and protect the interest of the family. For instance, the scandalous and shocking death of Mrs. Osinachi Nwachukwu - a Nigerian gospel singer, and the beastly death of Mercy – a 23years old women with

ripped stomach by her husband - in Plateau State, Nigeria, both by their husbands (Ugowe, 2022; Abakare, 2021); was a pinch of the ordeal that many women are passing through even though, there were many unreported cases in the country. Olubunmi, Olatunji, & Abiola, (2014); Nnadi (2012) equally reported that the high rate of DVAMW in the country is connected to the facts that most people see DVAMW as a 'private' matter to be dealt with in the family-setting, as it is often regarded as a fact in married life that must be tolerated

The National Demographic and Health Survey (NDHS, 2008), conducted in Nigeria, revealed that 45% of Nigerian women who have experienced DVAMW since age 15 years reported the perpetrators as current husbands/partners (Olubunmi et.al, (2014). Similarly, Oladepo, Yusuf, & Arulogun, (2011), had noted that under-reporting, stigma, shame, or other social and cultural norms also discourage most women from discussing episodes of family and personal life-issues publicly. The study equally reported that majority of the perpetrators of gender-based violence against women were married men (72.3%) and alcohol was a significant contributor in 10.1% of determinant-cases. The study conducted by Oladepo et.al (2011), on Igbo-communities in Nigeria, showed that 58.9% of women reported battering during pregnancy while 21.3% have been forced to have sexual intercourse.

Thus, DVAMW is, no-doubt, an age-long social issue deep-rooted in Nigerian societies (Arisi, 2011). This appalling human rights' violation against most women has become endemic in the country to the extent that research evidence showed that a high number of victims of DVAMW thought they deserved it (Gender in Nigeria Report (GNR), 2012). It is more or less becoming a daily occurrence in the country as Amnesty International Nigeria (AIN), (2012) reported that countless women and girls in Nigeria are subjected to violence by some members of their families and condoned by their communities. The Report further noted that most married women, of all ages and from all socio-economic groups, living in rural or urban communities, are affected by DV. In addition, DVAMW persists because some discriminatory norms and laws see men as superior, thus, condoning and even 'legalizing' certain forms of violence against women in the country (Olubunmi et.al, 2014). Thus, the widespread tolerance of DVAMW in the country is also replicated among Nigeria's law-enforcement officials (Olubunmi, et.al, 2014). To the authors, the Police frequently dismiss complaints on the grounds that the State has no right to interfere in private or family matters.

As a fall out of this, hardly can a day pass without one newspaper reporting a case of defilement and incest against a young woman (Nanlong, 2022; Ugowe, 2022; Abakare, 2021). News Agency of Nigeria (NAN) (2013), as cited by Olubunmi et.al, (2014), reported that one out every five Nigerian married women and girls between 15 and 24 years of age may have been a victim of one form of DV or the other. The paper therefore, is set to provide answers to how and why cultural beliefs enhance violence against women in order to contribute to knowledge there on.

Based on the above, the paper is set to examine the sociocultural factors propelling DVMW in southwest State, Nigeria. The paper further aims at interrogating the sampled respondents and key informants' participants using both questionnaire and KII informant interview to gather information concerning the subject matters in the study area.

Research Methods:

Contemporary relevant literature on sociocultural factors propelling DVAMW were gathered. Both quantitative and qualitative methods of research were employed to elicit information from the respondents and key informant who were randomly, accidentally but equally selected from four areas namely, Ado and Oye in Ekiti State and Akure and Akunga in Ondo State, Southwest Nigeria respectively. These areas were purposively selected from the two southwest States based on population and social amenities development. Being a mixed study the sample size of one hundred twenty (120) respondents and twenty (20) key informants were randomly selected, while both interview and questionnaires were conducted and administered. The result of data was collected, collated, analyzed and interpreted using content analysis and the SPSS model.

Cultural Factor Propelling Domestic Violence Against Women in Nigerian

Contrary to the global view that the family is a haven of love and support; data from around the world suggest that married women are at a greater risk of DV in their homes than anywhere else (Olubunmi et.al, 2014). However, wives can also be violent towards their husbands but, the overwhelming burden of DV is borne by wives through their husband (Nanlong, 2022; Ugowe, 2022; Abakare, 2021; Johnson, 2006). Most Nigerian victims bear the brunt of DVAMW and, they silently cover-up so as to avoid social stigmatization, and or, to protect their families' image and interest (Olubunmi et.al, 2014.).

Studies such as Nanlong, (2022); Ugowe, (2022); Abakare, (2021); Olubunmi et.al, (2014) have produced remarkable consistency in the list of events that are likely to trigger DVAMW in Nigeria, to include disobeying the husband, wife confronting the husband, wife arguing back at husband, late food-preparation, inadequate care towards the children or home, questioning the man about money or girlfriends, going out without the man's permission, refusing sex, and suspecting the woman of infidelity. Nevertheless, studies by Alo Odusina, & Gbadebo, (2012); Mgra, (2012) report that women living in poverty are more disproportionately prone to physical violence which cut across all socio-economic groups. It is yet unclear whether poverty increases the risk of DVAMW – i.e., whether it is because of low income in itself or because of other cultural factors that accompany poverty, such as over-crowding or hopelessness. To some men, living in poverty is likely to generate stress, frustration, and a sense of inadequacy for having failed to live up to culturally expected roles of providers.

Culture have great influence on the people's understanding of family rights, statues and roles (Lee, Moon & Gomez, 2014). Thus Ntoimo & Isiugo-Abanihe, (2014) posited that the patriarchal Nigerian cultures distinguishes and gives more preference to husbands than wives in the society. For instance, male child is well favoured, more respected and better placed than the female among most ethnic group in Nigeria (Nelson, 2015). The patriarchal system signify the male child as the source of power and respect while the female child is viewed as a property to be owned and sold (Abdullahi, Cusairi, & Abdullah, 2017).

The system promotes a strong marriage and family ideology which socialize women to be married and remain in the marriage forever (Ntoimo & Isiugo-Abanihe, 2014). The authors, asserted that divorce and separation stigma from the society and pressure from parents made most wives to continually endure and tolerate abusive relationships, since women are often regarded as common property in most African societies. In this regard, Bowman (2003) noted that the bride price paid during the marriage rites equates her to a

property bought by the husband. Similar, Onifade, Aduradola & Adamu (2016) reported that the reception of bride price and other gift items by the bride family during marriage in African cultures symbolizes a means of trading a wife to her husband and his family. The items ranging from cattle, goats, yams, cash etc. symbolically demonstrate the transfer of wife's rights to the husband.

Thus most men do not only exert power and authority over the wife due to her feebleness but also because the exorbitant bride price which her family may be unable to refund in the event of separation or divorce. However, Ntoimo & Isiugo-Abanihe, (2014) found that women who can pay back their bride price because of their economic independence are less likely to be abused, and this has made most women seek socio-economic independence either as civil servants or private employee before marriage. On the contrary, Balogun and John-Akinola (2015) found that most wife's economic independence rather increases their risk of being abused. Lack of submissiveness and self-independence financially most often triggers DVAMW in most homes. However, divorce or separation in abusive marriages is difficult for most women in Nigeria because of the family involvement (Bowman, 2003).

Male-Child preferences is one of the contributing factors to DVAMW in Nigeria. For instance, the birth of a male child attracts praises, encomiums, high wife status etc., as preferred obligations while that of female child causes grave calamity in the matrimony (Ishola, 2016; Nwokocha, 2007). Therefore, the desire for male children which is an essential part of gender inequality in African societies (Bowman, 2003), was among the identified factors of DVAW in most studies across Africa. For instance, in a study conducted in Kenya by Njue, et.al (2014), it was revealed that sons are treasured more than daughters in patriarchal societies while women have been abused because of this. Conclusively, male children are regarded as the family head, who will sustain the family's lineage and heritage while the female children will surely be married to other family. So, preference for a male child who will take over the headship of the family, may subject wife(s) to all manner of DVAW irrespective of the consequences.

Forced marriage is a marriage contracted against the wish of the parties involved. This form of marriage is still practiced in some cultures in Nigeria, where young girls are given out in marriage to wealthy individuals or close friends; to strengthen the existing relationships (Ishola, 2016). Studies on gender and marriage institutions in Nigeria confirmed that ideas about marriage are almost the same across all the ethnic groups in Nigeria (Ishola, 2016; Ntoimo & Isiugo-Abanihe, 2014). It is established that early marriage is encouraged among most ethnic groups in Nigeria (Ntoimo & Isiugo-Abanihe, 2014), and any woman who refuses to marry her fathers' approved choice is usually tagged as a social evil and a disgraced to the family (Ntoimo & Isiugo-Abanihe, 2014; Ekiran, 2003).

Overall, these are some of the cultural practices in Nigeria that contributed to DVAMW in most family. It is worthy to mention that these practices still exist, however, the influence of religions, education and exposure is greatly reducing its operations.

Global View On Domestic Violence Against Married Women

DVAMW is increasingly recognized as having health-effects nearly in all countries of the world and attention is turning to the measurement of its health and other consequences for married women in the family (Ellsber, et.al 2008). DVAMW include any act of gender-based violence that results, or is likely to result, in physical, sexual, emotional harm or suffering to women, including threats of such act, coercion or arbitrary deprivations of

liberty, whether occurring in public or private life (Olubunmi et.al, 2014, World Health Organization (WHO, 2013; Nnadi, 2012). Women organizations around the world had long drawn attention to DVAMW, through their efforts and violence against women has now become an international concern (Krug, Mercy, & Dahlberg, 2002).

DVAMW affects victim's health and the wealth of the society, at large by diverting scarce resources to the treatment of a largely preventable social ill. Scholars through various data from a wide range of countries had confirmed that DVAMW accounted for a significant number of victim's deaths (Nanlong, 2022; Ugowe, 2022; Abakare, 2021; Olubunmi et.al, (2014). Studies from Australia, Canada, Israel, South Africa and the United States of America (USA) also showed that 40-70% of female murder victims were killed by their boyfriends or husbands (WHO, 2012). Thus, most married women that are living with violent husbands may have difficult time protecting themselves from unwanted pregnancies and sexually transmitted disease (STD) (Olubunmi et.al, 2014). DVAMW affects most victims' sense of self-esteem and their abilities to participate effectively in their various expected statuses role globally (Adeyemo & Bamidele, 2016; Mgra, 2012). For instance, violence during pregnancy has been associated with miscarriages, late entry into pre-natal care, still-birth, premature labour and births, fetal injury, low birth-weight and infant-deaths (Alexandra, et.al, 2011).

DVAMW -related injuries include bruises, cuts, black eyes, concussions, and broken bones. It can also lead to permanent injuries, such as damage to joints, partial loss of hearing or vision, and scars from burns, bites and knives wounds (Olubunmi et al, 2012). The emotional effects of DVAMW are more debilitating than the physical effects as fear, anxiety, fatigue, post-traumatic stress-disorder, sleeping- and eating-disturbances are common long-term reactions to DV (Mgra, 2012). Abused women may become dependent and suggestible and they may find it more difficult to make decisions alone. The social and economic cost of DVAMW is becoming enormous with ripple effects in most societies as victims may suffer isolation, inability to work, loss of wages, lack of participation in regular activities and limited ability to cater for themselves and their children (Olubunmi et.al, 2014)

A review of literature on DVAMW in the USA report that victims are assassinated and injured, raped, or killed by a current or ex-partner (Rusteins & Johnson, 2004). A report on survey of 1600 Americans showed that 22.1% of the victims were physically assaulted by a current or former spouse, cohabiting partners, boyfriends or girlfriends (WHO, 2013). A survey of 21,000 residents in England and Wales by the United Kingdom's Home Office showed that 7% of women were victims of DVAMW previous year (Ellsberg et al, 2008). Available data by Alexandra et al, (2011) suggested that, in some countries, one in four victims reported sexual violence initiation by spouse. Hundreds of thousands of females are forced into prostitution or subjected to violence or other sufferings from varying places, such as schools, workplaces, and health-care institutions (Luke et.al, 2007).

Studies from Canada and USA showed that husbands who assault their wives are more likely to be emotionally dependent, insecure, low in self-esteem, and are more likely to find it difficult to control their impulses. Other risk-factors of DVAMW that have been reported are violence in the families of origin (Uthman, Lawoko, & Mordi, (2009), alcoholic abuse by husbands/partners (Gil-Gonzlez, Vives-Cases, Alvarez-Dardet, & Lantour-Perez, 2006), personality disorder, structural inequality between men and women, rigid-gender roles and notions of manhood linked to dominance, male-honour, and aggression (Johnson and Das, 2009). The percentage of victims of DVAMW varied from 3% or less in Australia, Canada, and USA to 27% in Nigeria, 38% in Republic of Korea

and 52% in Palestine (Ruesteins and Johnson, 2004). Educational level of both spouses, anti-social personality disorder, having multiple partners, past history of violence, marital discord and dissatisfaction, difficulties in communicating between partners, belief in family-honour and sexual purity, ideologies of male- entitlement and weak legal sanctions etc. have all been linked to DVAMW in literature (Kitzmann, Gaylord, Holt, and Kenny, 2003).

Sociocultural Theory of Marriage

Family theories and other related studies maintained that family socio-cultural values had permeating effect on marriage in all societies (Emaj, 2015). The author, assert that every child socialisation is bent on a family values acquired from a distinct socio-cultural background. Such socio-cultural values have permanent inclination on his/her entire way of life, from birth to adult hood, to marriage and death. Every man and woman learn when to marry, whom to marry, where to live, expected responsibilities towards the family and society at large (Emaj, 2015). These socio-cultural values are not only enduring but are equally transferred to other generational family yet unborn (Emaj,2015; Aderinto,1991; Smith,1980). Dixon's (1971) posit that sociocultural factors influences marital norms, family values and other social expectations. Hence, societal normative systems have significant influence on marital pattern, family values and other social expectations of each society. Raley, Durden, & Wildsmith (2004); Reley and Sweeney (2009) assume that traditional family values, ascribed role and status to each family member base on gender compared to liberal family value system. United Nations (UN, 1988, 1990) in a comprehensive model asserted sociocultural value of any society produces and influences the marital norms and patterns between marriageable population. The studies argument was that low socio-economic status and traditional socio-cultural values influence most marriages for both men and women in the less-developed region. The above-mentioned family socio-cultural approaches only produce findings on family socio-cultural values and its practices marriage pattern over the several decades in less-developed regions. The family socio-cultural frameworks and its underlying assumptions reviewed may not be enough to explain DVAMW in the family setting. Hence, Action theory by Max Weber (1936) was employed to further explain DVAMW.

Domestic Violence and Action Theory

Action theory by Max Weber (1936) with a broad perspective, as recently used by Olubunmi and Dada (2018), is adopted to explain factors promoting DVAMW in the family. The theory, in its general term, provides a road map to understanding human action – DVAMW- in line with actors –husband - interpretation. The theory posited that human beings clearly give meaning to other's action before acting or reacting towards it. Thus, response towards any action is based on the actors immediate meaning and understanding. Olubunmi and Dada (2018), assumes actors have independent personalities - the ability to act and give meaning to action as defined by him/her. Thus, husband resorting to DVAMW, is based on his interpretation/understanding of such action. According to Weber (1936), action plays a central role in all human interaction, as actor attaches a subjective meaning to it. Actors meaning is the expectation he hopes to derive from such rational or irrational action (Olubunmi and Dada 2018). The author maintained that actors generally take into consideration the following assumptions before taking a rational action.

- a. That the end-result/outcome presents little or no problem,
- b. That such action is necessary to the attainment of the expected goal,
- c. That actors employ and apply some logical reasons before acting, and,
- d. That the action is based on knowledge and expectation (Olubunmi and Dada 2018).

Thus, DVAMW is based on the husband's interpretation of his action and the sociocultural factors propelling it towards his wife. The theory determines the tendency of understanding human social action – DVAMW- and factors propelling it towards others in the family based on interpretation and expectation (Olubunmi and Dada 2018; Adeyemo and Bamidele, 2016; Alokun 2013; Nnadi 2012; Oladepo et.al 2011).

Characteristics	Total	%	Male	%	Female	%	p
		100	45	37.5	75	62.5	
Age							
18-25 years	15	12.5	6	5.0	9	7.5	
26-35 years	37	30.8	13	10.8	24	20.0	
36-45 years	45	37.5	17	14.2	28	23.3	
46-55years	23	19.2	9	7.5	14	11.7	
Religion							
Christian	75	62.5	27	22.5	48	40	
Islam	45	37.5	18	5.0	27	22.5	
ATR	-	-					
Education level							
No-Formal Education	-						
Primary	15	12.5	6	5.0	9	7.5	
Secondary	50	41.7	19	15.8	31	25.8	
Tertiary	55	45.8	20	16.7	35	29.2	
Occupation							
Unemployed	-	-					
Civil Servant	75	62.5	30		45	37.5	
Self-employed	45	37.5	15		30	25.0	
Family Type							
Monogamy	90	75.0	33	27.5	57	47.5	
Polygamy	30	25.0	12	10.0	18	15.0	
Marital Status							
Divorced	09	7.5	4	3.3	5	4.2	
Separated	15	12.5	5	4.2	10	8.3	

Married	96	80.0	36	30.0	60	50.0	
Years of Marriage							
1-5yrs	18	15.0	6	5.0	12	10.0	
6-10yrs	12	10.0	4	3.3	8	6.7	
11-15yrs	36	30.0	15	12.5	21	17.5	
16-20yrs	48	40.0	18	15.0	30	25.0	
21-25yrs	06	5.0	2	1.7	4	3.3	
Children Number							
1-2	45	37.2	18	15.0	27	22.5	
3-4	60	50.0	21	17.5	39	32.5	
5above	15	12.5	6	5.0	9	7.5	

Tab. 1: Respondents' Bio-Social Characteristic

Table I above shows the sex-distribution of the respondents in relation to the study. Majority 75(62.5%) of the respondents were females and 45(37.5%) are males. 45 (37.5%) are between 36-45years, 37(30.8%) of respondents were between 26-35years, 23(19.2%) of respondents were between 46-50years and 15(12.5%) of the respondents are between 18-25.5 years. 75(62.5%) of the respondents are Christians, 45(37.5%) are Muslims. 55(45.8%) of the respondents had tertiary education, 50(41.7%) owned Secondary school certificate while 15(12.5%) had primary education.

75(62.5%) were civil servant, while 45(37.5%) were self-employed. 90(75%) are from monogamy family, while 30(25%) are from polygamous. 96(80%) are married, 15(12.5%) are separated, while 9(7.5%) are divorced. 48(40%) of the respondents have been married between 16-20years, 36(30%) have been married between 11-15years, 18(15%) are married between 1-5years, 12(10%) are married between 6-10 years while 6(5%) are married between 21-25years. 60(50%) have 3-4 children, 45(37.2%) have 1-2 children while 15(12.5%) have 5 and above numbers of children.

	Statements	Agreed		Disagreed		Not sure	
		F	%	F	%	F	%
1	Man superiority propels DVAMW in the family setting	87	72.5	33	87	-	-
2	Culture of silent and endurance encourages DVAMW.	112	93.3	08	112	-	-
3	Covering-up husband anomalies cause DVAMW.	107	89.2	13	107	-	-
4	Protecting family secret or image generate DVAMW	110	91.7	10	110	-	-
5	Social stigmatization on divorce allows DVAMW	112	93.3	08	112	-	-
6	Wife's disobedience increases DVAMW	114	95.0	06	114	-	-
7	Wife's confrontation or argument results to DVAMW	114	95.0	06	114	-	-
10	Constant late food-preparation increases DVAMW	115	95.8	05	115	-	-
11	Children or home inadequate care causes DVAMW	104	86.7	16	104	-	-

12	Wife's frequent outing without the husband's permission promotes DVAMW	110	91.7	10	110	-	-
13	Husband's sex advances refusal give rise to DVAMW	116	96.7	04	116	-	-
14	Suspecting spouse's infidelity induce DVAMW	106	88.3	14	106	-	-
15	Poverty and unemployment stir-up DVAMW	100	83.3	20	100	-	-
16	Male child preference provokes DVAMW	108	90.0	12	108	-	-
17	Exorbitant bride price incites DVAMW	96	80.0	24	96	-	-
18	Early marriages propel DVAMW	96	80.0	24	96	-	-
19	Force marriage promotes DVAMW	116	96.7	08	116	-	-
20	Over dependent on husband promotes DVAMW	108	90.0	08	6.7	-	-

Tab. 2: Cultural Factor Propelling Domestic Violence Against Married Women

Table II above show results on some socio-cultural factors propelling DVAMW in southwest west Nigeria. Majority 87(72.5%) of the sampled respondents affirmed that man superiority propels DVAMW in the family setting. coincidentally 112(93.3%) asserted that culture of silent and endurance, and social stigmatization on divorce both encourages DVAMW. Similarly, 107(89.2%) attested that covering-up husband's anomalies increases DVAMW. This correspond with the view of some key informant interviewed participant

A female interviewee says:

Truly the society has made women especially in Africa a second fiddle by virtue of gender. This has also extended to marriage as husband want to dominate and married women in check. This by extension make married women vulnerable to DV, most especially when she tries to object his decision. A lots of husband needs reorientation that wives are not slave rather, help mate who must not be subjected to any forms of domestic violence. (KII Female participant, Civil Servant, Aged 45 years)

A male participant supported by saying

Being violent is of no value and can destroy a lot of things in the family- settings, nobody can confidently say he/she appreciate aggressive and violent partner's. That a man is superior shouldn't propel DVAMW, every social group needs a head or leader with commensurable and satisfactory characters. However, married women should desist from the culture silence and endurance about DVAMW to safe the family image, rather they should speak out against it to reduce it menace. (KII Male participant, Civil Servant, Aged 50 years)

Another male interviewee supported by saying this:

That man is the family head is not a reason to indulge in DVAMW as this can destroy a lot of things in the family-settings, nobody appreciates been traumatized, married women should take proactive step even if it means divorce or separation to safe their precious life. I lost my beautiful sister to a cold hand of death through DVAMW while trying to cover-up for her monstrous husband all because she was ashamed of social stigmatization. My advice is for all DVAMW victims to speak about it from the onset while the society to give necessary action to ameliorates it. (KII Male participant, Civil Servant, Aged 50 years)

A victim interviewee says thus;

Today am a single mother and am happy been alive, my husband is socialized into been violent, he thinks of violent at the slightest provocation. I know my husband better and could not tolerate the worst from him. Though, he always came begging later, but I rather choose a healthy living rather than subjecting myself to DVAMW. As we speak no woman is with him because of his violent act. I hope he one day turn a new live before it's too late. (KII Female participant, Teacher, Aged 45 years)

Another female victim also supported the view saying;

A lot cannot be said in public, many married women have suffered injuries that has affected their organs and also led to untimely death in the hands of their violent husbands. Those that tried to endure and cover the family affair that is belief to be sacred, end up endangering their life. My divorced husband beat me anywhere even before the kids, who are at greater risk as this may lead to generation problem. Thus, I finally prefer a divorce to safe my life and the kids from witnessing such acts, learn from it occurrence and thereby practicing it among their mate/colleague (KII Female participant, Teacher, Aged 49 years)

Nonetheless 110(91.7%) of the respondents attested that protecting family secret or image and wife's frequent outing without the husband's permission promotes both promotes DVAMW. Concurrently 114(95.0%) of the respondent equally confirmed that wife's disobedience and wife's confrontation or argument both promotes DVAMW. Absolute majority 115(95.8%) of the respondents claimed that constant late food-preparation increases DVAMW. This correspond with the view of some interviewed participant.

A male interviewee supported the view saying;

You don't expect love to exist in a family where there is atom of secrecy, disobedience and confrontation, these are pointers to domestic violence. Any married women that want love must learn to obey, respect and honour her husband to allow peace in the family (KII Male participant, Teacher, Aged 50 years)

A female interviewee has this to say;

Violence can never bring peace let alone love, protecting violent secret is more dangerous as it will give room for further DVAMW. Married women should learn to curtailed their frequent outing and also keep the husband in the know to keep and increase the trust and confidence in the family setting. Every man wants to keep his wife in check, hence, disobedience and confrontation may be an invitation to DVAMW as it bridges the love and peace that is expected to be enjoyed in the family (KII Female participant, Teacher, Aged 44 years)

Another female interviewee supported the view saying;

No husband will be happy seeing his wife is disobeying his order, and confronting him, such woman is inviting trouble in form of DVAMW. Every husband is delighted in submissive and obedient wife without no secret. Any women who cherishes a peaceful happy home and the best in her family should reduce her social life, take order from her husband and be obedient to prevent DVAMW (KII Female participant, Civil Servant, Aged 45 years).

Another male interviewee says thus;

Obedient and non-confrontational wife is well appreciated by all husband, and, this may reduce the chances of DVAMW. As a husband I love to keep my wife in check, but more often I cherished good and timely food, thus constant late food-preparation may truncate the expected peace and promotes DVAM. I will advise married women to understand and cooperate with their husbands to prevent DVAMW in the family. (KII Male participant, Teacher, Aged 44 years)

Similarly, 104(86.7%) maintained that children or home inadequate care causes DVAMW. Overwhelming majority 116(96.7%) reasserted that husband's sex advances refusal and force marriage give rise to DVAMW. 106(88.3%) avowed that Suspecting spouse's infidelity induce DVAMW 100(83.3%) consented that poverty and unemployment stir-up DVAM. 108(90.0%) accepted that male child preference and over-dependent on husband provokes DVAMW. Finally, 96(80.0%) admitted that exorbitant bride price and early marriages incites DVAMW. This correspond with the view of some interviewed participant

A male interviewee has this to say;

As a spiritual leader, I have always admonished against DVAMW, I belief in a peaceful and loving home. Married women should learn to take charge of their home and family. The major responsibility of any married women is to her husband, children. Any refusal of husband's sex advances or lacking

in child and home care may propel DVAMW. Men most time are too desperate and may not often time be able to calm and control themselves, hence, married women should be more submissive to help in such situation for love and peace to reign. However, force marriage will forever be a haven o DVAMW since there was no love in the first place. Such practices should be abolished. (KII Male, participant, Cleric, Aged 48 years)

A female interviewee has this to say;

A force marriage will always harbour DV, such is a coerced marriage, it could lead to infidelity which may accelerate DVAMW. As a solicitor and legal practitioner most of the DVAMW cases before me are poverty and unemployment, infidelity or lack of trust, over-dependent on husband for etc. only but a few cases involve male child preference. Thus family should force marriage for any reason, when couple should learn to be honest with themselves and never allow infidelity. (KII Female participant, Lawyer, Aged 40 years)

Another male interviewee has this to say;

A male child is preferred by almost all members of the family including the married women, however, it shouldn't be a do or die affair, more so, that modern technology can help in such direction. But, over-dependent on husband, exorbitant bride price and early marriages are indicators to DVAMW which should be reduced. Every inexperienced and frustrated husband will always transfer aggression leading to DVAMW in the family setting. (KII Male, participant, Civil Servant, Aged 52 years).

Conclusion

What has been established from the foregoing is the fact that there some sociocultural factors propelling DVAMW in the family- setting. The society and the parties involved in the family institution should put more effort towards preventing such heinous and demeaning factors. There should be social reorientation on any sociocultural factors known to propel DVAMW. Married men and women should adhere and focus on expected roles and statuses. Married women should be more submissive and respect their husband to avoid been violated. The focus of every married woman should be centered on how to manage the family properly and also speak out against any socio-cultural belief compelling or subjecting her to DVAMW in the family. Government must begin to play a more responsive role towards preventing DVAMW by enacting laws that guide women rights, care in the family and protection in family-setting. Any perpetrator of physical or emotional violence, should be severely sanctioned and swiftly dealt with. Finally, community-leaders, religious leaders, neighbours, and extended-family members must equally contribute to rooting-out any undeserving sociocultural behaviour.

Recommendations

Based on the findings of the study, the following recommendations are suggested to reduce any factors capable of propelling DVAMW:

1. All concerned authority in the society should be role-models to the younger family through counselling, mediating and possibly reporting to higher authorities any incidence of DVAMW noticed around them, to control and prevent further damages and suffering.
2. Concerted efforts should be adequately directed towards the amelioration or eradication of all sociocultural factors capable of propelling DVAMW in the family and the society, at large.
3. There should be social and economic changes to empower the women in the family-setting.

4. Policy-makers must examine and demystify all socio-cultural practices that undermine gender-equity. All gender should be socialized to see themselves as not only equals but that they also have equal opportunities in life.
5. Policy-makers must identify effective ways of raising awareness against any DVAMW and develop supportive social welfare programmes for victims, such as micro-finance empowerment schemes for poor households, should be introduced.
6. Social, political, community and religious leaders should be enlisted to both speak-out and guide against DVAMW in the society.
7. The study also recommends the immediate repeal of discriminatory laws and policies that address gender-inequality to promote equality in the family.

References

- Abakare, C.O (2021). Domestic violence against women in Nigeria: *a philosophical study* *Journal Hasil Pemikiran, Penelitian, dan Pengembangan Keilmuan Sosiologi Pendidikan* 8(1), 38-44.
- Abdullahi, U., Cusairi, R. M., & Abdullah, S. F. (2017). The Influence of Culture in Domestic Violence Against Women in Nigeria. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 2(6), 273 - 286.
- Adeyemo, O. O., & Bamidele, I., (2016). The Menace of Domestic Violence. *Improving the Lives of Women in Nigeria African Journal of Legal Studies* 9, 177–198.
- Alexandra C. T; Leiter, K; Heisler, M; Iacopino, V; Wolfe, M. D., Shannon, K; Phaladze, N; Hianze, Z; and Weiser, S. D. (2011). Prevalence and Correlates of forced sex perpetration and victimization in Botswana and Swaziland. *America Journal of Public Health*, 101(6), 10681074
- Alokan, F. B,(2013). Domestic Violence Against Women: A Family Menace. 1st Annual International Interdisciplinary Conference, AIIC 2013, 24-26 April, Azores, Portugal. *European Scientific Journal* , 100-107.
- Alo, O. A; Odusina, E. K. and Gbadebo, B. (2012). Spousal Violence in Southwest Nigeria: Prevalence and Correlates. *Journal of Women Health Care* 1, 110.
- Amnesty International, Nigeria (2012). Unheard Voices: Violence Against Women in the Family, 31 May 2005, AFR44/004/2005. Available <http://www.ubcr.org/refworld/docd/> Accessed in 21st December 2022.
- Anweting, K. I. & Ogar, O. A. (2018). Political Violence in Nigeria and Its Implication for National Development. *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis*, 1(1), 84-92.
- Balogun, M. O., & John-Akinola, Y. O. (2015). A qualitative study of intimate partner violence among women in Nigeria. *Journal of Interpersonal Violence*, 30(14), 2410–2427.
- Bowman, C. G. (2003). Domestic violence: Does the African context demand a different approach? *International Journal of Law and Psychiatry*, 26(5), 473–491.
- Dixon, R. (1971), “Explaining cross-cultural variations in age at marriage and proportions never marrying”. *Population Studies*, Vol. 32 No. 2, 215-234.

- Ellsberg, M; Jansen, H.A; Heise, L; Watts, C.H. and Garcia-Moreno, C. (2008). Intimate partner violence and women physical and mental health in the WHO multi- country study on women's health and domestic violence: an observational study. *The Lancet*, 371 (9619), 1165-1172.
- Emaj, U. (2015). Family socio-cultural values affecting early marriage between Muslim and Santal communities in rural Bangladesh. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 35/3/4, 141 – 164.
- Gender in Nigeria Report (GNR) 2012). Improving the life of women and girls in Nigeria. *Issues, Policies, Actions British Council*.
- Gil-Gonzalez, D; Vives-Cases, C; Alvarez-Dardet, C. and Lantour-Perez, J. (2006). Alcohol and intimate partner's violence: a systematic review. *Journal of Public Health*, 30(1), 14-22.
- Ishola, S. A. (2016). 'Domestic Violence: The Nigerian Experience'. *Asia Africa Journal of Mission and Ministry*, 13, 3-16.
- Kitzmann, K. M; Gaylord, N. K; Holt, A. R. and Kenny, E. D. (2003). Child witness to domestic violence: a meta-analytical review. *Journal of Consultative Clinical Psychology*, 71(2), 339-352.
- Krug, E. G; Mercy, G. A. & Dahlberg, L. L. (2002). The World Report on Violence and Health. *The Lancet*, 360 (9339), 1083-1088. Doi: 10.1016/S0140-6736 (02) 11133-0.
- Lagos State House of Assembly (LSHA, 2007) Protection Against Domestic Violence law:58(40): A187-A201 18th day of May. Accessed on 23, July 2023.
- Lee, Y. S; Moon, A; and Gomez, C. (2014). Elder mistreatment, culture, and help-seeking: A cross-cultural comparison of older Chinese and Korean immigrants. *Journal of Elder Abuse and Neglect*, 26(3), 244–269.
- Luke, N., Schuter, S. R., Mai, B. T. T., Vu Thien, P. and Minh, T. H. (2007). Exploring couple attributes in Vietnam. *Violence against Women*, 13 (1), 5-27.
- Mgra I. (2012). Signature for ending violence against woman launched. The News international thenews.com.pk.htm.
- NDHS (2008). Nigeria Demographic and Health Survey. Nigeria: National Population Commission/MEASURE DHS, ICF Macro, Calverton: MD USA.
- Nanlong, M.T (2022). Domestic violence: 288 cases reported in Jos between January and June National human right convention. NHRC. *www.vanguard.com*, June, 17. Retrieved on 27 December 2022
- National Network to End Domestic Violence (2011). Crimes. Retrieved December 2, 2011 from http://womenslaw.org/laws_state_type.php. Accessed: December 21, 2023.
- Nnadi, I. (2012). An Insight into Violence against Women as Human Right Violation in Nigeria. *A Critique. Journal of Politics and Law*, 5(3), 48.
- Nelson, E. E. (2015). Alcohol use, intimate partner violence and family well-being: A qualitative study in Oron, Nigeria. *African Journal of Drug and Alcohol Studies*, 14(2), 105–113.
- News Agency of Nigeria, (2013). Eliminating violence against women in Nigeria. *NANFeatures*, 7/382.

- Njue, J. R; Rombo, D; Smart, I; Lutomia, A. & Mbirianjau, W. (2014). Domestic violence in Kenya. In: Asay, S. M; Defrain, J; Metzger, M. & Moyer, B. (Eds.). *Family violence from a global perspective: A strengths-based approach*. Los Angeles: Sage Publications.
- Ntoimo, L. F. C. & Isiugo-Abanihe, U. (2014). Patriarchy and singlehood among women in Lagos, Nigeria. *Journal of Family Issues*, 35(14), 1980–2008.
- Nwokocha, E. E. (2007). Male-child syndrome and the agony of motherhood among the Igbo of Nigeria. *International Journal of Sociology of the Family*, 33, 219–234.
- Office of Violence Against Women (2007). About domestic violence. Retrieved June 13, 2007 from <http://www.isdoj.gov/ovw/domviolence.htm> Accessed: December 21, 2023
- Oladepo O, Yusuf O.B. & Arulogun, O.S, (2011). Factors Influencing Gender Based Violence among Men and Women in Selected States in Nigeria. *African Journal of Reproductive Health* 15(4), 78-90.
- Olojede, I; Ibukunoluwa B.O. & Busayo Q. I. (2020). Gender-based violence and socio-economic development in Lagos State, Nigeria. *Sapientia Et Virtus*. 2, 2734-2522.
- Olubunmi, A. A. and Dada A.O. (2018). An Expository of Action Theory. In: *Contemporary Social Theories*. Wukari, Taraba State: Nigeria: Olasco Printer and Publishing Co.
- Olubunmi A. A; Olatunji A. K. & Abiola B. O. (2014). Prevalence, Frequency and Consequences Of Violence Against Women: Empirical Findings From Southwest Nigeria. *The International Journal of Social Sciences and Humanities Invention*1 (9), 783-812
- Onifade, C; Aduradola, R. & Adamu, C. (2016). The culture of violence against women and its impact on sustainable food security in Nigeria. *British Journal of Education, Society & Behavioural Science*, 15(2), 1–12.
- Raley, R. K., Durden, T. E. & Wildsmith, E. (2004). Understanding Mexican-American marriage patterns using a life course approach. *Social Science Quarterly*, Vol. 85 No. 4, 872-890.
- Reley, R. K. and Sweeney, M. M. (2009). Explaining race and ethnic variation in marriage: directions for future research. *Race Soc Probl*, Vol. 1 No. 3, 132-142.
- Rusteins, S. & Johnson, K. (2004). *The Wealth Index ORC MACRO, Calverton, Maryland. Intimate partner violence among couples in 10 DHS countries: predictors and health outcome*. DHS Analytical Studies No. 18 Calverton, Maryland, USA: Macro International Inc
- Smith, P. C. (1980). Asian marriage patterns in transition. *Journal of Family History*, Vol.5 No.1, 58-96.
- Umukoro, G. M. & Egbai, M. J. (2016). Gender Mainstreaming, A Panacea for Quality Service And Good Governance: An Insight Into The Political Systems In Francophone Africa. *Global Journal of Applied, Management and Social Sciences*, 11.
- United Nations (1993). General assembly declaration on the elimination of violence against women. <http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf>.
- United Nations (1988), *First Marriage: Patterns and Determinants*, Population Division. New York.
- United Nations (1990), *Patterns of First Marriage: Timing and Prevalence*, Population Division. New York.

United States Congress (1994). *Violent Crime Control and Law Enforcement Act*. Title IV of the Public Law, 103-322,

Uthman, O. A; Lawoko, S. and Mordí, T. (2009). Factors associated with attitude towards intimate partner violence against women: a comparative analysis of 17 sub-Saharan African countries. *BMJ International Health and Human Right* 9, 14-26.

Weber, M. (1936). *Society and Social Action: An Outline of Interpretative Sociology, Vol. 1*. New York.

WHO (2013). *Violence against Women Intimate and Sexual violence against women*. Geneva Fact Sheet, No 239.

WHO (2012). *World Report on Violence and Health Summary*. Geneva: World Health Organization

Identity and Culture of Naming Among the Yoruba of West-Africa

Olakunle Folami²⁰, Omobolaji Omolola Akande, Oluwafemi Imisioluwa Olatunde²¹

Abstract

Naming is an important aspect of the Yoruba culture. The importance of naming has been eroded by civilization, Westernization, foreign religions, and globalization. Names are identity, and it is a means of social arrangement, social engagement, and social structure among the Yoruba of West Africa. Names are associated with place of birth, period of birth, family background, important events, days, and others. Many people have been able to retrace their origin, historical records, and family background through their family names. Names have opened opportunities for many. The Yoruba use names to determine suitability for marriage, association, friendship, and assumption of important traditional posts. The Yoruba naming could be described as cultural heritage. Differential Association Theory propounded by Edwin Sutherland was used in this study. Differential Association Theory emphasizes communication and learning processes as mechanisms of corruption in good manners. Secondary sources of data were used to collect data on differences, importance, sources, and reasons for the disappearance of indigenous names such as textbooks, the internet, and others. The survival of the Yoruba race impinges on the survival of its culture including naming culture. Bad aspects of Westernization, modernization, and globalization should be dropped to protect naming - an important cultural heritage among the Yoruba. Therefore, this paper suggested dropping any religious or foreign names such as Faith, Rashidat, Michael, and others. The Yoruba should retain their first and last indigenous names such as Adeyinka, Olu, Fayemi, Ogunlowo, and others.

Keywords: Culture, Identity, Naming, Western, Yoruba

Introduction

Culture is a critical facet of existence, serving as the bedrock of identity and imbuing life with meaning. It holds an intrinsic connection to every aspect of human behavior, from eating and dancing to housing, economy, sports, marriage, religion, and even death. As Wolf (2011) posits, culture represents the lifeblood of a vibrant society that emerges through numerous channels such as storytelling, commemoration of past events, entertainment activities and future aspirations. According to Taylor's (1871) definition: "culture is that complex whole which includes knowledge acquisition processes; belief systems; artistic expression appreciation mechanisms; moral codes; customary practices; legal frameworks as well as other learned capabilities shared by members within a particular society transmitted across generations". Culture remains dynamic in nature since it undergoes changes based on various social constructs such as socio-political interactions or Westernization trends among others. Cultural expression serves like a mirror reflecting our collective identities while enabling us to perceive alternative perspectives (Gilmore 2014).

²⁰ Dr. Adekunle Ajasin University, Department of Criminology & Security Studies, Akungba. ORCID-No.: 0000-0003-3420-2842.

²¹ Dr. Adekunle Ajasin University, Department of Criminology & Security Studies, Akungba. ORCID-No.: 0000-0003-3420-2842.

The Yoruba people of West Africa boasted a distinctive and exceptional culture prior to their interaction with Europeans via Portuguese adventurers and British colonialism (Law, 2011). According to Ogunyemi (2014), the facets of Yoruba culture encompassed greetings, dress, language, morality, religion and naming. Unfortunately, colonialism has eroded many crucial elements of Yoruba culture. To compound this issue further, Westernization, trans-Atlantic slave trade and contact with Arabs have all impacted essential features of this ancient society's traditions. Sociologically speaking, various actions undertaken by members within any given community - such as eating habits or systems of government - represent concrete aspects of non-material culture (Wahab et al., 2012). Meanwhile material objects like clothing articles or electronic devices also comprise an invaluable complement to cultural practices (Wahab et al., 2012). In terms of naming customs within the context presented in this paper; it is specifically focused on human beings. One could argue that material naming conventions remain unchanged despite exposure to foreign cultures; however, these customs retain their originality unless introduced tools are alien to traditional Yoruba society. For the Yoruba people themselves; names relate directly back to identity while providing insight into individual ways-of-life interpretations. As Aceto (2002) notes that the phenomenon of naming is as old as humanity itself since every civilization utilizes names for purposes related to identification or differentiation between its members. The paper therefore aims at linking together the concepts surrounding naming conventions alongside broader ideas tied-to both social construction and contextualized cultural norms among West African-based Yoruba communities. The argument made herein suggests that encountering foreign cultures has had adverse effects upon non-material aspects unique unto traditional-Yoruba societies - exemplified here through changes in social structure and arrangement which should be critically examined when considering impacts from outside influences upon indigenous peoples' needs and desires over time

This paper is organized into various sections and subsections. The introductory Section One provides an overview of the research topic, while Section Two delves into the contextual background of the study. In Section Three, the paper explores topics such as recognition, identity, and cultural significance related to naming conventions. Moving on to Section Four, the paper examines social arrangements and value systems that play a role in naming practices as well as societal structures which can lead to name obliteration. Finally, the paper concluding section ties together all previous findings presented throughout this study.

Context

This section of the paper delves into the significance of culture, heritage, and tradition among the Yoruba people in West Africa. Unfortunately, they have abandoned their ancestral names in favor of foreign ones such as European and Arabian monikers (Mensah, et al, 2020), leading to an identity crisis. Before exploring how naming practices have corrupted aspects of the Yoruba identity, it is vital to briefly examine the historical antecedents of this ethnic group. There are two accounts regarding the Yoruba origins: (1) The first oral history traces back to mystical beginnings where a group settled in Ile-Ife located in Southwest Africa. They were believed to be created by God with power and authority over their surroundings (Adeyemo, 2004). As Lyn (2014) notes, these early settlers possessed mystical abilities that made them revered as deities like "Obatala", "Yemoo", "Oranfe", "Esinmirin", "Obawinrin", "Obajio", "Obaremo," among others. Life was organized according to 'Ifa' divination which dictated behavioral patterns and

moral choices (Martin, 2020). The purpose behind 'Ifa' divination was to reconnect destiny with earthly consciousness by identifying one's heavenly calling (Martin, 2020).

Naming was conducted through the guidance of the divine entity known as "Ifa." The social, political, and economic norms were also determined by Ifa (Akinrefon, 2015). Another historical account traces the origin of the Yoruba people to Oduduwa (Lyn, 2014). According to oral tradition, Oduduwa descended from heaven to rule over Ile-Ife. However, scientific evidence has not yet substantiated this claim. It was through Ifa Oracle that a connection was established between Oduduwa and the indigenous Yoruba people of Ile-Ife (Scheutz, 2018). Subsequently, Oduduwa became their king while those who refused his authority left in anger including Osangangan, Obawinrin and Obatala among others (Adewuyi, 2013).

Oduduwa had a son named Okanbi who bore seven children: Olowu of Owu; Onisbe of Sabe; Onipopo of Popo; Oba of Benin; Orangun of Ila; Alaketu of Ketu; and Alafin of Oyo - all revealed by Ifa divinity (Adeoye, 2008). These seven grandchildren went on to become kings across Yorubaland with some spreading into neighboring West African countries such as Benin Republic, Ghana, Togo and Ivory Coast (Ajsta, 2021). Unfortunately, in the eighteenth-century slave trade era displaced many Yoruba individuals resulting in migration throughout South America countries like Brazil Trinidad & Tobago, Suriname, Jamaica among other nations (Babalola, 2011).

Mensah, et al, (2020) argue that the abandonment of "Ifa" oracle consultation in Yoruba naming is a result of colonization, modernization and globalization. However, others believe that it is a gradual erosion of cultural values and identity. The use of foreign names and the adoption of Western naming conventions have become increasingly common among Yoruba families (Mensah, et al, 2020). This shift has led to a loss of connection with traditional Yoruba culture and heritage. It is important to recognize the significance of "Ifa" oracle consultation in Yoruba naming and identity, as it plays an integral role in preserving the cultural heritage and maintaining their unique identity as Yoruba people.

Colonialism and Yoruba Identity

This segment of the paper expounds on the Yoruba people's interaction with Europeans and their subsequent assimilation into Western culture. The chapter delves into this topic by scrutinizing the impact of exploration, religious evangelism, and political colonization.

The Yoruba civilization predates colonial intervention, which initially took the form of exploration. After discovering the Yoruba nation and other nationalities in and around the Niger River, Europeans launched a second wave of occupation under the guise of religion. Missionaries arrived to supplant traditional practices, marking their introduction as an initial political conquest of the area. It is important to note that slave trade was prevalent in Yoruba territory; people were transported to Europe and America as commodities until it was abolished in the 18th century. The ramifications of this industry still resonate within Yoruba society today, particularly with regard to identity. Many enslaved individuals lost their ancestral origins due to forced migration and name changes enforced by masters or Christian missionaries who baptized them into new faiths. As such, numerous members of the diaspora scattered throughout countries such as Trinidad and Tobago, Jamaica, United States of America (USA), United Kingdom (UK) are unable to trace their roots back home. The final stage of colonization occurred during amalgamation when various territories were merged together under one administration.

Nigeria was incorporated into the British Empire during the scramble and partition of Africa, which culminated in a conference held in Berlin in 1885. Between 1862 and 1885, the British divided Nigeria into three distinct administrative regions: the Southern protectorate, the Northern protectorate, and the Lagos colony (Hamzat, 2012). On January 1st, 1901, Nigeria officially became a British colony under Chatterjee's account (1986). Prior to its amalgamation by General Lord Laggard for administrative purposes in 1914 (Falola & Heaton, 2008), Robinson (1961) highlights that Lagos colony and both protectorates were separate entities with unique governing structures. Moreover, it is worth noting that only two areas -the southern protectorate and Lagos Colony- had been joined before their eventual merger in 1906. According to (Wuam, 2012) the cessation of colonialism in 1960 marked a significant turning point as Nigeria gained independence. The enduring impact of prolonged colonial rule on the Yoruba identity is immeasurable (Wheatley, 1970).

As previously mentioned, the Yoruba identity is inextricably linked to their cultural heritage (Wheatley, 1970). Culture serves as a vital conduit for both recognition and self-identification. Prior to European influence, the Yoruba cultural identity was expressed through various aspects such as greetings, dress, language, morality, religion and naming conventions (Edward et al, 2018). While this paper will primarily focus on naming practices among the Yoruba people, it is important to provide a comprehensive overview of all components of their cultural identity.

Language

Language plays a pivotal role in shaping the Yoruba identity. Although all members of the community speak the native tongue known as Yoruba Language, Standard Yoruba has been designated as the official language for politics, education (including schools and higher institutions of learning), entertainment industry, media outlets, and is also recognized by government authorities (Arokoyo & Lagunju 2019). It should be noted that there are numerous dialects within the broader framework of Yoruba language such as Ijebu, Egba, Oyo, Ife, Ondo, Igbomna, Ijesa, Ekiti, Ilaje, Ikale among others. According to Canada's Immigration and Refugee Board (2004), between 20-26 distinct dialects can be found within the larger scope of Yoruba language. Despite its significance in defining identity, colonialism and contact with Britain have adulterated this language. English Language has become an official medium for instruction in schools and government offices while relegating Yoruba language to vernacular status. In some homes, speaking Yoruba is even prohibited. Elegantly, the notion of language serving as a marker of cultural identity is fading into obscurity.

Greetings

The Yoruba people possess distinctive ways of greeting that have been eroded by the influence of colonialism (Adeyemi, 2009). These greetings vary based on gender, days of the week, time of day, special occasions and age bracket. When greeting each other, men prostrate while women kneel. Unfortunately, many Yoruba cities and towns no longer practice these methods of greeting which serve as an integral part of their identity. Instead, English modes such as "hi," "hello," and "good-day" have supplanted these unique cultural practices (Muraina et al 2023). Some examples include: 'Ekaro' for good morning;

'Ekaale' for good evening; 'Ekasan' for good afternoon; and 'Eku Odun' to wish someone a happy anniversary.

Dressing

Attire serves as a significant component of Yoruba identity, distinguished by its unique and exceptional nature. Prior to colonialism, men donned buba ati sokoto while women wore iro ati buba. Men embellished their ensembles with caps sporting varying styles and shapes whereas women complemented their outfits with headgear (Muraina, et al 2023). These traditional modes of dressing have since been replaced by contemporary clothing such as shirts, coats, trousers, skirts, blouses, berets and ties among others (Muraina, et al, 2023). The significance of attire in Yoruba culture cannot be overstated as it is employed to denote personality traits, social class distinctions based on gender roles or age groups and even religious affiliations.

Religion

One of the key components of Yoruba culture is religion. Prior to European influence and the introduction of Christianity, Yoruba people practiced polytheism, worshiping multiple deities such as Sango, Ogun, Oya, Aje, Ifa, Osun, Esu and Obatala. These gods were believed to serve as intermediaries between humans and Eledumare - God. However with western monotheistic beliefs replacing their traditional belief system in polytheism was altered. It should also be noted that Islamic encounters have had an impact on Yoruba religious identity. Today's modern era sees Yoruba religion divided into three categories: Isele - Traditional religion; Christianity; and Islam.

Trans-Saharan Trade

Islam traversed these regions by means of great caravans or sea vessels that navigated vast trade networks on land and sea. It was also propagated through military conquest and the efforts of missionaries. As Islamic ideas and cultures were exposed to new societies, they took on unique forms (Khan academy, 2020). The practice of Islam dates back as far as 1550 C.E at Oyo-Ile, where a mosque had been erected (Al-Aluri, 1990). Al-Aluri (1965) suggests that Yoruba people were acquainted with Islam during Emperor Mansa Musa's reign in Mali around 1337 C.E through Malian traders and ambassadors residing in Oyo-Ile, the capital city of Old Oyo empire. This might be why some refer to "Islam" as "esin Imale," meaning "the religion of Malians" or "the religion originating from Mali."

Recognition, Identity and Culture of Naming

Recognition Theory progresses from atomistic to intersubjective, mechanical, and dialogical understandings between individuals because people's identity is precisely shaped through interaction with others in society. Our feelings of self-worth, self-respect, and self-esteem result from being positively acknowledged for who we are (McQueen, 2011). The modern understanding of recognition theory began with Charles Taylor's essay titled "Multiculturalism and the Politics of Recognition," which was first published in 1992 (Taylor, Gutmann & Taylor, 1994). In his essay, Taylor contends that recognition can be utilized to address issues arising from identity (Morrison, 2011; Andersen & Siim, 2004).

It is a reciprocal relationship where cultural background bestows legitimate claims to recognition (McQueen, 2011). Therefore one has authority only if recognized genuinely by others based on their identity. Reciprocity and mutuality are essential conditions for appropriate acknowledgment (McQueen, 2011). Cultural recognition may be classified into two groups:

1. At this primary level of identity, individuals seek recognition from others in order to establish a sense of self-worth and belonging. This recognition can come in many forms, such as acknowledgement of one's talents or accomplishments, respect for one's opinions and beliefs, or simply being seen and heard by others. Without this recognition, individuals may struggle with feelings of insecurity, loneliness, and even shame (Andersen & Siim, 2004). Furthermore, the importance of individual recognition extends beyond the personal realm and into the cultural sphere. In order for a culture to thrive and evolve, its members must feel recognized and valued for their unique contributions. This can include everything from artistic expression to scientific discoveries to everyday innovations (Andersen & Siim, 2004). By acknowledging and celebrating these contributions, we not only strengthen our cultural identity but also promote a more inclusive and equitable society. Overall, individual recognition serves as a fundamental aspect of both personal identity formation and cultural development. As such, it is essential that we continue to prioritize this form of intersubjective recognition in our interactions with others and within our communities; and

2. This secondary level of cultural recognition is important because it acknowledges the need for marginalized groups to have an equal voice in decision-making processes that affect their lives. It goes beyond simply recognizing and respecting cultural differences, but actively involving these groups in shaping policies and practices (McQueen, 2011). Achieving cultural parity participation requires a shift towards more inclusive and democratic systems that prioritize the voices of marginalized communities. This can be achieved through initiatives such as community consultations, participatory budgeting, and diverse representation in leadership positions. However, it is important to note that achieving cultural parity participation is not a one-time event or quick fix solution. It requires ongoing efforts to address power imbalances and systemic barriers that prevent marginalized groups from participating fully in society (Andersen & Siim, 2004). Only through sustained commitment to cultural parity participation can we truly create a more just and equitable society for all.

The two classifications are mutually complementary (McQueen, 2011). Personal acknowledgement from others is vital for the cultivation of self-awareness and identity. Devoid of an individual notion of identity and self-worth, it will prove arduous to attain collective recognition (Morrison, 2011). Taylor's scrutiny of acknowledgment pertains to the creation of identity and sense of self. They define identity as a mechanism through which individuals comprehend who they are, along with their fundamental attributes as human beings (1992). The validation or recognition we receive from others is what constitutes our integrity as people (Taylor, 1992). When we experience insults or degradation in any form, we are denied recognition that deflates our positive perception of ourselves (McQueen, 2011). Being unrecognized or deprived of acknowledgement results in injury towards our identity; it can be a type of oppression that forces someone into a false, distorted and diminished mode of existence (Taylor, Gutmann & Taylor, 1994:25).

Taylor (1992) asserts that recognition theory is a fundamental aspect of any satisfactory modern theory of justice. He contends that it provides insight into both historical and

contemporary political struggles, enabling their comprehension and justification. Recognition theory emphasizes the critical role played by social interactions in shaping our sense of identity and self-assessment, while also exposing the underlying motivations and justifications for political action. It proves especially valuable in understanding authenticity as well as determining the conditions necessary for agency, rational responsibility, and authority (Brandom, 1994:32).

Cooley's 'self-looking glass' theory proposes that society acts as a mirror which shapes our behavior and identity. It determines how we perceive ourselves and how others perceive us (Cooley, 1907). Being misrecognized is not merely about being judged negatively or undervalued in people's attitudes, beliefs, or representations. Rather, it involves being denied the status of an equal partner in social interaction (Taylor, 1992). This stems from institutionalized cultural values that establish one as relatively unworthy of respect or esteem (Fraser 2001:56).

Social Identity

Social identity plays a crucial role in Yoruba recognition within West Africa. As per Scanlon's (2020) perspective, one's name serves as an identifier that people use to call and recognize them, shaping their self-understanding. Although some individuals may receive nicknames or change their names later on, the common thread remains- a name is a reflection of oneself (Shaffer, 2005; Cooley, 1907). Personal identity holds immense significance for human nature since it influences our sense of self-worth and representation in the global arena (Scanlon, 2020). In terms of social identity among the Yoruba people, names serve as means of association for marriage and kinship bonds (Kumar, 2021), with exogamy being encouraged by this cultural practice. This paper examines several concepts that underpin naming culture as a form of social identity among the Yoruba community- including royal status, wealthiness, chieftaincy roles and birth circumstances. The following list highlights some examples of names associated with social identities among those who have royal lineage:

A. Royal Status

'Adegoke'- Royal progress

'Aderemi'- Royal consolation

'Adeniran'- Royal status has lineage

'Adelanke'- Cherish Royal status

'Adeyemi- befitting Royal status

Identifying individuals of royal lineage is facilitated by their names. For instance, a person hailing from a royal family may enter into matrimony with an individual from modest origins. Within the Yoruba community, possessing a royal status garners substantial reverence and esteem. Both endogamy and exogamy are encouraged among the Yoruba populace. A member of royalty may opt to uphold their noble heritage by marrying another individual whose name bears the prefix "Ade" denoting regal ancestry (Ajadi, 2022). Conversely, someone seeking to elevate their own or their family's social standing might choose to wed into aristocracy.

B. Identity and Wealth

In Yoruba culture, naming conventions can serve as a means of identifying individuals from affluent backgrounds. Those hailing from wealth typically bestow the name “Ola” upon themselves, which directly translates to ‘wealth’ in English. An individual’s name can often be indicative of their socioeconomic status and those born into privilege are often distinguished by their lavish attire and willingness to spend extravagantly while maintaining an accommodating demeanor. As the saying goes, “A kii ri omo olowo ka ma mon”. The following names are commonly associated with individuals who come from money:

‘Olanike’- treasure wealth

‘Folami’ – respect and honor me

‘Oladele’- wealth arrives home

‘Ololade’- wealthy one has come

‘Olaposi’- Increasing wealth

Another way that the Yoruba people consider wealth is through their cultural heritage and traditions. The Yoruba have a rich history of art, music, dance, and storytelling that has been passed down from generation to generation. They believe that preserving these traditions is a form of wealth that can be shared with others and passed on to future generations.

In addition to children and cultural heritage, the Yoruba also place a high value on community and social connections. They believe that having strong relationships with family, friends, and neighbors is a form of wealth that can provide support and security in times of need.

Finally, the Yoruba view education as a valuable form of wealth. They believe that knowledge and skills are essential for success in life and that investing in education is an investment in the future. As such, many Yoruba families prioritize education for their children and encourage lifelong learning for themselves and others in their community.

C. Chieftain

Individuals from chieftain families often adopt appellations that reflect their societal status. In Yoruba society, chiefs occupy pivotal positions such as community leaders, village heads, members of the Oba-in-Council and select kings. These roles are typically associated with specific names within the Yoruba lexicon.

‘Oyeronke’- Throne to be pampered

‘Oyediran’- Throne is hereditary

‘Oyetunji’- Throne is resurrected

‘Oyebisi’- Throne is multiplying

‘Oyewumi’ - Desire throne

The significance of self-identity in society cannot be overstated. It plays a crucial role in shaping one's perception of themselves and their place in the world. The concept of self-identity is closely linked to social status and recognition. Those who hold important positions in society are often recognized by their names, which carry a certain level of prestige and respect (Muraina, et al, 2023). However, it is important to note that self-identity goes beyond simply holding a prestigious title or name. It is a complex interplay between an individual's personal experiences, beliefs, and values that shape their understanding of themselves. In order to fully understand one's self-identity, it is necessary to reflect on one's own biography - the events and experiences that have shaped who they are today. This process of reflection allows for greater self-awareness and a deeper understanding of one's place in society. Ultimately, the relationship between self-identity and social status highlights the importance of recognizing the unique experiences and perspectives of individuals from all walks of life. By embracing diversity and promoting inclusive, we can create a more equitable society where everyone has the opportunity to thrive and reach their full potential.

D. Birth Circumstances

The circumstances surrounding a baby's birth hold significant importance to the Yoruba people, as they believe that different factors associated with one's birth can serve as determinants for future happenings in their life. The circumstances of a child's birth automatically lead to the assignment of an *orúko àmútòrunwá*, which is essentially a predestined or generic name in Yorubaland (Oldnaija.com, 2017). This study has identified various aspects pertaining to the circumstances of one's birth that can impact their future trajectory.

'Taiwo and Kehinde' – Twins

'Ige' – Come out of mother's womb with two legs at a time

'Ajayi'- Come out of mother's womb turning face upside down

'Dada'- Born with deadlocks

'Ajose' – Born on Sunday

E. Value identity

The Yoruba society is structured around a set of core values that are highly esteemed by its people. These values, which encompass six crucial aspects of life, serve as the basis for how individuals are named and identified within the culture. The identification of an individual with specific values directly impacts their sense of self-worth, self-confidence, and self-respect. This subsection will delve into these essential values in detail, including 'onilaakaye', 'omoluabi', 'akinkanju', 'aniselapa', 'oniyi' and 'Olowo'.

The six identities of value comprise:

1. 'Onilaakaye' refers to the application of wisdom, knowledge, and understanding demonstrated by individuals who possess 'ologbon', 'onimo', and 'oloye'.

2. 'Omoluabo' describes integrity. An individual with integrity is true to their word. Wealth means nothing without integrity, as it is an essential component of being an 'omoluabi' in Yoruba culture.
3. 'Akinkanju' denotes bravery or courage in the face of risk or harm to oneself (Afolabi, 2018). Balogun - commandant serves as second-in-command to leaders in Yorubaland and must be courageous enough to lead during war or danger since cowardice is not respected among the Yoruba people.
4. 'Aniselepa' signifies hard work. One's profession or job must be legitimate and approved by society for visible means of living that guarantees lawful income or sustenance (Adedeji, 2020).
5. 'Oniyi' represents respectability which encompasses one's gait, carriage, public reputation; self-esteem; contentment; firmness; discipline; and consistency according to Yoruba tradition.
6. Olowo refers to wealth which holds minimal emphasis within the Yoruba value system as money comes last with proverbs such as "It God that giveth wealth" ('Orun nikan lo mo eni ma la ki ye fipa wa'wo').

Identity and Social Structure

The fundamental constituents of social structure comprise status, roles, social network, groups and organizations, social institutions, and society. Statuses encompass ascribed status, achieved status, and master status (Laulima, 2020). In Yoruba land's context, social organization can be referred to as a social status that was determined based on sex, age groupings within families or clans called descent groups and wealth (Adesina 2002; everyculture.com 2020). These characteristics determine seniority in social connections while also governing the rights each actor possesses along with their obligations and comportment vis-à-vis others. Additionally speaking to Yoruba land's political organization is its indigenous political system consisting of a ruler alongside an advisory council comprised of chiefs representing significant sectors of society such as military forces religious cults age grades markets secret societies among other structures (Omobowale 2008).

Social control among the Yoruba hinges on gravity and scale where disputes or crimes were judged by leaders from descent groups chiefs rulers or secret societies depending on severity. Meanwhile internal struggles for power were strongest between monarchs town heads warrior chiefs while external conflict involved raiding for slaves booty or large-scale warfare (Everyculture.com 2020). This paper identifies several distinct Yoruba social constructs:

'Balogun'- Warrior

'Oje'- masquerade

'Orisa'- Idol

'Ayan'- Drummer

'Ade'- royal

The hierarchical designation assigned to each family determines their roles and status within society. This naming convention is closely linked with the caste system in India, whereby individuals from the royal family are expected to assume leadership positions as kings or rulers rather than engaging in activities such as warfare, masquerading, drumming, or leading religious ceremonies. The skills and methods associated with each role or status are inherited and passed down through generations. Consequently, mentioning names associated with any of these designated identities reveals the bearer's background and ancestral lineage.

Annihilation of Selfhood

In this segment of the paper, we have identified westernization and religious affiliations - namely Christianity and Islam - as significant factors in the erasure of Yoruba's indigenous names and identity. The elimination of these native names has resulted in a distortion and misrepresentation of their true forms.

Westernization

Contact with the Western world, particularly the United Kingdom, has had significant impacts on Yoruba culture, particularly in regards to naming and identity (Ighobor, 2020). Many individuals who have had contact with white settlers have opted to adopt foreign names over their indigenous ones. Furthermore, contacts with the West have influenced some indigenous people to change their surnames entirely and adopt foreign ones. For administrative purposes, some indigenous people were compelled to incorporate foreign names into their existing native name (Ighobor, 2020). In certain cases, indigenous individuals now carry a foreign name as their middle name. However, in extreme instances of assimilation or cultural erasure due to colonialism's influence on identity formation processes and power dynamics within societies themselves - some indigenous persons may opt for complete obliteration of their original first and last names altogether in favor of adopting exclusively Western monikers instead. The far-reaching effects that such changes can have upon individual identity are indeed profound.. These are European names substituted for indigenous names:

Ryan

Frederick

Bridget

Tiger

Wilson

The adoption of foreign names rather than indigenous Yoruba names can result in confusion and is, in fact, misleading (Adelaide, 2016). Prior to the influence of Western culture, indigenous names held great significance and meaning. For instance, some individuals have both a first and last name that are of indigenous Yoruba origin (e.g., Adewale Adeolu), while others have replaced their first name with a Western one but retained their last name (e.g., Adewale Wilson Adeolu). Still others have discarded their

original last name altogether and substituted it with a new one such as Thompson (e.g., Adewale Thompson). However, the most problematic scenario arises when both the first and last indigenous names are abandoned entirely in favor of foreign ones like Thompson Williams. This practice not only erodes native cultural traditions but also elevates foreign cultures above that of the Yoruba people. Such disregard for indigenous naming conventions has significant implications for Yoruba civilization which dates back to before European colonization in the 18th century.

Islamic Culture

The Yoruba people also established connections with the Islamic world through Trans-Atlantic Trade and the dissemination of Islam, which was spearheaded by the Fulani from Futajallon. Usman dan Fodio, who waged wars against the Yoruba, played a crucial role in propagating this religion (Odumakin, 2021). Those who were swayed by his teachings and embraced Islam felt compelled to abandon their Indigenous names due to societal condemnation and demonization (Lenshie & Ayokhai, 2013). It has been reported in literature that most individuals who converted changed either their first name, last name or both (Adeleye, 1971). For instance, some chose to adopt a hybrid identity such as Ahmed Olatunde while retaining their original surname. Others opted to discard their last name entirely like Iyiola Abdullah. Meanwhile, many enthusiasts of Islam jettisoned both first and last names altogether and replaced them with Arab monikers; for example Rufai Mohammed. This phenomenon not only creates confusion but also complicates one's sense of self-identity. Research indicates that factors such as inequality, patronage and favoritism often motivate people to relinquish indigenous names in favor of Arabic ones.

Conclusion

This paper centers on naming and its impact on the social construction of identity within the Yoruba community of West Africa. Due to its significance in facilitating political, social, and interactive arrangements, names hold a special place among the Yoruba people. Within this context, two distinct historical origins for the Yoruba were identified: (1) oral; and (2) divine. The act of naming was viewed as a means of shaping one's social identity with important psychosocial dimensions explored throughout this analysis.

The Recognition Theory utilized in this study has identified three crucial psycho-social factors that are integral to names and identities, namely self-worth, self-respect, and self-esteem. The absence of any of these components can have a profound impact on one's overall identity. In order to safeguard the naming culture as an essential cultural heritage among the Yoruba people, it is imperative to eliminate negative aspects associated with Westernization and religious affiliations. Therefore, this paper recommends discarding any foreign or religious names such as Faith, Rashidat, Michael, etc., while retaining both first and last indigenous names like Adeyinke, Olu, Fayemi, Ogunlowo amongst others for the preservation of Yoruba culture and its survival.

References

- Aceto, M. (2002). *Ethnic personal names and multiple identities in Anglophone Caribbean speech communities in Latin America. Language in Society, 31*, 577–608.
- Adedeji, B. S. (2020). Yoruba's value system. 9japarrot. Retrieved 18 July 2020, from

- <https://www.9japarrotionline.com.ng/2020/06/value-system-edited-by-b-s-adedeji.html>
- Adelaide, A. (2016). Africa's naming traditions: Nine ways to name your child. BB News. Retrieved 19 July 2022, from <https://www.bbc.co.uk/news/world-africa-37912748>
- Adeleye, R. A. (1971). Power and diplomacy in northern Nigeria, 1804-1906. London: Longman
- Adeoye, O. (2008). A Case Study of Ibadaland; Retrieved 29 June 2022, from <https://www.laits.utexas.edu/africa/2004/database/adeoye.html>
- Adesina, J. O. (2002). Sociology and Yoruba studies: epistemic intervention or doing sociology in the 'vernacular'. *African sociological Review* 6 (1), 91-114.
- Adeyuyi, O. (2013). Obatala: The Greatest and Oldest Divinity. River Water. Retrieved 17 July 2022, from https://books.google.co.uk/books/about/Obatala.html?id=kr6doAEACAAJ&source=kp_book_description&redir_esc=y
- Adeyemo, O. (2004) A Case Study of Old Oyo Empire, an Imbibe Democracy. Retrieved 29 June 2022, from [aits.utexas.edu/africa/2004/database/adeyemo.html#:~:text=The%20Yoruba%20people%20and%20descendant,of%20Mecca%20in%20Saudi%20Arabia.](https://www.laits.utexas.edu/africa/2004/database/adeyemo.html#:~:text=The%20Yoruba%20people%20and%20descendant,of%20Mecca%20in%20Saudi%20Arabia.)
- Adeyemi, A. (2009). Rhetoric in Conflict-Related Yoruba Proverbs: Guide to Constructive Conflict Resolution in Africa. *African Study Monographs*, 30(2), 55-69.
- Afolabi, L. (2018). Akinkanju. Omoluabi News. Retrieved 19 July 2022, from <https://www.omoluabi.ca/akinkanju/>
- Ajadi, A. (2022). Olubadan: Preserving the ethos of everyman as a blue blood. Premium Times. Retrieved 18 July 2022, from <https://www.premiumtimesng.com/opinion/504220-olubadan-preserving-the-ethos-of-everyman-as-a-blue-blood-by-adevade-ajadi.html>
- Ajsta (2021). List Of Five Countries That Speak Yoruba Language Apart Nigeria. Opera News, Retrieved 17 July 2023, from <https://ng.opera.news/ng/en/education/6c11eac4f462741caf940806d871f86f>
- Akinrefon, D. (2015) *Ile-Ife: Ifa oracle set to choose next Ooni*. Vanguard
- Al-Aluri, A. A. (1990). *Nasimu al-soba fi Akhbbar al-Islam wa 'Ulamah bilad Yoruba*. Cairo:
- Andersen, W. J. & Siim, B. (2004). *The politics of inclusion and empowerment*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Arokoyo B. E. & Lagunju O. O. (2019). A Lexicostatistics Comparison of Standard Yorùbá, Àkùré and Ìkàré Àkókó Dialects. *Journal of Universal Language* 2019; 20(2), 1-27
- Babaloa, F. D. (2011). Roles of and threats to Yoruba traditional beliefs in wilderness conservation in southwest Nigeria. In: Watson, A; Murrieta-Saldivar, J; McBride, B. *Science and stewardship to protect and sustain wilderness values: Ninth World Wilderness Congress symposium*. November 6-13, 2009; Merida, Yucatan, Mexico. Proceedings RMRS-P-64. Fort Collins, CO: U.S. Department of Agriculture, Forest Service, Rocky Mountain Research Station, 125-129.
- Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Canada: Immigration and Refugee Board of Canada (2004), Nigeria: Difference, if it exists, between the Yoruba language spoken in the city of Lagos and a "traditional" form of Yoruba; degree to which the difference is of importance; whether it can cause

- misunderstanding (2004), 29 November 2004, NGA43147.E, available at: <https://www.refworld.org/docid/42df61492.html> [accessed 3 September 2023]
- Cooley, C. (1907). Mead Project. Everyculture.com (2020). Yoruba – sociopolitical organization. Every Culture. Retrieved 19 July 2022, from <https://www.everyculture.com/Africa-Middle-East/Yoruba-Sociopolitical-Organization.html#ixzz7ZVumKS4Y>
- Edward, O., Oluranti, & Abayomi, S., I. (2018). Understanding the Socio-Cultural Identity of the Yoruba In Nigeria: Reassessing Cicatrix as Facial Marks, Scarification And Tattoo. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 27, 145–163.
- Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 21-42.
- Gilmore, A. (2014). Raising our quality of life: The importance of investment in arts and culture. *Centre for Labour and Social Studies*, November 2014
- Honneth, A. (1992). Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, 20(2), 187-201.
- Ighobor, K. (2020). Bigger than Africa: Tales of the Yoruba people. Africa Renewal. Retrieved 19 July 2022, from <https://www.un.org/africarenewal/magazine/december-2019-march-2020/bigger-africa-tales-yoruba-people>
- Kumar, Y. (2021). Marriage, family, and kinship: Meaning, definition, type. Anthropology. Retrieved 18 July 2022, from <https://getuplearn.com/blog/marriage-family-and-kinship/>
- Laulima, (2020). Survey of General Sociology. Notes to Social Structure and Interaction, Retrieved 19 July 2022, from https://laulima.hawaii.edu/access/content/user/kefrench/sociology/Notes_Social_Structure.html
- Law, R. (2011). West Africa's Discovery of the Atlantic. *The International Journal of African Historical Studies*. Vol. 4/1.
- Lenshie, N. E, & Ayokhai, F. E. F. (2013). Rethinking Pre-Colonial State Formation and Ethno- Religious Identity Transformation in Hausaland under the Sokoto Caliphate. In: *Global Journal of Human Social Science and Political Science*. Vol 13 (4).
- Lyn, W. A. (2014). Our mysterious mothers: The primordial feminine power of àjé in the cosmology mythology, and historical reality of the West African Yoruba. California Institute of Integral Studies. Dissertations.
- Martin, K. (2020). Why Yoruba's Ifa Divination is a Two-Way Street. Retrieved 29 June 2022 from, <https://ktmar10.medium.com/why-yorubas-ifa-divination-is-a-two-way-street-6b5d94bef908>
- McQueen, P. (2011). Recognition, Social and Political, In: James Fieser & Bradley Dowden (eds.). Internet Encyclopedia of Philosophy.vRetrieved 01 September 2015, http://www.iep.utm.edu/recog_sp/
- Mensah, E.O., Inyabri, I.T., and Nyong, O.B (2020). Names, Naming and the Code of Cultural Denial in a Contemporary Nigerian Society: An Afrocentric Perspective. *Journal of Black Studies*. Retrieved 29 June 2022.
- Morrison, Z. (2011). Social inclusion, diversity, and the politics of recognition. *Insights*, 10(1).

- Opéyemí, M. L. & Ajímátanraejẹ, A. J. (2023). Gender relations in Indigenous Yorùbá culture: questioning current feminist actions and advocacies. *Third World Quarterly*, 44:9, 2031-2045.
- Odumakin, Y. (2021). The wars Yoruba fought. Vanguard. Retrieved 19 July 2021, from <https://www.vanguardngr.com/2021/02/the-wars-yoruba-fight/>
- Ogunbado, A. F. (2012). Impacts of Colonialism on Religions: An Experience of Southwestern Nigeria. *Journal Of Humanities And Social Science* (JHSS Available from: https://www.researchgate.net/publication/272717594_Impacts_of_Colonialism_on_Religions_An_Experience_of_Southwestern_Nigeria [accessed Aug 30 2022]).
- Ogunyemi, D. O. (2014). Yorùbá people. Encyclopedia Britannica. Retrieved 29 June 2022, from <https://www.britannica.com/topic/Yoruba>.
- Omobowale, A. O. (2008). Clientelism and social structure: an analysis of patronage in Yoruba social thought. *Afrika Spectrum*, 43(2), 203-224. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-352983>
- Scanlon, K. (2020). A Rose by Any Other Name: The Importance of Our Names in Shaping Identity. Retrieved 18 July 2022, from <https://medium.com/swlh/a-rose-by-any-other-name-the-importance-of-our-names-in-shaping-identity3fed42b116b1#:~:text=A%20name%20is%20your%20identity,common%20thread%20is%20a%20NAME>.
- Scheutz, H. (2018). Ifa: Das Ifa Orakel. The ifa oracle. Retrieved 29 June 2022, from https://books.google.co.uk/books?id=ACmADwAAQBAJ&dq=Ifa%E2%80%99%E2%80%99+oracle+dictates+ways+of+life&source=gbs_navlinks_s
- Shaffer, L. S. (2005). From mirror self-recognition to the looking-glass self: exploring the Justification Hypothesis. *Journal of Clinical Psychology*. 61 (1), 47–65
- Taylor, C; Gutmann, A. & Taylor, C. (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1992). Politics of Recognition. Retrieved from http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics_of_Recognition.pdf
- Tylor, E. (1871). *Culture*. New York: Signet.
- Wahab, E. O., Odunsi, S. O. and Ajiboye, O. E (2012). Causes and Consequences of Rapid Erosion of Cultural Values in a Traditional African Society. *Hindawi Journal of Anthropology*. Retrieved 29 June 2022.
- Wheatley, P. (1970). The Significance of Traditional Yoruba Urbanism. *Comparative Studies in Society and History*, 12(4), 393–423. <http://www.jstor.org/stable/178115>
- Wuam, T. (2012). Nigeria Since 1960: A Comparative Study In Nation-Building And Development. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 21, 99–116.