

Die Geschichte vom lateinamerikanischen Fenster im europäischen Haus. Zur wechselseitigen Wahrnehmung und Identitätskonstitution Europas und Lateinamerikas

MICHAEL RÖSSNER

Von Häusern und Fenstern

Das im Titel verwendete Wort vom „lateinamerikanischen Fenster im europäischen Haus“ stammt aus der Zeit des „Quinto Centenario“, also des fünfhundertsten Jubiläums der Fahrt des Kolumbus im Jahr 1992. Spanien hatte für dieses Jahr die Olympischen Spiele nach Barcelona und die Weltausstellung nach Sevilla bekommen, und im Vorfeld hatte die Regierung González geplant, ein großes Fest unter dem Motto „Encuentro de Dos Mundos“ – „Begegnung zweier Welten“ zu feiern.

Das kam in Lateinamerika nicht gut an. Die „Fünfhundertjahrfeier der Entdeckung“ wurde von Autoren und Kulturtheoretikern von jenseits des Atlantiks als „Fünfhundertjahrfeier des Genozids“ gebrandmarkt.¹ Im Vorfeld erschienen nicht nur polemische Artikel, sondern auch eine Reihe „Neuer historischer Romane“, in denen ein magisch-rückständiges Europa einem hochentwickelten Amerika gegenübergestellt wird, auf dessen Eroberung Inkas und Azteken in einer Art Gipfelgespräch dan-

1 Vgl. etwa: Eduardo Galeano, *El tigre azul y nuestra tierra prometida*, in: *Nosotros decimos no*, Mexico 1991 oder Gustavo Gutierrez, *Vers la 5ème Centenaire*, in: 1492–1992. 500 Ans d’Evangelisation, o.O. 1990.

kend verzichten: „Einer unserer Fesselballons ist bis Düsseldorf gelangt. Das sind bleiche, anscheinend ziemlich unglückliche Menschen“² (Abel Posse, *Die Paradieshunde*). Andererseits wehrten sich die solcherart von lateinamerikanischen Intellektuellen angegriffenen Spanier gerne mit dem Satz: „Den Genozid begangen haben deine Urahnen. Meine sind ja offensichtlich zu Hause geblieben.“ Das spricht wohl auch schon ein erstes Mal die Besonderheit Lateinamerikas und der „post-kolonialen“ Perspektive (wenn es denn eine solche gibt) auf diesen Kontinent an; die Lateinamerikaner sind eben tatsächlich aus dieser Conquista hervorgegangen, sind das Ergebnis einer wie auch immer gewaltsam zustande gekommenen Verbindung von Rassen und Kulturen, bei der der europäische Anteil dominant gewesen ist.

Rund um 1992, in diesem gerade einmal 15 Jahre zurückliegenden Jahr, sah die Welt freilich noch ziemlich anders aus. Spanien war Mitglied der EU, Österreich noch nicht. Deutschland hatte vor erst zwei Jahren seine „Wiedervereinigung“ proklamiert und erkannte allmählich die damit verbundenen finanziellen Lasten. Das Wort vom „gemeinsamen europäischen Haus“, geprägt in der Mitte der 1980er Jahre von dem mittlerweile kaltgestellten ehemaligen sowjetischen Präsidenten Michail Gorbatschow, war noch aktueller Bestandteil der kollektiven Euphorie, mit der Europa auf das Ende des Kalten Krieges und der Zweiteilung des Kontinents reagiert hatte.

Nehmen wir die Metapher einmal beim Wort: Was ist ein Haus? Ich selbst habe den Begriff in Einführungsproseminaren für Philologen gerne verwendet, um den Unterschied zwischen Denotation und Konnotation anschaulich zu machen: Das Denotat des Begriffs „Haus“ scheint klar, aber die Konnotation wird gewaltig variieren, wenn man sich a) einen Obdachlosen vorstellt, für den ein Haus ein stabiler Ort ist, der Schutz vor Wetterunbilden von draußen bietet, und b) eine eben befreite Person, die wie die mittlerweile weltbekannte Frau Kampusch mehr als zehn Jahre als Gefangene in einem solchen Haus zu leben gezwungen war. Während letztere Person wie die ehemaligen Satellitenstaaten der ehemaligen Sowjetunion zunächst einmal nur daran denken wird, die beengenden Mauern einzureißen, wird der Obdachlose sich wünschen, einen Platz in einem solchen möglichst stabilen Haus zu finden, um so mehr, wenn der Winter sich ankündigt; und das war wohl eher die Perspektive, die hinter dem Ausspruch von 1985 und seiner Verwendung um 1992 stand. Man mag an Rilkes Herbstgedicht denken: „Wer jetzt

2 Abel Posse, *Los perros del paraíso* [1983], Caracas 1987, S. 35 (Übersetzung M.R.).

kein Haus hat, baut sich keines mehr. Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben.“³

Allein bleiben wollte bald schon keiner mehr. Alle wollten hinein, in das europäische Haus, das Gorbatschows Wort beschworen hatte, und bei dem natürlich auch die Geborgenheit des Bibelworts anklang („Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen; wäre es nicht so, hätte ich euch sonst gesagt: Ich gehe hin, um euch eine Stätte zu bereiten?“; Joh. 14,2⁴). In der Post-1989-Situation konnte man sich das ja als ein ausbaufähiges Haus vorstellen, in dem noch viele Wohnungen freistanden, die für zukünftige Mieter reserviert waren, die man MOEL (Mittel- und Osteuropäische Länder) nannte. Erst kamen freilich die „Neutralen“ an die Reihe, Schweden, Finnland und Österreich, danach in mehreren Wellen bis zum Jahresbeginn 2007 mehr oder minder alle Staaten, die einst zum sowjetischen Imperium gehört hatten.

Aus lateinamerikanischer Perspektive sah die Sache ganz anders aus. Hatte man sich in den 1960er bis 80er Jahren der uneingeschränkten Aufmerksamkeit und der – auch wirtschaftlichen – Unterstützung Europas erfreuen können (siehe dazu weiter unten die Ausführungen zum europäischen Aus-Blick), rückte man nun – just zum fünfhundertsten Jahrestag der Entdeckung, Eroberung, Begegnung oder des Genozids – wieder an die Peripherie, da Europa mit sich selbst beschäftigt war, und zugleich mit dem Sturz der meisten Diktaturen der unmittelbare Anlass für politisches und humanitäres Engagement wegfiel. Gleichzeitig brach auch noch die utopische Perspektive einer wie auch immer marxistischen Zukunftsverheißung in sich zusammen, und die in zwar politisch freiere, aber wirtschaftlich in einer schweren Krise steckende, politisch von den USA gegängelte Länder aus dem – oft europäischen – Exil zurückkehrenden Intellektuellen des Kontinents fühlten sich als eine Art verlorene Generation.

Angesichts dieser Enttäuschung offerierte die europäische politische Rhetorik den Lateinamerikanern also großzügig – nun, keine Wohnung, aber doch zumindest ein „Fenster“ im europäischen Haus. Und was hatte man sich unter einem Fenster vorzustellen? Ein Fenster ist keine Türe, kein Eingang, keine Möglichkeit zur körperlichen Präsenz, wohl aber zur Präsenz des Blicks, also so etwas wie eine privilegierte Ein- und Ausschaumöglichkeit. Und das lässt sich am ehesten als die Möglichkeit der privilegierten Kommunikation deuten, des einander wechselseitig Betrachtens, zur Kenntnis Nehmens, also eine besonders intensive geistige Verbindung trotz der materiellen Trennung durch die Fenster-

- 3 Rainer Maria Rilke, „Herbsttag“ aus *Das Buch der Bilder* (1902), in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Ernst Zinn, Frankfurt a.M. 1975, Band 1, S. 398.
- 4 Für den Hinweis auf das Johannesevangelium danke ich Michael Böhler.

scheibe. Es bedeutet aber vielleicht noch mehr, wenn man die Geschichte des Verhältnisses der beiden Kontinente berücksichtigt, wie wir gleich sehen werden: der Blickkontakt bedeutet immer auch eine Art von Selbstkonstitution im Blick des anderen⁵, im Spiegel seines Blicks und seiner Reaktion – und so ergibt sich aus dem Bild des Fensters eine ganz eigentümliche Veränderung des Bhabha'schen Hybriditätsbegriffs⁶, der Selbst- und Fremdidentität nicht mehr essentialistisch für sich selbst bestehen lässt, sondern nur als Produkt der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, im Konkreten also dem Subjekt und dem Objekt der Kolonisation. In der Fenstermetapher sollte offenbar so etwas wie eine geistige Verbindung zum Ausdruck kommen, die sich der kolonialen Hierarchie entzieht und auf einer Gleichwertigkeit der Blickenden diesseits und jenseits des Fensters beruhen soll.

Das ist freilich weitgehend politische Rhetorik geblieben. Die Bilanzen im wirtschaftlichen, aber auch im kulturellen Bereich sprechen eine deutliche Sprache⁷: Der Handel mit Lateinamerika, die politischen Beziehungen, aber auch die kulturelle Präsenz des Kontinents in Europa ist zurückgegangen; die Übersetzungen lateinamerikanischer Texte nehmen ab, die Rezensionen derselben noch mehr. Das Schrumpfen des im weitesten Sinne „literarischen“ Sektors innerhalb der Wirtschaft der deutschsprachigen Länder (von Medien bis Verlagen) hat sich vor allem auf die Präsenz lateinamerikanischer Kultur ausgewirkt. Die neuen Hoffnungsmärkte liegen in Asien, die neuen Ängste konzentrieren sich auf die islamische Welt, die für Lateinamerika wie Europa dominante Kolonialmacht USA hat kein Interesse an direkten europäisch-lateinamerikanischen Beziehungen. Wie zum Trotz hat die österreichische EU-Ratspräsidentschaft 2006 ein globales Treffen nie da gewesenen Ausmaßes zwischen den Repräsentanten lateinamerikanischer und europäischer Staaten zustande gebracht – mit dem Ergebnis, dass man

5 Der obligatorische Verweis auf Lacan und sein Spiegelstadium der Entwicklung darf an dieser Stelle nicht fehlen: erstmals in *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, Communication au 14e Congrès psychanalytique international, Marienbad, International Journal of Psychoanalysis, 1937; dann weiter entwickelt in: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (Vortrag Zürich 1949), in: *Revue Française de Psychanalyse* 4, 13 (1949), S. 449–455.

6 Vgl. Homi Bhabha, *Nation and Narration*, London–New York 1990 und Ders., *The Location of Culture*, London–New York 1994.

7 Vgl. dazu Günther Maihold, Sonia Steckbauer (Hg.), *Literatura – Historia – Política: Articulando las relaciones entre Europa y América Latina*. (Festschrift f. Karl Kohut), Frankfurt a.M. 2004.

die mangelnde Einigkeit der Lateinamerikaner feststellte und die Sache wieder ad acta legte.

Was hat das alles für eine Bedeutung für das Thema unseres Symposiums? Vielleicht gar keine. Es ist aber wohl die notwendige Bestandsaufnahme der Trümmer, des Schutts, des Abbruchs – nicht eines Hauses, aber einiger Brücken – oder Ausblicksmöglichkeiten, von denen hier noch die Rede sein wird.

Europäische Identitätsprobleme

Gehen wir zu Europa über. Seit das Wort vom Gemeinsamen Europäischen Haus geprägt wurde, in der unmittelbar auf das magische Jahr 1989 folgenden Zeit, haben wir alle Hoffnungen und Enttäuschungen, Begeisterungen und Mutlosigkeiten erlebt, die die Entwicklung eines europäischen Geistes, eines europäischen Bewusstseins, oder, in der Sprachregelung der amtlichen Dokumente, einer gemeinsamen Identität, begleiteten. Das europäische Projekt, geboren aus den Ruinen des Zweiten Weltkriegs, gestützt vom wirtschaftlichen Erfolg und nun getrieben von der Euphorie angesichts der „Wiedervereinigung“ nicht nur Deutschlands, sondern eines ganzen Kontinents nach 1989, schien eine gemeinsame europäische Identität greifbar nahe gebracht zu haben. Heute, siebzehn Jahre und zwei Erweiterungsschritte später, nach dem ruhmlosen Scheitern der europäischen Verfassung, scheint sie weiter denn je von unserem Zugriff entfernt.

Vielleicht ist es jedoch kein Zufall, dass die Probleme für die gemeinsame Identität gerade in jenen Staaten aufgetreten sind, die eine lange Tradition *nationaler* Identität und/oder eine Tradition kolonialer Beherrschung anderer Kontinente aufweisen. Wo Nationsbildungsprozesse früher und in stärker vereinheitlichender Weise aufgetreten sind (wie etwa in Frankreich, wo schon im Mittelalter und in der Renaissance im Gefolge von Albigenserkreuzzug und Religionskriegen der erste Schritt zur Vernichtung oder wenigstens Abwertung regionaler „Minderheits“-Identitäten gesetzt wurde), und wo diese dann im 18. und 19. Jahrhundert durch die bekannten und etwa in Edward Saids *Orientalism* ausführlich beschriebenen Identitätsbildungsprozesse der kolonialen Situation („Wir und der Andere“) verstärkt wurden, scheint es schwieriger als anderswo zu sein, sich auf eine neue Situation einzustellen, in der Europa offensichtlich nicht beim Status der Freihandelszone mit bürokratischem Überbau stehen bleiben kann, wenn es in einer globalisierten Welt noch eine Rolle spielen will.

Natürlich ist die zentraleuropäische Erfahrung ganz anders geartet. Eine Nationsbildung in diesem Sinne fand – wenn überhaupt – hier erst im 19. und 20. Jahrhundert statt. Vorangehende Vereinheitlichungsschritte betrafen vor allem die Religionseinheit und hatten lediglich regionale Bedeutung. Nicht einmal die Habsburger Monarchie selbst erreichte jemals eine religiöse Einheit, von ethnischer oder sprachlicher Einheit ganz zu schweigen, und das galt sogar auf regionaler Ebene. Mehrsprachige Städte wie Prag oder Preßburg, aber sogar Budapest im 19. Jahrhundert sind gute Beispiele für diese Situation.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts begann dann plötzlich eine dramatische Beschleunigung der Nationsbildung im zentraleuropäischen Raum. Was während der Phase des Kalten Krieges durch den kommunistischen Internationalismus (der freilich nur ein verkappter Kolonialismus war) kurzfristig gestoppt wurde, ließ sich nach dem Fall der Mauer sehr erfolgreich zum Auffüllen des ideologischen Vakuums verwenden. Seitdem haben wir viele Beispiele einer neuen Art von *nation-building* erlebt, bei der am Anfang ein „Europagefühl“ und der dringende Wunsch nach einer Mitgliedschaft in der Europäischen Union steht, was sich dann allmählich in eine immer stärkere Betonung der eigenen „nationalen Identität“ gegenüber der „kolonialistischen Bürokratie“ aus Brüssel verwandelt.

Und dennoch kann man die lange Tradition des Miteinander in oft chaotischen, sich überlappenden Umfeldern schwerlich leugnen, und dieses Miteinander – das niemals harmonisch war, sondern stets ein durchaus konfliktives Aushandeln der wechselseitigen Positionen – könnte vielleicht auch wiedergewonnen und zum Ersatz für eine irrtümlich nach dem Modell nationaler Identität konzipierte europäische Identität werden.

Wenn wir uns heute fragen, wo Europa überhaupt ist, was Europa ausmacht, welche Werte die Grundlage seiner Verfassung bilden sollen, obwohl angeblich Europa seit 2000 Jahren eine Realität ist, dann liegt das vielleicht eben an dieser Situation des absoluten Zentrums, das Europa – wenigstens in der Eigenwahrnehmung – die längste Zeit gewesen ist. Wie für die Griechen jenseits ihrer Sprachgrenze die Barbarei begann, wie für die Römer jenseits der Grenzen des Imperiums die Barbaren wohnten, so ist für Europa bis weit ins 19. Jahrhundert hinein eine Diskussion des Europäischen überflüssig, weil das mit der Zivilisation schlechthin zusammenfällt. Alles, was außerhalb liegt, ist Barbarei. Das 18. Jahrhundert hat eine Fußnote angefügt, die lediglich territoriale Bedeutung hat: Man kann gegen das Europa des Ancien Regime ein besseres, eigentlicheres Europa setzen, das in der Neuen Welt liegen kann, weil man dort leichter einen Neuanfang setzen kann. An der Dominanz

europäischer Wertvorstellungen, europäischer Denkmuster ändert sich dadurch nichts, und die Barbaren, die diesen im Weg stehen, werden ausgerottet (USA, Argentinien) oder zumindest marginalisiert (im restlichen Lateinamerika). Der so genannte Imperialismus – oder der späte bzw. reife Kolonialismus – Englands, Frankreichs, Hollands und einiger anderer europäischer Nationen, setzt bei allen notwendigen Abstufungen denn auch, anders als zuvor die spanische Eroberung Lateinamerikas, auf Distanzierung oder sogar Abschottung, Apartheid oder dergleichen Phänomene, allerdings in einer nationalen und nicht europäischen Perspektive (siehe oben). Weder im Britischen Empire noch im französischen Kolonialreich ist – bei allen Differenzen, die zwischen beiden bestehen – das koloniale Zentrum „europäisch“; es ist ein zivilisierter, moderner Nationalstaat. Auch wenn Edward Said in beeindruckender stilistischer Brillanz beschreibt, wie der britische und französische Orientalismus des 19. Jahrhunderts sich „den Orientalen“ erschaffen, um sich ihrer eigenen Identität zu vergewissern,⁸ dann geht es hier nicht um eine europäische, sondern um eine britische oder französische Identität. Es ist ja auch kein Zufall, dass Said alle anderen Orientalismus-Ansätze dieser Zeit – wie etwa die zentraleuropäischen in der Tradition eines Joseph von Hammer-Purgstall – außer Acht lässt⁹. Der aus dem Gegenbild dieses Orientalen entstehende „Abendländer“ ist also nicht Europäer, sondern allenfalls Westeuropäer, eigentlich aber der absolut gesetzte Engländer oder Franzose.

Das Thema Europa erhält erst Bedeutung, als Europa nicht mehr die Welt – und nicht einmal mehr das Zentrum dieser Welt – ist, sondern ein Trümmerfeld, über das zwei neue Kolonialmächte – die USA und die Sowjetunion – die politische und militärische, zunehmend stärker aber auch die kulturelle Kontrolle ausüben.

Der Blick von außen: Europäische Identitätskonstrukte außereuropäischer Herkunft

Hat das „Europäische“ als Kategorie tatsächlich zuvor nirgends eine Rolle gespielt? Nun, wenn ein Bewusstsein des „Europäischen“ irgendwo entstehen konnte, dann wohl in den beiden Amerikas nach der Un-

8 Vgl. Edward Said, *Orientalism*, London u.a. 1978.

9 Siehe dazu: Veronika Bernard, *Österreicher im Orient: Eine Bestandsaufnahme österreichischer Reiseliteratur im 19. Jahrhundert*, Wien 1996 und Andre Gingrich, *Grenzmythen des Orientalismus: Die islamische Welt in Öffentlichkeit und Volkskultur Mitteleuropas*, in: Erika Mayr-Oehring, Elke Doppler (Hg.), *Orientalische Reise: Malerei und Exotik im späten 19. Jahrhundert*, Wien 2003, S. 110–129.

abhängigkeit, in denen die örtliche Bevölkerung trotz ihrer europäischen Herkunft nicht mehr einer einzelnen europäischen Kultur zuzurechnen war. Das gilt in noch stärkerem Maße für Lateinamerika, wo man sich nach den Unabhängigkeitskriegen 1825 vom „rückständigen“ Spanien ab und dem „fortschrittlichen“ Frankreich und England zuwendete, und wo man das Europäische erst beschwören konnte, um sich gegen die indigene Bevölkerung abzugrenzen, und danach (um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert), um den wachsenden US-amerikanischen Kultureinfluss abzuwehren.

So versucht man in der Epoche der Romantik um die Mitte des 19. Jahrhunderts die eigene Identität aus einer Alternative zwischen (europäischer) *civilización* und (amerikanisch-indigener) *barbarie* abzuleiten. Diese Alternative, vor die der argentinische Essayist Domingo Faustino Sarmiento den Kontinent gestellt sah, erforderte eine Entscheidung, und die musste im Geist der Romantiker für das Europäische fallen, wobei dieses für eine Mischung aus britischer (politischer und technischer) Modernität und französischem kulturellem *raffinement* stand.

Zugleich aber erfolgt in Sarmientos brilliantem Essay auch eine – nicht zuletzt durch die postkoloniale Situation geforderte – Differenzierung des Europäischen: neben der amerikanischen „Barbarei“ steht hier eine zweite, die des mittelalterlich-inquisitorischen, von „afrikanischen“ Einflüssen geprägten Spanien (in seiner argentinischen Gegenwart verbunden mit der im Landesinneren gelegenen alten Kolonial- und Universitätsstadt Córdoba) dem fortschrittsorientierten zivilisierten Europa (Frankreich/England) gegenüber (das in der Hauptstadt Buenos Aires zu Hause ist).

Ein Wandel in dieser Perspektive, in der die Identität der hispano-amerikanischen Länder als ein in die Zukunft projiziertes Projekt des Sich-Befreiens von archaischen Formen der Gewalt und Anarchie unter Eliminierung aller nicht zu einer europäisch-aufklärerisch geprägten Form der Zivilisation passenden Bevölkerungsgruppen gefasst wird, ist erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts möglich; einige Voraussetzungen dafür entstammen freilich dem späten 19. Jahrhundert. Da ist zunächst einmal – wieder vor allem in Argentinien und Uruguay – das zeitliche Zusammenfallen des Abschlusses der Indianer-Ausrottungskampagnen mit den ersten massiven Einwanderungswellen aus Europa. Der Indio wird so vom Feind des nationalen Entwicklungsprojekts zum spätromantisch-sentimental dem Tod geweihten letzten Erben einer natürlichen Kultur, wie etwa in dem Epos *Tabaré* des Uruguayers Zorrilla de San Martín (1888). Gleichzeitig wird der Europäer vom Vorbild und Lehrmeister zu einem Element, das das ‚Eigene‘ bedroht: Eine gewisse ‚Xenophobie‘, die man heute in Europa vielleicht besser verstehen kann,

kommt angesichts einer Situation auf, in der mehrere Jahrzehnte hindurch mehr als die Hälfte der Bevölkerung von Buenos Aires z.B. nicht im Lande geboren waren. Dazu handelt es sich sozusagen um die ‚falschen Ausländer‘ (auch das ist uns ja heute vertraut): Sarmiento und seine Freunde hatten gut ausgebildete, arbeitsame Fachkräfte – möglichst Schweizer – erwartet; tatsächlich kamen auf der Flucht vor dem Hunger viele analphabetische Landarbeiter, ganz besonders viele aus dem Süden Italiens; sie werden nun allmählich zu dem neuen Negativstereotyp (als hinterlistige Betrüger wie in der Populärversion der *Martín Fierro*-Geschichte, dem Roman und Drama *Juan Moreira* von Eduardo Gutiérrez in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, als sprachunkundige Tollpatsche oder mafiöse Verbrecher wie im Theater der Jahrhundertwende).¹⁰

Damit schien Sarmientos Zukunftsprojekt einigermaßen in Frage gestellt, und dennoch hat die Literatur dieser Zeit eine neue Möglichkeit gefunden, ein ähnliches zivilisatorisches Identifikationsmuster zu entwickeln. Dieses ist mit dem „*Modernismo*“ des Nicaraguaners Ruben Darío verbunden, der sich in ganz Lateinamerika, besonders aber in den Ländern, in denen Darío sich längere Zeit aufhielt wie Chile, Argentinien und Uruguay, zu Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte. Als von der französischen Fin-de-siècle-Kultur geprägte ästhetizistische Richtung verschob sich sozusagen der europäische ‚Schwerpunkt‘ von einer Zivilisation des Fortschritts, der Technik und Verwaltung im aufklärerischen Geist, zu einer Zivilisation der intellektuellen Reife, ja Überreife, der Sensibilität und Raffinesse, die man nun nicht mehr den einheimischen Barbaren entgegensetzte (die es ja auch, wenigstens in Form der Indios, in vielen Ländern gar nicht mehr gab), sondern den neuen Barbaren (und drohenden neuen Kolonialherren): den Nordamerikanern.

Hierfür wiederum ist ein historisches Ereignis ausschlaggebend, das um die Jahrhundertwende die spanische Gesellschaft in eine tiefe Krise gestürzt hatte: Die Niederlage Spaniens gegen die USA im Krieg von 1898, die zum Verlust der letzten Kolonien Kuba, Puerto Rico und der Philippinen führte. Dies war aber nun keine Unabhängigkeit mehr, sondern eigentlich ein Wechsel des Kolonialherrn, denn sämtliche Gebiete fielen unverzüglich als Kolonien oder Semikolonien in das US-amerikanische Imperium. Das ist der Moment, in dem man auch außerhalb Mexikos (das ja schon zuvor ein Gutteil seines Staatsgebiets an die

10 Vgl. dazu Michael Rössner, Tollpatsche (Versager), Heuchler, Menschenfresser. Zu einigen ernsten und unernten Stereotypen von Immigranten in Brasilien und Argentinien, in: Helmuth A. Niederle, Elke Mader (Hg.), Die Wahrheit reicht weiter als der Mond. Europa – Lateinamerika: Literatur, Migration und Identität, Wien 2004, S. 149–160.

Vereinigten Staaten verloren hatte) erstmals die Bedrohung durch den mächtigen Nachbarn im Norden erkennt und zu reagieren beginnt. In der Literatur geschieht dies am eindrucks- und wirkungsvollsten wiederum in einem Essay: *Ariel* von José Enrique Rodó aus Uruguay.

Ariel nimmt zwar im Titel Bezug auf ein Stück von Shakespeare (*The Tempest*), dennoch ist der Essay nicht ohne den für die Modernisten typischen französischen Einfluss denkbar. Es ist ein doppelter Einfluss: Einerseits der einer französischen Kampagne für eine unter französischem Primat stehende ‚Latinität‘, die gegen die Weltmachtstellung der Briten und die kontinentale Macht des preußischen Deutschland nach der Niederlage von 1870 ausgespielt werden sollte; andererseits der ganz konkrete eines Lesedramas von Ernest Renan, *Calibán, suite de La Tempête* (1878). Renan hatte darin den Materialismus der egalitären Demokratie angeprangert, die er als perfekte Realisierung des primitiven Erdgeists Caliban empfand. Rodós Text, der sich als Abschiedsrede des Lehrers Prospero an seine Schüler gibt, nimmt diese Idee auf und wendet sie auf die USA an, deren utilitaristischem Materialismus er die der lateinamerikanischen Jugend eigene Liebe zum Schönen entgegensetzt, die sich den Luftgeist Ariel zum Identifikationssymbol erwählen soll. Hier wird auch programmatisch die Bezeichnung *América Latina* verwendet, die nicht zuletzt durch die kontinentale Strahlkraft von Rodós Essay zur heute noch üblichen Bezeichnung für Hispanoamerika und Brasilien werden sollte.

In dieser – gemäßigten – Form war der modernistische Ästhetizismus offenbar auch mit dem noch immer herrschenden Positivismus harmonisierbar. Jedenfalls verbreitete sich der „*Arielismo*“ ab dem Erscheinungsjahr des Essays (1900) über den ganzen Kontinent und prägte eine ganze Generation junger Intellektueller; jene Generation, die zwischen 1910 und 1923 auch die diversen Hundertjahrfeiern der Unabhängigkeit mit einer massiven Suche nach dem Eigenen erfüllen sollte.

Damit kam es im Rahmen der lateinamerikanischen Identitätsdebatte daher zu einer weiteren Differenzierung des Europäischen in ein „lateinisches“, von kultureller Größe und idealistischer Großzügigkeit dominiertes Europa, dem das germanisch-angelsächsische Europa des materiellen Erfolgs und der technischen Stärke gegenübergestellt wird, wodurch sogar die einstige Kolonialmacht Spanien wieder Sympathien gewinnt. Rodó fährt als „Pilger“ nach Rom, um zu den Wurzeln dieser „lateinischen“ Kultur Amerikas zu gelangen. Andererseits besteht kein Zweifel daran, dass dieses „lateinische Europa“ eben das wahre Europa ist und der angelsächsische Materialismus seine wahre Vollendung in den USA erreicht. Tatsächlich stehen wir also hier am Beginn der Inanspruchnahme des Dreiecks USA-Europa-Lateinamerika zur Definition

der eigenen Identität, und wiederum ist der privilegierte Blick auf Europa unverzichtbare Grundlage für eine solche.

Und auch als rund 20 Jahre später die Welle der Avantgarden Lateinamerika erreicht und dort eine Distanzierung von europäischen „klassischen“ Kunstnormen auslöst, wird selbst diese Distanzierung durch europäische Tendenzen angeregt und sozusagen „gerechtfertigt“. Die Europamüdigkeit der Europäer, die sich schon in der traditionszerstörerischen Geste der Futuristen, in den „chants nègres“ der Dadas und besonders in der europakritischen Theorie der Surrealisten – etwa bei Antonin Artaud¹¹ geäußert hat, wird zitiert und als Impuls dafür verwendet, den Schritt der Emanzipation und vor allem der Aufwertung des Eigenen zu wagen, wofür oft ein „symbolischer Indio“ herhalten muss, wie bei der brasilianischen Menschenfresserbewegung, deren Vordenker Oswald de Andrade in einem Brief aus Europa schreibt: „Beachten Sie, wie Europa bestrebt ist, sich zu primitivisieren“.¹²

Als dann der Zweite Weltkrieg und Hitlers Sieg über Frankreich die lateinamerikanischen Intellektuellen aus Paris vertreiben, scheint die Zeit gekommen, dieses Emanzipationsprogramm endgültig in die Tat umzusetzen, als die in der Zwischenkriegszeit in Europa durch die Schule des Surrealismus und der europäischen Anthropologie gegangenen Autoren bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in ihre lateinamerikanische Heimat zurückkehren. Vor allem Miguel Ángel Asturias in Guatemala und Alejo Carpentier sind es, die nun eine neue Ästhetik entwickeln, deren Grundlagen Alejo Carpentier wohl am besten in dem Vorwort zu seinem 1949 erschienenen Roman *El reino de este mundo* zusammengefasst hat. Er prägt dort, aufbauend auf dem surrealistischen Begriff des „*merveilleux quotidien*“, des „Alltäglich-Wunderbaren“, das ihm in der Dichtung der Surrealisten allzu artifiziell, allzu gewollt erscheint, den Begriff des „*real maravilloso americano*“, den man als „Wunderbares der amerikanischen Wirklichkeit“ übersetzen könnte. In Amerika, so Carpentier, wäre das Wunderbare tatsächlich noch gelebte Realität, eben wegen der – zuvor marginalisierten – indigenen und afro-

11 Siehe dazu Michael Rössner, Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1988 und ders., „La fable du Mexique“ oder vom Zusammenbruch der Utopien. Über die Konfrontation europäischer Paradiesvorstellungen mit dem Selbstverständnis des „indigenen“ Mexiko in den 20er und 30er Jahren, in: Karl Hölz (Hg.), Literarische Vermittlungen. Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur, Tübingen 1988 (Beihefte zur Iberoromania 6), S. 47–60.

12 Oswald de Andrade, „Carta as Emboabas“, in: Minas Gerais, 13.5.1928 („Note você como a Europa procura se primitivizar.“)

amerikanischen Bevölkerung, die das besitzt, was den europäischen Wunderinszenierern fehlt: den Glauben an das Übernatürliche.¹³

Was er hier entwirft und in dem oben genannten Roman auch durch die teilweise Übernahme der magiegläubigen Perspektive des haitianischen Ex-Sklaven Ti Noël in die Erzählerperspektive deutlich macht, realisiert Miguel Ángel Asturias in dem im selben Jahr erschienenen Roman *Hombres de maíz* in exemplarischer Weise, bezogen auf die indigene Kultur seines Heimatlandes. Später hat man dafür die Erfolgsformel des „Magischen Realismus“ geprägt, wobei ich mir erspare, hier auf die Begriffsgeschichte und die möglichen Unterschiede zum „*real maravilloso*“ einzugehen. Sie sind gering, denn beide verdanken sich den theoretischen Ansätzen des französischen Surrealismus, den Asturias später als die „Befreiung des indigenen Unbewussten“ in den lateinamerikanischen Autoren klassifizierte. Sie sind so gering, dass die brasilianische Literaturwissenschaftlerin Irlemar Chiami zu Recht die Verbindung der beiden in dem von ihr geprägten Begriff des „*realismo maravilhoso*“ vorgeschlagen hat.¹⁴

Entscheidend für das Verhältnis zwischen Europa und Lateinamerika der darauf folgenden Jahrzehnte, die fünfziger, sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, ist die Formel des „Magischen Realismus“ geworden, die als Etikett den ungeheuren Exporterfolg der lateinamerikanischen Literatur in der so genannten „Boom“-Periode begründet hat. Mit diesem Etikett versehen, wurden in Europa und in den USA die unterschiedlichsten Autoren sozusagen ‚marktgängig‘ gemacht, andererseits prägte es auch mehr und mehr das Selbstverständnis Lateinamerikas als ‚*continente mestizo*‘; das bedeutet nicht, dass in Lateinamerika flächendeckend ein echtes Interesse an den noch vorhandenen indigenen und afroamerikanischen Kulturen zu verzeichnen gewesen wäre, sieht man von Ausnahmen wie Kuba ab, wo im Gefolge der Ethnologie von Fernando Ortiz schon seit den 1920er Jahren die afrokubanische Kultur mehr und mehr zum Gegenstand des Interesses geworden war; aber es bedeutet doch, dass die Wertschätzung für die indigenen Elemente des kulturellen Erbes, des kulturellen Gedächtnisses in den latein-

13 Y es que, por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso? (Carpentiers Text findet sich in deutscher Übersetzung von A. Botond in Alejo Carpentier, Stegreif und Kunstgriffe. Essays zur Literatur, Musik und Architektur in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1980, S. 134f.).

14 Irlemar Chiami, O realismo maravilhoso. Forma e ideologia no Romance hispanoamericano, S. Paulo 1980.

amerikanischen Kulturen einen gewaltigen Aufschwung nahm, auch wenn die in der „*Mestizaje*“-Formulierung implizite Ontologisierung des „Gemischt-Kulturellen“ eine Illusion bleiben musste, wie manche Autoren der ersten Generation (etwa Alejo Carpentier in seinem Roman *Los pasos perdidos*) auch durchaus erkannten. Dieses neue Selbstverständnis festigt sich mit dem Welterfolg von Gabriel García Márquez' Roman *Cien años de soledad*, der – anders als viele „Boom“-Erfolgswerke – auch in ganz Lateinamerika einen begeisterten Leserkreis fand. Der „Boom“ hat somit tatsächlich identitätsstiftend gewirkt, obwohl viele bedeutende Werke dieser Zeit – etwa die Romane von Mario Vargas Llosa aus Peru oder die meisten Romane von Carlos Fuentes aus Mexiko – gar keine im strengen Sinn „magisch-realistischen“ Elemente enthalten; und doch verdankt er sich letztlich der Orientierung an einer europäischen Erwartungshaltung – also dem Blick durch das lateinamerikanische Fenster in das europäische Haus.

Der Blick nach außen: Europäische Identitätsprojektionen nach Lateinamerika

Wenn der Boom, auf europäische Lesererwartungen antwortend, am Ende zu einem lateinamerikanischen Identitätsgefühl beigetragen hat, so hat er auch eine wesentliche Funktion für die Europäer der 1960er und 1970er Jahre erfüllt. Der Blick durch das Fenster ist eben in beide Richtungen möglich. Ein Blick auf die längst zu nostalgischen Souvenirobjekten gewordenen Che Guevara-T-Shirts macht es deutlich: Lateinamerika wurde rund um das mythische Jahr 1968 zum Projektions- und Wunschaum der jüngeren Generation Europas. Die Revolution, die man in dem vom Kalten Krieg in zwei Hälften gespaltenen Kontinent nicht oder nur schlecht verwirklichen konnte, schien in Lateinamerika nicht nur noch wesentlich mehr gerechtfertigt, sondern auch real erreichbar; das Vorbild der kubanischen Revolution, die Öffnung des Christentums in der Befreiungstheologie, aber natürlich auch ein gehöriges Maß an Abenteuerlust und Exotismus führten zu einem „Boom“ des Interesses an Lateinamerika, der sich in dem Studentenandrang zu Lateinamerika-Studien ebenso zeigte wie in dem humanitären und politischen Engagement vieler Intellektueller.

Die Welle von Militärputschen in den 1970er Jahren mit der nachfolgenden Etablierung diktatorischer Regime tat ein Übriges, und für die eher esoterisch Interessierten trat im Gefolge der Begeisterung für Car-

los Castanedas „Don Juan“¹⁵-Geschichten noch das Bild des weisen Indios hinzu, der Reise nach Innen (sozusagen eine Sekundärversion des damals üblichen Indien-Trips) und der Drogenkonsum im rituellen Vollzug derselben.

Das mag in der notwendigen Kürze allzu sarkastisch und allzu kritisch klingen. Es ist allerdings letztlich nichts anderes als die veränderte Neuauflage des immer wieder mit der „Neuen Welt“ verbundenen Traums eines besseren Neubeginns, einer noch gestaltbaren – und nach humanitären Prinzipien gestaltbaren – Welt. Diese Rolle hat Lateinamerika für die durch den Eisernen Vorhang eingeschränkten Westeuropäer tatsächlich sehr erfolgreich gespielt und damit auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Identitätskonstruktion der Westhälfte des Kontinents gehabt – zweifelsohne in Deutschland, Österreich, Italien und Spanien in noch höherem Maße als in den ehemaligen Kolonialmächten England, Frankreich und Holland, die in diesen Jahren auch mit der Aufarbeitung des Verlustes ihrer Kolonialreiche beschäftigt waren. Dennoch – und das beweisen Großereignisse wie Ausstellungen und Symposien, die Vergabe internationaler Literaturpreise, das Interesse des Kinos und der Musikindustrie – war das Fenster nach Lateinamerika in diesen Jahren ein bevorzugter Aussichtspunkt für das gesamte europäische Haus.

Man kann diese Beziehung nicht ganz zu Unrecht auch in kolonialen Termini definieren: Lateinamerika wurden vor allem in der Literatur die Tugenden der „ursprünglichen Erzählfkraft“ (so Marcel Reich-Ranicki im Literarischen Quartett) zugeschrieben, die in Europa, vor allem in Deutschland, verloren gegangen zu sein schienen. So importierte man diese erzählerische Urkraft in Form der Vorurteile bedienender, besserer oder schlechterer Literatur und Musik aus dem lateinamerikanischen Raum und maßte sich zugleich an, die „Verarbeitung“, sprich: die Deutung und theoretische Einordnung, im Zentrum vorzunehmen. Tatsächlich gelangte zu Boom-Zeiten kaum ein ernstzunehmender philosophischer oder kulturtheoretischer Ansatz aus Lateinamerika nach Europa und in die USA, allenfalls die Befreiungstheologie; aber schon ihr philosophisches Pendant, Enrique Dussels Befreiungsphilosophie¹⁶, und erst recht die neuere Kulturtheorie musste bis zum Ende der 1980er Jahre warten, ehe man sie in Europa zur Kenntnis nahm.

15 Vgl. Carlos Castaneda, *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt a.M. 1968 und *Eine andere Wirklichkeit. Neue Gespräche mit Don Juan*, Frankfurt a.M. 1971.

16 Vgl. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989.

Das Fenster als Spiegel: Lateinamerikanische Identitätserfahrungen und Europäische Identität

Dabei ist gerade diese Kulturtheorie für die europäische Identitätsdebatte von besonderem Interesse, denn sie nimmt zunehmend Abstand von den europäischen Exotismen bedienenden Modellen des „Autochthonen“ wie des zum essentialistischen Schlüsselkonzept erhobenen „Mestizischen“ und sucht nach Wegen der Identitätsfindung, die mehr mit Begriffen der poststrukturalen und postkolonialen Theorie zu tun haben – auch wenn die meisten Lateinamerikaner der Anwendung der „US-amerikanischen Post-colonial studies“ auf ihre Heimatländer sehr reserviert gegenüberstehen. Einig sind sich dabei Theoretiker wie Schriftsteller vor allem in der Ablehnung des oktroyierten Identitätskonzepts, das mit dem fiktiven Dorf Macondo aus Gabriel García Márquez' Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* verbunden wird.¹⁷

Die Absetzbewegung von den Schemata der „Boom“-Literatur beginnt mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte aus intertextuell-ironischer, spielerisch entmythisierender Perspektive wie in der „*nueva novela histórica*“, die schon lange vor dem *Quinto Centenario*, dem 500. Jahrestag der Landung des Kolumbus, im Jahr 1992 ihren Anfang nahm. In diesem „*Neuen Historischen Roman*“ erscheinen, wie zu Beginn erwähnt, die Rollen zwischen Europäern und Amerikanern vertauscht: in dem Kolumbus-Roman des Argentiniers Abel Posse *Los perros del paraíso* (1987) etwa, wo die vernünftigen Inkas und Azteken bei einem Gipfeltreffen beschließen, auf eine „Entdeckung“ Europas zu verzichten, weil dort ohnedies nur unglückliche Leute herumlaufen, oder in dem Maximilian-Roman des Mexikaners Fernando del Paso, wo den verrückt erscheinenden, sich in magisch wirkenden Hofritualen ergehenden Europäern der nüchtern-rationale Indio Benito Juárez entgegengestellt wird, der über den irrationalen „Austriaco“ (Österreicher) Maximilian nur den Kopf schütteln kann.

Zugleich aber wirkt dieses neue Interesse für die eigene Geschichte auch insofern identitätsbildend, als gerade in diesen achtziger und neunziger Jahren die lateinamerikanischen Gesellschaften mit jenem Phänomen zu tun haben, das man hierzulande in unübersetzbarer Weise „Vergangenheitsbewältigung“ genannt hat. Die Militärdiktaturen, die in den achtziger Jahren eine nach der anderen demokratisch gewählten Regierungen Platz machten, hatten zuvor durch eine selbst in der lateinamerikanischen Geschichte beispiellosen Intensität an Gewalt, Folter und Repression traumatisierend gewirkt, sodass die neuen Zivilgesellschaften

17 Vgl. Diana von Römer, Friedhelm Schmidt-Welle (Hg.), *Lateinamerikanische Literatur im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt a.M. 2007.

zunächst mit dieser Erinnerung fertig werden mussten. Daraus resultiert tatsächlich ein neues, gebrochenes Selbstbewusstsein, in dem es gilt, die durch die Amnestiegesetze verordnete Amnäsie gerade im Bereich der Literatur zum Ansatz für eine neue Suche nach dem kulturellen Gedächtnis zu machen, eine Suche, die freilich wesentlich weniger „magisch-realistisch“ als vielmehr intertextuell auftritt. Die Thematisierung des Schreibvorgangs, Geschichten-Erzählen als Erzählen von Geschichte, das wird – wie etwa bei dem Argentinier Ricardo Piglia¹⁸ – zu einem neuen Selbstverständnis des lateinamerikanischen Intellektuellen, das mit dem ‚Engagement‘ der „Boom“-Literatur nur mehr peripher zu tun hat.

In den neunziger Jahren erfolgt schließlich – mit einer neuen Generation von Autoren – endgültig die Rebellion gegen die überkommenen Identitätsmuster. Paradigmatisch dafür ist die Anthologie *McOndo*, im Jahr 1996 herausgegeben von den Chilenen Alberto Fuguet und Santiago Gómez, hinter deren Namen sich natürlich eine spöttische Anspielung auf García Márquez’ Macondo verbirgt. In dem Prolog zu derselben erzählt Fuguet eine angeblich wahre Geschichte: Bei einer Schreibwerkstatt in Iowa werden drei junge lateinamerikanische Autoren aufgefordert, eine Kurzgeschichte für eine Zeitschrift zu verfassen. Zwei Geschichten werden dann jedoch abgelehnt, und zwar mit der seltsamen Begründung: „Diese Texte könnten in jedem Land der Ersten Welt geschrieben worden sein“. Diese entlarvend offene Zurückweisung der Lateinamerikaner auf ihren angestammten Platz als ‚Exoten‘ wird zum Ausgangspunkt für ein neues Selbstverständnis; bei der Formulierung dieses neuen kontinentalen Selbstverständnisses sind Fuguet und seine Freunde allerdings offensichtlich auf altbekannte Kommunikationsprobleme gestoßen – der Weg in andere lateinamerikanische Kulturen verläuft nicht direkt, sondern über eine (doppelte) Atlantiküberquerung – dank des wiedererstarkten spanischen Verlagswesens über Madrid oder direkt über das neue Zentrum USA.

Und doch: Trotz der Negation der „esencialismos reduccionistas“ ist im Prolog von einem gemeinsamen „gran país McOndo“ die Rede, das aus der Perspektive der US-amerikanisierten Riesenstädte des Kontinents gesehen wird:

„Unser McOndo ist so lateinamerikanisch und magisch (exotistisch) wie das reale Macondo (das natürlich nicht real, sondern virtuell ist). In McOndo gibt es McDonald’s, Mac-Computer und Condos [*Eigentumswohnanlagen, condo-*

18 Vgl. Ricardo Piglia, *Künstliche Atmung*, Berlin 2002 (span. Original: *Respiración artificial*, 1980).

minios], und natürlich auch mit weißgewaschenem Drogengeld gebaute Fünf-Sterne-Hotels und riesige Einkaufszentren.“¹⁹

Und in der Folge wird das alte exotistische Paradigma erneut als ein Produkt der Rezeption – diesmal der akademischen Rezeption und der Selbstdarstellung der verächtlich als „intelligentsia ambulante“ bezeichneten Intellektuellen der „Boom“-Generation – dargestellt, durch das ein gewichtiger Teil der lateinamerikanischen Kultur – eben der durch („bastardisierte“) Populärkultur, Medien, globalisierte Fernseh- und Film-Bilder geprägte Teil – verdrängt worden sei; und gerade diesen Teil nennt Fuguet „híbrido“. Diese „cultura bastarda“ und „híbrida“ wird zur Definition einer lateinamerikanischen Gemeinsamkeit der jungen Generation verwendet. Als solche unterscheidet sie sich freilich beträchtlich von der nicht ohne Spott in einem Zitat des chilenischen Lyrikers Oscar Hahn als „Rache für die Glasperlen des Kolumbus“ dargestellten „Literatur des magischen Realismus für den Export (bei dem viel Berechnung ist)“. Worin aber besteht sie nun tatsächlich, außer in der Teilhabe an einer bereitwillig akzeptierten Globalisierung? Als Elemente der „bastardisierten, hybriden“ Kultur Lateinamerikas werden bewusst nicht nur die verdrängten Elemente der internationalen Populärkultur genannt, sondern auch die Folklore, der Fernsehsender *MTV latina* ebenso wie Jorge Luis Borges und die Auslandsschuld, also ein bewusst integrativer Ansatz, der theoretisch sogar für ‚macondistische‘ Elemente Platz lassen müsste. Da dieser „hybride“ Kulturbegriff nun spezifisch für die lateinamerikanische Literatur seiner Generation in Anspruch genommen wird, könnte man davon sprechen, dass der ehemalige ‚*continente mestizo*‘ in dieser „McOndo“-Vision zu dem privilegierten Territorium der globalisierenden Tendenz zur Begegnung des Eigenen und des Fremden, zur Hybridisierung durch ständige De- und Re-Territorialisierung der kulturellen Elemente würde, zu einem Paradies der Dekonstruktion und des kulturellen Nomadentums.

Wird dies tatsächlich als neue Identität empfunden? Das wird wohl erst die Zukunft zeigen. Das neue Selbstbewusstsein hat Alberto Fuguet und den „McOndo“-Leuten zu einer internationalen Medienpräsenz verholfen, wie sie in den letzten zwanzig Jahren für lateinamerikanische Autoren eher die Ausnahme war. Fuguet prangte im Mai 1998 auf dem Titelbild von *Newsweek* mit der Unterschrift: „Latin Literature’s New Look“, wobei in zwei Artikeln dem *Newsweek*-Leser erklärt wurde, der „Magische Realismus“ wäre nun endgültig tot, und „McOndo“ sei der neue Weg für die lateinamerikanische Literatur,²⁰ und 1999 wählten die

19 Alberto Fuguet, Santiago Gómez (Hg.), *McOndo*, Mailand 1996, S. 15.

20 Vgl. *Newsweek*, International Edition, 6.05.2002.

Zeitschrift *Time* und der Sender *CNN* den Autor gar zu einem der fünfzig „Leader des Kontinents im neuen Jahrhundert“. Alberto Fuguets Veränderung des Paradigmas weist allerdings in eine für den Europa-Blick bedenkliche Richtung: auf ein im Gegensatz zum „*Arielismo*“ sich nicht mehr von den USA abgrenzendes Selbstverständnis, sondern eines, welches das sich neu formierende hispanische Kultursegment der einzigen verbliebenen Supermacht programmatisch einschließt.

Dies ist jedoch nicht die einzige Möglichkeit der Reaktion gegen das Diktat des Export-„*Macondismo*“: Anders positioniert sich die zweite, rein mexikanische Gruppe dieser Generation, die Gruppe „*Crack*“, die 1996 ihr Manifest veröffentlicht hat und deren Mitglieder 1999, 2000 und 2001 die bedeutendsten Literaturpreise des spanischen Sprachraums gewonnen haben. Von dem besonders in Mexiko (durch das Studentenmassaker in Tlatelolco) mythisierten Jahr 1968 wollen diese jungen Leute nichts mehr wissen: In diesem Jahr sind ihre bedeutendsten Vertreter, Jorge Volpi und Ignacio Padilla, gerade erst geboren. Dagegen ist das Jahr 1989, diese „vorweggenommene Zeitenwende“, für sie zum wichtigsten Erlebnis der Generation geworden. Auch schon deshalb interessieren sich diese Autoren für Themen der europäischen Kultur und Geschichte, nicht mehr – wie noch in der „*nueva novela histórica*“ – im Sinne einer ironisch-postkolonialen Umkehr der Perspektive, sondern durchaus in dem Sinne, den der Mentor dieser Generation, der 1986 verstorbene Argentinier Jorge Luis Borges, schon 1932 definiert hatte, als er über die argentinischen Schriftsteller sagte: „Ich glaube, daß unsere Tradition die gesamte abendländische Kultur ist, und ich glaube auch, daß wir auf diese Tradition ein Recht haben, ein größeres Recht, als es die Angehörigen dieser oder jener abendländischen Nation haben können.“²¹

Bei Ignacio Padilla wird das im Interview wiederum zu der Haltung der Globalisierungsgeneration schlechthin:

„Mein Werk ist ziemlich ortlos („*dislocada*“) in der Zeit und im Raum, ich pflege keine Werke zu schaffen, die an konkreten Orten und zu konkreten Zeiten spielen. Es ist normal, dass es auffällt, wenn ein mexikanischer Autor über das Europa von 1914 schreibt, ich habe freilich den Vorteil, zu einer Generation lateinamerikanischer Schriftsteller zu gehören, die die ganze Welt als ihr Eigen empfindet, wir sind nicht mehr gezwungen, nur die lateinamerikanische

21 José Luis Borges, *Der argentinische Schriftsteller und die Tradition*, in: *Essays 1932-1936*, München 1981, S. 150.

oder mexikanische Welt abzubilden, wir sind eine Generation, die in einer mediatisierten Welt lebt, zu der sie Zugang hat.“²²

Das führt dazu, dass die beiden größten Erfolge der Crack-Generation um 2000, Volpis *Klingsor* und Padillas *Amphytrion* eben in dieser Welt angesiedelt sind: in Deutschland, Österreich und der Schweiz sowie in Mittel- und Osteuropa, und zeitlich in den Jahren zwischen 1914 und 1989. Das Fenster wird also nun von der anderen Seite her zum Einblick benutzt, und was sich dabei ergibt, ist die Funktion eines Spiegels, wie er sich innerhalb Europas kaum herstellen ließe. Roberto Bolaños nachgelassener letzter Teil der Mammut-Romanreihe 2666 (2004) ist eine Auseinandersetzung mit der Geschichte von Mord, Vertreibung, Wahnsinn und Poesie während des Zweiten Weltkriegs in Mitteleuropa, wie man sie sich in dieser Intensität von einem europäischen Autor kaum vorstellen könnte. Lässt sich ein solches neues Selbstbewusstsein mit Begriffen der Post-colonial studies fassen? Die Autoren tun es ja selbst, wenn sie auf dieser „Dislocación“, auf der Diaspora, den Zwischenräumen, insistieren. Dennoch: Es wird kaum möglich sein, wenn man die für ein ganz konkretes Umfeld entwickelten Theorien tel quel überträgt und überall, wo es unterschiedliche Machtrelationen zwischen Zentren und Peripherien in der kulturellen Kommunikation gibt, gleich von Kolonialismus im Sinne des imperialistischen Kolonialismus des 19. Jahrhunderts spricht. Die zeitgenössische lateinamerikanische Kulturtheorie hat freilich – ob sie sich nun der Begriffe Bhabhas bedient oder nicht – gezeigt, dass „Hybriditäten“ wesentlich komplexer aussehen können, als die Verknüpfung zwischen einer (dienenden) „autochthonen“ und einer (herrschenden) „globalen“ Kultur; damit würden diese Begriffe vielleicht eines Tages für die europäische Situation selbst fruchtbar; denn auch die Europäer haben mit der neuen Heterogenität im Inneren und mit der globalisierenden Uniformierung im Äußeren ihre liebe Not.

Die europäischen Antworten auf diese Situation sind – wie die traurige Farce des gescheiterten Verfassungsentwurfs zeigt – nicht eben überzeugend ausgefallen. Ob man sich auf eine durch „europäische

22 Padilla, Ignacio, Interview (vermutlich 2001) im Internet, Übersetzung: M.R., <http://www.terra.es/diadellibro/pprimavera/biograf.htm>; Zugriffsdatum: 3.11.2006: „Mi obra es bastante dislocada en el tiempo y en el espacio, no suelo producir obras que se ubiquen en lugares y tiempos concretos. Es normal que llame la atención que un escritor mexicano escriba sobre la Europa de 1914, la ventaja es que pertenezco a una generación de escritores latinoamericanos que sentimos el mundo entero como propio, ya no estamos obligados a retratar el mundo latinoamericano o mexicano, somos una generación que vive en un mundo mediatizado al que tenemos alcance.“

Grundwerte“ definierte einheitliche Identität einigen kann, ob diese Identität eine einheitliche oder eine gemischte (multikulturelle) sein soll, oder ob man es einfach beim Status quo einer Friedens- und Wirtschaftsgemeinschaft unterschiedlicher und sich immer mehr gegeneinander abschottender „Nationen“ (was immer das im Europa der 27 und vielleicht demnächst 30 bedeuten kann) belassen will, ist offensichtlich unentschieden und bietet rechts- und linkspopulistischen Kräften in Politik und Medien jede nur mögliche Angriffsfläche für ihr gefährliches Spiel. Und auch eine nach (früherem) lateinamerikanischem Modell gestaltete essentialistische „Mischungs-Identität“ – sozusagen ein europäischer „Mestizaje“ – kann wohl keine Basis für eine solche gemeinsame Identität bilden – abgesehen davon, dass gerade diese Mischung auf den größten Widerstand in der Bevölkerung trifft.

Bleibt es bei dem privilegierten Ausblicks-Fenster, dann könnten in naher Zukunft daher nicht nur die zeitgenössischen Autoren Lateinamerikas wegweisende Funktion haben, sondern auch die lateinamerikanischen Theoretiker, die der poststrukturalen Theorie entsprechende Identitätskonzepte für ihren Kulturraum erdacht haben, von denen hier drei kurz vorgestellt seien:

1) Das Konzept der „Heterogenität“ der lateinamerikanischen Kultur des chilenischen Kultursociologen José Joaquín Brunner: Brunner wendet sich dabei gegen den Mythos von der verlorenen „ursprünglichen Identität und Reinheit“ und stellt die lateinamerikanische Kultur mit dem Bild des „gesprungenen/zerbrochenen Spiegels“ vor, der ein Durcheinander verschiedenster Facetten populärer und hoher, Massen- und Folklorekultur reflektiert, die durch keine „Ordnung“ mehr auf irgend einen Fortschritt, ein Ziel oder eine Richtung fokussiert werden;

2) Das Konzept des spanisch-kolumbianischen Kommunikations-theoretikers Jesús Martín-Barbero, der in ähnlicher Weise eine Identitätsbildung durch „Ent-Totalisierung“ vorsieht; dabei tritt an die Stelle der Suche nach nationaler oder kontinentaler „Identität“ ein ungelöstes Spannungsverhältnis von Historischem und Gegenwärtigem in einem „dritten Raum“, einem „Dazwischen“, das für eine „Entterritorialisierung“ des Volkstümlich-Ursprünglichen der Peripherie und seine „Reterritorialisierung“ im Zentrum sorgen soll;

3) Das Konzept der „Hybridisierung“ des argentinisch-mexikanischen Kultursociologen Néstor García Canclini (1991), das eine dynamische Interaktion zwischen „Massen-, Volks- und Hochkultur“, zwischen „Lokalem und Kosmopolitischem“ vorsieht.

Drei Konzepte also, die in dem Verzicht auf Ursprung, Reinheit, Zentrum, „Authentizität“, übereinstimmen und Wege zu einem prozesshaf-

ten, in konfliktiven Verhandlungen stets aufs Neue zu erarbeitenden Selbstverständnis weisen. Noch viele weitere Theoretiker wären zu nennen, aber vielleicht sollten wir zum Abschluss den Blick wieder zurück auf das Eigene richten, denn so ganz neu sind diese europäischen Identitätsprobleme zu Beginn des 21. Jahrhunderts ja nicht. Einer der von den neueren Lateinamerikanern am meisten geschätzten europäischen Autoren – Robert Musil – beschreibt bekanntlich im Kakanien-Kapitel (I,8) seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* die kollektive Identität mit folgenden Worten:

„... es ist immer falsch, die Erscheinungen in einem Land einfach mit dem Charakter seiner Bewohner zu erklären. Denn ein Landesbewohner hat mindestens neun Charaktere, einen Berufs-, einen National-, einen Staats-, einen Klassen-, einen geographischen, einen Geschlechts-, einen bewußten, einen unbewußten und vielleicht auch noch einen privaten Charakter; er vereinigt sie in sich, aber sie lösen ihn auf, und er ist eigentlich nichts als eine kleine, von diesen vielen Rinnsalen ausgewaschene Mulde, in die sie hineinsickern und aus der sie wieder austreten, um mit anderen Bächlein eine andere Mulde zu füllen. Deshalb hat jeder Erdbewohner auch noch einen zehnten Charakter, und dieser ist nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume; er gestattet dem Menschen alles, nur nicht das eine: das ernst zu nehmen, was seine mindestens neun anderen Charaktere tun und was mit ihnen geschieht; also mit anderen Worten, gerade das nicht, was ihn ausfüllen sollte. Dieser, wie man zugeben muß, schwer zu beschreibende Raum ist in Italien anders gefärbt und geformt als in England, weil das, was sich von ihm abhebt, andere Farbe und Form hat, und ist doch da und dort der gleiche, eben ein leerer, unsichtbarer Raum, in dem die Wirklichkeit darinsteht wie eine von der Phantasie verlassene kleine Steinbaukastenstadt.“²³

Was Robert Musil da beschreibt – die Identität im alten Österreich – klingt seltsam vertraut im Kontext der neuen lateinamerikanischen Kulturtheorie; was vielleicht doch ein Hinweis darauf ist, dass das lateinamerikanische Fenster im europäischen Haus nichts so ganz Fremdes wäre, wie es auf den ersten Blick scheinen mag – und schon gar nicht in Zeiten wie diesen, in denen die Lateinamerikaner zunehmend neben Spanien, Portugal, Frankreich und England die zentraleuropäischen Kulturen entdecken.

Die lateinamerikanische Kultur hat – wie unser kleiner tour d’horizon gezeigt hat – in den letzten Jahrzehnten damit eine Position erreicht, in der sie weder als servil europäische Modelle empfangende noch als exotistische Modelle für eine zivilisationsmüde „Erste Welt“

23 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* I, hg. von Adolf Frisé, Reinbek b. Hamburg 1978, S. 34

liefernde Kultur auftritt, sondern als ein gleichwertiger Widerpart, von dem die Europäer bei ihrer in den letzten Jahren fieberhaft unternommenen Identitätssuche in einer zunehmend globalisierten (und damit zusehends US-amerikanisierten) Welt einiges lernen könnten. Wir werden das lateinamerikanische Fenster im europäischen Haus noch gut brauchen können.