

Caroline Kodym

# MEXIKO ALS GELIEBTE – EUROPAS LITERARISCHE CONQUISTA

Über einen Sehnsuchtsort  
in der deutschsprachigen Literatur



[transcript] Lettre

# Inhalt

---

<b>Vorwort</b> .....	7
<b>1 Wir und die anderen: Europa und der Rest der Welt</b> .....	15
1.1 Das <i>Eigene</i> und das <i>Andere</i> – von fremden Welten made in EUROPE .....	15
1.2 Der Eurozentrismus – ein europäisches Phänomen? .....	22
<b>2 Alte Ideen in der <i>Neuen Welt</i>: Kolumbus und <i>sein</i> Paradies</b> .....	39
<b>3 Paradise lost? Paradise wanted! – Der Mythos des verlorenen Paradieses als religions- und kulturgeschichtliches Phänomen</b> .....	47
<b>4 Utopia, Arcadia, Amerika: Die Geschichte einer Anbahnung</b> .....	55
<b>5 Sein oder nicht sein: Die Geschichte einer (literarischen) Eroberung</b> .....	61
5.1 Erste Annäherungsversuche: Mexiko als Projektionsfläche – und als europäische Geliebte .....	64
5.2 Facta ficta: Der Beginn der Reiseliteratur – zwischen wissenschaftlicher und literarischer <i>Conquista</i> .....	77
5.3 Auch <i>du</i> wirst meiner Liebe nicht entgehen: Mexiko als exotisch-eskapistische Projektionsfläche .....	116
5.4 Die schöne, fremde Geliebte: Mexikodarstellungen im exotischen Roman .....	125
5.5 Die wilde Geliebte: Mexikodarstellungen im Abenteuerroman .....	153
5.6 Das Paradies ist verloren, es lebe das Paradies! – Mexiko zwischen Realität und Exotik – ein Überblick .....	159
5.7 Die Geliebte wird politisch: Von exotischer Zivilisationskritik .....	165
5.8 Ein Zwischenspiel oder die Vertreibung ins Paradies: Mexiko als Exilnation .....	175
5.8.1 Exil im Wunderland: Nun lerne ich meine Geliebte kennen? .....	175
5.8.2 Mexiko als (europäisches) Exilparadies: Die Hintergründe .....	176
5.8.3 Kulturelles und politisches Engagement im mexikanischen Exil – eine Zusammenschau .....	182
5.8.4 Warten auf das rettende <i>Paradies</i> : Mexiko als realer Fluchtort .....	184

5.8.5	Welcome to <i>Paradise</i> : Mexiko als Vergegenwärtigung des eigenen Ichs und Kontrastfolie zur verlorenen Heimat .....	190
5.8.6	Auch ich in Mexiko: Anna Seghers – von persönlichen und politischen Paradiesen.....	194
5.8.7	Kennt ihr das Land, wo die Kakteen blühen? Die Reportage als Exilgattung par excellence? .....	202
5.8.8	Der nicht exilierte Blick? – Bodo Uhse's literarisches Mexikobild .....	212
5.8.9	Das ideale <i>Paradies</i> : Die Folgen der Exilliteratur – Mexiko als Sozialutopie .....	218
5.9	Die schwierige Geliebte: Vom Abschied, der keiner sein will.....	220
5.10	Die verbrecherische Geliebte: Die <i>Zivilisation</i> als Projektionsraum für Gesellschaftskritik und Exotik.....	266
	<b>Quellenverzeichnis</b> .....	289
	Primärliteratur .....	289
	Sekundärliteratur .....	293

## Vorwort

---

In dem vorliegenden Buch geht es mir darum zu zeigen, inwiefern Mexiko in der deutschsprachigen Literatur als Projektionsfläche für europäische (Ur-)Sehnsüchte, Gedankenbilder und Gesellschaftsutopien herangezogen wird und wie sich diese nicht unproblematische *Liebesbeziehung* zwischen Europa und Mexiko, die auch im Titel erwähnt wird, anbahnt und weiterentwickelt. Es ist die Geschichte einer literarischen *Conquista*.

Die Titelmetapher deutet auch auf die eurozentristische Art der Projektion hin, die traditionelle Konzepte der Weiblichkeit mit jenen einer kindlichen Unschuld und Reinheit gleichsetzt und so die Eroberung und Unterwerfung der *mexikanischen Geliebten* begründet und rechtfertigt.

Anhand ausgewählter Werke mit entsprechender wirkungsgeschichtlicher Relevanz wird nachgezeichnet, wie Europa die Geliebte Mexiko erobert, vereinnahmt und immer wieder *gefügtig* macht.

Die analysierten Werke thematisieren nicht ausschließlich Mexiko als Projektionsfeld, werden aber dann von mir einbezogen, wenn sie für die Entwicklung der Paradiesprojektion und der metaphorischen Instrumentalisierung Mexikos von Relevanz sind. Dies gilt auch für nicht-deutschsprachige AutorInnen sowie PhilosophInnen und deren Werke.

In meinen Überlegungen zur Entstehung von literarischen Bildern gehe ich davon aus, dass der Vorgang der Konstruktion und der Stilisierung des *Anderen* an sich nie unschuldig ist. In der elaborierten Art und Weise, wie man ihn in Europa findet, hat er aber ganz grundsätzlich als eurozentristische Erfindung zu gelten.

Europas Umgang mit der Fremde liegt im Eurozentrismus – in Abgrenzung zum Ethnozentrismus – begründet. Er ist als Modell der europäischen Dominanz zu verstehen, aus dessen Wirkungsgeschichte auch die ambivalente Liebesbeziehung zwischen Europa und Mexiko begrifflich wird. Was postkoloniale sowie dekoloniale Ansätze verdeutlichen und kritisieren, ist mitunter auch auf die europäische literarische Perzeption der Fremde sowie auf die daraus folgende Projektion gewisser literarischer Motive sowie die Konstruktion von Bildern und Sehnsuchtsorten zu übertragen.

Innerhalb Europas muss natürlich grundsätzlich zwischen verschiedenen Positionen unterschieden werden. So gestaltet sich etwa die Beziehung zwischen Kolonisierern und Kolonialiserten gänzlich anders als beispielsweise jene zwischen Deutschland und Mexiko bzw. zwischen Österreich und Mexiko. Der Eurozentrismus kann jedoch als ein gemeinsames europäisches Phänomen bzw. als eine gemeinsame europäische Haltung bezeichnet werden, die der Kolonialismus als solcher mitprägte. So wird Mexiko zur Geliebten und die Conquista auch innerhalb der deutschsprachigen Literatur *europäisch*.

Die Suche nach dem *Anderen* ist eigentlich immer die Suche nach dem *Eigenen*. Das gemeinsame Muster aller (mexikanischen) Projektionen ist die europäische Ursehnsucht nach dem verlorenen Paradies und der daraus entstandene Mythos, der in verschiedenen religiösen, literarischen und philosophischen Strömungen Ausdruck fand, ehe sich schließlich mit der vermeintlichen *Entdeckung* Amerikas eine neue und konkrete Projektionsfläche darbot. Die bewegte Geschichte Mexikos favorisierte, und das nicht nur aufgrund der sich darbietenden Berührungspunkte mit dem deutschsprachigen Raum, diverse sich entwickelnde und adaptierende Projektionen von utopischen und visionären Konzepten, die jedoch alle denselben konzeptionellen Kern aufweisen. In der europäischen Kulturgeschichte ist der Paradiesmythos ein kollektives Wunschbild, er fungiert als grundsätzliche Metapher für Ursprünglichkeit und eine ideale, wenn auch verlorene Vorzeit.

Im Falle Mexikos wird aus dem ursprünglichen Paradiesmythos bald ein visionärer und exotischer Sehnsuchtsort. Es entwickelt sich das Wunschbild einer natürlichen Gesellschaftsordnung und eines ursprünglichen, exotischen Naturraums, der auch Platz für politische Wunschbilder und Abenteuer bietet. Mexiko wird zum vielgestaltigen (europäischen) Paradies. Und bleibt es bis heute – auch wenn es längst verloren ist.

Trotz der Entwicklung und Modifizierung des Bildes funktioniert es im Wesentlichen noch heute, was sich aus der Ambivalenz in der Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern erklären lässt, die den sozialhistorischen Umständen und Bedürfnissen angepasst werden können. Wenngleich das heutige literarische Mexiko augenscheinlich wenig paradiesisch anmutet, beruht dessen Stilisierung weiterhin auf der Ursehnsucht nach einer *anderen* und ursprünglicheren Welt. Durch die Stilisierung wiederkehrender sowie rückdeutender Elemente wird die eskapistische Funktionalisierung des Landes weiter ermöglicht.

Die literarische Eroberung Mexikos ergibt sich aus dem an sich sehr europäischen Wunsch nach einem besseren und ursprünglicheren Dasein bzw. Ort, der nicht nur in der Literatur vielseitig behandelt und vielgestaltig dargestellt wurde. Der Wunsch kann deshalb als sehr europäisch bezeichnet werden, da die Paradies-suche auch als Ausdruck des Unbehagens an unterschiedlichen Denkformen der

Zivilisation zu deuten ist und in Europa, besonders ab der Aufklärung, verstärkt zu Tage tritt. Er impliziert eine vermeintliche Fehlentwicklung der menschlichen Zivilisation.

Waren die Bilder der *Neuen Welt*, besonders bei Kolumbus, noch stark christlich geprägt, wird Amerika bald zum Goldland *Eldorado* sowie zum Inbegriff der Ursprünglichkeit und dadurch zum Kontrastort zur *zivilisierten* europäischen Welt. Nicht verwunderlich ist es demnach, dass sich das *Paradies Mexiko* zur Zeit der Restauration und in der Phase der größten Europamüdigkeit zunehmend radikalisiert, da es so eine größere Möglichkeit der Zivilisations- und Gesellschaftsflucht bietet. Eine derartige Radikalisierung hat ihren Grund jedoch auch darin, dass in Mexiko selbst verstärkt Elemente der westlichen Welt augenscheinlich werden, die eine Instrumentalisierung zur Projektionsfläche erschweren.

Das *Paradies Mexiko* gestaltet sich grundsätzlich von Anfang an speziell und entspricht anderen visionären Paradiesorten nur wenig. Auch wenn das Land und die mexikanische Natur paradiesische Züge im klassischen Sinn aufweisen, die von den SchriftstellerInnen dementsprechend versinnbildlicht werden, finden sich ebenso Stilisierungen der wilden und unbezähmbaren Landschaft, die – zur Verdeutlichung ihrer Urkraft – oftmals auch personifiziert wird. Die ungestüme mexikanische Natur behält ihre Anziehungskraft für Europäer<sup>1</sup>, da ihre Andersartigkeit Abenteuer und Exotik in sich birgt und somit weiter zur Realitätsflucht einlädt. Die Unzählbarkeit impliziert jene Mystik des Übernatürlichen, die so charakteristisch für Mexiko ist und im Gegensatz zur europäischen *zivilisierten* Welt steht. Zudem ist sie ein Sinnbild für Ursprünglichkeit, die allen (konstruierten) Paradiesbildern und -visionen eigen ist.

Mexiko wird zur Geliebten Europas. – Mexiko ist die ursprüngliche und exotische Angebotete, die für den Eroberer deshalb so reizvoll ist, weil sie etwas verkörpert, das im Gegensatz zu der ihm bekannten Welt steht.

In den literarischen Realisierungen schwankt Mexiko immer zwischen Faszination und Grauen, Paradies und Hölle, *locus amoenus* und *locus terribilis*. Beide Stilisierungen bedienen die Projektion auf unterschiedliche Weise. Die ambivalente Darstellung Mexikos beruht auch auf der Tatsache, dass das Stereotyp einem Fetisch gleicht, der die Beziehung zwischen Kolonialherrn und Kolonialisiertem versinnbildlicht, die zwischen Geliebtem und Gehasstem oszilliert. Auch resultiert die divergierende Darstellungsweise aus der Schwierigkeit, die mexikanische Welt überhaupt als Ganzes zu erfassen und abzubilden. Einzelne Elemente werden folglich aufgegriffen und zum Mexiko-Ereignis schlechthin stilisiert. Diese Art der Komposition spielt auch der Konstruktion eines exotischen mentalen Fluchtortes in die

---

1 Aus Gründen der Lesbarkeit werden Völkerbezeichnungen in der männlichen Form verwendet, die die weibliche Form impliziert.

Hände. Dargestellt und stilisiert werden grundsätzlich das *Fremdartige* und *Andere*. Die Europäer erzählen immer von sich – von ihren Träumen, Sehnsüchten und Visionen, auch wenn sie vordergründig über Mexiko sprechen.

Neben der grundsätzlich eskapistischen Komponente wird Mexiko, nicht zuletzt aufgrund seiner Geschichte, ab den 1920er-Jahren auch verstärkt für politisch motivierte Projektionen herangezogen. Neben der Hervorhebung der mexikanischen Natur wird nunmehr verstärkt auch das Motiv des edlen Wilden stilisiert. Mexiko fungiert in diesem Kontext vor allem als Instrument der Zivilisations- und Gesellschaftskritik gegenüber der westlichen kapitalistischen Welt und wird zur Projektion von idealen Gesellschaftsentwürfen herangezogen.

Mit der touristischen Erschließung des Landes gestalten sich die Projektionen zunehmend diffiziler. Das Entdecken von neuen und ursprünglichen Landstrichen ist nicht mehr möglich. Die Zeichen einer hybriden Kultur werden zunehmend augenscheinlich und die Spuren der westlichen Welt sind auch in Mexiko nicht mehr zu negieren. Die Geliebte wird *schwierig*. Vermehrt wird in Mexiko das *Eigene* sichtbar, was der literarischen Konstruktion eines mexikanischen *Paradieses* nur bedingt dienlich ist. Die touristische sowie die kapitalistische Ausbeutung des Landes bieten sich jedoch zur generellen Kritik an den Systemen der westlichen Welt und zur Projektion alternativer (politischer und gesellschaftskritischer) Konzepte an. Mexiko wird in diesem Kontext zur Opfertation. Die Natur, wo noch intakt vorhanden, und die mexikanische (Ur-)Bevölkerung werden romantisiert und zu einem Gegenentwurf der Zivilisation stilisiert.

Der Zweite Weltkrieg und die Rolle Mexikos als Exilnation bilden eine Zäsur in der Entwicklung des literarischen Mexikobildes. Mexiko wird zum realen Fluchtort und rettenden *Paradies* für viele Europäer. Aufgrund der politischen Haltung des Landes war Mexiko gerade für europäische KünstlerInnen interessant, da die mexikanische Regierung sie sowohl in ihrem politischen als auch in ihrem künstlerischen Engagement unterstützte. Mexiko wurde zu einem der wichtigsten Zentren für exilierte Kulturschaffende deutscher Sprache. Das *Exilparadies* Mexiko ist nunmehr oft Kontrastfolie, um die Zustände in der verlorenen Heimat zu beschreiben. Vielen SchriftstellerInnen wird es vor allen zum politischen *Paradies*, der Blick bleibt jedoch auf die Heimat gerichtet. Das exotische Mexiko dient vor allem dem politischen Vergleich oder der Schilderung der eigenen Lebenssituation im Exil. Oft findet es erst dann tatsächlich, und nicht lediglich als Kontrastfolie oder Vergleichsparameter, Eingang in die Werke der ExilschriftstellerInnen, als diese das Land bereits wieder verlassen haben. Nach ihrer Rückkehr in ihre Heimatländer etabliert sich, vor allem in der DDR, das Bild Mexikos als visionäres politisches *Paradies*, in dem sozialistische Werte sowie sozialutopische Ideen und Gesellschaftsentwürfe zumindest ihre fiktionale Entsprechung finden können.

Durch die zunehmende Kritik an Strömungen wie dem Imperialismus sowie Europas Umgang mit der Fremde fließen vermehrt zivilisationskritische Elemente in die Beschreibungen ein.

Die sich fortschreibenden Bilder Mexikos werden weiterhin intertextuell konstruiert, auch wenn mehr denn je die Möglichkeit bestehen würde, sich ein authentisches Bild des Landes zu machen. Die Alteritätserfahrung tritt jedoch weiterhin hinter eine medial oder literarisch vorgeformte Erfahrung zurück. In den zeitgenössischen Darstellungen werden diese Bilder mitunter auch ironisiert, auch hier gehen jedoch intertextuelle Referenzen nicht gänzlich verloren.

Neben der Exotisierung Mexikos durch Europa vollzieht sich aber auch im innermexikanischen Diskursraum eine Selbstexotisierung. Phänomene wie der magische Realismus oder Traditionen der mexikanischen Wandmalerei stellen indigene Traditionen ins Zentrum ihrer Betrachtung und gehen somit ebenso von einem *wahren* und *ursprünglichen* Mexiko aus, das es als solches nicht gibt. Auch Mexiko selbst arbeitet hier mit konstruierten binären Oppositionen. Diese Suchbewegung ist europäisch-romantisch und Ausdruck dessen, dass, bei aller berechtigten Kritik am Kolonialismus sowie am Eurozentrismus, ein Kulturtransfer nie unliteral verläuft und sich beide Kulturen, wenngleich auf unterschiedliche Art und Weise, verändern. Die Hybridität im Sinne einer Mischform von zwei ehemals getrennten Systemen wird demnach in beiden Kulturen sichtbar. Gerade die literarische Strömung des magischen Realismus, die in mehrfacher Hinsicht europäisch inspiriert ist, da die lateinamerikanischen SchriftstellerInnen einerseits durch den Surrealismus inspiriert wurden und sich andererseits an den Darstellungen europäischer EthnologInnen orientierten, ist ein *Produkt*, das ohne Kulturtransfer nicht denkbar gewesen wäre. Diese zunehmende Hybridisierung ist auch in der Stilisierung des literarischen Mexiko augenscheinlich, da sich die Konstruktion an sich zunehmend schwieriger gestaltet und immer wieder adaptiert und neu ausgerichtet werden muss.

Neben den Bildern aus der Populärkultur und den modernen Massenmedien – auch weil diese oft in der Tradition der US-amerikanischen Medien stehen und so deren gängige Klischees und Stereotype fortschreiben – findet sich vermehrt eine Romantisierung Mexikos mit sozialutopischem Anstrich, auch in der so titulierten Unterhaltungsliteratur. Auf der einen Seite wird das Bild eines korrupten, armen und von Zivilisation durchdrungenen Landes gezeichnet, dessen Niedergang den Machenschaften der westlichen Welt zuzuschreiben ist. Diese Art der Darstellung favorisiert aber ihrerseits auch die Romantisierung von noch vorhandenen ursprünglichen Landstrichen sowie der einfachen Bevölkerung, die beide an ein früheres, besseres Dasein erinnern und aufzeigen, was eigentlich auch heute



noch möglich wäre. Auch wissenschaftliche Diskurse über Phänomene und Strömungen wie den Exotismus oder den Eurozentrismus begünstigen ihrerseits in gewisser Weise eine derartige Tendenz und fördern die Stilisierung Mexikos als Opferland.

Aus der negativen Stilisierung des Landes ergibt sich eine weitere Komponente der Projektion, die nicht mehr zwingend mit der mexikanischen Natur verbunden wird. Auch das *zivilisierte* Mexiko bleibt aufregend *anders* und bietet den Europäern einen realen wie auch mentalen Ausstieg aus der eigenen Welt. Immer öfter wird Mexiko zum Handlungsschauplatz von Geschichten mit kriminalistischem Plot. Neben der eigentlichen Handlung bleibt immer noch Raum für Romantisierungen sowie Elemente der Zivilisationskritik, wenngleich diese subtiler positioniert werden. Trotz des zunehmenden Einflusses der modernen Massenmedien bleibt die Stilisierung insofern *europäisch*, als Mexikos *Andersheit* ein exotischer Anziehungspunkt bleibt und sich immer wieder auch zivilisationskritische Komponenten der Beschreibung finden.

Wie kommt es aber, dass sich Mexiko so lange als (unfreiwillige) literarische Geliebte Europas halten konnte? Woher diese umfassende Eroberung, die noch bis heute wirkt? Wohl daher, dass Mexiko zwar immer das exotisch *Andere* verkörperte, durch historische Verstrickungen und den bilateralen Kulturtransfer, als deren Anstoß die spanische Eroberung zu gelten hat, jedoch viel mit Europa zu tun hatte und dadurch – obwohl fremd – auch greifbar wurde. Mexiko hat sich lange als europäischer Sehnsuchtsort bzw. Kontrastort gehalten. In den zeitgenössischen Darstellungen wird jedoch die Tendenz deutlich, dass das Exotische, nicht zuletzt aufgrund der Standardisierung der tradierten Bilder durch die modernen Massenmedien, immer beliebiger und austauschbar wird. Das *Andere* verkommt noch stärker als zuvor zur bloßen Kulisse des Plots. Die Kulturen verschwimmen immer stärker und das *Eigene* wird zunehmend im *Anderen* sichtbar. Das Streben des Menschen nach einem *besseren* Ort und das daraus resultierende Bedürfnis nach einem Sehnsuchtsort, in den Hoffnungen, Wünsche und Träume projiziert werden können, ist jedoch heutzutage ebenso aktuell wie zur Zeit der spanischen Eroberungen. Auch hat die Literatur bis heute ihr eskapistisches Potenzial nicht eingebüßt, wie sich in der verstärkten Rezeption diverser Gattungen der fantastischen Literatur erkennen lässt. Ebendiese Rezeption verdeutlicht jedoch einen weiteren Urtraum des Menschen: die Entdeckung und die Exploration von Neuem und Unbekanntem. Fremde Kulturen können diesen *Liebesdienst* nur mehr bedingt leisten. Die Liebesbeziehung zwischen Europa und Mexiko wird bestehen bleiben, wenngleich sie offener werden wird. Europa hat nun auch andere Sphären, in denen es mentale Abenteuer und Exotik der anderen Art finden kann. Auch werden politische und gesellschaftliche Veränderungen neue Projektionsflächen eröffnen, die zur Zivilisationskritik herangezogen werden können. Das heutige Europa, das so

sehr um den Verlust seiner Werte und Traditionen bangt, wird in Zukunft vielleicht auch literarisch stärker mit sich selbst beschäftigt sein und möglicherweise verstärkt zu innereuropäischen literarischen Projektionen tendieren. Das Paradies lag eigentlich doch immer im *Eigenen*, und nun – »ach« – ist es verloren.

# 1 Wir und die anderen: Europa und der Rest der Welt

---

## 1.1 Das *Eigene* und das *Anderere* - von fremden Welten made in EUROPE

Auch heute noch wähnt sich Europa in einer universellen – politischen, ökonomischen und vor allem kulturellen – Vormachtstellung. Diese Vormachtstellung galt es in der Vergangenheit zu etablieren. Ausdruck dessen war das europäische Interesse an der Beschreibung fremder Völker, die den Europäern zur Kategorisierung der außereuropäischen Welt und zur Bestätigung eigener Werte sowie der eigenen Position diene. Die Beschreibung der Fremde impliziert immer auch die Beschäftigung mit der eigenen Kultur, da sie der Bezugspunkt ist, der der Erkundung des Fremden zugrunde liegt.

Das europäische Interesse an der Darstellung fremder Völker ist an eine konkrete Prämisse gebunden. Bereits seit der frühen Geschichtsschreibung gibt es eine kritische bzw. eher ablehnende und stereotype Wahrnehmung anderer Völker und Kulturen. Schon bei den antiken Griechen finden sich Darstellungen fremder Kulturen sowie Vergleiche zwischen dem Eigenen und dem Anderen. Anfänglich spielten sich diese Gegenüberstellungen vor allem zwischen den Griechen und allen Nicht-Griechen, den so betitelten *Barbaren* ab, später auch zwischen Griechen und Römern bzw. allen Volksgruppen nicht-griechischen und nicht-römischen Ursprungs. Im Mittelalter verschob sich der Fokus der europäischen Völkervergleiche, nunmehr standen einander vor allem christliche und islamische Völker kontrastierend gegenüber. Im Zeitalter des Humanismus entdeckten die verschiedenen europäischen Literaturen ihre eigene Vergangenheit wieder und legten ihr Hauptaugenmerk auf individuelle charakteristische Merkmale, durch die sie sich von anderen Nationen abgrenzen konnten. Eine gängige Vorgehensweise war es, die eigenen Vorzüge durch Negativbeschreibungen anderer Völker und Nationen hervorzuheben. Vor allem ab der französischen Revolution und den sich etablierenden

nationalen Schulen ist das Bild anderer Kulturen und Länder nicht nur aus politischen, sondern auch aus literarischen Diskursen nicht mehr wegzudenken.<sup>1</sup>

Am Beginn des 19. Jahrhunderts erschien in ganz Europa eine Vielzahl an Werken, die sich mit der Fremdwahrnehmung der eigenen Kultur und der Eigenwahrnehmung fremder Kulturen beschäftigten. Ein Großteil des Jahrhunderts war von dem Prozess der europäischen Selbstfindung geprägt. Der Kolonialismus favorisierte eine Gegenüberstellung der eigenen Kultur mit der Fremde, was den Reifungsprozess eines eigenen nationalen Bewusstseins – immer auch in Abgrenzung und im Vergleich zum *Anderen* – begünstigte und vorantrieb, so auch in den diversen Nationalliteraturen.

Schon vor der Ausbildung moderner Nationalstaaten existierten Vorstellungen ethnischer und nationaler Merkmale, aus denen imaginäre kollektive Charaktertypen entstanden, wie sie Franz Stanzel in seiner imagologisch-ethnografischen Studie beschreibt.<sup>2</sup> Dank diverser literarischer Realisierungen, sowohl in fiktionalen Genres als auch in Lexika und Enzyklopädien, ergibt sich für uns heute die Möglichkeit zu sehen, dass fixe Bilder des vermeintlichen Nationalcharakters der Völker bereits existierten, bevor die Völker tatsächlich – anlässlich realer politischer oder sozialer Angelegenheiten – in Kontakt zueinander traten. Auch der Rekontakt dient oftmals vor allem der Bestätigung und (persönlichen) Bebilderung bereits bestehender Vorstellungen sowie der Projektion eigener konkreter Ideen und imaginärer Gedankenkonstrukte.

Neben der literarischen Beschreibung der Fremde etablierte sich die wissenschaftliche Disziplin der literarischen Imagologie, die sich aus der französischen Komparatistik<sup>3</sup> entwickelt hatte, und deren Kernkompetenz die wissenschaftliche Erforschung von mentalen Bildern, Vorurteilen, Stereotypen und Klischees fremder Länder und Kulturen ist. Ihre historische Entwicklung sei hier kurz skizziert, zeugt doch die Etablierung dieser wissenschaftlichen Disziplin von der Relevanz der Thematik der Selbst- und Fremdbildlichkeit in der europäischen Literatur.

1958 vollzieht sich ein wesentlicher Bruch innerhalb der Disziplin, da der amerikanische Literaturwissenschaftler René Wellek der *Komparatistischen Imagologie* vorwirft, eine Hilfswissenschaft für öffentliche Meinungsmache, wenn nicht sogar eine reine Völkerpsychologie zu sein. Welleks Attacke galt der literaturwissenschaftlichen Imagologie, die innerhalb der französischen Literaturkritik rund um Gustave Lanson als wichtiger Aspekt der französischen *littérature comparée*,

---

1 Vgl. Beller, Manfred: »Perception, Image, Imagology«, in: Beller, Manfred; Leerssen, Joep (Hg.): *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam (u.a.): Ropotopi 200, S. 3 u. S. 6

2 Vgl. Stanzel, Franz K. (Hg.): *Europäischer Völkerverspiegel. Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*. Heidelberg: Winter Verlag 1999

3 Diese etablierte sich im 19. Jahrhundert.

der vergleichenden Literaturwissenschaft, entwickelt wurde.<sup>4</sup> Dieses von der französischen Komparatistenschule hervorgebrachte Spezialgebiet beschäftigte sich vor allem mit der Erforschung literarischer Bilder des sogenannten *anderen* Landes. Clemens Ruthner führt bezüglich dieser »Repräsentation des Anderen« an, dass es sich dabei narratologisch um Plot-Elemente, also literarische Motive handelt, die aber auch als Schnittstellen zwischen textgebundenen Diskursen und pictorial funktionierenden Bildwelten angesehen werden können.<sup>5</sup> Ruthner bezieht sich in diesen Ausführungen auch auf den deutsch-italienischen Komparatisten Manfred Beller, der in diesem Zusammenhang von »mental imaginations« und Vorstellungsbildern spricht. Jene »national characteristics« sind laut Beller ein Inventar von Bildern und generalisierten Vorurteilen gegenüber den *Anderen*.<sup>6</sup>

Im Anschluss an die Auseinandersetzung zwischen der französischen Schule und Wellek bzw. der amerikanischen Fachtradition, die den sogenannten *New Criticism* vertrat und unästhetische, d.h. historische, soziale und politische Ausrichtungen der Analyse ablehnte, entstand die *Aachener Schule* rund um den belgischen Literaturwissenschaftler Hugo Dyserinck, die vor allem in den 1980er-Jahren ihre internationale literarhistorische Forschung rund um die nationalen *images* betrieb. Mitunter wurde der Aachener Schule mangelhafte bis aporetische theoretische Reflexion vorgeworfen. In Kombination mit einer positivistischen Vorgehensweise trug sie dazu bei, dass zwar eine gründliche empirische Bestandsaufnahme der vorhandenen Bildwelten erfolgte, das theoretische Defizit dieser Methode ergibt sich aber aus der Tatsache, dass die Forschung sich einzig auf das Sammeln der Stereotypen sowie eine nachträgliche Korrektur konzentrierte. Die grundsätzliche Problematik steckt jedoch in der bereits von Wellek angesprochenen ästhetischen Vermittlungsproblematik, die sich aus dem Umstand ergibt, dass die Disziplin zwischen Literaturgeschichte und Soziologie angesiedelt ist. Manfred Fischer, ein Schüler Dyserincks, betont in diesem Zusammenhang, dass die Forschungsperspektiven auf der Historizität national-imagotyper Systeme, der komplexen (übernationalen) Wechselwirkung sowie der Verortung der nationalen *images* als Strukturelemente eines ästhetischen Kontextes liegen bzw. weiterentwickelt werden müssen. Eine Entideologisierung nationaler Bilder setzt demnach eine nachhaltige Aufarbeitung ihrer Geschichte voraus. Eine historische Analyse kann also nur unwirksam blei-

---

4 Vgl. Beller, Manfred: *Eingebildete Nationalcharaktere. Vorträge und Aufsätze zur literarischen Imagologie*. Göttingen: V & R unipress 2006, S. 22

5 Ruthner, Clemens: »Stereotype as a Suture: Zur literatur- und kulturwissenschaftlichen Konzeptualisierung »nationaler« Bildwelten«, in: Fassmann, Heinz (Hg.): *Kulturen der Differenz – Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989*. Göttingen: V& R unipress, 2009

6 Vgl. *ibid.* S. 305, zitiert nach Beller, Manfred: »Perception, Image, Imagology«, in: Beller; Leerssen: *Imagology*, S. 6f.

ben, wenn sie sich im Aufzeigen einzelner Entwicklungsetappen erschöpft oder wahr und falsch als Kriterien der Beurteilung heranzieht.<sup>7</sup>

Nicht zu vergessen ist, dass es sich bei allen zur Analyse herangezogenen Beschreibungen um fiktionale Elemente und Motive, um Kreationen unserer Fantasie, um Stereotypen und vorgeformte Bilder in unseren Köpfen handelt, die ihrerseits jedoch aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte ein Machtpotenzial beinhalten. Wenn Europa über das *Andere* schreibt, wird es in diesem Moment als das *Andere* erschaffen.

Die Notwendigkeit, die außereuropäische Welt zu beschreiben, ergab sich also aus der besonderen Rolle Europas innerhalb des Weltgeschehens bzw. aus der kulturellen und politischen Vormachtstellung, die es einzunehmen und zu festigen galt. Wenn das *Andere* klar kategorisiert und klassifiziert sowie auf immer wiederkehrende Motive reduziert ist, wird es fassbarer und kann als Gegenbild zur eigenen Welt stilisiert und für Projektionen herangezogen werden. Die motivische Reduktion ermöglicht eine präzise Einpassung in einen bereits existierenden Erwartungshorizont, der so mit entsprechenden Inhalten befüllt werden kann. Das Fremde dient Europa vor allem der Projektion von kulturimmanenten Vorstellungen, Konzepten und Sehnsüchten, die ihrerseits die Definition des Eigenen ermöglichen. Eine gängige Spielart der europäischen Projektion ist der Exotismus, dessen Funktion Thomas Koebner wie folgt beschreibt: »Was die andere Welt jeweils ausmacht, ist durch den Blickwinkel dessen bestimmt, der dem Eigenen das Andere entgegengesetzt. Das Andere soll anders bleiben, um als Projektionsfläche der Wünsche nach vollkommener, unsublimierter Existenz Bestand zu haben.«<sup>8</sup> In der Zivilisationsgeschichte Europas wird die andere Welt immer als *exotisch* – der Begriff ist hier weit gefasst und impliziert sowohl positive als auch negative Konnotationen – stilisiert. Das *Eigene* wäre nicht das Eigene, hätte es sich nicht durch das Fremde, das gleichhin immer das *Andere* sein muss, neu definiert und weiterentwickelt.

Das Bewerten und Beschreiben des *Anderen* als Mittel des Dominierens und der Inbesitznahme ist mitunter auch politisches Instrument, wie sich bereits an den frühen Zeugnissen der europäischen Völkerbeschreibungen zeigt. Im Folgenden sind einige ausgewählte Beispiele exemplarisch angeführt.

Erste Fremdbilder christlicher Tradierung finden sich im Alten Testament. Bereits die biblische Episode rund um den Auszug aus Ägypten im Buch *Exodus* zeigt die

7 Vgl. Ruthner: »Stereotype as a Suture«, S. 309f, zitiert nach: Fischer, Manfred S.: »Komparatistische Imagologie. Für eine interdisziplinäre Erforschung national-imagotyper Systeme«, in: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 10 (1979), 30 – 44, hier 31 bzw. 35

8 Koebner, Thomas; Pickerodt, Gerhart (Hg.): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Vorwort*. Frankfurt a.M.: Athenäum Verlag 1987, S. 7

stilisierte Unterdrückung des israelischen Volkes durch die Ägypter und seine Errettung durch den Glauben an den einzigen wahren Gott Jahwe.<sup>9</sup>

Ähnliche Zuschreibungen lassen sich auch für das Volk der Araber vor und während der Kreuzzüge finden. Die »lateinischen Christen« seien, so Ulrich Müller in seinem Artikel »Orient und Okzident in der europäischen Literatur des Mittelalters«, bereits im Mittelalter davon überzeugt, den anderen Völkern – vor allem durch ihren Glauben und ihr Bekenntnis zur »einzigsten wahren Religion« – grundsätzlich überlegen zu sein.<sup>10</sup> Mit dem von Papst Urban II. geprägten Appell »Deus lo vult« begannen die von Gott gewollten und geforderten Kreuzzüge gegen die Heiden, die entweder getauft oder umgebracht werden sollten.<sup>11</sup> Lange Zeit war das *Andere* vor allem das Nicht-Christliche, das auf dieser Basis stigmatisiert und zum Gegenbild – nicht zuletzt als Mittel der eigenen Bestätigung – instrumentalisiert wurde. Das christliche Dogma ist nicht nur Abbild, sondern auch Instrument der europäischen Kulturgeschichte. Es ist Ausdruck des europäischen Selbstverständnisses. Der Missionierungsgedanke fungierte als Rechtfertigung des Handelns – auch des Mordens und des Zerstörens.<sup>12</sup> Eine der ältesten Unterscheidungen der Menschen erfolgt nach ihrem moralischen Verhalten<sup>13</sup>.

Die Verschmelzung einer streng christlichen Doktrin und der europäischen Dominanzhaltung wird bereits in frühen Kontakten mit außereuropäischen Realitäten augenscheinlich. Marco Polos Reisebericht *Il Milione*<sup>14</sup> etwa zeigt eine Stigmatisierung der Fremde und weist in der Art der Darstellung Analogien zu den späteren Chroniken der spanischen Eroberer auf. Die Religion wird zum zentralen Kriterium der Bewertung und Beschreibung. Marco Polo betont in seinen Ausführungen immer wieder, dass es sich bei der zu beschreibenden Bevölkerung um Heiden handelt, was durch die Darstellung diverser Götzenkulte und kannibalischer Essgewohnheiten hervorgehoben wird: »[...] das Bergvolk ist ungehobelt; es lebt wie die Tiere. Ihr könnt mir glauben: die Eingeborenen in den Bergen verzehren

9 Vgl. *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Das Buch Exodus*: Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980, S. 50ff.

10 Vgl. Müller, Ulrich: »Orient und Okzident in der europäischen Literatur des Mittelalters – ein Überblick.«, [www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle\\_file\\_imports/544379.PDF](http://www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle_file_imports/544379.PDF), S. 3 (25.10.2019)

11 Vgl. Müller, Ulrich: »Orient und Okzident in der europäischen Literatur des Mittelalters – ein Überblick.«, S. 4

12 Ein weiteres Beispiel hierfür findet sich im Buch *Exodus*, in dem Gott Jahwe den Ägyptern Unheil und Seuchen bringt, die Erstgeborenen der Ägypter und schließlich die Ägypter selbst tötet, die das Volk Israels verfolgen. Dies alles, um das Volk Israels zu befreien und es zu seinem rechten Glauben zu führen.

13 Vgl. Stanzel, Franz: *Telegonie – Fernzeugung. Macht und Magie der Imagination*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag 2008, S. 224

14 dt. Titel *Die Wunder der Welt*

Menschenfleisch; sie essen jede Sorte Fleisch, reines und unreines. Alles mögliche beten sie an.«<sup>15</sup>

Mehrmals weist Marco Polo darauf hin, dass die verschiedenen Völker mit Vorliebe ihre Toten verspeisen: »Und nun vernehmt noch folgendes: die Einheimischen essen ganz widerliches Zeug. Mit Vergnügen verspeisen sie Menschenfleisch, vorausgesetzt der Mensch sei nicht eines natürlichen Todes gestorben. Das Fleisch der Erschlagenen schmeckt ihnen sehr.«<sup>16</sup> So auch die Einwohner im Königreich Dagroian, die ihre Todgeweihten ersticken und später verspeisen:

Falls die Zauberer den Hinschied des Patienten voraussagen, schickt die Familie nach den Männern, die ausgewählt wurden, die Todgeweihten hinzurichten. Die Männer kommen, packen den Kranken, pressen ihm etwas auf den Mund, bis er erstickt. Danach wird der Tote gekocht. Alle Verwandten finden sich ein und verspeisen die Leiche. Sie essen sogar das Mark in den Knochen.<sup>17</sup>

Bereits Marco Polo thematisiert Elemente, die den europäischen Vorstellungen einer paradiesischen Existenz entsprechen. Die sexuellen Gepflogenheiten, vor allem aber auch die Nacktheit der Völker, die sich als Topos etabliert und – Ursprünglichkeit implizierend – Teil eines gesellschaftstheoretischen Utopiemodells wird, stößt bereits bei Marco Polo auf großes Interesse: »Hier herrscht kein König und das heidnische Volk lebt wie die Tiere. Männer und Frauen gehen alle nackt, sie bedecken sich mit gar nichts.«<sup>18</sup>

Polo berichtet – wie auch später die spanischen Eroberer – sowohl von wilden Tieren als auch von friedfertigen, sanften Menschen und schafft damit bereits die Idee eines paradiesischen, zivilisatorischen Urzustands sowie ein entsprechendes Gegenbild.<sup>19</sup> Anders als Kolumbus jedoch, dessen Lebensrealität und Perspektive vor allem durch das christliche Weltbild geprägt sind, ist Marco Polo auf die Ressourcen der Fremde fokussiert. Er berichtet über Gewürze und über die Goldvorräte des fremden Reiches, in dem – wie aus seinen Schilderungen hervorgeht – alles im Überfluss vorhanden ist. Mit seinen Berichterstattungen nährt er die Sehnsüchte der Europäer – mitunter auch die des Kolumbus, der Marco Polos Berichte genauestens studierte.

Wie sehr bereits die frühen Völkerbeschreibungen spezielle Sichtweisen und Paradigmen in sich tragen, beschreibt der bulgarisch-französische Wissenschaft-

---

15 Polo, Marco: *Die Wunder der Welt. Die Reise nach China an den Hof des Kublai Khan*. Übersetzt von Elise Guignard. Zürich: Insel Verlag 2003<sup>1</sup>, S. 260

16 Ibid. S. 232

17 Ibid. S. 264

18 Ibid. S. 267

19 Vgl. *ibid.* S. 204



ter und Schriftsteller Tzvetan Todorov in seinem Werk *On human diversity*<sup>20</sup>, das er selbst als Weiterführung der konzeptionellen Ideen seiner Publikation *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*<sup>21</sup> bezeichnet. Todorov analysiert die Beziehungen zwischen »uns«<sup>22</sup> und »den anderen«. Todorov wählt als exemplarisches Beispiel Frankreich und führt weiter an, dass ihm diese Entscheidung aus diversen Gründen als opportun erscheint, nicht zuletzt deshalb, weil Frankreich eine zentrale Position in der europäischen Geistesgeschichte einnimmt. Todorov untersucht, wie verschiedene französische Denker ab dem 17. Jahrhundert das Konzept der Einheit der Menschen und ihrer Beziehung auf der einen Seite sowie das Konzept der Diversität der Menschen auf der anderen Seite in ihren Diskurs mit einbezogen. Sowohl der daraus resultierende Universalismus als auch der Relativismus ist bereits in den frühen Beschreibungen fremder Völker verankert. Das Eigene wird über das Andere gestellt und dementsprechend bewertet. Die Beschreibung anderer Völker wird zur Bestätigung des Eigenen herangezogen. Todorov spricht diesbezüglich von einer relativistischen Instrumentalisierung von Inhalten. Die frühen Völkerdarstellungen weisen also insofern bereits Elemente des Exotismus auf, als ihnen spezielle Denk- und Wahrnehmungsmuster innewohnen, die dem Exotismus als Grundlage dienen, wie etwa die Reduktion des *Anderen* auf einige wenige divergierende und somit exotische Aspekte. Die *Nicht-Beschreibung* des *Anderen* wird zur komparatistischen Konstante. Todorov definiert das Konzept des Exotismus wie folgt:

But the way we have come to define exoticism in the abstract indicates that what is at issue here is less a valorization of the other than an act of self-criticism, less the description of a reality than the formulation of an ideal. No one is intrinsically other; an individual is »other« only because he is not myself. By saying of him that he is other, I have not yet really said anything at all; worse I know nothing about him and do not want to know anything, since any positive characterization of him would keep me from confining him to the purely relative category of otherness.<sup>23</sup>

Das *Andere* als europäische Erfindung ist demnach anfänglich vor allem ein Spiegel, entwickelt sich aber je nach Möglichkeit und mythologischem Potenzial zu einer konkreten Projektionsfläche und mitunter zu einem zivilisatorischen Kritikinstrument, wie am Beispiel Mexikos zu beobachten ist, das sich in der literarischen Verarbeitung als perfekte Spielart des Primitivismus entwickeln konnte. Die primitivistische Komponente findet sich nicht nur bei Kolumbus, wie nachstehend er-

---

20 Todorov, Tzvetan: *On human diversity. Nationalism, racism, and exoticism in French thought*. Übersetzt von Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press 1993

21 Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem der Anderen*. Übersetzt von Wilfried Böhringer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1985

22 Gemeint sind hier die Europäer.

23 Todorov: *On human diversity*, S. 264

läutert wird, sondern in reduzierten Ansätzen auch bei den spanischen Eroberern, vor allem aber bei den vermeintlichen Entdeckern Amerikas. Ein Beispiel dafür sind die Beschreibungen des Amerigo Vespucci, der Amerika einen paradiesischen Charakter zuspricht, weil die Menschen ohne Gewalt, ohne Hierarchien, ohne Besitz und sexuelle Tabus sowie ohne Religion und daher im Einklang mit der Natur leben und somit ein Pendant zur sogenannten *zivilisierten* Welt darstellen.<sup>24</sup> Das Andere wird in den diversen literarischen Verarbeitungen bewusst als solches stilisiert und in weiterer Folge instrumentalisiert. Europa konstruiert sich seine Fremde selbst und schafft sich somit eine eigene Ordnung der Welt, in deren Zentrum es sich positionieren kann. Es operiert dabei stets mit einer binären Opposition: *Wir* und die *anderen*, Europa – und die restliche fremde und *andere* Welt.

## 1.2 Der Eurozentrismus – ein europäisches Phänomen?

Dass der Eurozentrismus ein europäisches Phänomen ist, impliziert bereits der Begriff an sich. Wozu also die Frage? Sie zielt vor allem darauf ab, inwiefern sich der Eurozentrismus vom Ethnozentrismus unterscheidet und welche Konsequenzen sich aus dieser Unterscheidung ergeben. Das europäische Selbstbild und das daraus resultierende kulturelle Selbstverständnis sind, wie im vorhergehenden Kapitel skizziert, durchaus speziell. Sie fungieren in gewisser Weise als Basis und Motor für die Entwicklung hin zum Eurozentrismus.

Aus der Kritik am Eurozentrismus sowie den Prozessen der Kolonialisierung entstanden verschiedene Strömungen und Denkansätze, die sich als *postcolonial* oder *decolonial studies* im akademischen Kontext etablierten. Was die beiden Strömungen eint, ist die Auflehnung gegen koloniale Herrschafts- und Denkstrukturen, die in unterschiedlichsten Ausprägungen weiter andauern.

Die postkolonialen Studien entstanden Mitte des 20. Jahrhunderts. Sie stellen eine Auseinandersetzung mit postkolonialen Gesellschaften und kolonialen Kontinuitäten dar und haben das Ziel, ein Bewusstsein für das Fortbestehen imperialistischer Strukturen in verschiedenen Lebensbereichen zu schaffen.

Die postkoloniale Perspektive impliziert die kritische Aufarbeitung von Themen des Kolonialismus, Imperialismus und Rassismus sowie deren (ideologische) Rechtfertigungsdiskurse. Der Begriff *postkolonial* bezieht sich dabei nicht nur auf den Zeitraum nach der tatsächlichen Kolonialisierung, sondern hat auch eine epistemische Dimension, da er die Kontinuität der imperialen Herrschaftsbeziehungen und Formen verdeutlicht.

Im Fokus steht die Kritik am Ethno- und Eurozentrismus der westlichen Welt sowie der naturalisierten Auffassung der Überlegenheit der westlichen Kulturge-

---

24 Todorov: *On human diversity*, S. 266f.

schichte. Dabei wird verdeutlicht, dass die sozialen, politischen und ökonomischen hierarchischen Verhältnisse sowie das kulturgeschichtliche Verständnis bzw. die sich daraus ableitenden Legitimationen nicht natürlich gegeben sind, sondern als konstruiert gelten müssen.

Auch wenn es bereits davor diverse postkoloniale Denkansätze gab, war das 1978 erschienene Werk *Orientalism* des amerikanisch-palästinensischen Literaturtheoretikers Edward Said wegweisend für die weitere Entwicklung der postkolonialen Theorie.

Said zeigt in seinem diskursanalytischen Vorgehen – unter Anwendung des Diskurskonzeptes von Michel Foucault – die Zusammenhänge zwischen Wissen und Macht in der Herrschaftsbeziehung zwischen Europa und dem Orient. Für Foucault ist der Diskurs kein rein linguistisches Phänomen, sondern eine Form von struktureller Macht und Kontrolle. Unter Orientalismus versteht Said einen über Jahrhunderte entstandenen und verfestigten Bildkomplex als Konzept einer anderen Kultur. Er erläutert, inwiefern die akademische Disziplin des Orientalismus aus dem europäischen Imperialismus resultiert und den Orient als zu beherrschendes Subjekt erst konstruiert.<sup>25</sup> Die Begriffsbildung des sogenannten Orient ergibt sich aus einer westlich-europäischen Erfahrung. Er wird zum symbolischen Ort bzw. Topos der europäischen Erfahrung, wobei die Erfahrung hier kein authentisches Erleben, sondern spezifische Werturteile meint.

Der Orient diene Europa dazu, sich selbst zu definieren. Der Orientalismus ist laut Said ein westlicher Stil, den Orient zu gestalten und dadurch zu beherrschen. Er muss als Diskurs – im Sinne Foucaults – aufgefasst werden, um zu begreifen, wie systematisch Europa den Orient politisch, wirtschaftlich, ideologisch und wissenschaftlich vereinnahmt und ihn so erst als Konstrukt erschaffen hat. Orient und Okzident sind keine Naturgegebenheiten. Said spricht in diesem Kontext von einer »imaginären Geographie«, die die (westliche) Orientalisierung des Orients mit sich brachte.<sup>26</sup> Der Orient wird zur Projektionsfläche des Okzidents und kann nur in der Differenz zum europäischen – also zum kolonialen – Subjekt bestehen. Auch dieser Tatbestand, so Müller-Funk in diesem Kontext, sei undenkbar ohne den kolonialen Status.<sup>27</sup>

Kritisch beurteilt wurde Saids Homogenisierung der Orientwissenschaften, weil dadurch die Hegemonisierung des Nahen und Mittleren Ostens sowie Indiens nicht berücksichtigt werden konnte. Auch ging er in seinen Analysen von einer langen Kontinuität der Orientbilder aus, ohne etwaige Brüche und Wandlungen zu thematisieren. Darüber hinaus operierte Said selbst in seiner Argumentation mit

---

25 Vgl. Said, Edward W.: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günther Holl. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlage 2009, S. 22f.

26 Vgl. *ibid.* S. 65

27 Vgl. Müller-Funk, Wolfgang: *Theorien des Fremden*. Tübingen: A. Francke Verlag 2016. S. 196

binären Oppositionen und setzte dem diskursiv hergestellten Orient einen vermeintlich realen Orient entgegen. Die Pionierleistung Saids, auf die Müller-Funk verweist, besteht jedoch darin, dass er seine Disziplin der vergleichenden Literaturwissenschaft verlässt und auf den politischen Hintergrund der Bildkonstruktion anderer Kulturen und die daraus resultierende Diskursformierung hinweist.<sup>28</sup>

In der postkolonialen Theorie geht es in der Folge darum, zu verdeutlichen, wie wichtig die Anerkennung der Verstrickung im kolonialen Machtgefüge ist, um dekolonisierende Praktiken zu entwickeln. Privilegien und Machtpositionen erscheinen oftmals als natürlich gegeben, müssen jedoch kritisch hinterfragt werden. Für eine dekoloniale Perspektive muss ein Prozess der Deprivilegierung erfolgen. In dekolonialen Ansätzen und Theorien geht es um die Entwicklung eines kolonialen Gedächtnisses. Sie thematisieren und kritisieren vor allem konkrete (lokale) materielle Auswirkungen des Kolonialismus und fortwirkende Machtkonstellationen. Nicht-eurozentrisches Wissen und Denken wird eurozentristischen Machtstrukturen, Wissensproduktionen und Denkansätzen gegenübergestellt, um diese kritisch zu hinterfragen und in weiterer Folge zu dekonstruieren.

Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano definiert den Eurozentrismus als einzigartiges Modell der Macht und Vorherrschaft, das sich durch die Eroberung Amerikas und die Neudefinition von sogenannten *Rassenkonzepten* weltweit etablieren konnte:

Two historical processes associated in the production of that space/time converged and established the two fundamental axes of the new model of power. One was the codification of the differences between conquerors and conquered in the idea of »race«, a supposedly different biological structure that placed some in a natural situation of inferiority to the others. The conquistadors assumed this idea as the constitutive, founding element of the relation of domination that the conquest imposed. On this basis, the population of America, and later the world, was classified within the new model of power.<sup>29</sup>

Die Verbindung aus kolonialem Ethnozentrismus und einer universell angelegten Klassifikation von *Rassen* erklärt laut Quijano, wie bzw. warum der Eurozentrismus sich als *natürliches* Wertesystem etablieren konnte: »The association of colonial ethnocentrism and universal racial classification helps to explain why Europeans came to feel not only superior to all the other peoples of the world, but, in particular, naturally superior.«<sup>30</sup> Die hierarchische Klassifizierung der Bevölkerung nach Rassen

28 Vgl. Müller-Funk: *Theorien des Fremden*, S. 205

29 Quijano, Aníbal: »Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America«, in: Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos A.; Moraña, Mabel (Hg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press 2008, S. 182

30 Ibid. S. 189f.

dient als Legitimation für Eroberung und Domination. Bereits bestehende Vorstellungen und Werte konnten, wie Quijano ausführt, durch die Kolonialisierung Amerikas bestätigt und konkretisiert werden:

In America, the idea of race was a way of granting legitimacy to the relation of domination imposed by the conquest. After the colonization of America and the expansion of European colonialism to the rest of the world, the subsequent constitution of Europe as a new *id-ent*ity needed the elaboration of a Eurocentric perspective of knowledge, a theoretical perspective on the idea of race as a naturalization of colonial relations between Europeans and non-Europeans. Historically, this meant a new way of legitimizing the already old ideas and practices of relations of superiority/inferiority between dominant and dominated.<sup>31</sup>

Der Kapitalismus und die (koloniale) wirtschaftliche Vormachtstellung ermöglichten Europa auch eine geistige bzw. kulturelle Dominanz, die auf die ganze Welt ausgedehnt werden konnte. Quijano spricht von einem einzigartigen und weltumfassenden Herrschaftsmodell: »As the center of global capitalism, Europe not only had control of the world market, but it was also able to impose its colonial dominance over all regions and populations of the planet, incorporating them into its world-system and its specific model of power.«<sup>32</sup>

Was den Eurozentrismus demnach grundsätzlich vom Ethnozentrismus unterscheidet, ist die Annahme, die historische Entwicklung Europas sei ein autonomer Prozess, der sich aus der natürlichen universellen Vormachtstellung ergebe, sowie der Glaube an eine natürliche (biologische) Überlegenheit:

The perspective imagined modernity and rationality as exclusively European products and experiences. From this point of view, intersubjective and cultural relations between Western Europe and the rest of the world were codified in a strong play of new categories: East – West, primitive – civilized, magic/mythic – scientific, irrational – rational, traditional – modern – Europe and not Europe. Even so, the only category with the honor of being recognized as the other of Europe and the West was »Orient« – not the Indians of America and not the blacks of Africa, who were simply »primitive«. For underneath that codification of relations between Europeans and non-Europeans, race is, without doubt, the basic category. This binary, dualist perspective on knowledge, particular to Eurocentrism, was imposed as globally hegemonic in the same course as the expansion of European colonial dominance over the world.

---

31 Quijano: »Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America«, S. 188

32 Ibid. S. 183

It would not be possible to explain the elaboration of Eurocentrism as the hegemonic perspective of knowledge otherwise. The Eurocentric version is based on two principal founding myths: first, the idea of the history of human civilization as a trajectory that departed from a state of nature and culminated in Europe; second, a view of the differences between Europe and non-Europe as natural (racial) differences and not consequences of a history of power. Both myths can be unequivocally recognized in the foundations of evolutionism and dualism, two of the nuclear elements of Eurocentrism.<sup>33</sup>

Ähnlich wie Quijano führt auch der argentinische Philosoph und Historiker Enrique Dussel in seinem Essay »Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity« an, dass Europa seine Entwicklung grundsätzlich in Autonomie zum Rest der Welt sieht. Dies werde etwa auch in der historischen Dreiteilung in griechisch-römische Antike, Mittelalter – wieder mit semantisch-begrifflicher Konnotation – und Moderne augenscheinlich. Letztere sei insofern von besonderer Relevanz, da Europa hier die vermeintliche Nachfolge der Antike antrete. Auch Dussel verweist auf die Wichtigkeit der Entdeckung Amerikas für die europäische (Kultur-)Geschichte, da sie Europa einen materiellen und kulturellen Vorsprung sicherte, der es ermöglichte, die Moderne als solche zu erfinden. Dussel setzt die Moderne mit einem planetarischen Paradigma gleich, das nicht als unabhängiges System gesehen werden kann, sondern Europa in dessen Zentrum vorsieht:

Modernity is not a phenomenon of Europe as an *independent* system, but of Europe as »center«. This simple hypothesis absolutely changes the concept of modernity, its origin, development and contemporary crisis, and thus, also the content of the belated modernity and postmodernity. In addition, we submit a thesis that qualifies the previous one: the centrality of Europe in the »world-system« is not the sole fruit of an internal superiority accumulated during the European Middle Ages over against other cultures. Instead, it is also the fundamental effect of the simple fact of the discovery, conquest, colonization, and integration (subsumption) of Amerindia. This simple fact will give Europe the determining *comparative advantage* over the Ottoman-Muslim world, India and China. Modernity is the fruit of these events, not their cause. Subsequently, the *management* of the centrality of the world-system will allow Europe to transform itself in something like the »reflexive consciousness« (modern philosophy) of world history; [...]<sup>34</sup>

Das neu entstandene Weltsystem fußt laut Dussel auf drei wesentlichen Säulen: dem Kolonialismus als Machtinstrument, dem dadurch erst ermöglichten Kapita-

33 Quijano: »Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America«, S. 190

34 Dussel, Enrique: »Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity«, in: Jameson, Fredric; Miyoshi, Masao (Hg.): *The Cultures of Globalization*. Durham und London: Duke University Press 1998, S. 4f.

lismus und dem Eurozentrismus als dominierendem Wertemaßstab.<sup>35</sup> Der Eurozentrismus versteht sich laut Dussel als hegemonische Wissens- und Wertperspektive, deren systematische Formation im 17. Jahrhundert beginnt, deren Wurzeln jedoch tief in der Vergangenheit verankert sind.<sup>36</sup>

Anders als in den postkolonialen Studien sprechen die dekolonialen TheoretikerInnen von der *Kolonialität*, um das Fortdauern von kolonialen Machtstrukturen und Diskursen zu verdeutlichen. Der Begriff geht auf Quijano zurück. Die *Kolonialität* sei auch am kulturellen Selbstverständnis Lateinamerikas zu beobachten:

The Eurocentric perspective of knowledge operates as a mirror that distorts what it reflects, as we can see in the Latin American historical experience. That is to say, what we Latin Americans find in that mirror is not completely chimerical, since we possess so many and such important historically European traits in many materials and intersubjective aspects. But in the same time we are profoundly different. Consequently, when we look in our Eurocentric mirror, the image that we see is not just composite, but also necessarily partial and distorted. Here the tragedy is that we have all been led, knowingly or not, wanting it or not, to see and accept that image as our own and as belonging to us alone. In this way, we continue being what we are not.<sup>37</sup>

Nur ein radikaler Bruch mit allem Europäischen bzw. Westlichen – auch mit der Vergangenheit – könne eine Veränderung der kolonialen Machtstrukturen bewirken. Dussel entwickelt dafür etwa das Konzept der Transmoderne. Die Moderne solle nicht als abgeschlossener Prozess bezeichnet werden. Die verschiedenen Arten der Moderne müssten anerkannt und eine pluriversale dezentrale Moderne sollte entworfen werden, in die auch die Geschichte der *Anderen* miteinbezogen werde.<sup>38</sup>

Noch weiter geht der argentinische Literaturwissenschaftler Walter Mignolo in seinem Werk *Epistemischer Ungehorsam*, in dem er die vorherrschenden Machtstrukturen, die Kolonialität und das okzidentale Denken im Allgemeinen kritisiert.<sup>39</sup> Dussels Konzept der Transmoderne dient ihm als theoretische Grundlage seiner Thesen. Mignolo geht es um einen *Ungehorsam* gegenüber einer epochalen Wissensformation und deren Bedeutung für die kulturgeschichtliche Konzeptualisierung

35 Quijano: »Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America«, S. 549

36 Vgl. *ibid.* S. 545

37 *ibid.* S. 556

38 Vgl. Dussel, Enrique: »Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation«, <https://enriquedussel.com/txt/Transmodernity%20and%20Interculturality.pdf> (10.11.2019)

39 Mignolo, Walter: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Aus dem Spanischen und eingeleitet von Jens Kastner und Tomas Waibel. Wien – Berlin: Verlag Turia + Kant 2012. S. 13

der Welt. Der von ihm geforderte Ungehorsam zielt demnach auf die Möglichkeiten anderer Wissensgefüge ab. Die Wissensproduktion wurde laut Mignolo auf der christlich-katholischen Theologie errichtet und konnte durch die Eroberung Amerikas weiter expandieren. Die Epistemologie gewinnt hier insofern an politischer Brisanz, als das Christentum als theologisches System angesehen wird, das für sich Geschlossenheit und absoluten Geltungsanspruch einfordert, im Rahmen der Eroberung Amerikas missionarisch verbreitet wird und »eine universale Integration der Wissensbestände behauptet«. <sup>40</sup> Der Begriff der *Wahrheit* müsse grundsätzlich hinterfragt werden, da man von da aus denke, wo man sei, was eine subjektive Perspektive impliziere – im Falle Europas mit universalem Geltungsanspruch. Wenn die Denkweisen als ortsspezifisch erfasst werden würden, so Kastner und Waibel im Vorwort, verlören diese ihren universellen Anspruch und müssten sich »Gültigkeit und Legitimität« stets neu erwerben. <sup>41</sup> Für Mignolo ist dieses »Grenzdenken« demnach eine Möglichkeit zur Dekolonialisierung des Denkens, denn durch die Erkenntnis, dass die Identität auf der willkürlichen Wahrnehmung der Verschiedenheit beruht, erscheinen auch die *Anderen* nicht mehr als unterworfen, sondern als Personen, »deren Identität durch die Grenze einer kolonialen Verwunderung markiert ist«. <sup>42</sup>

Mignolo plädiert für ein kritisches Hinterfragen von bisher überlieferten (europäischen) Wertvorstellungen sowie der Vormachtstellung Europas. Ziel seines Dekolonialisierungspostulats ist also eine generelle Entkoppelung vom okzidentalen Denken. Ähnlich wie Dussel kritisiert auch Mignolo die Moderne. Er bezieht sich dabei aber nicht auf Dussels *Philosophie der Befreiung*, sondern auch auf den Afro-Kariben Eric, der sich mit den Themen »Kapitalismus« und »Sklaverei« im Rahmen der Kolonialisierungspolitik beschäftigt. Mignolo kommt ähnlich wie Dussel zu dem Schluss, dass die Moderne als Konzept nicht ohne die Kolonialität bestehen kann: »In der Karibik zeigt sich, dass die Moderne nicht nur auf die Kolonialität angewiesen ist, sondern dass sie für die Moderne konstitutiv war und ist: Ohne Kolonialität gibt es keine Moderne.« <sup>43</sup> Alternativen zur Moderne seien in ihrem begrifflichen und affektiven Rahmen undenkbar. Die Alternative zur Moderne setze eine *Entkoppelung* voraus. <sup>44</sup>

Zur Entkoppelung bzw. Dekonstruktion der Kolonialität gilt es nach Mignolo mit allen europäischen Denktraditionen zu brechen, nicht nur mit dem Christentum und dem Liberalismus, sondern auch mit kritischen linken Stimmen, die in ihrem Ursprung europäisch sind. Dass dies nicht ohne Schwierigkeit möglich ist,

---

40 Vgl. Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*, S. 28

41 Vgl. *ibid.* S. 24f.

42 Vgl. *ibid.* S. 29

43 Vgl. *ibid.*, S. 29

44 Vgl. *ibid.* S. 118



wird bei Mignolo selbst ersichtlich, denn obwohl er sich vom Marxismus abwendet, bezieht er sich in seinen Ausführungen immer wieder auf den peruanischen Sozialisten José Carlos Mariátegui sowie den Antikolonialisten Frantz Fanon. Die theoretischen Ansätze von Mariátegui und Fanon gelten Mignolo als Vorbereitung für den epistemischen Bruch. Beide Denker orientieren sich jedoch stark an der europäischen Aufklärung, auch wenn sie ihren Universalismus in Anbetracht der sozialen, ökonomischen und kulturellen Situation ihrer Länder (Peru und Algerien) kritisieren. Auch bekennen sich beide klar zum Marxismus, den Mignolo in seinen Ausführungen nicht erwähnt.<sup>45</sup>

Die Schwierigkeiten, die sich aus Dussels Postulat und dessen Anspruch, mit allen europäischen Denktraditionen zu brechen, ergeben, sprechen für sich. Neben anderen möglichen Kritikpunkten sei aber vor allem darauf hingewiesen, dass auch Dussel und mit ihm andere dekoloniale TheoretikerInnen in ihrer Argumentation in der Dichotomie von *wir und die anderen* bleiben. Auf der einen Seite steht die eurozentristische Verzerrung, auf der anderen das *wahre* und *eigentliche* Lateinamerika, das als solches jedoch nicht existiert, da es durch die Geschichte seiner Kolonisierung mit Europa verbunden ist – und es auch bleibt.

Auf diese Verbindung bzw. die Vermischung von Kulturen wird in den postkolonialen Studien mitunter hingewiesen. In dem 1994 erschienenen Werk *Die Verortung der Kultur* vertritt der indische Literaturtheoretiker Homi K. Bhabha den Standpunkt, dass die Kolonialisierung nicht nur Spuren beim Kolonisierten, sondern auch beim Kolonisierenden hinterlässt. Der Kulturtransfer vollzieht sich in beide Richtungen, die Folgen sind für beide Seiten irreversibel. Durch die Kolonialisierung verändern sich beide Kulturen, wenngleich auf unterschiedliche Art und Weise. Das Konzept einer reinen oder essenziellen Kultur wird infrage gestellt und Bhabha verwendet den Begriff der kulturellen Hybridität oder Hybridisierung. Er geht davon aus, dass Begriffe wie »Postmoderne, Postkolonialität, Postfeminismus« nicht als Ausdruck einer Abfolge – im Sinne eines Nach-Feminismus – oder einer Polarität – im Sinne einer Anti-Moderne – gedeutet werden sollten, sondern auf ein »Darüber-hinaus« verweisen. Die Bedeutung der postmodernen Situation ist also in der Erkenntnis begründet, dass die epistemologischen Grenzen von eurozentristischen Ideen auch die artikulatorischen Grenzen anderer dissonanter und dissidenter Geschichten und Stimmen (wie etwa Frauen, Kolonisierte, Minderheitengruppen etc.) sind. Die Grenze wird laut Bhabha zu einem Ort, von woher etwas sein Wesen beginnt. Dies geschieht jedoch in einer Bewegung, die dem unsteten, ambivalenten Charakter der Verbindung ähnelt. Konzepte wie homogene nationale Kulturen, die auf Konsens beruhen, und auch die Übermittlung historischer Traditionen sowie »organisch« gewachsene ethnische Gemeinschaften

---

45 Vgl. Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*, S. 35

müssten grundlegend neu definiert werden.<sup>46</sup> Beim Zusammentreffen von Kulturen entsteht für Bhabha der sogenannte *dritte Raum*, in dem die Kulturen sich wandeln. Durch die gegenseitige Beeinflussung würden kulturelle Aspekte angenommen oder gar verändert. Ursprüngliche Machtgefälle lösen sich auf. Der dritte Raum wird laut Bhabha zum Ort, an dem die Hybridisierung stattfinden kann und in dem es keine stärkere bzw. dominante oder schwächere Kultur gibt.<sup>47</sup>

Bhabha geht weiters davon aus, dass der koloniale Diskurs niemals uniform und nur autoritär ist, sondern in sich auch Widersprüche und Ambivalenzen birgt. Zentral für die Konstruktion des Stereotyps ist der Prozess der Ambivalenz, der gerade im kolonialen Diskurs von besonderer Relevanz ist. Durch das Stereotyp werde nicht nur eine asymmetrische Machtkonstellation fixiert. Die Ambivalenz der Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern im Sinne einer Anziehung und Abwehr sowie einer Identifizierung und Distanzierung sichere seine »Wiederholbarkeit in sich wandelnden historischen und diskursiven Zusammenhängen«<sup>48</sup>.

Diese ambivalenten Momente, von denen Bhabha hier spricht, sind auch in der Konstruktion der Mexikobilder zu beobachten. Bhabha schließt zwar teilweise an die Theorien Suids an, geht jedoch über diese hinaus, da Said die Verstrickung beider Seiten in den Prozess außer Acht lässt. Das Stereotyp funktioniert laut Bhabha ähnlich einem Fetisch, der koloniale Fetisch unterscheidet sich jedoch vom sexuellen. Er ist nicht der »gute« Gegenstand und wird dadurch begehrenswert. Die Beziehung zwischen Kolonialherren und Kolonisierten ist jedoch nicht grundsätzlich hasserfüllt und reicht vom loyalen Diener zum Teufel und vom Geliebten bis zum Gehassten.<sup>49</sup>

Resümierend kann gesagt werden, dass die postkoloniale Theorie auf die Wirkmächtigkeit des kolonialen *Wissens* – im Sinne eines Wissensdiskurses – hinweist, welches eurozentristisch und essenzialistisch aufgeladen ist. Daraus resultiert das Bewusstsein, dass jede Aussage ihrem Entstehungsort verpflichtet ist. Die Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak weist in ihrem 1988 erschienen Werk *Can the Subaltern Speak* etwa auf die Situation und Perspektive der Subalternen hin. Da diese – aufgrund eines übermächtigen westlichen Herrschaftssystems – gesellschaftlich marginalisiert sind, sind sie sprachlos bzw. ihre Sprache bleibt ungehört oder wird missverstanden. Sie können nicht *sprechen* – also in keinen Diskurs eintreten –, da sie im Grunde keine eigene Materie, sondern vielmehr ein Effekt aus einem kolonialen Machtgefüge sind und somit nicht als Diskurspartner anerkannt werden.

---

46 Vgl. Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Aus dem Englischen von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenberg Verlag, 2011<sup>2</sup>, S. 6f.

47 Vgl. *ibid.* S. 56ff.

48 Vgl. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*, S. 98

49 Vgl. *ibid.* S. 116

Auch westliche Wissenschaften übernehmen bzw. thematisieren zunehmend die dekoloniale bzw. vor allem die postkoloniale Perspektive. Der Soziologe Julian Go schlägt in seinem Buch *Postcolonial Thought and Social Theory* eine postkoloniale Neuausrichtung der Sozialwissenschaften vor, die bisher mitunter dafür benutzt wurden, die Inferiorität des Großteils der Menschen zu bezeugen.<sup>50</sup> Go erläutert, inwiefern auch die Sozialwissenschaften Teil bzw. Instrument des westlichen Herrschaftsgefüges sind. Die postkolonialen TheoretikerInnen teilt Go in zwei Gruppen ein. Die erste Welle, wie er sie nennt, markiert die antikoloniale Revolution bzw. den antikolonialen Kampf. Die koloniale Erfahrung wird theoretisiert und die Subjektivität der Kolonisierten rückt ins Zentrum der Betrachtung. Sie ermöglichte dadurch die kritische Hinterfragung der bisher ungesesehenen Logik des Kolonialismus. Es entsteht ein Bewusstsein dafür, dass der Kolonialismus ein System aus hierarchischen sozialen Positionen und Praktiken ist, das eine Fülle an Machtverhältnissen und -strukturen impliziert. Als VertreterInnen nennt Go unter anderem W. E. B. Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral und prominente politische Aktivisten wie Mahatma Gandhi und Kwame Nkrumah.<sup>51</sup> Die zweite Welle bezeichnet Go als akademischen Aufstand, wobei es nicht so sehr um die Etablierung einer neuen akademischen Disziplin, sondern um eine neue Art des Denkens gehe. Go erläutert die Ansätze Saids, Bhabhas und Spivaks. Die Positionen der PostkolonialistInnen würden es vermögen, das imperiale Wissen zu zerstreuen und alternative Arten der Repräsentation aufzuzeigen.<sup>52</sup>

An den Sozialwissenschaften ist laut Go, ähnlich wie an vielen anderen Wissenschaften, der epistemische Hochmut zu kritisieren, der blind für die Tatsache macht, dass eine Theorie nicht für alle stehen kann. Der Hochmut gehe auf den Glauben zurück, die ganze Welt zu kennen. Der Weg müsse also weg vom (wissenschaftlichen) Rationalismus und hin zu einem neuen, nicht imperialen Standpunkt führen.<sup>53</sup> Da das Wissen um die postkoloniale Perspektive nunmehr existiere, müsse es auch in die Theorie einfließen. Go plädiert einerseits für einen postkolonialen Relationismus, durch den die kolonialisierte und die koloniale Gesellschaft sowie die diversen Erfahrungen verbunden werden. Das Ziel ist ein gemeinsames Sehen von Dingen, die bisher nur getrennt betrachtet wurden. Auch schlägt er eine pluriverse Perspektive vor, bei der man von einem Standpunkt – nicht aber einer Position der herrschenden Schicht – ausgeht und diesen dann erweitert. Dadurch könne unterdrücktes Wissen sichtbar gemacht werden. Wichtig dabei sei, sich bewusst zu machen, dass das Wissen bzw. die Wahrheit immer von der Perspektive

---

50 Vgl. Go, Julian: *Postcolonial Thought and Social Theory*. New York: Oxford University Press 2016, S. 32

51 Vgl. *ibid.* S. 20ff.

52 Vgl. *ibid.* S. 59ff.

53 Vgl. *ibid.* S. 104ff.

des Betrachters abhängen. Wissen kann also immer nur in einem (kleinen) Teilbereich objektiv sein. Go spricht in diesem Zusammenhang von einem perspektivischen Realismus, der impliziert, dass Theorien nicht ohne Weiteres generalisiert werden können.<sup>54</sup> Abschließend präsentiert Go den Vorschlag einer dritten postkolonialen Strömung: Dabei gehe es vor allem darum, den postkolonialen Einfluss zu verdeutlichen und abzustecken sowie neue Wissensformen zu imaginieren.

So unterschiedlich die hier behandelten Ansätze auch sein mögen, es eint sie die Kritik am europäischen System der Dominanz, das sich im Umgang mit dem Anderen auch in der Konstruktion des literarischen Mexikobildes zeigt. Die von Bhabha thematisierte Ambivalenz in der Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern, die zwischen Anziehung und Abwehr oszilliert und die Wiederholbarkeit der Bilder in sich wandelnden historischen und diskursiven Kontexten gewährleistet, ist auch für die Stilisierung Mexikos als literarische Projektionsfläche und literarischer Sehnsuchtsort zu beobachten: Das Bild, das immer wieder ins Gegenbild kippt, die Stilisierung Mexikos als *locus amoenus* und *locus terribilis* – die mexikanische Geliebte, die begehrenswert und furchteinflößend, sogar abstoßend sein kann.

Der kulturelle Einfluss Europas prägt auch das Selbstbild Lateinamerikas. In der lateinamerikanischen Literatur selbst ist die Hybridität – im Sinne einer Vermischung der europäischen und der lateinamerikanischen Kultur – zu beobachten. Ein Beispiel für eine eigenständige mexikanische Weiterführung der europäischen Moderne ist etwa das Werk des mexikanischen Schriftstellers Octavio Paz. In seinem Werk *Das Labyrinth der Einsamkeit* beschäftigt er sich mit dem mexikanischen Selbstfindungsprozess und entwirft ein Bild der mexikanischen Mentalität und des Mexikanertums, das sich seiner Meinung nach aus der Geschichte des Landes erklären lässt. Paz thematisiert zwar den Eurozentrismus als universelles Phänomen nicht dezidiert, führt aber an, dass sich die Europäer ein widersprüchliches Bild der Mexikaner machten, da Mexiko für Europa ein Land am Rande der Geschichte und daher unergründlich war.<sup>55</sup> Auch orientiere sich der Mexikaner vorrangig an universalen Ideen und könne dadurch nicht er selbst sein:

Wie haben wir Mexikaner die universalen Ideen gelebt? [...] Wir Mexikaner haben keine Form geschaffen, die Ausdruck unserer selbst wäre. Daher kann die Mexikanität mit keiner Form oder konkreten Richtung sich identifizieren: sie ist ein Schwanken zwischen verschiedenen universalen Entwürfen, die nacheinander

54 Vgl. Go: *Postcolonial Thought and Social Theory*, S. 149ff.

55 Vgl. Paz, Octavio: *Das Labyrinth der Einsamkeit*. Übersetzt von Carl Heupel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch 1998, S. 70

uns aufgetragen oder auferlegt wurden, uns aber heute nichts mehr zu sagen haben. Die Mexikanität ist demnach eine »Weise, uns nicht selbst zu sein«, die oft wiederholte »Art, anders zu sein und anders zu leben.«<sup>56</sup>

Paz stimmt in seinen Ausführungen dem Historiker Eduardo O’Gormann zu, der meint, dass Amerika eine Erfindung des europäischen Geistes und somit eine Utopie ist. Die abendländische Kultur werde, so Paz, in Lateinamerika als höhere Einheit gesehen. Der amerikanische Kontinent sei lediglich eine Aktualisierung des europäischen Geistes. Durch die Bewusstwerdung dieser Tatsache erst könne Lateinamerika zu sich selbst finden.<sup>57</sup>

Auch die lateinamerikanische literarische Strömung des magischen Realismus kann als Produkt eines hybriden Kulturtransfers gelten, da seine Existenz dem kulturellen Austausch zwischen Europa und Lateinamerika geschuldet ist. Wie der Kulturwissenschaftler Michael Rössner in seinem Werk *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*<sup>58</sup> beschreibt, hat sich Europa seit der Eroberung Amerikas als Konstante im lateinamerikanischen Kulturleben institutionalisiert. Lateinamerika war bemüht, sich vom europäischen Vorbild zu lösen und das Hauptaugenmerk auf die Besonderheiten der eigenen Kultur zu legen. Dadurch vollzog sich eine bewusste und verstärkte Hinwendung zum Erbe der einheimischen Kultur und eine Stilisierung der indigenen Bevölkerungsgruppe zur nationalen Identifikationsfigur. Die Betonung des Mythisch-Magischen war in Lateinamerika jedoch grundsätzlich anders besetzt als in Europa. Während es in Lateinamerika an gewisse Bevölkerungsgruppen geknüpft war und dem nationalen und kontinentalen Identitätsfindungsprozess diente, war der europäische Exotismus und die ihm inhärente Stilisierung des Mythisch-Magischen Ausdruck eines dekadenten Überdrusses an der europäischen (Über)-Zivilisation. Der literarische Identitätsfindungsprozess Lateinamerikas war jedoch insofern doppelt europäisch inspiriert, dass sich die lateinamerikanischen LiteratInnen bei den ersten Versuchen, mythisch-magische Bewusstseins Elemente der indigenen Bevölkerung zu übernehmen, sowohl an europäischen Wissenschaften wie Ethnologie und Anthropologie als auch an europäischen Avantgardeströmungen orientierten. Von besonderer Relevanz war dabei der Surrealismus, den viele lateinamerikanische AutorInnen dank ihrer Studienreisen nach Frankreich bzw. Europa sowie durch die Lektüre französischer Zeitschriften kannten. Aufgrund der sprachlichen und sozialen Barrieren bestand zudem kaum Kontakt zwischen der kulturellen Elite Lateinamerikas und der indigenen Bevölkerung. Rössner führt in diesem Kontext Horst Rogmann<sup>59</sup> an, der vorbringt, dass es

---

56 Paz: *Das Labyrinth der Einsamkeit*, S. 165

57 Vgl. *ibid.* S. 166

58 Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*. Frankfurt a.M.: Athenäum 1988

59 Rogmann, Horst: *Narrative Strukturen und »magischer Realismus« in den ersten Romanen von Miguel Angel Asturias*, Frankfurt a.M.: Lang 1978, Kapitel V

sich nicht um *Primitive* handelt, die aus der lateinamerikanischen Literatur zu ihren LeserInnen sprechen, sondern vielmehr um die ästhetische Verarbeitung gewisser Denkmuster, die man aufgrund der Arbeit verschiedener europäischer EthnologInnen der lateinamerikanischen indigenen Bevölkerung zuschrieb. Auch handle es sich bei der Hinwendung zur indigenen Bevölkerungsschicht und der Suche nach der eigenen Identität um eine eigenständige Variante der Suche nach einem verlorenen Paradies des Denkens, die jedoch über die europäische Ausformung dieser Denkfigur hinausgehe. Es finde sich aber ein ständiger Rückbezug auf die europäische Paradiessuche, in Ansätzen sogar auf die vorangehende Bewusstseinskrise, der jedoch – wenngleich von der Kritik bisher kaum bemerkt – als Konstante der lateinamerikanischen *nueva novela* gelten könne.<sup>60</sup> Auch der kubanisch-französische Schriftsteller Alejo Carpentier, der als Begründer der literarischen Strömung gilt und dessen Werk *El reino de este mundo* zum Manifest des magischen Realismus erhoben wurde, lebte elf Jahre in Paris im Exil und bewegte sich dort vornehmlich in den Kreisen der französischen SurrealistInnen. Carpentier selbst beschäftigt sich in seinen theoretischen Schriften mit der Abstammung des Begriffs *magischer Realismus*, der aus der deutschen Kunstgeschichte<sup>61</sup> entlehnt ist, und setzt ihm den Begriff des *real maravilloso*<sup>62</sup> entgegen, der seiner Ansicht nach der lateinamerikanischen Art der Wirklichkeitsdarstellung viel mehr entspricht. Der Begriff *magischer Realismus* sei deshalb nicht treffend, weil er europäischen Ursprungs sei und sich vor allem auf Bilder, in denen Formen kombiniert würden, die nicht dem täglichen Leben entsprächen, beziehe:

Pero muchas personas me dicen a veces: »Pero en fin, hay una cosa que se ha llamado el realismo mágico: ¿qué diferencia hay entre el realismo mágico y lo real maravilloso?« [...] Esto se explica muy fácilmente. El término de realismo mágico fue acuñado por un crítico de arte alemán llamado Franz Roh [...]. En realidad, lo que Franz Roh llama realismo, es sencillamente una pintura expresionista, pero escogiendo aquellas manifestaciones de la pintura expresionista ajenas a una intención política concreta. [...] lo que él llamaba realismo mágico era sencillamente una pintura donde se combinan formas reales de una manera no conforme a la realidad cotidiana.<sup>63</sup>

Carpentier distanziert sich in einem weiteren Schritt vom Surrealismus, da dieser zwar immer auf der Suche nach dem *Wunderbaren* gewesen sei, es aber kaum in der Realität selbst gesucht habe: »[...] si el surrealismo perseguía lo maravilloso,

60 Vgl. Rössner: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*, S. 175ff.

61 Der Begriff geht auf den deutschen Kunstkritiker Franz Roh (1925) zurück.

62 dt. *wunderbare Wirklichkeit*

63 Carpentier, Alejo: »Lo barroco y lo real maravilloso«, in: *Ensayos. Obras completas de Alejo Carpentier. Volumen 13*. México D.F.: siglo veintiuno editores 1990<sup>1</sup>, S. 185

hay que decir que el surrealismo muy rara vez lo buscaba en la realidad.«<sup>64</sup> Das *real maravilloso* hingegen sei jedoch das *Wunderbare*, das fixer Bestandteil der lateinamerikanischen Realität, also alltäglich sei: »Lo real maravilloso, en cambio, que yo definiendo, y es lo real maravilloso nuestro, es el que econtramamos al estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano.«<sup>65</sup>

Das Ungewöhnliche steckt laut Carpentier in Lateinamerika überall, sowohl in der Natur als auch in der Geschichte. Daraus entsteht die faszinierende Fremdheit, die von Lateinamerika ausgeht und es zum Kontrastort Europas und zu (s)einer (literarischen) Projektionsfläche exotischer Vorstellungen und Sehnsüchte werden lässt. So erklärt sich auch die positive Resonanz, die der magische Realismus in Europa hervorrief. Der Erfolg war so groß, dass man von einem lateinamerikanischen Boom sprach. Europäische Ursehnsüchte exotischer Art konnten durch die Werke der lateinamerikanischen SchriftstellerInnen gestillt werden. Lateinamerika zeigte sich hier, wie Europa es wollte und ersehnte: exotisch-anders. Die mythisch-magische Atmosphäre der Romane entsprach den Bedürfnissen der europäischen Leserschaft. Der Zeitpunkt war zudem ideal, da die Quelle der europäischen Reiseberichte langsam versiegt. Zahlreiche Werke lateinamerikanischer SchriftstellerInnen wie etwa Gabriel Garcia Márquez, Isabel Allende, Juan Rulfo, Alejo Carpentier und Miguel Angel Asturias schienen die entstandene Lücke auszufüllen zu können. Der Erfolg der lateinamerikanischen Literatur in Europa war jedoch nur von kurzer Dauer. Grund dafür war die kulturelle Fremdheit Lateinamerikas. Die europäischen LeserInnen wollten ihre Bedürfnisse nach Exotik stillen. Der magische Realismus weist jedoch neben Exotischem und Mythisch-Magischem auch Elemente der lateinamerikanischen Realität auf, die sich dem Großteil der europäischen Leserschaft nicht erschloss, auch weil sie nicht auf der Suche nach einer tatsächlichen Fremderfahrung war. Es ging vor allem darum, eigene Ideen und Vorstellungen mithilfe einer Projektionsfläche lebendig zu halten und zu gestalten. Der Zusammenprall zweier Welten war die Folge.

Verena Teissl zeichnet in ihrem Werk über den magischen Realismus in Mexiko anhand einer Analyse des Romans *Pedro Páramo* des mexikanischen Schriftstellers Juan Rulfo die Dekonstruktion des Erwartungshorizonts der europäischen Leserschaft gegenüber dem magischen Realismus nach, indem sie mit Zitaten exemplarisch belegt, wie wenig gewisse Schauplätze, wie etwa Comala, den eskapistischen Vorstellungen der europäischen LeserInnen entsprechen. Die für den magischen Realismus so charakteristische und untrennbare Vermischung von mythisch-magischen Elementen und der mexikanischen Realität stieß in Europa auf Unverständnis. Für die aufgeklärte europäische Welt stellte das Mythisch-Magische

---

64 Carpentier, Alejo: »Lo barroco y lo real maravilloso«, S. 187

65 Ibid. S. 187

eine reizvolle und eskapistische Variante der Wirklichkeit dar, die aber nur dann funktionieren kann, wenn sie eine Gegenwelt zur eigenen bietet.

Die lateinamerikanische Literatur konnte mittelfristig nicht das Bild Lateinamerikas vermitteln, nach dem Europa sich sehnte. Die Europäer wollten sich ihrerseits nicht in eine lateinamerikanische Welt hineindenken und sich mit den tatsächlichen örtlichen Gegebenheiten beschäftigen, die so wenig ins vorgefasste Bild passten: »Die jahrhundertealte Koketterie mit dem Naturmenschen à la Rousseau brach ebenso zusammen wie das stereotype Bild einer Dritten Welt, deren verhärmttes Antlitz plötzlich nicht wieder zu erkennen war.«<sup>66</sup>

Die Verbindung zwischen Exotischem und Irrationalem geschah in weiterer Folge auf den Umwegen der Zivilisationskritik, wie anhand des literarischen Mexikobildes zu beobachten sein wird.

Die exkursorische Darstellung der Entwicklung des magischen Realismus verdeutlicht die kulturelle Vermischung zwischen Europa und Lateinamerika. Die Hybridisierung, im Sinne einer gegenseitigen Beeinflussung, bei der diverse kulturelle Aspekte aufgenommen werden, bewirkt eine Veränderung auf beiden Seiten. Die Einflüsse der mexikanischen Kultur auf die europäische sind nicht Thema meiner Untersuchung, sie werden von mir aber da, wo sie für die Weiterentwicklung des literarischen Mexikobildes relevant sind, genannt. Dies betrifft vor allem die bildenden Künste. Die skizzierte Entwicklung der lateinamerikanischen Literatur verdeutlicht jedoch, dass es trotz der wechselseitigen kulturellen Beeinflussung eine dominante Kultur gibt. Der lateinamerikanische magische Realismus und seine Entwicklung sind vor allem auch Beispiel für die europäische kulturelle Dominanz, vor der es – trotz Versuchen der Abwendung und Abgrenzung – kein rechtes Entkommen zu geben scheint. Im Kontext des indigenen Elements in der lateinamerikanischen Literatur- und Geistesgeschichte weist Rössner auf die europäische Perspektive hin, die auch in der Literatur der Kolonien – zumindest in den ersten Jahrhunderten nach der Eroberung – übernommen wird. Der sogenannte *Indianer* kommt gar nicht vor oder wird als edler, aber unterlegener Gegner der christlichen Expansion stilisiert, also in einer Rolle, die er funktionsgetreu aus der europäischen Literatur übernommen hat. Auch in den späteren Jahrhunderten ist der so betitelte *Indio* eine Variable in aus Europa übernommenen Bezugssystemen und hat dabei keine eigene Stimme. Noch im *indianischen Roman* des 20. Jahrhunderts entspricht die dem Indigenen zugeschriebene Denkweise, neben folkloristischen

---

66 Teissl, Verena: *Utopia, Merlin und das Fremde. Eine literaturgeschichtliche Betrachtung des magischen Realismus aus Mexiko und der deutschsprachigen Phantastischen Literatur auf Basis der europäischen Utopia-Idee*. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck 1998, S. 33



Ansätzen, vor allem einer in der europäischen Aufklärung entstandenen naturgegebenen Vernunftethik. Erst mit der Herausbildung einer sozial orientierten Literatur, vor allem in den Andenländern, setzt eine tatsächliche Beschäftigung mit dem Indigenen ein. Er wird nicht mehr als edles Naturkind, sondern in der sozialen Rolle, die er in der postkolonialen Gesellschaft spielt, gezeigt. Durch die Orientierung am französischen Naturalismus bzw. dem naturalistisch-sozialkritischen Roman wird der Indigene wiederum an vorgegebene Funktionsstellen eines speziellen (europäischen) literarischen Musters gesetzt und übernimmt in diesem Fall oftmals die Funktion des Proletariers.<sup>67</sup> In weiteren Beispielen illustriert Rössner die europäische Autorenperspektive bzw. die Übernahme literarischer Muster in diversen lateinamerikanischen Strömungen. Die Indigenen werden dort nicht zur idealisierten Landbevölkerung stilisiert, die man einer kranken Zivilisation gegenüberstellt. Vielmehr bedarf es europäischer Ideologien, wie etwa dem Klassenkampf im marxistischen Sinn, um ihre Lage zu verbessern. Die durch den europäischen Naturalismus inspirierte Hinwendung zur indigenen Bevölkerung bereitet jedoch den Weg für das Interesse an der inneren Realität des Indigenen, was zum bereits erwähnten Charakteristikum der lateinamerikanischen *nueva novela* wird.<sup>68</sup> Nicht nur die vielseitigen Spuren, sondern vor allem auch die bereits erwähnte Identitätssuche – im Sinne einer Abwendung von Europa – und die (europäisch inspirierte) Stilisierung des Indigenen zur nationalen Identifikationsfigur verdeutlichen die Wirkungsmacht des postkolonialen Diskurses. Sowohl Europa als auch Lateinamerika sucht nach (*s)einem* verlorenen Paradies. Und sowohl das eine als auch das andere ist in seinem Kern europäisch.

Ausgehend von der Frage, ob der Eurozentrismus ein europäisches Phänomen ist, wurden in diesem Kapitel verschiedene theoretische Ansätze behandelt, die sich alle mit dem Eurozentrismus als einem System der Dominanz auseinandersetzen. Die Art, wie Europa mit dem Fremden umgeht, wird auch in der Instrumentalisierung Mexikos als (europäische) literarische Projektionsfläche deutlich. Die Orientalisierung des Orients vollzog sich, da sich der Orient dafür anbot. Auch die sogenannte *Neue Welt* eignete sich – nicht zuletzt aufgrund der klimatischen Gegebenheiten und der außereuropäischen Position – für Projektionen von europäischen Ursehnsüchten. Die von Said erwähnte Tatsache, dass Europa von Anfang an mehr im Orient sah, als es eigentlich über ihn wusste, gilt auch für die Konstruktion literarischer Mexikobilder. Europäische (Ur-)Sehnsüchte sowie konkrete Vorstellungen werden auf die literarische Projektionsfläche Mexiko übertragen. Typische Themen und Episoden werden aufgegriffen, stilisiert und exotisiert. Wesentliche

---

67 Vgl. Rössner: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies*, S. 181f.

68 Vgl. *ibid.* S. 182f.

Neuigkeiten werden dabei nicht vermittelt, vertraute Werte und Topoi können aber bestätigt werden.

Die mexikanische Geliebte und der europäische Eroberer – eine eurozentristische Liebesgeschichte.