



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Differenz übersetzen:
Zeitgenössische Bürgerkriegsliteratur aus Peru

Verfasserin

Katharina Hübner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 324/351/360

Studienrichtung lt. Studienplan

Übersetzer Ausbildung (Stzw) Spanisch/ Russisch

Betreuerin

Prof. Dr. Mary Snell-Hornby

Danksagung

Zunächst möchte ich María Teresa Medeiros Lichem, PhD, für ihre gedankenvernetzenden Anregungen danken, und dafür, dass sie mich im Laufe des Studiums an ihrem umfangreichen Wissen über das literarische Schaffen in Lateinamerika (u.a. von einem feministischen Blickwinkel aus) teilhaben ließ.

Zu besonderem Dank bin ich Univ. Prof. Dr. Mary Snell-Hornby für ihre Unterstützung bei Aufbau und Form dieser Diplomarbeit verpflichtet. Sie selbst war während ihrer Tätigkeit am Zentrum für Translationswissenschaft der Universität Wien sehr darum bemüht, der Lehre eine Dimension zu verleihen, die weit über den Anspruch sprachlicher Expertise hinausgeht.

Schließlich wäre meine Diplomarbeit ohne die Hilfe von Roman Flores Alvaro in dieser Form ebenfalls nicht möglich gewesen. Ich danke ihm für seine Hilfe bei der Materialrecherche in Peru und nicht zuletzt für seine kontinuierliche Kritik an meinen eigenen Sichtweisen und Standpunkten.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
1. Widersprüchlichkeiten: Zur Ethnizität in Peru	5
1.1 Ethnizität im Kontext von Intersektionalität	6
1.2 Politische Integration	14
1.3 Zwischen Begriffen und Paradigmen	16
1.4 Im Jenseits angekommen	19
1.5 Fazit	21
2. Ortswechsel. Bleiben die Themen? Strömungen peruanischer Literatur des 20. Jahrhunderts	24
2.1 Aufbrechen, Umkehren. Der Indigenismo	24
2.1.1 Der Indigenismo als politische Bewegung	27
2.1.2 Renaissance des Tawantinsuyu?	31
2.2 José María Arguedas im Urteil von Mario Vargas Llosa	34
2.2.1 José María Arguedas – Noch immer Indigenismo?	35
2.2.2 Archaische Utopie!	39
2.2.3 Die neuere Arguedas-Rezeption	40
2.3 La Generación del 50 und Grupo Narración	43
2.4 Ausblick	46
3. Der Bürgerkrieg und seine Darstellung in zwei zeitgenössischen Romanen	48
3.1 Gewalt auf beiden Seiten	48
3.1.1 El Partido Comunista por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui	48
3.1.2 Staatliche Gewalt	56
3.2 Die Ursprünglichkeit der Gewalt: <i>Lituma en los Andes</i> (Mario Vargas Llosa)	58
3.2.1 Mystifizierung und Gewalt	59
3.2.2 Aussage? Zum Entstehungskontext von <i>Lituma en los Andes</i>	63
3.2.3 <i>Lituma en los Andes</i> innerhalb des literarischen Schaffens Mario Vargas Llosas	64
3.3 Repression und Identitätsdiskurs: <i>Qantu. Flor y Tormenta</i> (Félix Huamán Cabrera)	70
3.3.1 Andine Identität	72
3.3.2 <i>Verba manent</i> . Zum Einfließen der <i>oralidad</i>	75
3.3.3 Zum Entstehungskontext von <i>Qantu. Flor y Tormenta</i>	79
3.4 Raum, Distanz und Ethnizität: Vergleichende Betrachtungen	79
4. Quasi das Gegenteil mit denselben Worten	84
4.1 Kultur. Transfer	85
4.2 Vorbemerkungen zu Postkolonialem Schreiben und Postkolonialer Übersetzung	88
4.3 Beispiele zur Übersetzungsproblematik	89
4.3.1 Aus dem Quechua entnommene Lexeme	92
4.3.2 Realia	94
4.3.3 Begriffe, die Zugehörigkeit benennen	97
4.3.3.1 Fremdbezeichnungen	98
4.3.3.2 Selbstbezeichnungen	100
4.3.4 Dargestellte Mündlichkeit	101
4.3.5 Schlussfolgerungen	102

4.4 Zur Kulturkompetenz des Übersetzers/ der Übersetzerin	103
5. Schlusswort	106
6. Bibliographie	115
Zusammenfassung	125
Lebenslauf	127

0. Einleitung

The greatest barriers we have to face are not those between languages or even between cultures, but those in our minds, and the translator as a multilingual and multicultural expert, can help to surmount them.

Mary Snell-Hornby (1996b:152)

ÜbersetzerInnen müssen *Kulturkompetenz* mitbringen! Ein wohlklingendes Wort, und von unermesslichem Bedeutungsspielraum, *Kulturkompetenz*. Gewiss, es war ein viel zu langer Weg bis hin zu dem Selbstverständnis, dass ÜbersetzerInnen nicht einfach zwischen zwei Sprachsystemen vermitteln, um diese Erkenntnis und unsere Möglichkeiten ständig zu relativieren. Dennoch, gerade beim literarischen Übersetzen merken wir, wie uns *das Symbolische* (und gemeint sind nicht Wortspiele oder Metaphern) kontinuierliches Kopfzerbrechen bereitet.

Natürlich geht es beim Erwerb von *Kulturkompetenz* darum, sich mit den Normen, Werten und Gepflogenheiten der *Anderen* vertraut zu machen. Übersetzen jedoch als eine *bikulturelle* Transferhandlung zu verstehen, birgt die Gefahr, im Nationalstaat die *Essenz* eines kulturellen Systems zu suchen, das in der Vorstellung klare Konturen hat.

Spanien eingeschlossen, teilen sich 21 Länder Spanisch als erste offizielle Sprache. Es kann kaum davon ausgegangen werden, dass sich ÜbersetzerInnen eingehend mit so vielen ‚nationalen Kulturen‘ und Sprachbesonderheiten beschäftigen können. Wenn wir die Frage der möglichen kulturellen Kompetenzen des/der ÜbersetzerIn weiterspinnen, drängen sich in weiterer Folge Worte wie Heterogenität, Multikulturalität, Hybridität auf. Mit anderen Worten, die Einsicht, dass die Texte, mit denen wir arbeiten, im wahrsten Sinne des Wortes dichte Gewebe aus ‚kulturellen Informationen‘ sind, die uns mit den Implikationen von Ethnizität, Schichtzugehörigkeit, Milieu, Geschlecht, etc. konfrontieren; mit den damit verbundenen Fremd- und Selbstbildern, mit Hierarchien, die in einer Gesellschaft zu finden sind im Allgemeinen und mit jenen, die der Autor darstellen will, im Besonderen; mit ‚Subkulturen‘ und ihren Logiken; mit Stereotypen und der Positionierung des Autors zu diesen ‚Verhältnissen‘. Uns muss zumindest bewusst sein, dass in all diesen Beziehungen eine (selten neutrale) kulturelle Dimension wirkt.

Gegenstand dieser Arbeit im engeren Sinn ist die Darstellung des peruanischen Bürgerkriegs in zwei zeitgenössischen Romanen. Es soll dabei weniger um eine Erläuterung des Verlaufs dieses bewaffneten Konflikts gehen, der laut Angaben der Versöhnungskommission zwischen 1980 und 2000 rund 69.000 Menschenleben forderte. Vielmehr soll vordergründig aufgezeigt

werden, auf welche Weise(n) die peruanische ‚Heterogenität‘, die zumeist mit der ethnischen Konstellation des Landes in Verbindung gebracht wird, thematisiert wird.

Dieser Krieg kann kaum als ‚ethnischer Konflikt‘ bezeichnet werden, denn die Guerillabewegung *Sendero Luminoso* (Leuchtender Pfad) bezeichnete sich selbst als maoistisch und erhob keineswegs Forderungen nach explizit ‚indigenen‘ Rechten; sie hielt nichts von den kulturellen Praktiken der Menschen in den ländlichen Regionen des Hochlandes. Allerdings agierte die Guerilla zunächst vor allem in Gebieten mit einem hohen Anteil an indigener Bevölkerung und ihre Rhetorik baute auf den angenommenen Widersprüchlichkeiten der peruanischen Gesellschaft auf, zu denen der Gegensatz zwischen Küste und Hochland oder die Hierarchisierung entlang ethnischer Zugehörigkeit zählt.

Um die Frage des ‚ethnischen Diskurses‘ in zeitgenössischer Literatur in einen Kontext einzubetten, soll zunächst nachvollzogen werden, welche Richtungen die peruanische Literatur diesbezüglich in den Jahrzehnten zuvor eingeschlagen hat.

Die Arbeit beginnt mit einigen Reflexionen über ‚Ethnizität‘ in Peru, ein Thema, das in mehrerer Hinsicht schwierig aufzugreifen ist: Der einfachste Grund dafür liegt in der ‚unnatürlichen Natur‘ von Ethnizität begründet. Nach der vollzogenen De-Essentialisierung des Konstrukts *Ethnie* ist der Begriff selbst heikel geworden; gleichzeitig behält er vielerorts seine strukturierende Wirkung bei. Mehr als 30% der Peruaner gelten als *indigen*, wobei auf der Hand liegt, dass diese Zuschreibung ursprünglich von ‚außen‘ kam. Die Sprecher der beiden großen Sprachgruppen des Hochlandes (Aymara und Quechua) können weder miteinander, noch mit den vielen kleineren Sprachfamilien des Regenwaldgebiets kommunizieren. Dazu kommt, dass die diversen (gerne verwendeten) Termini wie *misti*, *mestizo*, *cholo*, *indio*, *zambo*, etc. zwar eine als ethnisch wahrgenommene Grundlage haben, von jeher aber auch soziale Kategorien gewesen sind, die mit eigenen Identitätsvorstellungen und sozialem Status in Verbindung stehen. Als theoretischer Bezug wurde in diesem Kapitel der Intersektionalitäts-Ansatz ausgewählt, der seinen Ursprung in der feministischen Sozialwissenschaft hat und versucht, Geschlecht mit den Analysekategorien Ethnizität und Klasse zusammenzuführen.

Im zweiten Kapitel soll es darum gehen, die wichtigsten Strömungen in der peruanischen Literatur aufzuzeigen, vor allem um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Das mag ausufernd wirken, doch die Notwendigkeit dieses Kapitels soll mit dem Hinweis darauf gerechtfertigt werden, dass Intertextualität eine gewisse Rolle innerhalb der nationalen Literaturproduktion spielt.

Perus Literatur ist oft mit dem *Indigenismo* in Verbindung gebracht worden, einer literarischen Tradition, die in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts tonangebend ist. Der Indigenismo ist zu dieser Zeit keineswegs auf Peru beschränkt, sondern in der gesamten Andenregion sowie im (post-)revolutionären Mexiko zu finden. Außerdem ist er niemals nur eine künstlerische Bewegung, sondern geht mit einer sozialen einher. In Peru wird der

literarische Indigenismo von einer politischen indigenistischen Bewegung inspiriert, die sich bereits in den Jahrzehnten zuvor abgezeichnet hat. Indigenistisch bedeutet allerdings nicht indigen. Die Autoren dieser Texte stammen meist aus einem urbanen, mittelständischen Milieu und haben unterschiedlich intensive Erfahrung mit der Welt, die sie beschreiben. Es sind Erzählungen vom Leben in den Anden, etwa von den sozialen Beziehungen zwischen Bauern und ihrem Patrón. Der Indigenismo zeichnet nicht selten völlig statische und romantisch verklärte Bilder einer dichotomischen Verkörperung des Guten und moralisch Reinen in der Gestalt des Indio auf der einen Seite, und des Verrohten, Brutalen in der Figur des weißen Gutsbesitzers auf der anderen. Teilweise durchbrochen wird dieser rassistische Manichäismus von José María Arguedas: Sein moralisches Bezugssystem ist zwar weiterhin die bäuerliche *comunidad*, aber die Charaktere seiner Romane sind bereits sehr viel ausgewogener. Ihm ist ein eigenes Unterkapitel gewidmet, denn J. M. Arguedas bietet einen Referenzpunkt für zahlreiche zeitgenössische Literaten Perus. Mario Vargas Llosa, einer der beiden Schriftsteller, die im dritten Kapitel besprochen werden sollen, widmete dem bereits 1969 verstorbenen Arguedas vor einigen Jahren eine wissenschaftliche Arbeit, in der er dessen Romane als „archaische Utopie“ bezeichnet – ein Begriff, dessen Gehalt auch in dieser Arbeit von gewissem Interesse sein wird.

Das dritte Kapitel beginnt mit einer kurzen Darstellung des Verlaufs des Bürgerkriegs. Im Anschluss werden zwei Romane peruanischer Autoren behandelt, welche die Geschehnisse dieses Krieges verarbeiten: Es sind *Lituma en los Andes* (dt. Übersetzung: *Tod in den Anden*) von Mario Vargas Llosa (1993) und *Qantu Flor y Tormenta* von Felix Huamán Cabrera (2003).

Lituma en los Andes, der erste Roman Vargas Llosas, dessen Schauplatz hauptsächlich die ländliche Andenregion ist, wurde zwar im Jahr 1993 mit dem *Premio Planeta*, dem höchstdotierten in Spanien verliehenen Literaturpreis, ausgezeichnet, erhielt aber ebenso Kritik für seine Darstellung. Mit Felix Huamán Cabrera wurde ein Schriftsteller ausgewählt, der zwar zahlreiche Romane und Kurzgeschichten veröffentlicht hat, aber außerhalb der Grenzen Perus kaum bekannt sein dürfte. Die beiden Romane vermitteln ein jeweils völlig unterschiedliches Bild von diesem Konflikt.

Im Schlusskapitel soll anhand konkreter Beispiele angesprochen werden, welche Schwierigkeiten sich für ÜbersetzerInnen ergeben können, die mit Literatur konfrontiert sind, die in starkem Maße auf die strukturierende Wirkung von Ethnizität Bezug nimmt. Die ausgewählten Texte sollen im Lichte postkolonialer Übersetzungskritik¹ betrachtet werden.

¹ Es soll keineswegs unterstellt werden, dass ‚postkoloniale Übersetzungskritik‘ ein homogenes Beschäftigungsfeld oder gar einen abgeschlossenen Theoriekomplex darstellt. Im Rahmen dieser Arbeit kann das Betätigungsfeld postkolonialer Übersetzungskritik kaum abgesteckt werden. In Kapitel 4 sollen lediglich einige ihrer Autoren zu Wort kommen, deren Überlegungen in den hier diskutierten Kontext gesetzt werden.

Weniger, um davon ausgehend Übersetzungsstrategien zu diskutieren, als mit der Absicht, auf die notwendige Sensibilität hinzuweisen, welche die Übersetzung dieser Texte bedarf.

In diesem Sinne ließe sich eine dreifache Zielsetzung für die vorliegende Arbeit formulieren: Zum einen wird der Frage nachgegangen, wie Heterogenität in den beiden oben genannten Romanen dargestellt wird, zum anderen soll besprochen werden, welche Herausforderungen dadurch für ÜbersetzerInnen entstehen, denn die angenommene Heterogenität überträgt sich auch auf eine sprachliche Ebene und sollte dort bei der Übersetzung erhalten bleiben. Es wird argumentiert, dass es Strategien bedarf, die den *Anderen* durch den Übersetzungsprozess weder unsichtbar machen, noch ihn exotisieren. Schließlich kann angemerkt werden, dass bislang verschwindend wenig auf Deutsch über den peruanischen Bürgerkrieg geschrieben wurde und hierin auch eine der Motivationen für die Entstehung dieser Arbeit zu sehen ist.

Heterogenität ist ein Begriff, der in dieser Arbeit verwendet wird weil er in Literatur zu Peru (sei es sozialwissenschaftlicher, literaturwissenschaftlicher, etc.) häufig Verwendung findet. Zum einen handelt es sich dabei um einen sehr unscharfen Terminus, besonders mit Blick auf die hier zitierten ‚vorsichtigen‘ *Kulturauffassungen*. Zum anderen ist Heterogenität ein neutraler Ausdruck, der nichts über die Hierarchie verrät, die sich hinter ihm verbergen kann und ist insofern nur als Annäherung zu verstehen. Besser würden Begriffe wie *Otherness* im Englischen, oder *otredad* im Spanischen ausdrücken, dass ein Ungleichgewicht gemeint ist und die implizierte Differenz den Abstand zur Norm, zum Zentrum beschreibt, in dessen Begrifflichkeit der *Andere* gedacht und beschrieben wird. Der deutsche Begriff *Andersheit* ist hingegen kaum gebräuchlich. Zumindest ist bei der Verfasserin dieser Arbeit der Eindruck entstanden, weswegen der Begriff *Heterogenität* verwendet wird.

Übersetzung wiederum ist als Metapher für einen Prozess geprägt worden, der der ‚anderen Kultur‘ Ausdruck verleiht (Bhabha z.B. 2000; vgl. Hall 2004). Und auch postkoloniale Übersetzungstheorie hat an diese Debatte angeknüpft. In diesem Sinne soll in dieser Arbeit, wenngleich selbstverständlich in sehr bescheidenem Rahmen, versucht werden, das „fröhliche Zusammenfließen von postkolonialem-postmodernem Diskurs und der Literatur- und Übersetzungstheorie“ (Bandia 2008:12; Ü.K.H.) aufzugreifen.

1. Widersprüchlichkeiten: Zur Ethnizität in Peru

„Inkas ja, Indios nein“, das entspräche dem Zugang vieler Peruaner zu ihrer nationalen Vergangenheit, meinte 1993 Cecilia Méndez. Mit anderen Worten, die Identifikation mit der inkaischen Vergangenheit falle vielen leichter, als mit jenen Menschen, die als ihre Nachfahren imaginiert werden (zit. in Avila Molero 2005:184).

Seit der Eroberung Perus, die tödliche Krankheiten, Unterwerfung und Zwangsarbeit mit sich brachte² und die Völker der Neuen Welt gemeinsam mit den Schwarzen am untersten Ende einer kolonialen Hierarchie etablierte, ist viel Zeit vergangen.³ Dennoch, auch heute, mehr als ein halbes Jahrtausend später, wird in zahlreichen Arbeiten - seien es sozialwissenschaftliche, literarische oder literaturwissenschaftliche - auf Begriffe wie „Spaltung“, „Kluft“ oder „Distanz“ zwischen den „beiden Welten“, den „zwei Kulturen“ verwiesen. Noch im Jahr 2003 schreibt Maynor Freyre (2003:7) im Vorwort zu Felix Huamán's *Qantu Flor y Tormenta*, der Roman gäbe Zeugnis eines „durch eine tiefe Spaltung erstarrten Perus: die Trennung zweier Kulturen, die unfähig sind, sich einander anzunähern [...]“. (Ü.K.H.)

Die beiden „imagined communities“⁴, die sich in dieser Interpretation gegenüberstehen, sind das *Perú criollo* auf der einen Seite und das *Perú profundo* oder *Perú indio* auf der anderen. Die koloniale Bedeutung von *criollo* bezeichnete ursprünglich, wie in ganz Lateinamerika, einen Nachfahren Spaniens,⁵ heute steht der Begriff synonym für ‚weiß‘ oder bezeichnet „das von der Küste Kommende“. Die Vorstellungswelt vom *anderen* Peru bezog sich lange Zeit hauptsächlich auf den indigenen Bauern der Anden, der in seiner, von den Indigenisten so oft angerufenen *comunidad* lebt, und weniger auf die Bewohner der Amazonasregion.

Peru wird für gewöhnlich geographisch und kulturell in drei Zonen gegliedert: Die Küste mit der Hauptstadt Lima, also das peruanische ‚Zentrum‘, wo mittlerweile rund die Hälfte der

² Wir wissen, dass die indigene Bevölkerung Lateinamerikas im 16. und 17. Jahrhundert drastisch zurückgegangen ist, wenngleich sich diese Tendenz später vielerorts wieder umkehrte (Cotler 2005:62).

³ Wobei auch eine innere Stratifizierung stattfand: Die Nachfolger derjenigen, die es geschafft hatten, eine Verbindung zur Inkafamilie nachzuweisen, bekamen Aufgaben auf der untersten Ebene des Verwaltungsapparates zugewiesen. Sie waren außerdem von der Tributpflicht und Zwangsarbeit enthoben und man anerkannte ihren Besitz (Cotler 2005:62). Sie stellten das Verbindungsglied zwischen den indigenen Massen und der Kolonialverwaltung dar: „Juntamente con el corregidor, el hacendado y el cura constituían verdaderos centros autónomos de poder local, incorporándose e integrándose a los estratos medios peninsulares y criollos a través de las múltiples actividades empresariales que desarrollaban. Pero, al igual que los forasteros, la marca del indio, aunque noble, dificultaba su ascenso legal en la jerarquía existente.“ (Cotler 2005: 75)

⁴ Vgl. Benedict Anderson (1983)

⁵ Im Gegensatz zu den in Spanien geborenen *peninsulares*, die lange Zeit den Verwaltungsapparat anführten, bezeichneten *criollos* diejenigen spanischen Nachfahren (mit „makellosem“ Stammbaum), die bereits in den Kolonien auf die Welt gekommen waren.

Bevölkerung lebt, weiters die Sierra, also das Hochland, und schließlich die Selva, die tropische Region am Ostabhang der Anden, welche am spärlichsten besiedelt ist.⁶

Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein, so der Anthropologe Calderón Pacheco (2000:235), sei die *selva* für die meisten Peruaner ein exotisches, unbekanntes aber auch Furcht einflößendes Territorium gewesen: Dieses sprichwörtliche El Dorado barg einerseits unerforschte Reichtümer, konnte sich in der Vorstellung andererseits aber auch in eine „Grüne Hölle“ umkehren, in der ständig immense Gefahren lauerten, etwa in Form von Piranhas, Anacondas, oder von barbarischen, mit Kurare-Pfeilen bewaffneten Indianern auf der Jagd nach Schrumpfköpfen - Phantasien, die nicht zuletzt durch Hollywood kreiert worden seien. Im Vergleich zur Andenregion mag die *selva* lange Zeit den Ort des noch radikal *Anderen* eingenommen haben, denn im Gegensatz zur Andenregion war Amazonien lange Zeit kaum vom Nationalstaat durchdrungen und Wissenschaftler und Literaten begannen erst viel später, sich für dieses Gebiet zu interessieren.

1.1 Ethnizität im Kontext von Intersektionalität

Wenn auch soziale Ungleichheit in manchen Gesellschaften größer ist als in anderen, so sind doch Lebenschancen,⁷ unter anderem verstanden als die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten des Individuums, überall ungleich verteilt. Die Kriterien, nach denen diese Lebenschancen aufgeteilt werden, sind jedoch „historisch und kulturspezifisch höchst wandelbar“. (Gabbert 2007: 122)

Soziale Benachteiligung und Diskriminierung sind komplexe Phänomene, die niemals eindimensional zu denken und auf ein Zusammenspiel von Ursachen zurückzuführen sind. Das bedeutet, Ethnizität isoliert zu betrachten, greift auch in postkolonialen Staaten in der Analyse von Imparität zu kurz und wäre irreführend. Eine momentan u.a. im deutschsprachigen Raum populäre sozialwissenschaftliche Debatte zur Erklärung struktureller Ungleichheit wird im Rahmen des so genannten Intersektionalitäts-Ansatzes geführt, in welchem Ethnizität/Rasse, Geschlecht und Klasse als Analysekatgegorien zusammengeführt werden. Dieser Ansatz baut auf der Prämisse auf, „dass sich keine der [...] Ungleichheitslagen angemessen erfahren lässt, wenn man sie jeweils isoliert betrachtet“. (Becker-Schmidt 2007:56)

Gemeinsam ist den Elementen der Triade Geschlecht-Klasse-Ethnizität, dass sie in den sozialwissenschaftlichen Debatten (mehrfach) dekonstruiert, de-essentialisiert und mitunter verworfen worden sind. Während der Klassenbegriff schon seit langem Gegenstand von

⁶ Großangelegte Plantagen und Pflanzungen von Kaffee, Früchten, Kakao, Tee und Coca finden sich hauptsächlich in der Grenzregion zwischen Sierra und Selva (die so genannte Ceja de Selva).

⁷ Lebenschancen ist ein Begriff, der unter anderem von Ralf Dahrendorf (1997) geprägt wurde.

kritischen Diskussionen ist, konnten sich Geschlecht und Rasse/Ethnizität erst in der jüngeren Vergangenheit ihrer „Natürlichkeit“ entziehen (Klinger et al. 2007: 33). An dieser Stelle soll weder auf dekonstruktivistische oder sozialkonstruktivistische Argumente in Bezug auf Geschlecht, noch auf die Bevorzugung des Schicht- oder Milieubegriffs in vielen soziologischen Strömungen eingegangen werden, sondern lediglich einige Überlegungen zur Komplexität des Begriffs der Rasse bzw. Ethnizität angeführt werden.⁸

Mit der „Entnaturalisierung“ dieser Kategorie konnte sie (ähnlich wie Geschlecht) ihren „Anschein von Naturgegebenheit und damit von Unverrückbarkeit und Unabänderlichkeit abstreifen“ und als „gesellschaftliche Strukturgeber statt als ‚Schicksal‘ aufgefasst werden“ und stehen nunmehr auf einer vergleichbaren Analyseebene wie der Klassebegriff (Klinger et al. 2007: 34).

Der *Rasse*begriff ist heute für manche von uns untragbar und ist als Terminus in den letzten Jahren häufig vermieden worden. Rasse ist, da stimmen mittlerweile auch Biologie und Medizin zu, keine wissenschaftliche Kategorie, denn „[d]ie Unterschiede innerhalb einer Bevölkerung, die als eine ‚Rasse‘ gilt, sind ebenso groß wie die zwischen verschiedenen, als Rasse definierten Bevölkerungen“; er ist somit eine „politische und soziale Konstruktion“ (Hall 2004: 204). Ethnizität, ein vielleicht minder vorbelasteter Begriff, mag demgegenüber „harmloser“ oder „politisch korrekter“ erscheinen. Stuart Hall (2004:203) meint im Blick auf die beiden größten nicht-weißen Nachkriegscommunities Britanniens, dass „Rasse“ für gewöhnlich auf die afrokaribische Bevölkerung und „Ethnizität“ auf die asiatische angewandt werde, dass also der „größere“ Unterschied in Bezug auf die Hautfarbe hier entscheidend für diese Zuschreibung sei. Rasse ist für Hall (2004:204) eine „diskursive Kategorie, um die herum ein System sozio-ökonomischer Macht, Ausbeutung und Ausgrenzung organisiert ist, die man Rassismus nennt.“ Ethnizität hingegen bringe einen Diskurs hervor, der auf kulturellen und/oder religiösen Eigenschaften aufbaut.

Die Verwendung des *Rasse*begriffs in sozialwissenschaftlichen Arbeiten könnte dadurch gerechtfertigt sein, dass er, nach der mittlerweile (akademisch) akzeptierten Nicht-Verankerung dieses Begriffs in einem biologischen Fundament, unweigerlich auf die negativen Implikationen hinweist, die „rassialisierende“ Zuweisungen mit sich bringen können, wodurch Rasse als sozialwissenschaftliche Analysekategorie ihre Berechtigung beibehalten könnte.

⁸ vgl. Klinger et al. (2007:33): „Etwas generalisierend lässt sich sagen, dass die Trias von race, class und gender also eigentlich auf den Trümmern des aufklärerischen Emanzipationsdiskurses, der ‚großen Erzählung‘ von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und namentlich auf den Ruinen des Konzepts Klasse aufbaut. Umgekehrt ausgedrückt: Klasse ‚überlebt‘ das rasche Ende ihrer kurzen Renaissance bzw. ihren ‚Tod‘ in diesem theoretischen Kontext nur als Teil einer Trias, deren beiden andere Komponenten eigentlich erst in und seit dieser Zeit ein eigenes Profil und Gewicht gewinnen. Denn erst jetzt befreien sich Rasse und Geschlecht allmählich von dem Anschein ihrer (übrigens auf sehr ähnliche bzw. analoge Weise in den pseudowissenschaftlichen Diskursen der Rassen- und Geschlechtertheorien des 19. Jahrhunderts biologisch-biologistisch konstituierten) ‚Natürlichkeit‘.“

Um einen Kontext zu dieser Arbeit herzustellen: In Texten peruanischer Autoren finden sich beide Konzepte, wobei sie nicht selten durch die Verwendung des Kulturbegriffs, also den Verweis auf die behauptete Koexistenz „zweier Kulturen“, umgangen werden.

Zuschreibungen zu ethnischen Kategorien gehen immer auch mit sozialen Kategorien einher, was die Notwendigkeit verdeutlicht, Ethnizität nicht gesondert zu betrachten. Darauf weist auch folgender Kommentar von Julio Cotler (2005:75) hin:

Así, ayer como hoy, bastaba que los indios se cortaran el cabello, hablaran castellano y se vistieran con ropas europeas para que pasaran por mestizos, ocuparan cargos intermedios, no especificados legalmente, entre la población blanca y la indígena. Por todo ello y por no ocupar una posición definida, puesto que no pertenecían ni a las comunidades indígenas ni a la sociedad española, constituían un sector con amplio margen de movilización política.

Im Grunde sind alle Merkmale, anhand derer Menschen eine Differenz konstruieren können, potentielle Basis für Statuspositionen; „[o]b bestimmte kulturelle oder phänotypische Unterschiede in einem Gemeinwesen als Status zuweisende Merkmale betrachtet werden, kann folglich nur vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft verstanden werden.“ (Gabbert 2007: 124)

Sozialwissenschaftler, die der einen oder anderen Version poststrukturalistischer Prämissen zugetan sind, vertreten die Auffassung, dass Identitäten niemals gegeben sind. Das gilt auch für jene Identitäten, die so ‚natürlich‘ erscheinen können wie Geschlecht oder Rasse, und sie anerkennen vermutlich auch, dass sich Individuen nicht unbedingt mit den ihnen ‚zukommenden‘ strukturell definierten Positionen identifizieren oder sich ‚rollenkonform‘ verhalten müssen (ohne dieser Strukturierung ihre Macht abzusprechen). Weiters wird die Position vertreten, dass Identitäten diskursiv herausgebildet werden und sich Individuen kaum auf *eine* Identität festlegen lassen (vgl. Yashar 2005:13). Poststrukturalistische Theorien sind, obwohl sie in Europa eine breite Akzeptanz gefunden haben, mit dem Argument kritisiert worden, nicht alles könne auf Zeichen und Symbole reduziert werden. Im peruanischen Kontext könnte vielleicht vorgebracht werden, dass Ethnizität auf eine (mehr oder weniger) deutlich erkennbare Dimension des Phänotyps aufbaut, die ‚diskursive Möglichkeiten‘ nicht zuletzt deswegen einschränken, weil sie auf eine Strukturierung zurückgreifen kann, die mehr als 500 Jahre ‚Tradition‘ hat. Das widerspricht nicht der grundsätzlichen Behauptung der Beweglichkeit und Konstruiertheit von Identität, sondern zeugt nur von der Macht, die den eingefahrenen Strukturen, innerhalb derer man die Handlungsspielräume stark eingeschränkt wahrnimmt, im konkreten Fall zukommt.

Systematische Verbindungen zwischen Ethnizität und sozioökonomischer Ungleichheit sind nicht immer leicht nachweisbar. Gabbert (2007:122) vertritt etwa die Auffassung, dass „die heute wirksamen Mechanismen sozialer Ungleichheit und ethnischer Abgrenzung [...] durch Ansätze auf der Makroebene (z.B. Studien zur Einkommensverteilung) nur partiell zu

erfassen“ sind. Indigene Peruaner sind tendenziell sehr viel stärker von Armut betroffen, das gilt allerdings besonders für die ländlichen Regionen, wo sie oft als Kleinbauern tätig sind.

Es kann hier nicht darum gehen, konkrete Ungleichheitslagen aufzuschlüsseln und empirisch zu belegen. Es soll aber unterstrichen werden, dass bei der Beschäftigung mit dem Phänomen Diskriminierung nicht unilinear gedacht werden darf, nicht zuletzt, um nicht vorschnell zu der Attestierung zu kommen, in einer konkreten Gesellschaft gäbe es keine Benachteiligung (mehr) aufgrund eines bestimmten Merkmals, etwa Ethnizität. Es sollen Ansätze dafür angeführt werden, welche Möglichkeiten die sozialwissenschaftliche Ungleichheitsforschung *hätte*, um diese Prozesse nachvollziehbar zu machen, wobei diese Darstellung oberflächlich bleiben muss.

Imparität ist häufig die Ursache einer Verschränkung von Konstellationen, wobei ihre Konstituenten in Wechselwirkung zueinander stehen können. Dennoch lohnt es sich, diese zunächst gesondert zu betrachten. So banal wie folgeschwer ist die Tatsache, dass „polarisierende Zuschreibungen, die Ungleichheit suggerieren [...] auf Versämtlichung [abzielen], jede Seite des Getrennten wird als ‚Einheit‘ betrachtet, so als gäbe es keine Binnendifferenzierung“ (Becker-Schmidt 2007:64). Für diese Versämtlichung stehen uns „leicht einprägsame, leicht zu erfassende und weithin anerkannte“ Zuschreibungen zur Verfügung. Die somit vollzogene Stereotypisierung ist durch die damit verbundene „Schließung“ und durch „ritualisierten Ausschluss“ gekennzeichnet (Hall 2004: 144f). Wir stoßen in Gesellschaften auf „Konstruktionen von sozialen Merkmalen (positive Anlagen und Defizite, Fähigkeiten und Unfähigkeiten, Handlungspotentiale und Inkompetenzen), die sozialen Gruppen zugeschrieben werden und als Markierung von Ungleichwertigkeit fungieren“ (Becker-Schmidt 2007: 61), wobei diese Zuschreibungen in unterschiedlichen sozialen Räumen ein unterschiedliches Gewicht haben können. Außerdem erlangen die jeweiligen Gruppen erst in ihrem antagonistischen Verhältnis zur jeweils anderen Gruppe, „also einer anderen Klasse, einem anderen Geschlecht oder einer anderen Ethnie ihre Bedeutung“ (Bieling 2007:107). Eine Analyse von Allokationen gibt Hinweis darauf, „auf welchen Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie sich Menschen mit einem bestimmten sozialen Hintergrund häufen“ (Becker-Schmidt 2007:61).⁹ Das Schlüsselwort zum Verständnis ist hierbei *häufen*, denn natürlich finden sich immer auch *Andere* in prestigeträchtigeren Positionen. Dem Verhältnis zwischen *Struktur und Handeln*, oder die Beschäftigung mit der Frage, wie groß der Handlungsspielraum eines Individuums innerhalb oder trotz strukturierender gesellschaftlicher Prinzipien ist, wird in der letzten Zeit verstärkte

⁹ Vgl Becker-Schmidt (2007:70f): „So wie die Verhältnisbestimmungen zwischen den Antagonisten in ‚class‘, ‚ethnicity/race‘ und ‚gender‘ auf Imparität beruhen, so haben auch die Segmente des gesellschaftlichen Funktionsgefüges unter kapitalistischen Voraussetzungen unterschiedliches Gewicht: Sektoren der Öffentlichkeit und der marktvermittelten Ökonomie sind sozial einflussreicher als die privat organisierte Reproduktionssphäre. Offensichtlich gibt es eine Korrespondenz zwischen der Bewertung gesellschaftlicher Bereiche und der Geltung sozialer Gruppen. Welche soziale Stellung einer bestimmten Klasse, Ethnie oder Genus-Gruppe auf der sozialen Stufenleiter zugestanden wird, lässt sich daran ablesen, in welchem der gesellschaftlichen Teilgebiete sie marginalisiert, in welchen sie dagegen präsent ist.“

Aufmerksamkeit in sozialwissenschaftlichen Arbeiten geschenkt, was bestimmt zu einem differenzierten Blick auf gesellschaftliche Prozesse geführt hat, ohne freilich konkrete ‚Ergebnisse‘ liefern zu können.

Um den Intersektionalitäts-Ansatz noch einmal auf den Punkt zu bringen: Es wird davon ausgegangen, dass sich „die soziale Positionierung, insbesondere die Machtressourcen und Lebenschancen unterschiedlicher Personengruppen [...] grundsätzlich durch die Trias von Klasse, Geschlecht und Ethnie beschreiben [lassen], hierdurch jedoch keineswegs definitiv festgelegt“ sind (Bieling 2007:109). Es wird anerkannt, dass auch andere Unterscheidungskriterien, wie etwa Alter und Gesundheit, die Lebenschancen sozialer Gruppen formen (z.B. Bieling 2007:109). In Versuchen, auf die Gesamtgesellschaft zu abstrahieren, kann es nicht darum gehen, persönlichen Qualitäten, die natürlich immer ganz wesentlich zu den Lebenschancen beitragen, zu viel Raum zu geben; es kann nur versucht werden, die Analyse von der Subjektebene auf eine strukturelle zu heben.

Im Vorwort des kürzlich erschienenen Sammelbandes *Achsen der Ungleichheit* meinen Klinger und Knapp (2007:36), die Debatten der vorausgegangenen beiden Jahrzehnte wären vor allem im anglo-amerikanischen, aber auch im deutschsprachigen Diskurs¹⁰ fälschlicherweise von der Subjektebene ausgegangen, hätten also die Begriffe als Identitätskategorien verstanden und danach gefragt, auf welche Weise „Individuen durch ihre Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Klasse oder Ethnie ‚betroffen‘ sind, welche Erfahrungen sie damit machen und wie sich die verschiedenen ‚Subjektpositionen‘ überschneiden“. Den Autorinnen geht es demgegenüber um eine makrotheoretische Perspektive, die es erlaube, gewisse gesellschaftliche Regulationsmechanismen zu abstrahieren, ohne dabei den AkteurInnen ihre prinzipiellen Fähigkeiten abzusprechen, gewisse Barrieren zu überwinden. Eine intersektionelle Sichtweise könne also dabei helfen, Kontinuitäten in den strukturellen Konstellationen zu beschreiben (vgl. Klinger et al. 2007: 23).

Dieser Exkurs hat zum einen darauf abgezielt, die mit dem Aufgreifen von Ethnizität verbundenen Schwierigkeiten anzusprechen, zum anderen sollte vorbereitend folgende Auffassung erläutert werden: Ethnizität in Peru ist heute keineswegs durch die Einteilung in zwei sich gegenüberstehende homogene Gruppen zu verstehen, die durch eine klare Zuschreibung von Über- und Unterordnung unterschieden werden könnten. Andererseits könnte nicht behauptet werden, ethnische Gegensätze hätten sich völlig aufgelöst und es gäbe keinen Rassismus mehr. Ethnizität stellt *einen* Widerspruch in der peruanischen Gesellschaft dar, aber bei weitem nicht den einzigen. Indigene Peruaner teilen selbstverständlich keineswegs alle die gleichen grundlegenden Erfahrungen, ihre konkrete Lebenssituation hängt in starkem Maß von ihrem Geschlecht, von ihrem Lebensraum (Stadt oder Land), von ihren

¹⁰ Eingeführt wurden die Begriffe „intersectionality“ bzw. „intersectional analysis“ 1987 von der amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw (Klinger et al. 2007:34).

ökonomischen Verhältnissen sowie einer Reihe von Faktoren, die sich sozialwissenschaftlich nicht erfassen lassen, ab.

Es ist zwar zutreffend, dass durch die Thematisierung von Ethnizität (Klasse, Geschlecht...) bzw. im Rahmen der Intersektionalitäts-Debatte, Kategorisierungen reproduziert werden, die man eigentlich zu überwinden versucht; andererseits ist die fortbestehende Strukturierung anhand dieser Merkmale nicht abzustreiten. Gleichzeitig trifft aber auch eine andere Feststellung zu: Die Tatsache, dass ethnische Identität - Identität als Zugehörigkeit überhaupt - von mehreren Disziplinen dekonstruiert worden ist (Hall 2004:167), bedeutet nicht, dass Menschen kein Recht auf die Beibehaltung ihrer Konstrukte hätten. Darauf fußen die zahlreichen Anerkennungs-Gleichbehandlungs-Debatten, auf deren juristische Dimension im nächsten Unterkapitel noch zurückgekommen werden soll.

Einige Autoren sind der Auffassung, in kolonialen und postkolonialen Staaten hätte ethnische Differenzierung den Vorrang, und zwar „sowohl für die Ausbildung von Gruppenbewusstsein als auch für die Entstehung gesellschaftlicher Konflikte“. Andere, etwa Modernisierungstheoretiker oder marxistische Autoren meinen hingegen, dass „Industrialisierung, nationalstaatliche Integration und damit zusammenhängende gesellschaftliche Veränderungsprozesse langfristig dazu führen, dass ethnische Unterschiede an Bedeutung verlieren und letztlich weniger strukturbildend wirken als sozioökonomische Ungleichheiten“ (Gabbert 2007:124ff). Feministische Denkerinnen wiederum könnten in diesem Zusammenhang das „traditionsreiche *downsizing* von Geschlecht zum Nebenwiderspruch“ (Klinger et al. 2007:32) kritisieren.

Die Verknüpfung von sozioökonomischer Ungleichheit und ethnischer Abgrenzung ist ein Faktum der peruanischen Gesellschaft, wobei erwähnt wurde, dass dieser Zusammenhang nicht immer leicht darstellbar ist, gerade weil die Verknüpfungszusammenhänge beachtet werden müssen (die natürlich wiederum interpretativ sind), also etwa die geschlechtsspezifische Einkommenssituation oder das massive Stadt-Land-Gefälle.

Die Frage nach der Bedeutung oder dem Gewicht, das den „einzelnen Bezugspunkten sozialer Differenzsetzung bei der Überschneidung von Ungleichheitslagen“ zukommt, wäre vermutlich für jeden Einzelfall gesondert empirisch zu beurteilen (Gabbert 2007:126, vgl. Klinger et al. 2007:36); wobei feministische Denkerinnen der Kategorie Geschlecht vermutlich ‚Vorrang‘ einräumen werden:

Nehmen wir die Bezogenheit von Klasse und Geschlecht, Ethnie und Geschlecht, Rasse und Geschlecht in den Blick, so ist „gender“ sowohl in der Dimension „Attribuierung“ als auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Verortung ein Unterscheidungskriterium erster Ordnung. Lohnabhängig arbeitende Männer werden nicht wegen ihrer Genusgruppen-Zugehörigkeit zusätzlich benachteiligt oder abgewertet, das trifft nur für Frauen zu, insbesondere für Migrantinnen. Das gleiche gilt für die ethnischen Minderheiten, die in Mehrheitsgesellschaften als Ungleiche behandelt werden: Männer erfahren Nachrangigkeit und mangelnde Aner-

kennung in erster Linie als Ausländer, als Menschen aus einer anderen Kultur, im Vergleich zu Frauen werden sie jedoch nicht qua Geschlecht diskriminiert. (Becker-Schmidt 2007: 80)

Aus dem Blickwinkel gesellschaftsstruktureller Analyse „und angesichts der ‚eigentlichen‘ Herausforderungen, mit denen unsere Gesellschaftsordnung konfrontiert ist“ wurde Geschlechterungleichheit tendenziell als „sekundäres Phänomen“ betrachtet (Krüger 2007: 178). In diesem Zusammenhang müsste erwähnt werden, dass die Intersektionalitäts-Debatte in dieser Form (also in dem Versuch Geschlecht, Ethnizität und Klasse auf ihre Interferenzen zu untersuchen und nicht einfach Differenzkriterien zu ‚addieren‘) stärker in den USA und Europa geführt wird als in Lateinamerika. Für indigene Frauen aus einem Unterschichtsmilieu wurde allerdings der Begriff der „triple oppression“ geprägt, wobei der Verfasserin dieser Arbeit leider keine diesbezügliche Arbeit zu Peru bekannt ist. Auf Peru bezogen, kann der Eindruck entstehen, dass Ungleichheitsdebatten hauptsächlich anhand von Ethnizität geführt werden, ohne gründliche Binnendifferenzierungen. Bieling (2007:111f) meint in einem generellen Kontext: „Was die klassen- und genderspezifischen Unterschiede innerhalb der Ethnien anbetrifft, so sind diese Differenzlinien sicherlich vorhanden, werden im Zuge der Ausbreitung ethnischer Identitätsdiskurse oft allerdings in den Hintergrund gedrängt.“ Gerade im Blick auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung lässt sich sehr leicht erkennen, dass indigene Frauen und Männer zum Teil sehr unterschiedlichen Situationen ausgesetzt sind. Nehmen wir etwa das Beispiel der Hausangestellten: Was Elizabeth Peredo Beltrán (2004:76) für Bolivien festhält, trifft genauso auf Peru zu:

Im Haushalt werden auch die Beziehungsmuster zwischen Männern und Frauen gewoben, die aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit und „Rasse“ verschiedenen sozialen Schichten angehören, wie es bei den Hausangestellten der Fall ist. Darin eingebettet finden sich Bedeutungen, die in Gesellschaften die auf Diskriminierungen nach Geschlecht, „Rasse“ und Klasse beruhen, immer wieder neu geschaffen werden.

Bezahlte Hausarbeit stelle „einen der signifikantesten Knotenpunkte des komplexen Zusammenspiels von sozialen Beziehungen, Geschlechterverhältnissen und Arbeitsbeziehungen“ dar, an welchem jene Werte und Einstellungen deutlich und reproduziert werden, die auch in größeren Zusammenhängen vorherrschen (Paredo Beltrán 2004: 76). Eine Hausangestellte zu haben - die meisten von ihnen sind indigene Frauen, die schon in sehr jungen Jahren zu einer Familie kommen - ist in Peru nichts Ungewöhnliches und keineswegs nur Oberschichtfamilien vorbehalten. Aufgrund der niedrigen Entlohnung können sich auch viele Mittelschichtfamilien eine *empleada* leisten. Bis vor einiger Zeit war es in Peru Gang und Gebe, dass die Hausangestellten, die von ihren ArbeitgeberInnen nicht selten noch im Erwachsenenalter als *muchacha* oder *chica* (Mädchen) bezeichnet werden, bei der Familie lebten und rund um die Uhr abrufbereit waren, im Austausch gegen Kost und Logie und ein ‚Taschengeld‘. Dieser Missstand dürfte sich mittlerweile gebessert haben, wobei die Arbeitsbedingungen noch immer in den meisten Fällen schlecht und hierarchisiert sind.

Mintunter wird die Auffassung vertreten, gerade Frauen gelten als „Trägerinnen der indigenen Kulturen“, eine Feststellung die Jules Falquet auch für Mexiko macht. Im Wissen, selbst eine unzulässige Verallgemeinerung zu machen, möchte ich sie zitieren:

Die indigenen Frauen sind nicht nur für die Weitergabe bzw. Reproduktion der Kultur zuständig, sondern sie haben auch keine Alternative. Besonders stark wirkt sich aus, dass ihnen der Schulbesuch massiv verweigert wird, sowohl von Seiten des Staates, der keine ausreichende Infrastruktur und Qualität der Ausbildung in den indigenen Regionen anbietet, als auch von Seiten der indigenen Familien. (Falquet 2004: 89)

Patricia Oliart (2000:343) zitiert für Peru eine Arbeit von Harvey aus dem Jahr 1989, die zeigt, dass zahlreiche Aspekte der Repräsentation sexueller Differenz „potentiell symbolische Ressourcen für die Konstruktion der ethnischen Differenz mit impliziter Referenz auf den sozioökonomischen Status, auf den sich der rassialisierende Diskurs bezieht, zur Verfügung stellen“ (Ü.K.H.). Bäuerin, Mestizin und Dame (*dama*) seien typische Kategorisierungen entlang der Linien von Ethnizität und Klasse, wobei der Kleidung eine wesentliche Rolle zukomme.¹¹ Die Kleidungsformen bei den Männern variierten zwar ebenfalls entlang der Unterscheidungen Bauer-*misti*,¹² die Differenz innerhalb der männlichen Bevölkerung sei aber tendenziell eine sozioökonomische zwischen Mestizen und *Señores*, als eine „pseudo-rassische Unterscheidung“ zwischen Bauern und Mestizen.

Más te pego, más te quiero (Je mehr ich dich schlage, umso größer ist meine Liebe für dich): auf dieses Sprichwort wird in Peru mitunter verwiesen, um die Beziehung andiner Männer zu ihren Frauen zu beschreiben. Indigene Frauen werden tendenziell in archaischen Geschlechterverhältnissen wahrgenommen.

Vor einigen Jahren hatte eine NGO aus der Provinzhauptstadt Cusco ein Genderprojekt ins Leben gerufen, an dem sechzig (indigene) Frauen aus der ländlichen Umgebung Cuscos teilnahmen. Die Mitarbeiterinnen der Organisation mussten ihr Projekt immer wieder gegenüber heftiger Kritik verteidigen, weswegen zur Unterstützung drei junge Frauen aus Lima eingeladen wurden. Gemeinsam nahm man an einem Tisch Platz: Zur einen Seite die Vertreterinnen der Organisationen, zur anderen saßen die Frauen, die am Projekt teilnahmen. Die peruanische Flagge und die Logos der NGOs waren am Ende dieses Tisches platziert. Die Frauen, die mit Stricken beschäftigt waren, warteten darauf, dass jemand das Gespräch beginnen würde und schließlich sprach die erste Rednerin aus Lima davon, dass sich die andine Frau ihre Sexualität zueigen machen müsse. Einige der anwesenden Frauen hörten auf zu stricken, ohne ihren Blick zu heben. Nach einiger Zeit ergriff eine von ihnen das Wort. Ihre

¹¹ “En la representación estándar de estas categorías, las mujeres *campesinas* usan monteras, faldas y chaquetas de bayeta, llevan las pantorrillas desnudas, van descalzas o con ojotas de jebe (de llanta). Las mujeres *mestizas* usan faldas y blusas manufacturadas, sombreros de fieltro, medias y *mestizas* usan faldas y blusas manufacturadas, sombreros de fieltro, medias y zapatos. Las damas se visten a la usanza occidental. Es importante notar que estas categorías constituyen normas culturales o posibilidades de representación dentro de las cuales las mujeres negocian una imagen social (...).“ (zit. in Oliart 2000: 343)

¹² Mit *misti* ist ein ‚weißer‘ Peruaner gemeint.

Muttersprache war Quechua, aber sie fragte in verständlichem Spanisch, wer dieser *señorita* das Recht gegeben habe, sich über die Sexualität der andinen Frau zu äußern, wer ihr gesagt habe, dass sie ihre Sexualität nicht kennen würden und warum sie der Meinung sei, dass ihre Sexualität die überlegene sei und als Modell aufgegriffen werden sollte. Den Organisatorinnen fehlten die Worte und das Projekt wurde eingestellt (Biondi/Zapata 2006: 283f).

An diesem Beispiel wird eine andere Problematik deutlich: Wie sollen Hierarchien in einer der Analysekatoren (in diesem Fall Geschlecht) von einem anderen (kulturellen) Standpunkt aus betrachtet werden? Tatsache ist, dass indigene Frauen in lokalpolitischen Ämtern signifikant unterrepräsentiert sind. Biondi und Zapata (2006:285) wenden dagegen ein, dies sei kein Hinweis auf Unterdrückung; die Frauen hätten in der Zeit, die sie etwa die Teilnahme an Versammlungen kosten würde, „wichtigere Funktionen“ zu erfüllen. Sie hätten ihrem Mann im Vorhinein ihren Standpunkt klargemacht, und dieser würde ihn in der Versammlung einbringen. Häufig, so die Autoren weiter, nahmen Witwen sehr wohl an den Dorfversammlungen teil.

„Nicht jede Differenz ist gleichbedeutend mit sozialer Ungleichheit.“ (Schwinn 2007: 272) Darüber hinaus besteht in heterogenen Gesellschaften selbstverständlich die Möglichkeit, dass Gruppen einander „wechselseitig überformen“ (Becker-Schmidt 2007:67). In Peru ist ein solcher Prozess im Gang, in vielen gesellschaftlichen Räumen dient die Instrumentalisierung von Differenz aber weiterhin der Aufrechterhaltung des Status quo, weswegen sich Ungleichheiten hartnäckig halten.

Ethnizität, das soll am Schluss dieses Kapitel nochmals unterstrichen werden, hat die Möglichkeit ‚überlagert‘ zu werden: Auch Lebensstile, Kleidung, Sprache, etc. entscheiden darüber, in welchem Maße sie wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang wäre auch das in letzter Zeit häufig beschriebene Phänomen des *passing* zu erwähnen, also (ab) wann jemand als weiß/ mestizisch/ indigen wahrgenommen wird. Da der Verfasserin allerdings keine konkrete Arbeit zu Peru bekannt ist, kann hier nur darauf verwiesen werden.

1.2 Politische Integration

Die Unabhängigkeit 1824 hatte kaum politische Partizipationschancen für indigene Peruaner mit sich gebracht: in den Anfängen der Republik wurde ihnen die de facto-Staatsbürgerschaft verwehrt. Die Verfassung von 1828 beschränkte die Staatsbürgerschaft (bzw. das Wahlrecht) auf all jene, die in Besitz von Land waren, über ein jährliches Mindesteinkommen von 800 Soles verfügten und außerdem Lesen und Schreiben konnten (Cotler 2005:97). Wie leicht vorstellbar ist, verhinderten diese Auflagen, dass die Mehrheit der am Land lebenden indigenen Bevölkerung von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen konnte. Flores Galindo

bezeichnete das Peru des 19. Jahrhunderts als „Republik ohne Staatsbürger“ (zit. in Torres 2007:135). Staatliche Politik hat gegenüber der indigenen Bevölkerung in den meisten lateinamerikanischen Staaten in der Vergangenheit einen assimilatorischen Weg bevorzugt, so auch in Peru.¹³ Die mangelnde „Nationale Einheit“ sollte durch eine mestizische Gesellschaft hergestellt werden, durch eine Integration der Regionen und eine Einbeziehung der präkapitalistischen Ökonomie der Sierra (Cotler 2005:128). Der Indio sollte zivilisiert und erzogen werden, erst dann könne er als Staatsbürger gelten (Cotler 2005:129).

Das Jahr 1980 bedeutete das Ende eines Militärregimes und im Zuge der ersten freien Wahlen seit 17 Jahren wurde die Voraussetzung der Alphabetisierung für das Wahlrecht abgeschafft - was vielen indigenen Peruanern erstmals zumindest eine formale politische Integration ermöglichte. Nach knapp 160 Jahren republikanischer Vergangenheit „reichte es aus, Peruaner (und mindestens 18 Jahre alt) zu sein, um als Staatsbürger zu gelten“ (Torres 2007: 145). Die aktuelle peruanische Verfassung aus dem Jahr 1993 verankert das Recht jedes einzelnen „auf seine kulturelle und ethnische Identität. Der Staat anerkennt und schützt die ethnische und kulturelle Vielfalt der Nation.“ (Tí. I Artikel 2/19; Ü.K.H.)

Das Recht auf Staatsbürgerschaft soll unter anderem durch die Einführung von Quechua, Aymara „und der anderen Sprachen“ als additionelle Amtssprachen (in jenen Gebieten, wo sie vorwiegend gesprochen werden) gestützt werden. Damit hat Peru, wie die meisten lateinamerikanischen Staaten, im Rahmen des letzten verfassungsgebenden Prozesses „indigene Rechte“ zugestanden (Sánchez 1996:14).

Vergleicht man Peru allerdings mit anderen lateinamerikanischen Ländern mit einem hohen Anteil an indigener Bevölkerung, etwa seine Nachbarländer Ecuador und (auf besonders Aufsehen erregende Art und Weise) Bolivien, aber auch Mexiko und Guatemala, so fällt auf, dass in Peru in den vergangenen Jahren im Gegensatz zu den eben genannten Ländern keine indigene Bewegung entstanden ist. „Indigene Bewegung“ soll hier nicht als das Organisieren von indigenen Menschen unter beliebigem Vorzeichen verstanden werden, sondern vielmehr als die Einforderung bestimmter kultureller Rechte bzw. eine Berufung auf die Tradition dieser Rechte. 2005 präsentierte Deborah Yashar eine Arbeit im Bereich der Vergleichenden Politikwissenschaft, in der sie der Frage nachgeht, warum sich in Peru, im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Staaten, um die Jahrtausendwende keine indigene Mobilisierung herausgebildet hat. Ihre Antwort auf die Frage, warum dies in Bolivien und Ecuador – Länder, die eine ähnliche Bevölkerungsstruktur haben und die lange Zeit eine ähnliche Entwicklung wie Peru erlebt haben - möglich war und in Peru nicht, steht in Verbindung mit dem Bürgerkrieg: Dieser hätte, u.a. durch die massive Einschränkung der Versammlungsfreiheit, eine Organisation unter kulturellen Vorzeichen unterbunden. Nur in der Amazonasregion, die vom Bürgerkrieg weniger berührt war sowie in der Grenzregion Puno (am Titicacasee), wo die dortige Aymara-Bevölkerung mit den bolivianischen Aymaras

¹³ Wobei man die verschiedenen Politiken der neu entstandenen Staaten nicht unbedingt miteinander vergleichen kann.

in Kontakt steht, sei eine solche Mobilisierung möglich gewesen (Yashar 2005). Yashar (2005:10) versucht sich dabei von einem primordialen/essentialistischen Zugang zu sozialen Bewegungen abzugrenzen:

Primordialism is the prevailing argument most commonly voiced in policy and lay circles – although decreasingly so in academic circles where it has largely been discredited. Primordialists assume that ethnic identities are deeply rooted affective ties that shape primary loyalties and affinities. While it is not assumed that all ethnic identities lead to conflict, it is assumed that actors possess a strong sense of ethnic or racial identity that *primarily* shapes their actions and worldview. Accordingly, individuals and communities commonly advance and/ or defend ethnically derived concerns – particularly when they perceive a disadvantage or long-standing abuse or ethnic slight. The emergence of indigenous organizations and protest are therefore understood as a natural expression of integral ethnic identities. Identities are fixed. They are locally rooted. They are often understood as immutable.

Identitäten, so die Autorin, sind nicht fixiert und haben keine „natürlichen Affinitäten“ (natural affinities). Tatsächlich ist Indigenität erst im Zuge des Kolonialregimes als Zuschreibung entstanden und stellt keine ‚natürliche‘ Kategorie dar, sondern bezeichnet lediglich in bestimmten Kontexten das ‚Nicht-Weiße‘ (bzw. das ‚Nicht-Mestizische‘): “To forge an indigenous movement in the contemporary era, activists had to convince people to expand their self-identification from Quichua, or Shuar, or Tzotzil or something else to *Indian*.” (Yashar 2005:10) Sánchez (1996) nennt für Peru heute 81 Gruppierungen, die untereinander natürlich oft nicht kommunizieren können und völlig unterschiedliche kulturelle Praktiken ausüben.¹⁴ Indigene Mobilisierung auf (supra-) nationaler, zumindest aber auf regionaler Ebene bedeutet insofern die Konstruktion und Instrumentalisierung einer transkommunalen Identität – eine Notwendigkeit, um Chancen auf Erfolg zu haben.

1.3 Zwischen Begriffen und Paradigmen

Im Zuge der Agrarreform 1968/1969 entschied General Velasco Alvarado den Terminus “indígena“ durch „Bauer“ (campesino) in den Gesetzestexten, die den Bodenbesitz regelten, abzuändern. Einige Jahre später, 1985, schrieb Edgardo Rivera Martínez in *La República*:

Según la Constitución y nuestras leyes, y según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todos somos iguales, cualesquiera que sean nuestro color y rasgos externos, y no puede haber, en consecuencia, lugar para el racismo en nuestra patria. Muchos peruanos tenemos la fundada convicción de que es absurda y vergonzosa, además de obsoleta, la discriminación antaño imperante que se traducía en términos tales como indios, indígenas, aborígenes para llamar a nuestro campesinos. (zit. in Ossio 1990: 164)

¹⁴ Laut INEI (das peruanische Statistikamt) waren 1993 16.5% der Peruaner monolinguale Quechua-Sprecher, Quechua ist damit mit Abstand die größte indigene Sprachgruppe Perus; allerdings unterscheiden sich die unterschiedlichen dialektalen Formen teilweise beträchtlich.

Dieses Zitat zeigt, wie zu unterschiedlichen Zeitpunkten und von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus, Identitäten prinzipiell ‚verschoben‘ werden können. Dass es „beschämend“ sein soll, die peruanischen „Bauern“ als *indios*, *indígenas* oder *aborígenes* zu bezeichnen, legt zwei Interpretationsmöglichkeiten nahe: Der Auffassung des Autors zufolge sollten jene Begriffe entweder abgelegt werden, weil sie traditionell eine pejorative Konnotation haben oder aber, um eine assimilatorische Funktion zu erfüllen.

Jedenfalls, so Ossio (1990:165), habe das Umbenennen der *comunidad indígena* in *comunidad campesina* damals keineswegs die diskriminatorischen Wirkungen abgelegt. Ganz im Gegenteil, seiner Meinung nach habe das den Weg für eine subtilere Diskriminierung geebnet, eine die den Nachfahren der präkolumbinischen Bevölkerung ihre Rechte auf kulturelle Identität nähme.

Der Blick auf Ethnizität variiert, je nachdem von welcher Disziplin aus man ihn wirft. Im Folgenden soll kurz ausgeführt werden, auf welcher unterschiedlichen Weise in den vergangenen Jahrzehnten in Peru über Ethnizität wissenschaftlich reflektiert wurde. Zwar hat die Anthropologie keineswegs ein Monopol auf die Beschäftigung mit dieser Thematik, ihr kommt aber sicher eine gewisse Vorrangsstellung zu. Lange Zeit habe die peruanische Anthropologie den *Anderen* essentialisiert, meint Carlos Iván Degregori (2005:42f), einer der bekanntesten peruanischen Anthropologen; sie sei somit der „Verführung des Exotischen“ erlegen, und hätte reproduziert, was der (literarische) Indigenismus vorgegeben hatte. Mindestens bis in die 60er Jahre unterschied sie zwischen einem „Perú oficial“ und einem „Perú profundo“¹⁵. Die 60er und 70er Jahre, und mit ihnen der Marxismus, der auf den Universitäten Einzug hielt, führten einen Bruch herbei. Kulturelle Besonderheiten wurden als „Überbau“ verstanden, der sich mit der ökonomischen Basis und der politischen Struktur ohnedies ändern würde (Degregori 2005:46). Das führte zu einer paradoxen Situation: Während man die Landbesetzungen der Bauern verteidigte, war man in gewisser Weise dazu gezwungen ihre „Tradition“ als Überbleibsel einer Gesellschaft zu sehen, die überwunden werden sollten; „idyllische Visionen“ passten nicht in dieses Bild (Mendizábal 2000: 90). In den 70er Jahren waren auf den Universitäten die Termini „Folklore“ oder „indio“ verpönt. Paradoxerweise gelangte die Akzeptanz der ‚Folklore-Aktivitäten‘ genau zu diesem Zeitpunkt zu einem Höhepunkt; so rief etwa die Regierung die *festivales Inkarrí*, mit der entsprechenden musikalischen Begleitung ins Leben (Mendizábal 2000:89).

Golte (2000:211) vertritt die Auffassung, eine De-essentialisierung der *comunidad* sei damals u.a. durch die empirische Beobachtung zustande gekommen: Viele Dörfer integrierten sich auch in wirtschaftlicher Hinsicht und durchliefen starke Veränderungsprozesse. Wissenschaftler begannen, sich für Produktions- und Organisationsformen der *comunidades* zu

¹⁵ Der erste der diese Unterscheidung etablierte war laut Degregori (2000:48f) der Historiker Jorge Basadre im Jahr 1943, wenngleich er das damals tat, um die Distanz zwischen dem „Staat“ und der aus der gesamten Bevölkerung bestehenden „Nation“ zu bezeichnen; keineswegs um eine kulturelle Kluft zu konstatieren.

interessieren. Montoyo etwa stellt fest, es handle sich nicht länger um eine „homogene, egalitäre Einheit“. Wenngleich es kollektive Arbeitsformen¹⁶ gäbe, so charakterisiere sich die *comunidad* doch nicht mehr hauptsächlich darüber; außerdem hätten in ihr Stratifikationsprozesse stattgefunden – eine These, die die Hoffnung jener Gruppen relativierte, die *comunidad* könne der Ausgangspunkt einer sozialistischen Entwicklung sein. Selbstverständlich hatten nach der Agrarreform 1968/69 weitreichende Umstrukturierungen in den ländlichen Regionen Perus eingesetzt (zit. in Pajuelo 2000: 152ff).

Während mitunter das Verschwinden der *comunidad indígena* postuliert wurde, integrierten andere Studien die Veränderungen. Mit anderen Worten, sie habe nicht als Institution oder gemeinschaftliche Lebensform zu existieren aufgehört, nur weil in ihr Veränderungen (etwa umfangreichere Vermarktung der Agrarprodukte) stattgefunden hatten (Pajuelo 2000:141/144).

Ab den 80er Jahren wurde der ländliche Raum hauptsächlich als problematischer Raum beschrieben, dessen Möglichkeiten der völligen Integration in die Volkswirtschaft es zu erwägen gelte, weswegen Ökonomen - zu einem Zeitpunkt als neoliberale Struktur- anpassungsprogramme angelaufen waren - zahlreiche Studien zu diesem Thema durchführten (Golte 2000:219).

Parallel dazu, also drei Jahrzehnte nach Einsetzen der Migrationswellen, fokussierte das wissenschaftliche Interesse zunehmend auch auf die Migranten der urbanen Räume. Es wurde nun danach gefragt, in welcher Art sie ihre kulturellen ‚Hintergründe‘ mitnehmen, bzw. auf welche Weise sie sich neue symbolische Ordnungen aneigneten (Degregori 2000a:52, Sandoval 2000:309). Besonders in den 90ern wurde der Rassismus in den Großstädten thematisiert. Zahlreiche Studien gingen davon aus, dass Rassismus weiterhin eine entscheidende Rolle bei der Legitimation sozialer Ungleichheiten spielte (Sandoval 2000: 318).

Nachdem es aus heutiger Sicht weder angebracht ist nach dem „Edlen Wilden“ zu suchen, noch einer homogenisierenden Akkulturation nachzueifern, könne es laut Degregori (2000b:63) aktuell nur darum gehen, ein „Nosotros diverso“, ein „diverses Wir“ zu formen, also das Recht auf Gleichheit mit dem Recht auf Differenz zu verbinden.

¹⁶ Mayer wiederum argumentiert, dass der gemeinsame Besitz an Boden und Produktionsgütern nicht als spezifisch « andin » gelten könne, da ähnliche Produktionsformen auch in den Alpen und dem Himalaya zu finden seien (zit. in Pajuelo 2000: 158).

1.4 Im Jenseits angekommen

Als die Spanier im 15. Jahrhundert in das Gebiet des heutigen Peru kamen, fanden sie ein unheitliches Gebilde vor, das im Grunde nicht mehr war, als die Summe zahlreicher Gemeinschaften: die Chancas, die Chimú, die Xauxas, die Mochicas, etc. Einige Völker waren im Laufe der knapp hundertjährigen Inka-Herrschaft dem Tawantinsuyu¹⁷ eingegliedert worden. Jedes von ihnen hatte seine Götter und seine Sprache. Die Sonne (Inka) und das Quechua waren die vom Souverän auferlegte Gottheit und die Sprache des Hegemons (Díaz Herrera 1998: 272).

Es ist zu einer üblichen Auffassung unserer Zeit geworden, „die Frage der Kultur im Bereich des *darüber Hinausgehenden (beyond)* zu verorten“ (Bhabha 2000:3), und Ethnizität *jenseits* seiner vermeintlichen Essenz zu betrachten. *Darüber hinaus* meint nichts anderes als die „über den Diskurs hergestellte (willkürliche) Konstruktion dieser Differenz [zu entlarven]“ (Bhabha 2000:5). Ohne dabei aus den Augen zu verlieren, dass das, was im schlimmsten Fall zum Resultat dieses Abschließungsprozesses werden kann - nämlich Hunger, Schmerz und Angst - keine diskursiven Konstruktionen oder Fiktionen mehr sind (Kalimann 2000:152).

Jene „Einheiten, die Identitäten verkünden“ werden also als das Ergebnis eines „naturalisierten [und nicht natürlichen] überdeterminierten Prozesses der ‚Schließung‘“ gesehen (Hall 2004:172). Mit anderen Worten, historisch etablierte Kategorien formen unsere Wahrnehmung der Realität und es gehe darum, die Herausforderung anzunehmen, „kulturelle Differenz“ nicht als „Festschreibung einer vereinnehmbaren Andersartigkeit [zu] verhandeln“, und Menschen nicht auf eine ethnische Position festzulegen, sondern „als Überschreitung jener verschiedenen Teilaspekte der divergierenden ethnischen, klassen- oder geschlechterspezifischen Zugehörigkeit [...], die nur als Verknötung die kulturelle Identität des Individuums ausmachen“ (Bronfen 2000: IX).

Mit dieser Erkenntnis geht allerdings keine Verleugnung kultureller Rechte einher. Das bedeutet, dass ‚Bewahrung der Tradition‘ einerseits und Akkulturation andererseits nicht mehr die einzig vorstellbaren Alternativen sind. In den Worten Ernesto Laclaus:

Die Universalisierung und ihr offener Charakter verurteilt mit Sicherheit alle Identitäten zu einer unvermeidbaren Hybridisierung, aber Hybridisierung bedeutet nicht notwendig einen Untergang durch einen Verlust der Identität. Es kann auch bedeuten, dass existierende Identitäten einen Machtzuwachs erhalten durch die Eröffnung neuer Möglichkeiten. Nur eine konservative Identität, die sich selbst abschließt, kann Hybridisierung als Verlust erfahren. (zit. in Hall 2004:220)

¹⁷ das „Inkareich“ ; auch Tahuantinsuyu

Wenn dem so ist, dann könnte auch eine Erweiterung des Repertoires politischer Praktiken in Erwägung gezogen werden. Eine Art „pluralistischer Multikulturalismus“, der das traditionelle liberale Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Bürger als Einzelbeziehung um additional Beziehungen zwischen dem Staat und Kollektiven erweitert, wird aber nicht ausschließlich unproblematisch gesehen. Zwar ist dieser Gedanke, etwa durch korporativistische Staatsformen oder einfach in Form von Minderheitenrechten, wie sie die meisten Verfassungen kennen, bereits seit langer Zeit tendenziell praktiziert worden. Gleichzeitig muss aber anerkannt werden, dass Minderheiten, Communities oder sonstige Gruppen, keineswegs einheitliche Akteure mit gemeinsamen Interessen sind, was zu der überaus schwierigen und wohl niemals widerspruchsfrei beantworteten Frage führt, wie der „Anspruch auf Differenz und auf Gleichheit anerkannt werden“ kann (Hall 2004:219).

Auf Peru umgemünzt könnte das bedeuten, gewisse kollektive Rechte zu erweitern, ohne den Einzelnen darauf festzulegen. In *Al borde del naufragio* macht Rodrigo Montoya (1992:64) einige Vorschläge, die vor allem die ländlichen Regionen betreffen. Unter anderem nennt er: kollektive Landtitulierungen, Recht auf ein zweisprachiges Bildungssystem, Ausbau der (Straßen-) Infrastruktur zur Verbesserung von Vermarktungsmöglichkeiten.

In den ländlichen Regionen Perus gibt es die Institution des Friedensrichters.¹⁸ Es hat ihn theoretisch schon zur Zeit des Kolonialregimes gegeben, doch damals war es der Hacendado, der diese Funktion erfüllte. Mittlerweile wird er auf Vorschlag der *comunidad* ernannt. Zumindest in der Sierra ist es häufig ein Mann (seltener eine Frau), der in der *comunidad* lebt und einen Teil der Rechtsprechung übernimmt, wobei er nicht unbedingt auf positivistisches Recht in seinen Entscheidungen zurückgreift. In den Dorfräten kommt die (meist männliche) Bevölkerung zusammen, um gemeinsam anfallende Probleme zu diskutieren und Lösungen auszuverhandeln. Es ist ein System, das in den indigenen Kulturen, die auf *oralidad*, also ‚Mündlichkeit‘ basieren, darauf ausgerichtet ist, auf der Mikroebene Konsens zu erzielen.

Die peruanische Verfassung aus dem Jahr 1993 anerkennt tatsächlich neben dem privaten Bodenbesitz auch kommunalen (Tit III, Art. 88). Ein anderer wichtiger Aspekt dieser Verfassung ist der Artikel 149, der den *comunidades* gestattet, auf ihrem Territorium rechtsprechende Funktionen gemäß dem Gewohnheitsrecht wahrzunehmen, so sie nicht die grundlegenden Menschenrechte verletzen. Wobei nicht detailliert geklärt ist, wie dies in die Praxis umgesetzt werden sollte, etwa wenn die Interessen von Außenstehenden betroffen sind (Sánchez 1996:244).

Auf welche Art und Weise indigene Rechte wahrgenommen und anerkannt werden sollen, wird selbstverständlich breit debattiert. Sánchez stellt 1996 fest, dass die andinen Gemeinschaften Perus (in starkem Kontrast etwa zu Ecuador) keine Vorschläge zur territorialen Konzepten gemacht haben. Die andine Bevölkerung Perus habe keine explizit

¹⁸ Wobei sie durch den starken Zustrom der Landbevölkerung in die Städte mittlerweile auch dort zu finden sind.

indigene Identität angenommen, was die Beziehungen und Organisationsmöglichkeiten mit der amazonischen Bevölkerung geschwächt habe (Sánchez 1996: 293).

Immerhin wird seit einiger Zeit in manchen Regionen das 2003 legislativ bestätigte *Presupuesto Participativo* (Partizipatives Budget) praktiziert, das den *comunidades* ermöglicht, selbst zu entscheiden, in welche Bereiche ihr (bescheidenes) Budget fließen soll. Wo aber die Möglichkeit zu *Empowerment* gegeben ist, da bestehen auch Gefahren: Nämlich wenn der Einzelne von der *comunidad* unter Druck gesetzt werden kann, oder der Frau (vielleicht) ihre Stimme verwehrt wird, etc.

„Die doppelte Forderung nach Gleichheit und Differenz scheint unsere vorgegebenen politischen Vokabularien zu überfordern“, meint Stuart Hall (2004:216). Diese Herausforderung gilt es anzunehmen.

1.5 Fazit

Je nachdem, welche Statistik man zur Rate zieht, wird die indigene Bevölkerung Perus mit einem Prozentsatz von 30-40% der Gesamtbevölkerung beziffert; das bedeutet, dass Peru sowohl in relativen als auch absoluten Zahlen zu den „indigensten“ Ländern Lateinamerikas zählt.¹⁹ Dieses Kapitel hat jedoch darauf verzichtet, Indigenität oder Ethnizität in Zahlen darstellen zu wollen. Ethnische Zugehörigkeiten drücken sich in komplexen Begrifflichkeiten aus; das gilt letztlich auch für den Terminus *mestizo/a*.

Einerseits ist Indigenität in Peru (wie auf vielen Orten der Welt) eine Zuschreibung, eine vereinfachende Zusammenfassung, wenngleich eine mitunter folgenschwere. Indigenität kann andererseits aber auch eine Instrumentalisierung bedeuten, die zum Zwecke politischer Organisation gemeinsame Interessen formuliert. „Communities of resistance“, wie es Mohanty (2004:47) in einem anderen Kontext formuliert, ist eine politische, keine essentialistische Definition.

Indigene Peruaner nicht als monolithische Gruppe zu begreifen, bedeutet unter anderem, anzuerkennen, dass es von großer Bedeutung ist, ob jemand in der Stadt oder am Land lebt und welches Geschlecht bzw. welche soziale Position er oder sie inne hat (wenngleich diese Kategorien einander mitbedingen, denn die Einkommensunterschiede zwischen Männern und Frauen sind mitunter beträchtlich).

Eines ist in diesem Kapitel vielleicht unerwähnt geblieben: ‚Indigenen Widerstand‘ hat es immer gegeben. Alleine für das 18. Jahrhundert geht man von 54 Rebellionen aus, in denen indigene Menschen versucht haben, ihre Rechte geltend zu machen (Torres 2007:95),

¹⁹ Das Instituto Indigenista Interamericano (*América Indígena*, Vol. LIII, No. 4, Oct-Dez 1993) gibt eine Zahl von 38, 39% an der Gesamtbevölkerung, also 8 793 295 Menschen, an.

wenngleich häufig verwobene Interessenslagen und Koalitionen mit anderen sozialen Gruppen festgestellt werden können. Flores Galindo (1994) hat den Versuch andiner Gemeinschaften ab dem 15. Jahrhundert, ideell an eine glorreiche Vergangenheit des Tawantinsuyu mit dem Inka als Bezugspunkt anzuschließen, als *utopía andina* bezeichnet. Die Landbewegungen der 50er und 60er Jahre, von denen noch die Rede sein wird, umfassten (wenngleich in unterschiedlichem Maße) 23 der 25 Departamentos (Manrique 2005:45). In den 50er Jahren wurde auch der Inkarrí-Mythos entdeckt, der eine messianische Erwartung andiner Emanzipation verbreitet hat.²⁰

2001 wurde Alejandro Toledo zum peruanischen Präsidenten gewählt, der erste Präsident mit ‚indigenem Hintergrund‘. Seine fünfjährige Präsidentschaft war allerdings von Skandalen überschattet. Anlässlich eines Symposiums zu Ehren von José María Arguedas im Jahr 2004 meinte Hugo Blanco (2005:167), Anführer einer Bauernbewegung in den 60er Jahren: „Heute sagen wir ‚Präsident‘ zum Vizekönig. Er ist der zweite Vizekönig Toledo, mit dem Gesicht eines Indios und dem Geist eines Gringos.“ (Ü.K.H.)²¹

Vielleicht ist der Eindruck entstanden, Indigenität-Weißheit sei das einzige ethnisch wahrgenommene Gegensatzpaar; dem ist natürlich nicht so. Zum einen ist nach mehr als fünfhundert Jahren die *mestizaje* weit vorangeschritten und zum anderen gibt es selbstverständlich auch andere communities in Peru, wie Afroperuaner oder z.B. die japanische Minderheit.

²⁰ Vargas Llosa (2004:161) schreibt, der Mythos wurde 1955 zum ersten Mal von einem Anthropologenteam in Q'ero, Cusco festgestellt. Die Bedeutung des Wortes Inkarrí ist eine Mischung aus Inka (Sonne) und dem spanischen Wort rey (König). Einige Versionen des Inkarrí-Mythos wurden transkribiert. Die folgende stammt von Mateo Garriaso, Oberhaupt eines Ayllus in Chaupi:

“Dicen que Inkarrí fue hijo de una mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el padre Sol. El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Aqnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande, ‘Si podrá caber el Cuzco’, diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentro, ‘No quepo’, diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, lo conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vulva.” (zit. in Mendizábal 2000: 85)

²¹ Hugo Blanco ist weiß - zumindest wenn man auf seinen Phänotyp anspielt - bezeichnet sich aber selbst mitunter als Indio, was auf besondere Art und Weise zeigt, dass ethnische Kategorien, Selbstbezeichnungen und soziale Kategorien nicht immer miteinander einhergehen. Mit dem „ersten“ Toledo ist hier der ehem. Vizekönig Perus (1569-1581) gemeint.

Weiter oben wurde die traditionelle Stille um die erst viel später erschlossene Amazonas-Region im Verhältnis zu den Anden erwähnt. Aber selbst die Andenregion wird hauptsächlich mit dem *quechuasprachigen* Bauern in Verbindung gebracht, was auch damit in Zusammenhang stehen dürfte – wie im nächsten Kapitel ersichtlich wird - dass indigenistische Autoren hauptsächlich diesen Teil der Anden beschrieben haben, und nicht etwa die Region um den Titicacasee, an der Grenze zu Bolivien, wo die aymarasprachige Bevölkerung beheimatet ist.

Eine letzte Anmerkung in diesem Kapitel: *Indio* ist ein Begriff, der in ganz Lateinamerika immer potentiell eine pejorative Konnotation hatte, das steht außer Zweifel. In Peru wird er aber auch als Selbstzuschreibung verwendet, zumindest ist bei der Verfasserin dieser Arbeit dieser Eindruck entstanden. Innerhalb (neo-) indigenistischer/ andiner Literatur ist *indio* ein häufig verwendeter Begriff, der auch auf Emanzipation abzielen kann. Das ist die Erklärung dafür, warum er in den nächsten Kapiteln Verwendung findet. Im vierten Kapitel der Arbeit, welches sich mit der Übersetzungskritik der besprochenen Romane beschäftigt, soll kurz darauf zurückgekommen werden. Die Kontingenz von (ethnischer) Identität anzuerkennen ist Voraussetzung für einen adequaten Zugang zu Literatur die sich mit ‚Heterogenität‘ beschäftigt (so diffus dieser Begriff auch sein mag) und somit auch für deren Übersetzung.

2. Ortswechsel. Bleiben die Themen? Strömungen peruanischer Literatur des 20. Jahrhunderts

Einige Grundtendenzen der peruanischen Literatur aufzuzeigen und zueinander in Beziehung zu setzen ist selbstverständlich nur als Annäherung denkbar. Zunächst drängen sich einige grundlegende Fragen auf: Bis wohin sollte eine solche Darstellung in der Zeit zurückgreifen, welche Autoren können nach welchen Gesichtspunkten zusammengefasst werden? In diesem Kapitel sollen die etablierten literarischen Strömungen peruanischer Literatur nachgezeichnet werden. Die größte festgestellte Dichotomie innerhalb peruanischer Literatur der letzten Jahrzehnte legt eine Unterteilung in urbane Literatur einerseits und (neo-) indigenistische/andine andererseits nahe; eine Kategorisierung die in starkem Zusammenhang mit der Frage steht, wie der ‚ethnische Diskurs‘ aufgegriffen wird.

In der jüngeren Vergangenheit der peruanischen Literaturgeschichte wird es zunehmend schwieriger, fixe Trennlinien zu ziehen, und zwar sowohl deswegen, weil die Autoren sich nicht unbedingt an diese Zuschreibungen zu halten scheinen wollen, als auch durch die Aufforderung mancher Literaturwissenschaftler, diese (tendenziellen) Dichotomien, die notwendigerweise eine Reduktion darstellen, aufzugeben. Das greift aber bereits weit in der Zeit voraus.

2.1 Aufbrechen, Umkehren. Der Indigenismo

Spanischsprachige Literatur mit dem Indio als Thema hat es nach der Konquista in ganz Lateinamerika gegeben, das dürfte nicht weiter überraschen. Zunächst in Form der Chroniken, welche man zwar als ersten Versuch verstehen könnte, die neu entdeckte Welt zu begreifen, die aber gleichzeitig Ausdruck der Asymmetrie dieser Kommunikation sind (vgl. Cornejo Polar 2005:37): Ein spanischsprachiger Chronist schreibt für spanischsprachige Leser über ein Symbolsystem, das nicht sein eigenes ist. Der Autor muss dabei auf sein eigenes Bezugssystem zurückgreifen, und so wird die ehemalige Hauptstadt des Tawantinsuyu²² Cusco mitunter zu Rom, und der Inka zum König (Cornejo Polar 2005:38).²³ Aber die Chroniken der frühen Kolonialzeit sind ein anderes Thema...

Wenn man wollte, könnte man meinen, dass auch noch der literarische *Indigenismo* der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts streng genommen nichts anderes war, als die Beschreibung einer

²² Das Herrschaftsgebiet der Inka

²³ Cornejo Polar (2005:39) merkt an, dass selbst Inca Garcilaso de la Vegas Darstellung seiner historischen Situation – er ist Sohn eines spanischen Adligen und einer „Inkaprinzessin“ – neoplatonisch anmutet.

fremden Lebenswelt, die niemals die seiner weißen oder mestizischen urbanen Autoren war. Noch dazu in einem fremden Medium, der spanischen Sprache und dem lateinischen Alphabet, meist in der Form des Romans - und für eine Leserschaft, die kaum jemals die Referenten dieser Literatur einschloss.

Diesem Indigenismo waren andere literarische Formen, deren Subjekt der Indio war, vorausgegangen: Zunächst ein exotisierender *Indianismo*, der in das ästhetische und ideologische System der Romantik eingebunden ist (Cornejo Polar 2005:39); wobei der romantische Indianismo in Peru einen sehr spärlichen Korpus hat: einige Theaterstücke, wenige, isolierte Gedichte und Erzählungen (Cornejo Polar 2005:40). In dem 1889 entstandenen Roman *Aves sin nido* von Clorinda Matto de Turner sind noch einige romantische Strukturen erkennbar²⁴, gleichzeitig hat er aber bereits deutliche realistische Züge und ist in dieser Hinsicht seiner Zeit voraus (Cornejo Polar 2005:40). In *Aves sin nido* („Vögel ohne Nest“) treten für Antonio Cornejo Polar (2005:43) „zwei im Grunde miteinander unvereinbare interpretative Schemen“ (Ü.K.H.) in Konflikt zueinander: Zum einen die Vorstellung des Indio als „Edlen Wilden“, eines prinzipiell guten und unschuldigen Wesens, („cuando hace algo [...] es obligado por la opresión, desesperado por los abusos“), ein Bild das also klar in die Romantik eingebettet ist, und auf der anderen Seite das Extrem einer positivistischen Position, die die Rückschrittlichkeit und den Primitivismus der indigenen Bevölkerung verurteilen muss. Auf diese Weise stellt *Aves sin nido* und seine Fortsetzung *Herencia* (1893) den paternalistischen Abschied einer Welt dar, die historisch nicht aufrechtzuerhalten scheint (Cornejo Polar 2005:43) und deren Mitglieder in eine nationale Kultur integriert werden müssen. Clorinda Matto, so Cornejo Polar (2005:42), vermag sich keine kollektiven Lösungen vorstellen. Nur einigen wenigen, isolierten Charakteren gelingt es, ihrem miserablen Schicksal zu entkommen, und ist ihnen das einmal geglückt, so sind sie keine Indios mehr.

In einer nächsten Phase tritt dieser „Protoindigenismo“ (Vargas Llosa 2004:59) mit dem *Modernismo* in Verbindung, der relativ spät nach Peru kommt. Scheben zufolge, wird Rubén Darío in peruanischen Schriftstellerkreisen nicht vor 1893 bekannt. Somit fällt das Auftauchen des Modernismo in Peru mit einer pro-indigenen sozialen und politischen Bewegung zusammen (Scheben 1980:14) und es verwundert nicht, wenn der peruanische Modernismo auf „regionale Themen“ zurückgreift. Wie aber etwa im Werk von José Santos Chocano²⁵ festgestellt werden kann, tut er dies meist in Form einer Exaltierung einer spanisch-inkaischen Vergangenheit (Rössner 2002: 219). „Der Modernismo, mit seiner Faszination für das Exotische und den Lokalkolorit, seiner nationalistischen Ausrichtung und seiner Liebe für malerische Motive und Folklore, öffnete die Augen der Dichter und Erzähler dieser Richtung für die indigene Welt der Anden“ - wenngleich die meisten von ihnen niemals Gelegenheit dazu hatten, einen Indígena aus „Fleisch und Blut“ zu sehen, wie Vargas Llosa (2004:59f;

²⁴ Mario Vargas Llosa (2004: 58) sieht in *Aves sin nido* Parallelen zum französischen Naturalismus.

²⁵ siehe z.B. *Alma América* oder *Poemas indo-españoles*

Ü.K.H.) hinzufügt. José Carlos Mariátegui würde diese literarische Aktivität später als „Incaismo modernista“ bezeichnen.

So schwer der Indigenismo,²⁶ der Mitte der 30er Jahre des nächsten Jahrhunderts zu seiner konkreten Form fand, konzeptuell auch zu erfassen sein mag; er unterscheidet sich grundsätzlich von diesen Vorläufern. Er ist mit Protest verbunden, ist sozusagen die kritische Überwindung eines systemerhaltenden Indianismo (Vera Morales 1974:8). Das eben Formulierte ist jedoch nur als Annäherung zu verstehen, denn als erster peruanischer Beitrag zum literarischen Indigenismus wird häufig Enrique López Albújars (1872-1966) *Cuentos Andinos* genannt, die den Übergang von *Modernismo* zu *Indigenismo* markierten. Sein Bild des Indio war alles andere als beschönigend (Oviedo 2007:451), eher im Gegenteil: Sein Anliegen war es, das „Wesen und die Verhaltensmuster des Indio“ zu beleuchten, und zwar so wie er ihn kennen gelernt hatte (Cornejo Polar 2005:48). Er war, in den Worten Ciro Alegrias, der erste, der indigene Charaktere aus „Fleisch und Blut“ erschuf (zit. in Cornejo Polar 2005:48). Albújars Indios sind nicht selten gewalttätig, wobei es, wie Cornejo Polar (2005:48) bemerkt, nicht einfach ist, zu unterscheiden, ob seine Natur eine brutale ist, oder ob er sich mit dieser Gewalt gegenüber Weißen und Mestizen zur Wehr setzen muss. Indigene Menschen scheinen in seinem Werk stets kriminellen Tätigkeiten nachzugehen, Gräueltaten zu begehen und von abartigen Instinkten getrieben. Oft wurde angemerkt, unter anderem von José María Arguedas, dass Lopez' Bild durch seinen Beruf als Richter, in dem er indigene Menschen hauptsächlich auf der Anklagebank erlebte, geprägt war (Vargas Llosa 2004: 60).²⁷ Ein Aspekt erscheint aber wichtig: Eine Rebellion ist denkbar. Die Indios sind, im Gegensatz etwa zur Darstellung bei Clorinda Matto, keineswegs passive oder gefügige Geschöpfe, sondern in der Lage, sich zur Wehr zu setzen; wenn auch hauptsächlich durch brutale Wildheit (Cornejo Polar 2005: 49).

Ganz anders als Lopez Albújars Darstellung ist jene von Ciro Alegria. Sein bekanntester Roman, *El mundo es ancho y ajeno* (1941), ist etwa für Oviedo (2007:461) der „künstlerischste Ausdruck“ des „klassischen Indigenismo“. Der Roman versucht eine breitere Sicht auf die peruanische Gesellschaft zu vermitteln, eine umfangreiche Repräsentation, aber erstmals von einem alternativen Zentrum aus. In der von Alegria erschaffenen *comunidad* entsteht ein vielschichtiger Kampf: „Tradition gegen Gesetz, *ayllu*²⁸ gegen Latifundium, [...] Solidarität gegen Gier, ein indigenes Amerika gegen eine von außen auferlegte Moderne“ (Ü.K.H.). Es wäre zutreffend, meint Oviedo (2007:463f), diesen Roman als Gipfel des „klassischen Indigenismo“ zu bezeichnen, nicht zuletzt deswegen, weil er einige literarische Beiträge der US-amerikanischen und europäischen Erzählkunst integrierte. Für Oviedo ist *El*

²⁶ Der Indigenismo ist keineswegs auf Peru beschränkt, er ist in der gesamten Andenregion aber auch in Mexiko und Guatemala zu finden.

²⁷ Der eigentlich aus Piura stammende López Albújar lebte als Richter in verschiedenen Andenstädten.

²⁸ *Ayllu* ist eine Bezeichnung die auf die Organisationsform des Tawantinsuyu zurückgeht und die oft als Ursprung der *comunidad* gesehen wird.

mundo es ancho y ajeno ein Meisterwerk, das erst zwei Jahrzehnte später von Arguedas übertroffen werden würde. In diesem Roman fließen zwei Zeiten zusammen, ergänzt Cornejo Polar (2007:62), die mythische und die historische. Der darin dargestellte Konflikt spiegelt sich auf der narrativen Repräsentation wider:

En los primeros capítulos sobre todo, pero no sólo en ellos, los personajes comuneros tratan de comprender y dominar el mundo recurriendo a interpretaciones míticas que se expresan en augurios y ofrendas propiciatorias; más tarde, sin embargo, la propia dinámica de los hechos concretos y la confrontación con otros similares, en un proceso que básicamente coincide con la sustitución de Rosendo Maqui por Benito Castro, determina la quiebra del recurso mítico y la aparición de una conciencia histórica, objetiva, que explica los acontecimientos dentro de un orden casual que no requiere de ninguna apelación a las fuerzas sobrenaturales. Los comuneros que defienden Yanañauí se saben integrados a un proceso histórico más amplio, comprometido de lleno en la lucha de clases, y pueden reconocer la verdadera naturaleza del conflicto que los opone al gamonal y a los grupos de poder de la sociedad nacional en su conjunto.

Ein letzter Annäherungsversuch an den Begriff des *Indigenismo*: Seine literarische Form bezeichnet zunächst das Auftauchen des Indios, zu dem der Autor eine gewisse Vertrautheit geltend macht, als literarische Referenz. Bald nimmt er aber eine utopische Form an, dessen Held der Andenbewohner ist (Oviedo 2007:451). Stütze für diese literarische Produktion ist der Indigenismo als soziale und politische Bewegung, der dem literarischen Indigenismo knapp vorausgegangen ist.

2.1.1 Der Indigenismo als politische Bewegung

Als ersten politischen Ausdruck des Indigenismo wird meist die Gründung der Asociación Pro-Indígena im Jahre 1909 genannt, deren Mitglieder²⁹ Protestaktionen gegen das de-facto Fortbestehen von Zwangsarbeit, physische und ökonomische Gewalt der *gamonales*³⁰ organisierten, welche ihrerseits mit bewaffneter Repression reagierten (Scheben 1980:117).³¹ Diese (paternalistischen) Bemühungen dürften allerdings nicht allzu große Früchte getragen haben.³² In den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit hatte sich die Perspektive der indigenen

²⁹ Als Gründungsmitglieder werden vor allem Dora Mayer und Joaquín Capelo genannt.

³⁰ spezielle Bezeichnung für Großgrundbesitzer

³¹ Im 1912 veröffentlichten *El deber proindígena* heißt es: “Haciendo excepción de Lima i unas ciudades de la costa, el estado de cosas es [...] peor, en muchas minas y fundos agrícolas, de lo que era en la época del coloniaje; con ligeras variantes subsisten en todo su horror los repartimientos, las mitas, las primicias, los servicios gratuitos, los trabajos forzados en minas, en fundos i en obrajes, los fusilamentos, i despojos individuales i en masa, de la propiedad del suelo [...]. Allí están para confirmar nuestros asertos, las hecatombes de Huancané, hechas en junio de 1910 i la última del Valle de Chicana del presente año i la matanza de Baños, aquí en Lima. Nada se ha hecho hasta hoy en castigo de esas sangrientas matanzas“ (zit. in Scheben 1980: 116f).

³² Cotler (2005: 165) sieht das etwas anders als Vargas Llosa: “A la vez que sucedían los levantamientos campesinos, se multiplicaban los informes oficiales, tesis universitarias y estudios jurídicos que denunciaban el gamonalismo y la explotación que los enclaves ejercían sobre la población campesina. En ese sentido la Asociación Pro-Indígena cumplió entre 1909-1916 una función relevante.”

Vielleicht kann gesagt werden, dass es natürlich als positiv zu bewerten ist, dass sich zunehmend Gruppen bildeten, die auch in den Großstädten den Gamonalismo anklagten und bäuerliche Interessen auf den Tisch zu

Andenbewohner kaum verbessert; in gewisser Hinsicht womöglich sogar verschlechtert. Das konstatiert zumindest 1921 José Frisancho in seiner Arbeit *Del jesuitismo al indianismo*, in der er die schrittweise Einverleibung der *ayllus/ comunidades* in die Haciendas und die Massaker an Indigenen in Chucuito, Puno, Cusco und Apurímac beschreibt, die seiner Meinung nach, gezielt die Aneignung von Land verfolgten (Vargas Llosa 2004: 59).

In den 20er und 30er Jahren verband sich der Indigenismo mit einer breiten anti-oligarchischen Bewegung unterschiedlicher Ausrichtung. Die aufstrebenden Mittelklassen sahen darin die Möglichkeit, ihre eigenen Forderungen zu stützen (Cornejo Polar 2005:27). Dazu muss gesagt werden, dass es freilich schon in den Jahren davor Mobilisierung gegen den Status quo gegeben hat, vor allem in den großen Städten, aber auch am Land. In den Jahren nach der Jahrhundertwende sah Lima die ersten Aufmärsche anarchistischer Zirkel, Streiks, etc. Im Departamento Puno erreichten etwa die Bauern von Chucuito die Entsendung eines Beamten, der ihre Situation in Augenschein nehmen sollte (Cotler 2005:165).

1909 konnte Präsident Leguía (angesichts der Bauernmobilisierung im Süden des Landes) ein Gesetz durchsetzen, welches es lokalen Regierungsbehörden untersagte, unbezahlte Arbeit abzuverlangen; außerdem wurde der Zwang zu Minenarbeit verboten. Aber wie auch schon zu Kolonialzeiten hatten diese Rechtsvorschriften kaum Auswirkungen, schließlich waren diejenigen, die die Normen einhalten sollten, selbst ebenfalls Nutznießer indigener Arbeitskraft (Cotler 2005: 166f).

Die Fusion zwischen politischem Indigenismo und sozialistischen Tendenzen, die sich zu dieser Zeit vollzieht, ist vor allem mit dem Namen José Carlos Mariátegui verbunden. In *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen* (1928) meint er, das Problem des Indios sei kein kulturelles, sondern ein wirtschaftliches.

Die Vermutung, die indianische Frage sei ein ethnisches Problem, nährt sich aus dem rückständigen Repertoire imperialistischer Ideen. Die Auffassung der rassischen Minderwertigkeit war dem weißen Okzident für sein Werk der Expansion und der Eroberung nützlich. Die Emanzipation des Indios von seiner gezielten Kreuzung der Urbewohner mit weißen Einwanderern zu erwarten, ist eine gegen jede soziologische Erkenntnis sprechende Dummheit, die nur dem rudimentären Verstand eines Importeurs von Marinoschafen entspringen kann. (1986:39)

Man dürfe sich, so Mariátegui, weder mit dem Recht des Indios “a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo“ beschränken, sondern stets die Ausmerzungen des Feudalismus im Auge behalten. (zit. in Vargas Llosa 2004:67). Mariátegui, der in der zweiten Amtszeit Leguías für einige Jahre ins europäische Exil geht, baut nach seiner Rückkehr (und dem Bruch mit der APRA von Víctor Raúl Haya de la Torre) eine kommunistische Bewegung auf. Er gibt dem politischen Indigenismo seiner Zeit eine sozialistische Stoßrichtung, jedoch nicht ohne gewisse archaisierende Rekurrenz auf das Ayllu-System, in seiner Interpretation ein

bringen versuchten, wenngleich es noch ein langer Prozess sein würde, bis relevante Maßnahmen gesetzt werden.

Keim eines „inkaischen Kommunismus“ (den er als „Agrarkommunismus“ bezeichnet), was in orthodoxeren Sektoren des lateinamerikanischen Marxismus auf Kritik stößt (Oviedo 2007: 455). Im Zentrum Mariáteguis Thesen steht die Behauptung eines Dualismus zwischen kapitalistisch produzierender Küste und feudalistischer Sierra, wo es dem *gamonal* gelingt, einen Großteil der Landbevölkerung in einem unproduktiven, willkürlichen Produktionsverhältnis zu halten.

Es war die Zeit der ersten Gewerkschafts- und Studentenbewegungen, und auch ländliche Massen traten als politische Faktoren auf (Scheben 1980:117). Von 1919-1930 versuchte das autoritäre Regime Augusto Leguías den Forderungen der Mittelklasse teilweise Zugeständnisse zu machen, etwa in Form von Arbeitsgesetzgebungen (Pease 1995:169). Gleichzeitig reagierte man mit Repression auf den wachsenden marxistischen Einfluss. Leguías Politik in Bezug auf die indigene Bevölkerung ist als widersprüchlich zu charakterisieren: Mit bestimmten Maßnahmen wollte er sich die Unterstützung gewisser Teile der Mittelklasse sichern und er bemühte sich darum, den Einfluss der großen Latifundisten zu schwächen (Cotler 2005: 182). So rief er 1922 das *Patronato de la Raza Indígena*, ein Gremium das edukative Ziele wie die Verbreitung der spanischen Sprache unter der Landbevölkerung verfolgte und sich mit den strukturellen Problemen der indigenen Bevölkerung auseinandersetzen sollte. Leguía bezeichnete sich als „protector“ der indigenen Bevölkerung Perus, führte den *Día del Indio* ein und anerkannte das Eigentum der kommunalen Autoritäten. Er nannte sich selbst Viracocha und hielt mitunter Reden auf Quechua, eine Sprache die er eigentlich nicht beherrschte (Cotler 2005:181). Andererseits verabschiedete seine Regierung ein Gesetz das theoretisch alle Peruaner dazu verpflichtete, am Straßenbau mitzuarbeiten („Ley de Conscripción Vial“), praktisch aber nur unter der andinen Bevölkerung zwischen 18 und 60 Jahren durchgesetzt wurde³³ (Pease 1995:189f) - eine Maßnahme die Mariátegui, aber auch Cotler (2005:39), mit der Wiedereinführung der *mita*, der kolonialen Zwangsarbeit in den Minen, gleichsetzt. Davon abgesehen verabschiedete er eine „rassistische Legislation, die, nebenbei bemerkt, bis vor nicht all zu langer Zeit in Kraft war“ (Ü.K.H.).³⁴

Die politische oppositionelle Mobilisierung war von einer indigenistischen Rhetorik mitgetragen. 1926 fand sich in Cusco die Gruppe *Resurgimiento* zusammen, die einen „Kreuzzug für den Indio“ (Cruzada por el Indio) ankündigte. Ihr Gründungsmanifest³⁵ verlautbarte, man wolle „inner- und außerhalb des juristischen Rahmens“ für die Rechte der

³³ Mit dem Entrichten einer Summe von 10 Soles konnte man sich von dieser Pflicht befreien, was vielen indigenen Bauern nicht möglich war (Cotler 2005: 183).

³⁴ Art. 44 del Código Penal (1924): „Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial y podrán sustituir las penas de penitenciería y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excederá de veinte años“; Art. 45: „Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semi-civilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudencialmente [...]“ (zit. in Cotler 2005: 39f)

³⁵ Abgedruckt wurde das Manifest in der u.a. von Mariátegui gegründeten Zeitschrift *Amauta* (Nummer 5, Lima, Jänner 1927).

indigenen Bevölkerung kämpfen, sie vor den „täglichen Übergriffen“ schützen, ihre Sprache und Kultur (etwa im Bereich der Musik) schützen und Landschulen mit einem alphabetisierenden Bildungsanspruch gründen. Als langfristiges Ziel wurde die Herstellung eines „Regimes der Gleichheit“ (régimen de igualdad) mit den *mistas* genannt (Vargas Llosa 2004: 64).

Mitte der Zwanziger Jahre wurde die APRA und Anfang der Dreißiger Jahre die Kommunistische Partei Perus gegründet. Diese zwei Parteien gehen auf die beiden berühmten peruanischen Denker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück, Víctor Raúl Haya de la Torre und José Carlos Mariátegui. Obwohl die beiden sich nicht auf eine gemeinsame oppositionelle Richtung einigen konnten, gab es in ihrer Sicht auf das „problema del indio“ doch einige Übereinstimmungen. Wie bereits erwähnt, war Mariátegui davon überzeugt, der *Indigenismo* müsse Hand in Hand mit dem Sozialismus gehen. Die APRA (die im Gegensatz zur Kommunistischen Partei zu politischer Relevanz gelangt ist)³⁶ schlug einen anderen Weg ein und würde unabhängig von der Kommunistischen Internationalen bleiben.³⁷ In Bezug auf die indigene Bevölkerung gab es aber durchaus Überschneidungen: In seinem Essay „El problema del indio“ von 1927³⁸ meint Haya de la Torre, „la causa del indio es social, no racial“; weiters dürfe das Problem nicht nur aus nationaler Perspektive betrachtet werden, schließlich sei 75% der lateinamerikanischen Bevölkerung indigen und erleide eine vergleichbare Ausbeutung. Der Kampf gegen das Latifundium war auch seiner Ansicht nach essentiell für den Aufbau der nationalen Wirtschaft (Vargas Llosa 2004: 72f).

Die politischen und sozialen Bewegungen griffen also im Versuch, sich Gehör zu verschaffen, auch auf das Thema des Indio zurück. Dennoch sollte der Einfluss der Arbeiter, Bauern und Mittelklasse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht überschätzt werden; die Oligarchie hatte noch keine großen Schwierigkeiten, den Status quo zu erhalten. Der Aufschwung beschränkte sich auf die Städte, die Distanz zwischen der Küste (und hier eigentlich vor allem Lima) und dem Rest des Landes war enorm (Cotler 2005: 150).

³⁶ Wenn man davon absieht, dass Sendero Luminoso eine Splittergruppe der Kommunistischen Partei war. Der aktuelle Präsident Perus, Alan García, ist Aprist.

³⁷ Bei ihrer Gründung formulierte Haya de la Torre fünf Hauptanliegen der APRA: Der Kampf gegen den „Yanqui-Imperialismus“, die politische Einheit Lateinamerikas, die Nationalisierung von Boden und Industrie, die Internationalisierung des Panama-Kanals und die Solidarität mit allen „unterdrückten Völkern und Klassen der Welt“ (zit. in Cotler 2005: 194). Haya de la Torre lehnte die Bildung einer Kommunistischen Partei ab und schlägt die Bildung einer poliklassischen Partei (im Sinne der Kuo Min Tang) vor (Cotler: 2005: 199f).

³⁸ Dieser wurde in seinem dritten Buch, *Teoría y práctica del aprismo*, gedruckt.

2.1.2 Renaissance des Tawantinsuyu?

1888 verlautbarte der Dichter Manuel Gonzalo Prada, das „wahre Peru“ (el verdadero Perú), das seien die indigenen Massen der Anden, deren Ausbeutung und Unterdrückung er denunziert (zit. in Cornejo Polar 2005: 41).³⁹

Gemeinsam ist den Indigenisten (sowohl Literaten und Künstlern als auch Professoren und Journalisten) die kritische Reaktion auf die *generación del noveciento* (Generation 1900), also die sogenannten Hispanisten (auch Arielisten genannt).⁴⁰ In Peru waren das vor allem der Historiker José de la Riva Agüero (1885-1944), der Philosoph Victor Andrés Belaúnde (1883-1966), der Essayist Francisco García Calderón (1883-1953), der Dichter José Gálvez und der Schriftsteller Ventura García Calderón (1886-1959) (Vargas Llosa 2004:57). Hispanismus ließe sich mit einer „leidenschaftlichen und militanten“ Verteidigung der spanischen Eroberung und des Kolonialsystems umschreiben, die im „geistigen Vermächtnis“ der spanischen Kultur (Katholizismus, Sprache, Schrift, „Kultur“) die Grundlage der peruanischen Nation sehen wollte (Vargas Llosa 2004:57); passend zu einem Positivismus, der den Indio als Ursache für die Rückständigkeit des Landes identifizieren wollte. Bis in die Zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vertraten hispanistische Strömungen die (teilweise bis heute fortbestehende) Annahme, das Problem sei in der rassischen Minderwertigkeit weiter Bevölkerungsteile zu suchen (Cotler 2005:49) und nicht etwa in der unproduktiven, annähernd feudalen Agrarwirtschaft der Sierra, die nicht in der Lage war, die Lebensmittelanforderungen der Städte zu decken, im Bevölkerungswachstum, dem verheerenden Krieg gegen Chile Ende des 19. Jahrhunderts oder der Weltwirtschaftskrise (Cotler 2005: 173).⁴¹

Diese Anti-Haltung könnte man als „kleinsten gemeinsamen Nenner“ indigenistischer Positionen bezeichnen. Die verschiedenen Lesarten der indigenistischen Bewegung, so man trotzdem übergreifend von einer solchen sprechen möchte, divergieren allerdings beträchtlich. Die Gegensätze zwischen den Denkern liefen in den „Polemiken“ zusammen, in denen sie versuchten, die anderen argumentativ zu überbieten. Luis Alberto Sánchez etwa warf dem Kreis um Mariátegui politischen Opportunismus und Polarisieren vor: “En lo que yo no convengo es en que exalte ‘sólo’ al elemento indígena serrano, olvidando al cholo, olvidando al criollo; que se separe para crear, en vez de reunir; que se fomente odios, en lugar de

³⁹ “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la Cordillera.” (zit. in: Vargas Llosa 2004: 58; publiziert in *Páginas Libres*, París 1894)

⁴⁰ Nach Ariel, in der Interpretation des Uruguayers José Enrique Rodó.

⁴¹ Vgl. dazu Cotler (2005: 211): Die internationale Wirtschaftskrise hatte weitreichende Folgen für die peruanische Wirtschaft: Der Preissturz der Lebensmittel am Weltmarkt ließen die peruanischen Exporte um 59%, und die Importe um 63% sinken.

amparar cordialidades.“ (Vargas Llosa 2004:61f) Sánchez machte geltend, dass die marxistische Basis Mariáteguis Indigenismo ein Importprodukt war. Mariátegui antwortete ihm:

El indigenismo de los vanguardistas no le parece sincero a Luis Alberto Sánchez. No tengo porqué convertirme en fiador de la sinceridad de ninguno [...]. Lo que afirmo por mi cuenta es que de la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora – son en sus cuatro partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano – ni siquiera socialismo - si no se solidarizase primeramente, con las reivindicaciones indígenas [...]. Y en este indigenismo vanguardista [...] no existe ningún cálculo de nacionalismo exótico; no existe, en todo caso, sino la creación de un nacionalismo peruano. (zit. in Cornejo Polar 2003: 203f)

Dem Vorwurf der Unauthentizität des Marxismus' hält Mariátegui die Berufung auf den „inkaischen Kommunismus“ entgegen. Sánchez lässt dieses Argument nicht gelten, eine Idealisierung der historischen Vergangenheit sei nicht angebracht, denn “bajo el Incanato, el indígena sufrió también opresión y vasallaje“ und auch der Indio in der comunidad “no rinde el esfuerzo que debiera, ni desecha prácticas bárbaras, ni se culturiza, ni avanza, ni enriquece”, weswegen angedacht werden sollte, ob für eine Modernisierung des Indio nicht eine Parzellierung der *comunidad*, also des gemeinsamen Besitzes an Grund und Boden, notwendig sei (Vargas Llosa 2004:62).

Völlig konträr die Position von Luis E. Valcárcel, der 1927 *Tempestad en los Andes*⁴² herausgab - idyllische Deskriptionen des Leben im *ayllu*, einer egalitären und gesunden Gesellschaftsform, in der die Menschen im Einklang mit der Natur und unter Hochhaltung von hohen moralischen Maßstäben gelebt hätten oder noch leben würden (Vargas Llosa 2004:69). Sein Indigenismus ist ein rassistischer, denn er baut nicht auf sozialen Klassen auf (wie etwa Mariáteguis), sondern auf einem biologistischen Rassebegriff. Die *mestizaje*

⁴² Einige Ausschnitte aus Luis E. Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927; reed. Lima, 1973)

“Un día alumbrará el Sol de sangre, el Yawar Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo. El vencido alimenta en silencio su odio secular, calcula friamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas ?” (p. 24)

“Volved a la razón hombre de Dos Mundos. Tú, hombre blanco, mestizo, indefinible, contagiado de la soberbia de la civilización europea, tu presunción de ‘civilizado’ te pierde. No confíes en las bocas inánimes de tus cañones y de tus fusiles de acero, no te enorgullezcas de tu maquinaria que puede fallar.” (p. 24)

“Y tú, hombre de los Andes, persiste en tí mismo, cúmplase tu sino. Obedece el mandato de la tierra si vives con ella. Pero no te consuma el odio, el amor es demiurgo. Haciéndote fuerte, el blanco te respetará. Triunfarás sin ensagrentar tus manos puras de hijo del campo. Sueñen los malvados con el Sol de sangre, en tu alma regenerada, sólo brillará el rayo del Sol que besa la tierra en la santa cópula de todos los días.” (p. 25)

“Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos, de torvos pastores, surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si vive ya, perdido aún, en el páramo puneño, en las roquedales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca a su Lenin.” (p. 126)

“Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas de rebaño; las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altonazo como descenden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque.” (p. 37) (zit. in Degregori 2000:33).

produziere nur „Deformationen“ (Vargas Llosa 2004: 69). Mario Vargas Llosa (2004: 68f) beschreibt drei Prämissen die den Tenor der Arbeit Valcárcels wiedergäben⁴³:

- 1) Die Überlegenheit der inkaischen Rasse über die europäische.
- 2) Überlegenheit der „sierra masculina“ über die „costa femenina“, die den Inkas als weich, sensibel und inaktiv gegolten habe.
- 3) die Überlegenheit Cuscos über das frivole Lima.

Trotz der Unvereinbarkeit der Haltungen Valcárcels mit jenen von Mariátegui und Sánchez lieferten die beiden letzteren (die das Konzept der Rasse als Biologismus sicher ablehnten) Beiträge zu *Tempestad en los Andes* (Vargas Llosa 2004: 66).

Bei weitem differenzierter, so Vargas Llosa, sei das Bild des Soziologen José Uriel García. In *El nuevo indio* (1930) meint dieser, es könne nicht mehr um die Wiederauferstehung der Rasse bzw. ein biologistisches Verständnis einer solchen gehen. Für Uriel García ist der indio keine „ethnische Gruppe“ sondern eine moralische Einheit, für die sich jeder frei entscheiden könne der den „Ruf der Anden“ in sich wahrnehme:

A ese hombre que viene a nosotros con el corazón abierto a saturarse de la sugestión de la sierra, henchir su alma a su contacto, siendo lo de menos el color de su piel y el ritmo de su pulso, a ese le llamaremos indio, tanto o más que a aquel que hizo las murrallas incaicas o los monumentos coloniales. (zit. in Vargas Llosa 2004: 74)

Die Frage, wie viel Wissen in den Großstädten über das Leben indigener Menschen damals zugänglich war, ist wahrscheinlich mit *nicht viel* zu beantworten - abgesehen von fiktiven Überhöhungen oder rassistischen, positivistischen Vorurteilen, die den Indio als rückständiges Wesen, der das ganze Land am Fortschritt hindere imaginierten. Zu dieser Zeit sind u.a. zwei Wissenschaftler erwähnenswert, die sich der Erforschung des *anderen* Perus widmeten: Zum einen der Archäologe Julio C. Tello,⁴⁴ der entscheidende Mitarbeit bei der Erforschung des Altertums, der präinkaischen Vergangenheit Perus in der Küstenregion, leistete (Vargas Llosa 2004: 59), und zum anderen Moisés Sáenz, ein Mexikaner, der zwischen 1931 und 1932 Peru besuchte (Jauja, Puno und Cusco) und im Jahr darauf seine Eindrücke in *Sobre la situación del indígena peruano* niederschrieb.

[...] Lo anota todo, con ojo avizor y buena prosa: las artesanías, el régimen de propiedad, los monstruosos atropellos y la condición esclava del indio, el pongaje, los robos de tierras, el esfado de la educación, los métodos agrícolas, el comercio, las costumbres, las viviendas. El material sociológico que recoge es de primer orden y atinado su análisis del entronque colonial y republicano de los abusos contemporáneos contra el campesino de los Andes. No hay en su libro ni politiquería ni demagogia, sino, en cada página, un esfuerzo denodado para contribuir intelectualmente a mostrar en toda su complejidad la condición del indígena y la manera de integrarlo (“incorporarlo”, dice él) a la sociedad peruana moderna. (Vargas Llosa 2004: 65)

⁴³ Luis E. Valcárcel war unter der Regierung Bustamente y Rivero (1945-1948) Unterrichtsminister.

⁴⁴ “Un indio de Huarochirí“, wie Vargas Llosa seinen Leser wissen lässt

Sáenz war im Auftrag der *Secretaría de la Educación Pública* Mexikos gekommen; die Mexikanische Revolution (1910-1920) hatte den indigenistischen Bewegungen Südamerikas zu Auftrieb verholfen. Dem mexikanischen Beispiel folgend wandten sich Künstler vieler Bereiche (Maler, Schriftsteller, Dichter) den ländlichen Gebieten ihrer Länder auf der Suche nach Inspiration zu. Zunehmend wurde auch die historische und soziologische Erforschung indigener Lebensräume interessant (Vargas Llosa 2004: 63).

Der Indigenismus war in einigen seiner Lesarten, so Cornejo Polar (2005:29), eine Bewegung „zurück zu den Wurzeln“. Wie weit aber die Rückbesinnung auf „autochthone Traditionen“ idealtypischerweise gehen sollte hing von der jeweiligen Position ab: Keinesfalls zielte er in jeder Version auf eine Wiederherstellung des Tawantinsuyu ab.

Nach allem was bisher gesagt wurde, soll noch einmal präzisiert werden, was unter Indigenismo verstanden wird: Voraussetzung für ein Verständnis des Indigenismo ist für Cornejo Polar (2005: 35) die Feststellung, dass „eine reale Differenz zwischen dem indigenen Universum und dem Universum von dem aus der Indigenismus formuliert wird und gleichzeitig ein Bewusstsein dieser Unterscheidung [existiert], die sozialer und kultureller Natur ist“ (Ü.K.H.). Indigenistische Literatur entstand demnach in einer (mehr oder weniger modernen) kapitalistischen, städtischen Gesellschaft, innerhalb derer Konflikte zwischen Bürgertum, Mittelschicht, Arbeiterinnen-/ Bauernklasse stattfanden; von ihr ausgehend “se expresan las contradicciones de una sociedad harto más primitiva, feudal, precapitalista o incipientemente capitalista, determinada por su carácter agrario, en la que se enfrenta el gamonalismo con el campesinado“. Auf eine andere Ebene gehoben, könne formuliert werden, es handle es sich um eine „Kultur westlichen Ursprungs, die auf Werten, Haltungen und Vorgehensweisen beruht, welche durch Rationalismus charakterisiert sind, und einer anderen Kultur Ausdruck verleiht“. Der Indigenismo sei Produkt einer Gesellschaft und einer Kultur, die ihre Ressourcen mobilisieren, um das Wesen der anderen Kultur zu enthüllen, mit der sie konflikthaft ein gemeinsames nationales Territorium teilt (Cornejo Polar 2005:36; Ü.K.H.).

Wie bereits erwähnt, stellten die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts den Höhepunkt indigenistischer Literatur dar. Später wurden sowohl seine Form als auch seine Thematiken zunehmend in Frage gestellt.

2. 2 José María Arguedas im Urteil von Mario Vargas Llosa

José María Arguedas und Mario Vargas Llosa sind bis dato zwei der berühmtesten peruanischen Schriftsteller; in ihrem literarischen Schaffen haben sie allerdings konträre Wege eingeschlagen. Mitunter ist Letzterer als Gegenfigur zu dem um fünfundsiebenzig Jahre

früher geborenen Arguedas bezeichnet worden. 1996 widmete Vargas Llosa Arguedas eine wissenschaftliche Arbeit, in der er dessen Werk als „archaische Utopie“ bezeichnete.

„Eine Kluft der Differenzen“ trenne Arguedas und Vargas Llosa meint Oviedo (1977:55): kulturelle Differenzen, thematische und vor allem formelle. Unmöglich, die „naïve Schreibweise“ Arguedas’ mit den „weisen stilistischen Zusammenstellungen“ (Ü.K.H.) von Vargas Llosa zu vergleichen. Die aktuelle Arguedas-Rezeption sieht dessen Arbeit in einem sehr viel positiveren Licht.

2.2.1 José María Arguedas – Noch immer Indigenismo?

José María Arguedas, den Oviedo 1977 als der „Patriarch“ der peruanischen Literaturgeschichte bezeichnet, hat in mehrerer Hinsicht eine andere Richtung eingeschlagen, als die peruanischen Schriftsteller vor ihm. 1935 publiziert er seinen ersten Kurzgeschichtenband, *Agua*, der die andine Welt noch als „Inselwelt“ darstellt, nahezu gänzlich vom restlichen Peru abgeschnitten, in der es nur zwei soziale Gruppen gibt: Indios und Großgrundbesitzer (Cornejo Polar 2005:65). *Yawar fiesta* aus dem Jahr 1941 stellt für Cornejo Polar eine erste Erweiterung dar: Der Kapitalismus der Küste erscheint als Einflussfaktor auf die andine Welt; der Konflikt zwischen Küste und Sierra, (in seiner sozio-kulturellen Bedeutung verstanden) überlagere den Gegensatz zwischen Indios und Großgrundbesitzern, wobei „die neue Opposition erstere nicht verwische“ (Cornejo Polar 2005:65). Dieses Schema werde, so Cornejo Polar (2005:65), in den Romanen *Los ríos profundos* (1958) und *El sexto* (1961) aufrechterhalten, erfährt aber in *Todas las sangres* (1964) eine weitere Dimension, nämlich den imperialistischen Einfluss.

Diese Reflektion auf die Gesellschaft als Ganzes, auf universellere Fragestellungen führt Cornejo Polar zu der Frage, ob man Arguedas’ Literatur noch immer als Indigenismo im engeren Sinn bezeichnen könne. Nicht, wenn man den „Raum“ als Kriterium priorisiere. Andererseits verschwindet der andine Raum durch den erweiterten Repräsentationsraum im Grunde nicht, außerdem stellte Arguedas über sein ganzes literarisches Schaffen hinweg die indigene Kultur niemals als eine von vielen dar, sondern stets als jene, deren Attribute überzeugen wollen (Cornejo Polar 2005:67f). Auf den folgenden Seiten soll kurz auf Arguedas’ Werk eingegangen werden, und zwar aus zwei Gründen: Weder vor, noch nach Arguedas hat es einen peruanischen Autor gegeben, der so berühmt für seine ‚grenzüberschreitende‘ Darstellung der andinen Welt geworden ist und anhand dessen Werk die kulturelle und sprachliche Heterogenität so ausführlich diskutiert worden wäre. Zweitens ist er eine wichtige Referenz zeitgenössischer ‚andiner‘ Autoren, unter anderem von Félix Huamán Cabrera. Zunächst ein paar biographische Daten zu Arguedas:

José María Arguedas kommt 1911 in Andahuaylas, einer kleinen Stadt im Departamento Apurímac in der südlichen Sierra als Sohn eines Rechtsanwalts in einer „typischen provinziellen Mittelschicht-Familie“ auf die Welt (Vargas Llosa 2004: 47). Nach dem frühen

Tod der Mutter 1914 lebt Arguedas bis zur Wiederverheiratung seines Vaters einige Jahre bei Verwandten in Andahuaylas, dessen Bewohner hauptsächlich Quechua sprechen⁴⁵ und so findet seine primäre Sozialisierung innerhalb der andinen Kultur seiner Umgebung statt, deren Nähe er – trotz seiner Herkunft - sucht.⁴⁶ Bevor er Spanisch lernt, spricht er Quechua⁴⁷ (Vargas Llosa 2004:49). Im Alter von zwanzig Jahren beginnt er das Studium an der Universität *San Marcos* in Lima und bald darauf erscheinen seine ersten Kurzgeschichten – allerdings auf Spanisch.⁴⁸

Arguedas' Werk wurde mitunter als „kulturelle Brücke“ bezeichnet, als Projekt das dem ‚weißen‘ Peru eine unbekannte Realität zeigen wollte, die es immer als untergeordnete betrachtet hat, ein Interventionsversuch, dessen Ziel es war, „ein Gebilde an Repräsentationen zu überwinden, das seit der Kolonialzeit den Indio als degenerierte Figur ohne Handlungsmöglichkeiten gesehen hat“ (Vich 2005:364; Ü.K.H.). Besondere Aufmerksamkeit ist *Los ríos profundos* (1958; dt. Übers.: *Die tiefen Flüsse*) zuteil geworden⁴⁹, ein Roman mit einer Vielzahl an autobiografischen Bezügen: Ernesto, der ‚weiße‘ Protagonist dieser Geschichte, reist mit seinem Vater durch die Sierra. Auf dem Weg kommen sie in Cusco vorbei, jener Stadt, von der ihm sein Vater viel erzählt hat, von der Ernesto zunächst aber enttäuscht ist. Hier in Cusco ereignet sich eine besonders häufig zitierte Szene, nämlich jene, an der Ernesto und sein Vater vor einer inkaischen Mauer stehen und der Sohn sagt:

⁴⁵ In Andahuaylas, wo, gemäß einer Volkszählung von 1940, von den 90 195 Einwohner nur 265 nicht Quechua sprachen und 80 611 nur Quechua sprachen, bis er 1918 nach Puquio und dann in das Haus der Stiefmutter kam (Gerhards 1972: 101).

⁴⁶ Arguedas über seine Kindheit : “[...] mi niñez transcurrió en dos pueblos andinos en los que la lengua predominante era el quechua. Mi infancia estuvo protegida por indios monolingües quechuas [...]. Encontré en los indios una compensación suficiente a mi orfandad. Fueron para mí, ellos, el hogar; los señores poderosos y frecuentemente muy crueles, representaron, en cambio, lo no íntimo, aunque tenía con ellos muchos vínculos de otra índole. Yo entendía el mundo y la vida como la entendían los indios; este modo de comprender las cosas y de juzgarlas era, no sólo extraño en muchos aspectos, sino contrario al modo como le entendían los señores. Ciertas cosas que ellos consideraban despreciables y feas (trajes, algunas comidas, algunas danzas y cantos, muchas creencias) eran para mí lo más amado y apetecido y bello. Los ríos, los árboles, los abismos, muchos insectos, determinadas piedras y cuevas tenían un significado y vida especiales [...]. (zit. in Gerhards 1972: 102)

⁴⁷ Bis er acht Jahre alt war sprach er so schlecht Spanisch, dass sich sein Vater, wie er meinte, mitunter schämte, wenn er bei Treffen mit wichtigen Persönlichkeiten anwesend war (zit. in: Vargas Llosa 2004: 49).

⁴⁸ 1933 erscheint „Wambra Kuyay“ in *Signo* (núm 1, Lima 8 November 1933). Laut Vargas Llosa (2004: 66) war es der weiter oben erwähnte Moisés Sáenz, der ihn dazu anhielt, auf Spanisch zu publizieren und nicht auf Quechua, wie es angeblich Arguedas' primäre Intention war. Er hätte zu ihm gesagt: “Mira, esto del idioma no tiene futuro. Estos idiomas van a desaparecer.” Tatsache ist jedenfalls, dass Arguedas andernfalls wesentlich weniger Leser gehabt hätte.

⁴⁹ *Los ríos profundos* gewann in Lima den nationalen Literaturpreis *Fomento a la Cultura Ricardo Palma* 1959 und war Finalist in den USA beim *William Faulkner-Preis* (1963) (Vargas Llosa 2004: 195). Im September 1962 nahm J.M. Arguedas in Westberlin beim Ersten Treffen Iberoamerikanischer und Deutscher Schriftsteller teil, 1964 vertrat er die peruanische Regierung bei der Einweihung mehrerer mexikanischer Museen (Vargas Llosa 2004: 233).

[...] Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: ‘*yawar mayu*’, río de sangre; ‘*yawar unu*’, agua sangrienta; ‘*puk-tik yawar k’ocha*’, lago de sangre que hierve; ‘*yawar wek’e*’, lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse ‘*yawar rumi*’, piedra de sangre o, ‘*puk’tik yawar rumi*’, piedra de sangre hirviente? [...] -Puk’ti’ yawar rumi —exclamé frente al muro, en voz alta. (LRP:6)⁵⁰

William Rowe (2003:226) interpretiert diese Stelle als Zusammenfließen zweier Zeiten (moderne/ nicht-moderne). Sie sei eine „Schlüsselszene der peruanischen Literatur“, nicht nur wegen der Inszenierung der kulturellen Spaltungen, sondern auch wegen der Erweiterung spanischsprachiger Literatur „vom Reichtum der verbalen Kunst der poetischen Quechua-Gesänge aus“ (Ü.K.H.). Die Übersetzung der Sprachkreation “puk’tik yawar rumi” gibt, so Cornejo Polar, dem Leser ein Werkzeug in die Hand, das es ihm erlaubt die Zweisprachigkeit zu integrieren. Denn wenn dieselbe Phrase später unübersetzt erscheint, ist sie „in gewisser Weise gleichzeitig Quechua und Spanisch“ (zit. in Rowe 2003:227; Ü.K.H.). Ähnliches kann festgestellt werden als Ernesto, nachdem er Cusco verlassen hat, zum Río Apurímac kommt und sagt: “‘Dios que habla’ significa el nombre de este río” (LRP:17). (Astvaldsson 2003: 267)

Für „Ernesto-Arguedas“ (Astvaldsson 2003:265) wird die eben erwähnte Mauer zu einer Landkarte, auf der die enormen unregelmäßigen, vieleckigen Steine die Berge darstellen und die fließenden Linien zwischen ihnen, die Flüsse, welche die Landschaft formen (Astvaldsson 2003: 265).⁵¹ Der Leser kann beobachten, wie ein Kontrast entsteht, „der zeigt wie die beiden Kulturen symbolisch in verschiedene Landschaften eingeschrieben sind“ (Ü.K.H.): Das Kolonialgebäude, dem er begegnet, steht „mit seinen rigiden Formen - viereckigen Innenhöfen, Bögen, Säulen und blanken Wänden für die repressive Gesellschaft der *Señores*“ (Astvaldsson 2003: 264; Ü.K.H.).

Arguedas stellt in *Los ríos profundos* die freien *comuneros* den (zahlenmäßig damals weit überlegenen) *colonos*, also den Arbeitern auf den Haziendas, gegenüber.⁵² Letztere scheinen viel ihres ‚traditionellen‘ Hintergrundes abgelegt zu haben und Ernesto fühlt sich in ihrer Gesellschaft nicht so wohl wie mit den *comuneros*, bei denen er aufgewachsen ist: “Ya no escuchaban ni el lenguaje de los *ayllus*; les habían hecho perder la memoria; porque yo les hablé con las palabras y el tono de los comuneros, y me desconocieron.” (Arguedas 1978:33) Die *comuneros* aus Abancay (wo Ernesto von seinem Vater zur Schule geschickt wird) treten

⁵⁰ Die Seitenangaben beziehen sich auf die in der Bibliographie angegebenen Ausgabe von *Los Ríos Profundos*

⁵¹ Ich denke, Arguedas meint eine bestimmte Inka-Mauer im Stadtzentrum des heutigen Cusco. Sie befindet sich gegenüber einer kolonialen Mauer, weswegen der Kontrast stark auffällt: Auf der einen Seite die unregelmäßig großen, mehrkantigen Steinquader der Inka-Mauer, und auf der anderen die symmetrischen Formen der kolonialen Mauer.

⁵² Die *comunidad* war in Zeiten der Republik meistens starkem Druck ausgesetzt. Die Großgrundbesitzer versuchten die indigenen Bauern an ihre Haziendas zu binden, und sich ihres Bodens zu bemächtigen. 1919 erkannte eine peruanische Verfassung zwar „das Recht der comunidades auf kommunalen Landbesitz an, zu diesem Zeitpunkt existierten jedoch kaum noch Comunidades, die im Besitz landwirtschaftlich ertragreicher Ländereien gewesen wären. Vielmehr waren sie auf ‚nur bedingt landwirtschaftlich nutzbare‘ Gebiete abgedrängt worden, vor allem in höher gelegene Regionen, in denen keine intensive Nutzung der ertragarmen und erosionsgefährdeten Böden möglich ist“ (Mache 2002: 62).

nur einmal in Erscheinung, als einige von ihnen in eine chichería eintreten und Ernesto sie fragt, ob sie ebenfalls von einer Hazienda kämen: “¡Mánan haciendachu kani! (No soy de hacienda), me contestó con desprecio uno de ellos.” (LRP:38)

Gegen Ende der Erzählung, als eine Pestepidemie ihr Leben bedroht, erinnern sich die *colonos* wieder an ihre Bräuche. Auf diese Weise, meint Astvaldsson (2003:277), zeige das Ende von *Los Ríos Profundos* die Dauerhaftigkeit und „transzendente Kraft“ der Quechua-Kultur. Andererseits suchen sie in dieser Situation den Segen des Priesters, um nicht ohne seine Segnung zu sterben. Astvaldsson stellt in *Los Ríos Profundos* mehrere Symbole fest, die auf die Möglichkeit eines konstruktiven Zusammenlebens anspielen. Der Gekreuzigte Christus von Cusco würde nahelegen, dass etwas in der europäischen Kultur den repressiven Praktiken der Eroberer entgegensteht und an der Entstehung einer gerechteren Welt beteiligt sein könnte. Auch die Glocke Maria Angola der Kathedrale, von spanischen Künstlern aus inkaischem Gold gemacht, zeige eine positive Verschmelzung beider Kulturen, die die Entstehung von etwas Neuem und Schönerem ermögliche. Im Geiste Ernestos, so Astvaldsson (2003:275), verbinden sich stellenweise das Andine und das Westliche, so wie die Vergangenheit und die Gegenwart, und sind seine besten Erinnerungen auch mit der Quechua-Welt verbunden, seine Gedanken scheinen doch mit dem Begriff einer Zukunft verknüpft, die beide integrieren könnten.

„Arguedas war weder der Reaktionär noch ein nostalgisch-romantischer Traditionalist, der in einer archaischen Utopie aufging, so wie manche Kritiker, zum Beispiel Vargas Llosa, ihn dazustellen versuchten“, schließt Astvaldsson (2003:277) und zitiert Arguedas (2003:256): “[E]s inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erroneo como sostener que lo antiguo permanece intangible.” Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich Arguedas selbst mehrfach der Zuschreibung ‚Indigenist‘ verwehrt hat (wenngleich ohne großen Erfolg).⁵³

In diesem Sinne ist auch die Bezeichnung “transculturador”, mit der er vom Literaturkritiker Ángel Rama bedacht worden ist, zu verstehen. In seiner Arbeit sei es ihm gelungen, so Rama

⁵³ Arguedas meinte: “Se ha dicho de mis novelas Agua y Yawar Fiesta que son indigenistas [...] no es cierto“ (zit. in Rowe 2003: 225). Erwähnenswert ist auch seine Rede anlässlich der Verleihung des Preises *Inca Garcilaso de la Vega* im Oktober 1968:

“Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse...

... Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua...

... No hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso.” (zit. in Degregori 2000: 45)

(1976), Symbole zu kreieren, in denen die subalterne Kultur kreativ und dynamisch eingreife.⁵⁴

2.2.2 Archaische Utopie!

In den Augen Vargas Llosa ist Ramas These höchstens als literarische Fiktion, nicht aber als soziologische und kulturelle Errungenschaft gültig, denn das was Arguedas aus dem Quechua ins Spanische „transkulturiert“ habe (transculturó), “no fue una realidad preexistente, sino en gran parte inventada por él, una experiencia histórica subjetivizada, sesgada, recreada a partir de sus deseos, visiones y fantasías: una fabulación literaria“ (Vargas Llosa 2004: 158). Was nach *Übersetzungen* aussähe, seien in Wahrheit „aus dem Ton eines fremden Rohmaterials modellierte Kreationen“ (Vargas Llosa 2004:158; Ü.K.H.).

Es ist nicht die Erschaffung einer Fiktion, die Vargas Llosa an Arguedas kritisiert, ganz im Gegenteil: Für Vargas ist Realität und Fiktion – und Literatur sei immer Fiktion - miteinander inkompatibel; zumindest zu dem Zeitpunkt, als er seine Gedanken in *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo* formuliert, also 1996 (2004:127). Seine Kritik geht in eine andere Richtung.

Arguedas sei ein großartiger „primitiver Schriftsteller“ (escritor primitivo) gewesen, der es aber nie geschafft habe „modern“ zu werden, im Gegensatz etwa zu dem mexikanischen Schriftstellers Juan Rulfo, der ebenfalls über ländliche Lebenswelten schrieb (Vargas Llosa 2004: 198).

Der Andinismus und das Bestreben, die Quechua-Tradition „in ihrer höchsten Reinheit“ zu bewahren, hätten in manchen seiner Romane einen unbewussten Rassismus aufkommen lassen, so Vargas Llosa (2004:220). Durch sein ganzes Werk ziehe sich ein „Rousseauismus“: „die Natur ist gut und schön, der Mensch böswillig und hässlich, die Natur ist rein und der Mensch korrumpiert sie“ (Vargas Llosa 2004: 313; Ü.K.H.) - mit dem Vorbehalt, dass der „andine Mensch“ der Natur bei Arguedas tatsächlich meist näher scheint.

Was den Indio betrifft, urteilt er, sei Arguedas ein „Bewahrer“ gewesen. „Natürlich habe ihn die Ausbeutung bekümmerte, deren Opfer der Indio war und natürlich wollte er, dass diese Situation korrigiert werden würde“, worin er auch mit den damals zahlreichen linken Gruppierungen übereinstimmte. Aber darüber hinaus wollte er, so Llosa, dass die andine Welt, die er wie „kein anderer peruanischer Schriftsteller verstand“, so bestehen bliebe, wie er sie kannte (Vargas Llosa 2004: 29; Ü.K.H.).

⁵⁴ Rama bezieht sich mit dem Begriff “transculturación” auf den Kubaner Fernando Ortiz, der 1940 vorgeschlagen hat, “aculturación” durch “transculturación” zu ersetzen um die kubanische Geschichte nachvollziehen zu können. In einer anderen Arbeit zitiert Rama (1982:32f) Ortiz: “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigo indiga la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarriago de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*.”

Vargas Llosa (2004:117) konstatiert etwa einen signifikanten Unterschied in der prinzipiellen Ausrichtung von Ciro Alegrías *El mundo es ancho y ajeno* und Arguedas' Texten. Alegrías Indios sprechen Spanisch, seien akkulturiert, und übten eine katholische Religion aus, die von einigen abergläubischen Praktiken ergänzt werde. Für Vargas ist Alegrías Roman zutiefst *mestizo*; die darin erscheinenden *comuneros* mögen „in einem rassistischen Sinne“ (en un sentido racial) Indios sein, aber nicht kulturell (Vargas Llosa 2004:117). Die Welt des Indio erscheine bei Alegría – im Gegensatz zu Arguedas - weder isoliert noch ethnisch oder kulturell dem Weißen entgegengesetzt, sondern vielmehr untrennbar mit ihm verknüpft. Mit anderen Worten, Alegrías Ideal, das eines *Perú cholificado*,⁵⁵ in dem es weder „Ausbeuter noch Ausgebeutete“ gibt, sei die Horrorvision (bestia negra) von Arguedas (Vargas Llosa 2004: 118f).⁵⁶

Besonders „unperfekt“ erscheinen Vargas (2004:231) die beiden Romane *El Sexto*, und *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ersterer verarbeitet den einjährigen Aufenthalt Arguedas' im Gefängnis „El Sexto“ (1937/38), wo er aus politischen Gründen inhaftiert war.⁵⁷ Alles was in *El Sexto* degeneriert und böse erscheint, komme von der Küste, und alle großen und noblen Geister seien *serranos*, so das Urteil Vargas (2004: 215) über diesen Roman.

El zorro de arriba y el zorro de abajo ist der letzte Roman von José María Arguedas. Er arbeitete an ihm bis zu seinem Selbstmord am 28. November 1969. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* spielt erstmals an der Küste, in Chimbote, und spricht die schwierige Migration der Landbevölkerung (v.a. aus den Anden, aber auch aus Amazonien) an. In ihm problematisiert sich die Utopie (Cueto 1998: 36), der Traum von der Integration wendet sich zur Tragödie, meint Roland Forgues im Vorwort des Buches. (Dass Arguedas einen solchen Traum hatte, würde Vargas Llosa, wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, widersprechen.)

2.2.3 Die neuere Arguedas-Rezeption

Die 50er und vor allem die 60er Jahre, also die beiden Jahrzehnte in denen Arguedas' Romane entstanden, waren - vorsichtig ausgedrückt - ein bewegtes Jahrzehnt sozialer Kämpfe in Peru gewesen. Schon damals entstand die erste peruanische Guerilla. Die Durchführung wesentlicher Strukturreformen, besonders im Agrarsektor, stieß auf starken Widerstand. Schließlich entschied eine Fraktion innerhalb der peruanischen Armee, die Demokratie eigne

⁵⁵ *Cholo* ist, wie alle ethnisch definierten Begriffe, ein komplexes Konzept. In Peru meint es meist einen indigenen Menschen, der in der Stadt lebt, seinen Kleidungsstil, etc. an seine Umgebung angepasst hat. Cholo/chola kann auch eine(n) Mestizen/in bezeichnen, oder jemanden aus der Unterschicht, egal welche Hautfarbe er oder sie hat. Darüber hinaus kann es ein Schimpfwort sein, genauso gut auch ein Kosenamen (dann allerdings meistens im Diminutiv *cholito*, *cholita*).

⁵⁶ Vargas (2004:118) gibt an, dass er einmal mit Alegría über dessen Darstellung gesprochen habe und dieser erinnerte ihn daran, dass die indigene Bevölkerung der nördlichen Anden (wo Alegría geboren wurde) sehr viel „akkulturiert“ seien als in den zentralen Anden, die Arguedas kannte.

⁵⁷ Der italienische General Camarotta war in offizieller Mission von der faschistischen Regierung nach Peru entsandt worden, um die damalige Diktatur unter General Benávides zu beraten und bei einem Besuch in der Universität *San Marcos* stimmten die Studenten, unter ihnen der junge Arguedas, die *Internationale* an.

sich nicht für die Transformation des Landes. Ziel des Militärputsches vom 3. Oktober 1968 war die Durchführung gemäßigter Sozialreformen „von oben“ (Mache 2002:74).⁵⁸ Die kurz darauf durchgeführte Agrarreform⁵⁹ – eine Reaktion auf die Landbesetzungen dieser Jahre⁶⁰ – veränderte die Besitzverhältnisse in der Sierra grundlegend.

Arguedas stand dem autoritären Regime Velascos ambivalent gegenüber, wenngleich er feststellte, die Junta hätte in den ersten neun Monaten mehr verändert, als die linken und progressiven Parteien und die katholische Kirche seit der Zeit Pradas und Mariáteguis zusammen (Vargas Llosa 2004:34).

Das autoritäre Regime von Velasco und ab 1975 von Morales Bermúdez wird in der Retrospektive meist negativ beurteilt. Anlässlich des Arguedas-Symposiums 2004 meint Manrique (2005:50) jedoch: „Ich denke, es gibt heute kein Bewusstsein mehr darüber, was es bedeutet, dass es in Peru freie Indios gibt.“ (Ü.K.H.) Knapp 40 Jahre zuvor, beim Ersten Treffen peruanischer Schriftsteller im Jahre 1965 (*Primer Encuentro de Narradores Peruanos*), hatte Arguedas erwähnt, dass erst kürzlich ein Hacendado einer Frau einen Arm abgehackt hatte, weil diese bei seinem Erscheinen nicht aus dem Haus gekommen war, um seine Hände zu küssen, wie es ihre Pflicht gewesen wäre (Manrique 2005: 47).

Gegen Ende seines Lebens erklärte Arguedas, er habe in *Los Ríos Profundos* jene Revolution vorausgesehen, die wenige Jahre nach der Veröffentlichung des Romans unter Hugo Blanco begonnen hätte: „In diesem Buch [...] spreche ich über die Pongos,⁶¹ [...] über ihre versteckte und immense Kraft, von der Wut, die im Grunde ihres Herzens brennt, ein Feuer das nicht erlischt.“ (zit. in Blanco 2005:165; Ü.H.K.)

Arguedas blieb die meiste Zeit seines Lebens jedoch in einiger Distanz zu den zahlreichen sozialistischen und kommunistischen Gruppierungen seiner Zeit, wenngleich er manche ihrer Visionen geteilt haben dürfte (J.C. Alfaro 2005:203). Anlässlich seines 35. Todestages fand 2004 ein Symposium statt, bei dem Nelson Manrique (2005:43f) die Bemerkung machte, er habe beim Durchsehen seiner Unterlagen für die Symposien zu Arguedas' 20. und 25. Todestag festgestellt, dass damals um dieselben Werke herum völlig andere Diskurse gesponnen wurden. Sah man damals in ihm vordergründig einen sozialistischen Autor, so gelte er heute als kulturelle Ikone. Daran anknüpfend warf er die Frage auf, wie man der Relativität der Identitätsdiskurse wohl entkommen könne, um zu verhindern, dass J. M.

⁵⁸Der damals amtierende Präsident Belaúnde war bei der Durchsetzung von Reformen auf große Widerstände gestoßen und verlor schließlich die notwendige Unterstützung im Kongress (siehe dazu Cotler 2005: 9ff).

⁵⁹auf die in Kapitel 3 kurz eingegangen werden soll

⁶⁰Unter Hugo Blanco fand damals eine breite Mobilisierung der Bauernschaft statt, die sich radikalisierte. 1964 unternahm die Regierung Belaúnde einen letzten Anlauf, eine Agrarreform durchzuführen. Das vorgelegte Programm „versuchte den politischen Vorstellungen sowohl der Agrarbourgeoisie als auch der Mittelschichten gerecht zu werden, indem einerseits mittlerer und kleiner Grundbesitz gefördert, gleichzeitig aber die agroindustriellen Komplexe wie das traditionelle Latifundium geschützt werden sollten“ (Mache 2002: 68f). Schlussendlich mangelte es dem Projekt aber doch an Unterstützung.

⁶¹die untersten Diener der feudalen Hazienda

Arguedas zu einem „nützlichen Megafon“ für die eigenen Diskurse werde. Dass er in nicht unerheblichem Ausmaß bereits zu einer mythischen Figur geworden ist, zeigt auch der Beitrag Justo Ojas (2005:235), dem Lehrer einer andinen *comunidad*, bei diesem Symposium. Er beginnt seinen Vortrag mit den Worten: „Wayquillay (Bruder), du bist nicht gestorben, du lebst im Leben der comuneros weiter, in unseren Festen, auf unseren Felder, in den Flüssen und Bergen unseres Dorfes.“ (Ü.K.H)

Der Tenor dieser Festveranstaltung war dahingehend, Mario Vargas Llosas' Lesart einer „archaischen Utopie“ abzulehnen und zu proklamieren, Arguedas habe keinesfalls gemeint, die indigenen Gemeinschaften müssten in der Art und Weise wie er sie kannte, verbleiben;⁶² vielmehr hätte er eine mögliche Zukunft aufzeigen wollen, in der die Tradition ein fruchtbares Element sein könne (Murrugarra 2005:155; Portocarrero 2005:25). Arguedas sei einer der Schlüssel zur Dekolonialisierung, die in Peru so langsam vonstatten gehe und zeitweise sogar gewisse Rückschritte mache (Portocarrero 2005:26ff).

Arguedas' Vision, schreibt im Jahr 2003 Astvaldur Astvaldsson (2003:280), sei vielleicht idealistisch gewesen, sie hätte aber vor allem eine „komplexe und herausfordernde Zukunft“ aufgezeigt, die viele Gemeinsamkeiten mit den in den letzten Jahren erstarkten indigenen Bewegungen hatte (Ü.K.H.). Eine besonders direkte Kritik kommt von C.I. Degregori (2000b:46), der meint, aus heutiger Sicht erscheine vielmehr Mario Vargas Llosa selbst „archaisch“, da er Tradition und Moderne als einander ausschließende Pole denke. Somit wird klar, dass Arguedas sich gut in jene Strömungen einfügt, die kulturelle Rechte einfordern und mit den assimilationistischen Forderungen der vergangenen Jahrzehnte brechen will. Solche Positionen (und der Plural ist von Bedeutung, denn im Grunde stehen dahinter teilweise stark divergierende Forderungen und Identitätsprojekte) haben, wie bereits erwähnt, seit der Jahrtausendwende in Lateinamerika an Durchsetzungsvermögen gewonnen.

Eine solche Lesart Arguedas' Werk erfüllt eine wichtige emanzipatorische Funktion. Jedoch überlagert sie eine andere, die vermutlich auch nicht völlig unerwähnt bleiben sollte und die schon bei der Darstellung der Ausführungen Vargas Llosas angeklungen ist. Natürlich bergen identitäre Gegendiskurse immer auch die Gefahr, selbst zur einer ausschließenden Ideologie zu werden: Etwa zwei Jahre vor seinem Tod begann eine Polemik zwischen ihm und dem argentinischen Schriftsteller Julio Cortázar. Stein des Anstoßes bildete ein offener Brief Cortázars an den kubanischen Schriftsteller Roberto Fernández Retamar im Mai des Jahres 1967, in dem Cortázar die tellurischen, nationalistischen oder lokalpatriotischen literarischen

⁶² Vielleicht sollte an dieser Stelle erwähnt werden, dass sich Arguedas, der auch anthropologisch arbeitete, durchaus bewusst war, dass viele der andinen Bräuche seiner Zeit, denen stets etwas Archaisches zugeschrieben worden ist, ihren Ursprung in der Kolonialgeschichte haben. Vgl etwa: “No tenemos, pues, duda alguna acerca de que la organización de los municipios de indios fue dispuesta por los colonizadores españoles tomando de modelo los Ayuntamientos comunales hispánicos, así como la creación de las tierras del común y el sistema de administración, adaptándolos a la organización del antiguo ayllu prehispánico.” (zit. in Pajuelo 2000: 149)

Intentionen kritisierte, in denen er die Gefahr für Nationalismus und sogar Rassismus sah, wovon sich Arguedas persönlich angegriffen fühlte (Vargas Llosa 2004: 35).⁶³

2.3 La Generación del 50 und Grupo Narración

Parallel zu Vargas Llosa und Arguedas entwickelt sich in den 50er Jahren eine literarische Bewegung, welche die Städteexplosion, ausgelöst durch die Migrationströmungen der andinen Bevölkerung, schon vor Arguedas' *El zorro de arriba y el zorro de abajo* in den Blick nimmt. Die Schriftsteller der *Generación del 50* thematisieren die sozialen Konfrontationen, die Marginalisierung und die Verelendung in den neu entstandenen peripheren Großstadtvierteln (Niño de Guzmán 1998:40). Es entstehen Romane und Kurzgeschichten, welche die Schattenseite der Anziehungskraft Limas aufzeigen. Das Bemühen, den Modernisierungsanforderungen nachzukommen und dem Vorbild des nord-amerikanischen Kapitalismus nachzueifern, schafft neue soziale Ausweglosigkeiten: Arbeitslosigkeit, Hunger, Obdachlosigkeit, fehlende Ausbildungsmöglichkeiten (Jara Jiménez 1998: 109; Nitschack 1998: 137).

Obwohl Mario Vargas Llosa chronologisch innerhalb der *Generación del 50* anzusiedeln wäre, sind seine Beziehungen zu diesen Literaten „ambivalent“ und er selbst verortete sich am Rande dieser Gruppe, als ihr „nicht deklarierte Widerspruch“, meint Oviedo 1977 (1977:53; Ü.K.H.).⁶⁴

Die tonangebenden Literaten innerhalb dieser Richtung sind die Mitglieder von *Grupo Palermo*, benannt nach der Bar in Lima, in der sich die jungen Schriftsteller treffen. Es sind Julio Ramón Ribeyro, Carlos Edurardo Zavaleta, Enrique Congrains Martín und Sebastián Salazar Bondy. Nicht nur thematisch, sondern auch stilistisch betrachtet, betreten sie neues Terrain: eine neorealistische Ausdrucksform. Für Jara Jiménez (1998:109) sind die narrativen Techniken von zeitgenössischen Vorbildern wie Kafka, Sartre, Hemingway, Faulkner und Joyce in den Arbeiten der peruanischen Autoren wiederzufinden. Besonders Ulysses sei ihnen richtungsweisend gewesen und habe ihnen Perspektiven eröffnet, den von einer Vielzahl von Problemen und monotoner Alltäglichkeit gequälten Geist des Großstadtmenschen in seinem Umfeld darzustellen. Lima wird als mikrokosmisches Abbild der peruanischen sozialen

⁶³ Arguedas schreibt an Cortázar: „¿No te parece en verdad paradójico que un argentino casi enteramente volcado hacia Europa en su juventud, al punto de quemar las naves y venirse a Francia sin una idea precisa de su destino, haya descubierto aquí, después de una década, su verdadera condición de latinoamericano? Pero esta paradoja abre una cuestión más honda: la de si no era necesario situarse en la perspectiva más universal del viejo mundo, desde donde todo parece poder abarcarse con una especie de ubicuidad mental, para ir descubriendo poco a poco las verdaderas raíces de lo latinoamericano sin perder por eso la visión global de la historia y del hombre.“ (zit. in Vargas Llosa 2004: 36)

⁶⁴ Oviedo (1977:53) erläutert: „Porque mientras ellos creen (o, durante un buen trecho, creyeron) en la virtualidad socialmente redentora de la literatura, él pudo darse cuenta de que su literatura no debía ser retratista, sino inventora y mítica, desinteresada.“

Verhältnisse dargestellt (Niño de Guzmán 1998:40). Die Charaktere die *Grupo Palermo* erschafft, kommen häufig aus der Mittelschicht Limas, sind kleinliche und mitunter lächerlich wirkende Kreaturen, die dem (schwierigen) sozialen Aufstieg und dem innigen Wunsch zur 'gente bien' zu zählen, entgegeneifern und die Ablehnung die ihnen das Großbürgertum entgegenbringt ihrerseits an die wirtschaftlich Schwächeren weitergibt, an Indigene, Schwarze und Mestizinnen der unteren sozialen Schichten (Alfaro-Alexander 1992:101). In "creerse blancos" (sich selbst als weiß wahrnehmen) sei eine weit verbreitete Peinlichkeit der peruanischen Mittelschicht zu finden gewesen, meint Mario Vargas Llosa (zit. in Alfaro-Alexander 1992:101). Im Zentrum der Literatur von *Grupo Palermo* steht der Versuch, die Misskommunikation und menschliche Einsamkeit in Verbindung zum Auseinanderfall der modernen urbanen Gesellschaft zu setzen (Alfaro-Alexander 1992: 109). Die Gegensätzlichkeit zweier sich gegenüberstehender und einander bedingender sozio-kultureller Systeme findet auch auf der sprachlich-stilistischen Ebene ihren Ausdruck:

La diglosia, la división categórica y funcional entre lengua oficial y lengua popular, combinada con la dinomía – la coexistencia y el uso complementario en una sociedad de dos sistemas culturales, uno dominante y otro subordinado y desprestigiado -, se complementan para empadronar la obra dentro del sistema socio-cultural jerárquico de la época y para evidenciar los antivalores que corroen el sistema socio-cultural. (Alfaro-Alexander 1992: 121)

Die linguistischen Codes bestätigen die diskursive Diglosie: der limenische Alltagsjargon kämpft um seine Anerkennung gegenüber der „offiziellen“ Ausdrucksform – eine Analogie zu den soziokulturellen Hierarchien der damaligen Zeit (Alfaro-Alexander 1992:242). Staatsbürger „zweiter Kategorie“ (Indigene, Mestizinnen, Angehörige der Arbeiter-Innenschicht) erhalten eine Stimme, die ihrer eigenen Kommunikationsweise entspricht. Außerdem fordern sie ihre Rechte als Staatsbürger ein; laut Alfaro-Alexander (1992:242) eine Premiere in der peruanischen Literaturgeschichte. Das mag aus heutiger Sicht nicht weiter beachtlich erscheinen, doch die Tatsache, dass populäre Ausdrucksformen einen Platz in literarischer Ästhetik (oder Unästhetik) finden, war sehr viel länger undenkbar als alltäglich.

Besonders Sebastián Salazar Bondy greift die rassistische Diskriminierung der indigenen Migranten, beziehungsweise die Überlagerung von ökonomischer und ethnischer Differenz auf (Alfaro-Alexander 1992: 142). "Lima se ha cholificado" ist eine häufige Äußerung, in der die Angst einer "cholificación" des „weißen Blutes" mitschwingt (Alfaro-Alexander 1992:142). Die Kluft zwischen politischer Rhetorik und gesellschaftlicher Praxis spielt Salazar Bondy in *Lima, la horrible* an:

[a] esto le llaman, nuestros burgueses aristócratas democratización (el director de empresa se emborracha con sus obreros porque es muy criollo, razón por la cual también el latifundista alterna con sus peones en la choza y el Señor Presidente estrecha la mano del audaz zambo que se le aproxima), aunque el trabajador siga siendo el "cholo de mierda", el "serrano sucio. (zit. in Alfaro-Alexander 1992: 141)

Grupo Palermo exponiert die Gegensätze blanco-cholo, blanco-mestizo, capitalino-provinciano und demythologisiert die „paradiesische Gartenstadt“ (paradisiaca ciudad jardín) Lima mit der Zurschaustellung der entarteten Lebensweise ihrer Bewohner (Alfaro-Alexander 1992: 242).

Vor allem die *Romane* der Autoren von *Grupo Palermo* (die auch zahlreiche Kurzgeschichtenbände verfassten) werden als ihre wichtigsten Arbeiten genannt: *No una, sino muchas muertes* (Congrains Martín), *Crónica de San Gabriel* (Ribeyro), *Los Geniecillos Dominicales* (Ribeyro), und *En octubre no hay milagros* (Reynoso)⁶⁵ (Jara Jiménez 1998: 109).

Nachdem die ersten Bücher der Literaten der *Generación del 50* erschienen sind, gruppieren sich andere um die Zeitschrift *Narración* (Erzählung). Zeitlich befinden wir uns in den Jahren nach der Kubanischen Revolution, revolutionäre Kriege sind mancherorts im Gange, der Bruch zwischen der UdSSR und China vollzieht sich und die intellektuellen Kreise Westeuropas und Lateinamerikas machen sich über das Engagement des Schriftstellers Gedanken (Gutiérrez Correa 1998:48). Jean-Paul Sartre etwa schreibt 1948 in *Qu'est-ce que la littérature?* über das Engagement des Schriftstellers.⁶⁶

Die Literatur, wie Vargas Llosa (2004:21) selbst im Rückblick auf diese Epoche schreibt, hat die Funktion die Revolution einzufordern, die „neue Gesellschaft, frei von den Dämonen die sie mit Worten anklagt und exorziert“ (Ü.K.H). Die Leserschaft hatte sich daran gewöhnt, Literatur als Produktion von Wahrheit zu sehen, als Informationsmöglichkeit, die die Bildung ersetzen könne (Vargas Llosa 2004:24). Insofern galt es damals als moralische und politische Sünde, „nur“ Künstler sein zu wollen (Vargas Llosa 2004: 25).

Soweit zu den Rahmenbedingungen, innerhalb derer *Grupo Narración*⁶⁷ entsteht. Ihre Mitglieder nahmen eine radikal marxistische Position ein und sehen ihre Aufgabe als

⁶⁵ alle zwischen 1958 und 1965 entstanden

⁶⁶ Diskutiert wurden die Beziehungen zwischen Marxismus und Existentialismus, Marxismus und Humanismus, die Gültigkeit des Realismus oder die literarische Moderne, die etwa von Lukács als Manifestation bürgerlicher Dekadenz im Zeitalter des Imperialismus gesehen wurde. Auch wenn die radikalste Position forderte, die Schriftsteller mögen aus ihrer Rolle als Künstler und Intellektuelle in die des Guerillero schlüpfen - ein genereller Konsens bezüglich der sozialen Verpflichtung des Schriftstellers überwog; auch jene neuen lateinamerikanischen Literaten wie Carlos Fuentes, Vargas Llosa, García Márquez, die den Roman als autonome verbale Struktur sahen, anerkannten die Notwendigkeit dieses Engagements (Gutiérrez Correa 1998: 48).

⁶⁷ Welche Autoren zu *Grupo Narración* zu zählen sind und welche nicht, ist nicht immer ganz klar. So wird etwa Alfredo Bryce Echenique von Niño de Guzmán dazugerechnet, nicht aber von Gutiérrez Correa (1998:50), der folgende Namen nennt:

Erste Phase: Oswaldo Reynoso, Eleodoro Vargas Vicuña, Juan Morillo, Miguel Gutiérrez, Vilma Aguilar, Andrés Maldonado, Carlos Gallardo, José Watanabe, Eduardo González Viaña und Javier Montori.

Zweite Phase: Gregorio Martínez, Augusto Higa, Andrés Maldonado, Antonio Gálvez Ronceros, Oswaldo Reynoso, Vilma Aguilar, Félix Toshihiko, Nilo Espinoza, Ricardo Ráez, Hildebrando Pérez Huaranqa, Georgina Cabrera, Ana María Mur, Roberto Reyes Tarazona, Julio Carmona, Miguel Gutiérrez y Rosa Carbonel.

Jara Jimenez (1998: 110) nennt als die wichtigen Texte die dieser Schriftstellergruppe entstammen: *Tierra de caléndula* und *Canto de Sirena* von Gregorio Martínez, *Que te coma el tigre*, *La casa de Alva Celeste* und *Final del Porvenir* von Augusto Higa, *Infierno a Plazos*, *Los Verdes Años del Billar* und *En corral ajeno* von Roberto

Schriftsteller darin, die Interessen eines ausgebeuteten peruanischen Volkes aus (Minen-) Arbeitern und Bauern zu verteidigen (Jara Jiménez 1998:110). Miguel Gutiérrez (1998:51), selbst Mitglied von *Grupo Narración*, beschreibt die Motivation der Autoren, sich zu einer Schriftstellervereinigung zusammenzufinden, mit folgenden Worten:

Creo que el problema central que nos llevó a pasar de la actividad creativa individual a la formación de un grupo fue el siguiente: ¿Cómo intervenir en el proceso social o, para decirlo en términos ahora inusitados, en la lucha de clases del Perú y el mundo, sin renunciar a nuestra condición de narradores, de creadores de ficciones? Y asimismo este otro: ¿Cómo conferir a la noción un tanto abstracta del “compromiso social” un carácter de clase que lo diferenciara de posiciones anárquicas o de la noción puesta entonces en boga por los novelistas del *boom* latinoamericano, según la cual el escritor, por naturaleza, era un ser rebelde y como tal un francotirador? Nuestra opción general [...] fue una apuesta por el socialismo, lo que nos impuso la necesidad de estudiar, de forma más o menos sistemática, el marxismo en sus diferentes vertientes.

In der zweiten Hälfte der 80er Jahre beginnt dann eine Generation junger Schriftsteller zu publizieren, die in den Augen Niño de Guzmáns (1998:41f) erlebt hatte, wie sich der Aufbruchgeist ihrer Jugend in Skepsis und Enttäuschung wandelte. Die „Peruanische Revolution“ des Generals Velasco Alvarado 1968 erschütterte die Macht der Oligarchie, die Hoffnungen auf sozialen Wandel erfüllte sich aber nicht in dem Maß, wie viele es sich gewünscht hätten. Die Reformen gingen nicht weit genug⁶⁸ und die „Revolution“ entpuppte sich als „das, was sie war, eine Militärdiktatur mit all dem dazugehörigen Autoritarismus, der Zensur und den Freiheitsbeschränkungen“ (Ü.K.H.), ganz zu schweigen von der Wirtschaftskrise. Direkt auf das Militärregime folgt der Bürgerkrieg.

2.4 Ausblick

Die Darstellungen der vorhergegangenen Seiten wurden konkret für den Kontext dieser Arbeit zusammengestellt und sind weit davon entfernt, einen umfangreichen Überblick über die literarische Produktion Perus im 20. Jahrhundert gegeben zu haben; zumal auch zahlreiche Genres fehlen. Prinzipiell folgte die Einteilung hauptsächlich einer thematischen Achse und keiner formal-ästhetischen, wenngleich natürlich häufig ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Gesichtspunkten besteht.

Auch während der 80er und 90er Jahre sind Heterogenität, Differenz, Ungleichheit rekurrente Themen innerhalb peruanischer Literatur. Die Aufarbeitung dieser Themen (zu einem Zeitpunkt an dem der Bürgerkrieg bereits die Lebensrealität vieler Peruaner beherrschte) reicht von utopischen Fiktionen der *mestizaje* (Edgardo Rivera Martínez' *País de Jauja*, 1993), über die Beschäftigung mit der Landflucht (*Patíbulo para un caballo* von Cronwell

Reyes Tarazona; *Monólogo desde las tinieblas*, *Historias para reunir a los hombres* von Antonio Gálvez Ronceros und schließlich *El viejo saurio se retira* von Miguel Gutiérrez.

⁶⁸ Unter Morales Bermúdez, der 1975 Velasco ablöste, wurden viele Reformen auch wieder zurückgenommen.

Jara, 1989) bis hin zu einer neuerlichen Thematisierung der Konquista (*La violencia del tiempo* von Miguel Gutiérrez, 1991).

Cornejo Polar (1998:27) stellt fest, dass eine kritische Betrachtung der eigenen Gesellschaft auch noch im ausgehenden 20. Jahrhundert eine „hartnäckige Obsession“ der peruanischen Narrative zu sein scheint. Paradoxer Weise, so Morales Saravia (1998:125), habe die nationale peruanische Literatur kein „nationales“ Gerüst, sondern vielmehr ein ethnisches.

Es ist häufig vorgebracht worden, die peruanische Literatur sei mit dem Indigenismo in das Hochland gezogen, wäre aber mit den Migrationströmungen wieder in die Stadt zurückgekehrt. Vielleicht kann gesagt werden, dass der literarische Indigenismo mit J.M. Arguedas seinen Höhepunkt und gleichzeitig seine Überwindung erreichte (Nitschack 1998:139). Das bedeutet aber nicht, dass die Anden oder ihr symbolischer Horizont nicht weiterhin in der Literatur aufgetaucht wären – wenngleich in vielerlei Hinsicht ‚jenseits‘ des Indigenismo, denn anders, so Morales Saravia (1998:125), hätte der peruanische Leser das auch nicht akzeptiert. Bereits Autoren wie Manuel Scorza (*La guerra silenciosa*) oder Eleodoro Vargas Vicuña (*Ñahuin*), die chronologisch zur *Generación del 50* zählen, sind hier zu nennen. Ihre Texte sind häufig als neo-indigenistisch bezeichnet worden.

Vielleicht ist es nötig, meint u.a. Kohut (1998:15), den traditionellen Gegensatz zwischen urbaner (limenischer) und andiner Literatur ad acta zulegen, nicht zuletzt deswegen, weil nach den Migrationströmen die „Sierra“ Teil der „Küste“ geworden sei. Das Aufgreifen dieser Frage bietet sich für das nächste Kapitel an.

Abschließend sollen noch zwei Bemerkungen gemacht werden: *Erstens*, die „Diskurse der Ethnizität“ beschränken sich keineswegs auf die andinen Kulturen. Wenngleich in weitaus geringerem Maße ist auch Amazonien ein Thema peruanischer Literatur gewesen (bei César Calvo, Panaifo Texeira und sogar in Mario Vargas Llosas *El hablador*). Auch andere ethnisch identitäre Bezüge finden Einzug in die Literatur (wie etwa eine afroperuanische bei Gregorio Martínez oder Antonio Gálvez Ronceros).

Zweitens, alle bisher genannten Werke hatten eine schriftliche Gestalt. In letzter Zeit vertreten einige peruanische Literaturwissenschaftler die Meinung, dass die Grundbedingung der Schriftlichkeit im Verständnis von *Literatur* eine in mehrerer Hinsicht problematische Verkürzung darstelle und dass ein „erweitertes“ Verständnis von Literatur, welches die mündliche Tradierung einschließt, wünschenswert wäre; nicht zuletzt um die gegenseitige Beeinflussung nachvollziehen zu können. Auf das Zusammenfließen von Schriftlichkeit und *oralidad* (Mündlichkeit) wird es weiter unten noch gehen. Gleichzeitig muss erwähnt werden, dass eine Integration oraler Traditionen der diversen indigenen Sprachen die Kompetenzen der Verfasserin bei weitem überschritten hätten.

3. Der Bürgerkrieg und seine Darstellung in zwei zeitgenössischen Romanen

Bürgerkriege, das steht außer Zweifel, sind die Folge komplexer Prozesse, die sich monokausalen Erklärungen entziehen; sie haben eine Vorgeschichte. Wie bei jedem Konflikt wäre es möglich, in Peru eine längere oder kürzere Kette von Kausalitäten zu konstruieren, um die Ursachen nachvollziehbar zu machen, die zum Tod von vielen Tausend Menschen geführt haben. Im Rahmen dieser Arbeit wird es kaum möglich sein, den bewaffneten Konflikt von Standpunkten der Kriegsursachen- oder Konfliktforschung aus zu betrachten. Die Frage „worum ist es gegangen?“ – für die Konfliktparteien, die mitunter nicht leicht auszumachen waren, oder gar für die einzelnen Beteiligten – kann hier bestimmt nicht erschöpfend beantwortet werden. Es kann nur versucht werden, die Ereignisse, die Peru in den 80er und 90er Jahren erschütterten, so weit in Worte zu fassen, dass die Analyse der Romane, die diesen Konflikt behandeln, nachvollziehbar wird.

3.1 Gewalt auf beiden Seiten

Selbst wenn in (bewaffneten) Konflikten die Logiken mitunter diffus werden und politische Motive von psycho-sozialen Momenten oder auch ökonomischen Hintergründen überlagert werden - sie entstehen nicht aus dem Nichts. Wie zu sehen sein wird, greifen die beiden Romane das Thema der Ungleichheit auf ihre je eigene Art und Weise auf. Auch wechselt der „Hauptaggressor“: Während in *Lituma en los Andes* hauptsächlich der Guerilla Gewaltpotential zugeschrieben wird, so gehen die brutalen Exzesse in *Qantu. Flor y Tormenta* hauptsächlich vom Staat aus. Zunächst soll eine kurze Darstellung über die Entstehung *Sendero Luminoso* und das militärisch-politischen Projekt der Guerilla gegeben werden. Im Anschluss folgt ein kurzer Abriss der staatlichen „Counter-Insurgency-Praktiken“.

3.1.1 El Partido Comunista por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui

Selbst die Revolutionäre, von denen man doch eigentlich hätte annehmen dürfen, daß sie unausrottbar in einer Tradition verwurzelt sind, von der man noch nicht einmal sprechen kann, ohne das Wort Freiheit in den Mund zu nehmen, sind bekanntlich nur dazu bereit, Freiheit zu den „kleinbürgerlichen Vorurteilen“ zu rechnen; gerade sie haben vergessen, daß das Ziel der Revolution heute wie seit eh und je nichts anderes sein kann als eben Freiheit. (Arendt 1994: 10)

Die „Kommunistische Partei Perus auf dem scheinenden Pfad José Carlos Mariátegui“, war eine Splittergruppe der in den 30er Jahren aufgebauten Kommunistischen Partei Perus.⁶⁹ Die erste große Spaltung der Kommunistischen Partei Perus hatte 1964 im Zuge der sowjetisch-chinesischen Trennung stattgefunden.⁷⁰ Auf der 1965 abgehaltenen V. Nationalen Konferenz beschloss die PCP-Bandera Roja (die pro-chinesische Kommunistische Partei) die Schaffung „revolutionärer Streitkräfte.“ In den darauf folgende fünf Jahren erlebte das Regionalkomitee von *Bandera Roja* des Departamento Ayacucho einen beachtlichen Zustrom und gelangte speziell unter den Studenten und Professoren der *Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga* (in der Provinzhauptstadt Aycuchos, kurz UNSCH) zu erheblichem Einfluss.

1970 kam es jedoch zu einem Bruch zwischen Abimaél Guzmán, einem Philosophieprofessor der UNSCH und Saturnino Paredes, dessen Fraktion von Guzmán vorgeworfen wurde, durch offene Massenarbeit den Weg des Legalismus eingeschlagen zu haben (Mache 2002:115; Degregori 2000a: 496).⁷¹

In den Folgejahren radikalisierte die „Handvoll Kommunisten“ (Degregori 2000a: 496) ihren Diskurs – jedoch um den Preis, mit vielen regionalen sozialen Bewegungen brechen zu müssen, und zwar zu einem Zeitpunkt, an dem diese durch Landbesetzungen, regionale Bewegungen und Streiks an Bedeutung gewannen.⁷² Die Landreform 1968/69, die das Ziel hatte, die Unterentwicklung des Agrarsektors zu überwinden und die Produktion anzukurbeln, hatte die „semifeudalen“ Produktionsverhältnisse aufgebrochen (Degregori 2000a:497), wenngleich sie den Landmangel der Bauern und ihre schwierige ökonomische Situation nur unzureichend verbessern konnte. Die grundlegende Veränderung fand im Bereich der Eigentumsverhältnisse statt: Waren Grund und Boden bisher in den Händen der Oligarchie, so setzte man im Zuge der Enteignung auf die Kooperativierung des ehemaligen Haziendalands,⁷³ wobei finanzielle Inputs stärker in die (bereits produktiveren) Küstenhaziendas

⁶⁹ Sendero Luminoso ist eine Abkürzung, die außerhalb der Guerilla verwendet wurde. Die Guerilla selbst betrachtete sich als legitime Nachfolgerin der Kommunistischen Partei Perus PCP und zeichnete auch ihre Dokumente dementsprechend.

⁷⁰ In Peru entstand die pro-sowjetische PCP- Unidad (Partido Comunista Peruano) und die pro-chinesische PCP-Bandera Roja (Rote Fahne).

⁷¹ Konkret warf Guzmán ihnen Revisionismus in Form „rechten Liquidatorentums“ vor (zit. in Mache 2002:115).

⁷² Sendero nahm z.B. nicht an den beiden landesweiten Streiks der Jahre 1977 und 1978 teil.

⁷³ Wobei zu erwähnen wäre, dass die Einfuhr von Lebensmitteln aus dem Ausland bereits davor zu einem Bedeutungsverlust der Landbesitzer (und damit zu einer noch stärkeren Verarmung der Bauern) geführt hatte (Cotler 2005: 255). 1961 entsprach das Pro-Kopf-Einkommen in den Departamentos der Küste (wo die Industrie und die Exportwirtschaft angesiedelt waren) durchschnittlich 260\$ jährlich, während es in der Sierra (wo die traditionelle Landwirtschaft konzentriert war) etwa 100\$ waren. Lima generierte 42% des BIP, hier lag das Pro-Kopf-Einkommen bei 368\$, im Rest des Landes waren es 192\$. Diese Disparität ergab sich großteils aus der verhältnismäßigen Unproduktivität der präkapitalistischen Produktionsweise der Sierra (Cotler 2005: 256). Die Lebensmittelimporte, die Preiskontrolle und die vorrangige Kreditvergabe an die Exportwirtschaft an der Küste begünstigte den Bedeutungsverlust des Agrarsektors im Hochland. Der sich verstärkende Widerspruch zwischen urbaner kapitalistischer Entwicklung und dem Aufrechterhalten präkapitalistischer Produktionsverhältnisse im Hochland manifestierte sich in zwei Phänomenen: Zum einen die Migrationsströme in die großen Städte, v.a. Lima, sowie die wachsenden Bauernbewegungen, die darauf abzielten die Macht der Großgrundbesitzer zu unterminieren. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass der Anteil der unabhängigen Bauern trotzdem von 14% 1960 auf 11% 1969 sank (Cotler 2005: 258).

flossen.⁷⁴ Die Militärregierung beabsichtigte damit, auf die Landbesetzungen zu reagieren, welche die Bauern der Sierra zu dieser Zeit organisierten und somit eine Radikalisierung der politischen Situation zu verhindern.⁷⁵

Etwa die Hälfte des Bodens in Privatbesitz wurde enteignet (Mache 2002:82). Zwar trat offiziell der Staat den vormaligen Besitzern gegenüber als Schuldner auf, doch mussten die Entschädigungszahlungen letztendlich von den Kooperativen selbst aufgebracht werden, was für diese eine große finanzielle Belastung bedeutete. Stark verkürzt kann gesagt werden, dass die Landreform zwar den semi-feudalen Strukturen und dem Latifundium ein Ende bereitere, das Problem der Landarmut- und -verteilung aber trotzdem nicht zufrieden stellend lösen konnte.⁷⁶

Die Wahlen des Jahres 1980 – die ersten freien Präsidentschaftswahlen seit 17 Jahren, die zum ersten Mal breiten Teilen der Bevölkerung eine Beteiligung ermöglichten - stellten den Auftakt des bewaffneten Kampfes der von Sendero aufgebauten Guerilla dar: Im ayacuchanischen Dorf Chuschi verbrannte man die Wahlurnen. Die neue Regierung unter Belaúnde reagierte zunächst nicht allzu heftig. Ende des Jahres 1982 sah man sich allerdings dazu gezwungen, die Aufstandsbekämpfung – bisher Aufgabe der Polizei - in die Hände des Militärs zu legen (Youngers 2003: 74).

Der Bürgerkrieg war von den Departamentos Ayacucho, Huancavelica und Apurímac - den ärmsten des Landes - ausgegangen; im Laufe der 80er Jahre gelang es der Guerilla jedoch, ihren Kampf auf weite Teile des Landes auszudehnen, wobei in den großen Städten

⁷⁴ 1974 erhielten die Kooperativen an der Küste (die so genannten CAP) 67% der Agrarmasse, bzw. 80% der öffentlichen Investitionen im Vergleich zu den Kooperativen der Sierra (SAIS) (Mache 2002: 80).

⁷⁵ Seit Mitte der 50er Jahre erlebte die Sierra einen enormen Zuwachs an bäuerlicher Mobilisierung, durch die versucht wurde, die Länder, welche die Latifundien zwangsintegriert hatten, zurück zu bekommen, bzw. mittels derer die Bauern beabsichtigten ihre Beziehung zu den Hacendados zu modifizieren: ihnen Boden abkaufen, sich gewerkschaftlich organisieren, die Einhaltung von Rechtsvorschriften einfordern, etc. (Cotler 2005: 259).

⁷⁶ Mache (2002:82f) ist der Auffassung, es wäre schon bei der Umsetzung der Agrarreform 1969 leicht ersichtlich gewesen, dass „selbst bei einer völligen Aufteilung des Haziendalands in Parzellen, der Landmangel nicht würde beseitigt werden können: Ausgehend von einer Mindestgröße von 3 ha. Boden pro Familie hätten von den geschätzten 1,2 (bzw. 1,4) Mio. Landlosen oder landarmen Familien höchstens 320.000 (bzw. 400.000) genügend Land erhalten können. D.h. von vornherein war klar, daß unter den gegebenen Bedingungen 700.000 (1 Mio.) Familien aus dieser Gruppe, also ca. 75%, keinen gesicherten Unterhalt in der Landwirtschaft finden konnten. 1977 belegen die Ergebnisse der Reform diese Einschätzung. [...] Die 1969 geplanten Enteignungen (10,2 Mio. Ha) umfaßten maximal zwei Drittel der Fläche der Besitztümer über 500 ha Größe. Die 8,7 Mio. ha, die dann tatsächlich (bis 1977) enteignet wurden, umfaßten somit sicher kaum die Hälfte des Großgrundbesitzes!“

Die Zahlen in bzw. vor den Klammern beziehen sich auf zwei verschiedene Arbeiten, denen Mache diese Zahlen entnimmt. Als Quellen nennt er: Gaitzsch, Andrea. 1976. *Die peruanische Agrarreform. Landgemeinden versus Genossenschaften*; Meisenheim; Sonderheft Die Dritte Welt 1976. (die niedrigeren Zahlen) sowie: Fuhr, Harald. 1979. *Agrarreform und Bauernbewegung in Peru*. Frankfurt; New York

Erwähnenswert ist ebenfalls, dass die umfangreichen Entschädigungszahlungen, die den enteigneten Großgrundbesitzern gezahlt wurden, letztlich von den neuen Kooperativen aufgebracht werden mussten, was zu einer lähmenden Schuldenlast führen musste (Mache 2002: 84).

Neben den staatlich eingerichteten Produktionseinheiten existierte die *comunidad* fort. Bei ihnen herrschte laut Mache (2002:86) allerdings weiterhin Landmangel, da die Agrarreformbehörde darauf verzichtete, Landansprüche der *comunidad* an Grund und Boden (der zuvor von den Haciendas absorbiert worden war) zu überprüfen. Der Gegensatz Hacienda-comunidad war in gewisser Weise durch eine Konkurrenz zwischen Kooperativen und *comunidades* abgelöst worden.

hauptsächlich Terroranschläge und Sabotageakte (etwa Angriffe auf das Stromversorgungsnetz etc.) durchgeführt wurden. Der Ausnahmezustand ermöglichte einen umfassenden Einsatz des Militärs; zusätzlich setzte die Regierung auf die Bildung von so genannten *Comités de Defensa Civil* (Zivile Verteidigungskomitees, CDC) also lokale Zivilistengruppen, die gegen die Guerilla vorgehen sollten. Unter der Regierung García (1985-1990) wurden die Verteidigungskomitees bewaffnet.⁷⁷

1984 formierte sich eine weitere Guerillagruppe, *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* (MRTA), die aber weniger Bedeutung erlangte.⁷⁸ Die kubanisch-castristisch orientierte Guerilla MRTA stellte eine Alternative für all jene dar, die zwar eine Revolution befürworteten, aber das radikale Vorgehen von Sendero Luminoso ablehnten. In offenem Gegensatz zu Sendero Luminoso suchte MRTA die Nähe zu legalen Organisationen (Gewerkschaften, etc.) und führte spektakuläre Aktionen durch, um sich die Unterstützung der Bevölkerung zu sichern, wie etwa Überfälle auf Lastwagen die Lebensmittel transportierten, um diese später in Armenvierteln zu verteilen (Youngers 2003: 85). Zwischen den beiden Guerillas kam es mitunter zu bewaffneten Auseinandersetzungen um Gebietsansprüche.

Am 12. September 1992 wurde Abimaél Guzmán (den man in Lima und nicht bei seinen Guerilleros aufgespürt hatte) sowie andere Angehörige der Führungsriege Senderos verhaftet. Der Konflikt wurde vonseiten der Regierung für beendet erklärt, wobei die Guerilla erst allmählich endgültig zermürbt werden konnte.

Neuerlich aufhorchen ließ MRTA im Dezember 1999: Die Guerilla besetzte die japanische Botschaft, wo sie sich vier Monate lang mit 72 Geiseln verschanzte. Im April des Folgejahres stürmte die peruanische Armee die Botschaft (Hidalgo 2004:168).

Bis heute dürften einige Senderistas aktiv sein. Angaben der Regierung zufolge, haben sie sich in die Selva zurückgezogen, wo sie in den Drogenhandel verwickelt seien.

Etwa sechs Jahre nach der Gefangennahme von Abimael Guzmán beglückwünschte man den damaligen Präsident Alberto Fujimori in einem Interview dazu, nach der „Befriedung“ eine Ära der „Versöhnung“ eingeleitet zu haben. Fujimori hatte allerdings eine andere Interpretation der Geschehnisse: Er war der Auffassung, man könne eigentlich nicht von Versöhnung sprechen, da ja gar kein Bürgerkrieg stattgefunden hätte, sondern vielmehr die Verteidigung von Staat und Gesellschaft gegen terroristische Aggression (zit. in Mache 2002: 108).

⁷⁷ 1994 waren in Ayacucho und Huancavelica etwa 66.200 CDCler organisiert (Mache 2002: 107).

⁷⁸ Im Juni dieses Jahres besetzten Aktivisten der MRTA eine Radioanstalt und verlasen ein Kommuniqué gegen die Regierung. Innerhalb der Linken positionierte sich MRTA zwischen Sendero Luminosos und jenen linken Gruppierungen, die an den Wahlen teilgenommen hatten und somit Teil des Establishments wurden (Youngers 2003: 85).

Sendero Luminoso selbst wollte seine Aktionen auch lieber als *guerra popular*, als Volkskrieg verstanden wissen. Nun ist es leicht nachvollziehbar, dass die beteiligten Akteure ihre Kampfhandlungen in ihrer jeweils eigenen Begrifflichkeit darstellen wollen. In sozialwissenschaftlicher Literatur wird jedoch zumeist als Bürgerkrieg bezeichnet, was sich in Peru abgespielt hat.⁷⁹ Wie dem auch sei, zu manchen Zeitpunkten des Konfliktes lebte annähernd die Hälfte aller Peruaner unter dem Ausnahmezustand bzw. unter der de-facto-Kontrolle der Guerilla, was eine riesige interne Flüchtlingsbewegung auslöste.⁸⁰

Wie zu sehen sein wird, hat Sendero bei der Rekrutierung seiner Mitglieder häufig zu Zwangsmaßnahmen gegriffen. Der Grad der freiwilligen Beteiligung ist deshalb schwierig anzugeben und wurde in der sozialwissenschaftlichen Literatur unterschiedlich bewertet.⁸¹ Es soll kurz auf empirische Studien eingegangen werden, die versucht haben, der Motivation der Kämpfer Sendero Luminosos auf den Grund zu kommen.

Erstens: Gerade auf dem Land waren die Zwangsmechanismen sehr hoch. Kimberley Theidon (2000:553), die zu diesem Thema in Ayacucho gearbeitet hat, zeigt, wie die Bauern die sich nicht der Guerilla angeschlossen haben, Senderistas in gewissen Kontexten als „radikal Andere“ konstruiert haben, auch wenn ihnen klar war, dass viele von ihnen Nachbarn und Verwandte waren. Theidon führt einige Begriffe an, mit denen Senderistas bedacht wurden. Etwa *malfakuna* (was so viel wie „Menschen mit schlechtem Glauben“ bedeutet) *anticristos*, aber auch *piojos* (Läuse; Menschen die nicht in einem sozialen Gefüge leben und nicht gelaust werden, haben Läuse). Sie wurden mitunter als Menschen bezeichnet, die „nur zum Töten geboren wurden“ (zit. in 2000: 548; Ü.K.H.).⁸² Das steht in Kontrast zu Aussagen wie

⁷⁹ Sascha Mache (2002: 108) nennt einige Autoren, die wie er den Begriff Bürgerkrieg verwenden: „Von Oertzen benutzt ‚Bürgerkrieg‘, Stern ‚ferocious civil war‘, Gonzalez ‚una especie de guerra civil‘, während Diez-Canseco von einer ‚indudable situación de guerra civil‘ spricht.“ Er stellt aber auch fest, dass etwa die limenische Zeitung *La República* die Situation als „internen Krieg“ bezeichnet.

⁸⁰ Sendero Luminosos spricht von 2.900 Aktionen die in den ersten 21 Kriegsmonaten durchgeführt worden seien (in 20 von 24 Departamentos). Laut Angaben des Innenministeriums waren es bis Ende 1982 1.825. Im Verhältnis dazu verliefen die Folgejahre unblutiger (Mache 2002: 120).

⁸¹ Vgl. auch die Zeitschrift *Que Hacer* 1982: „Esto que vive el Perú no es una escalada terrorista ni puede seguir llamándose así.... Me pregunto si es tan difícil aceptar – por dura que sea la realidad - que lo que sucede en esta parte de la región andina no son acciones armadas que carezcan de respaldo popular y que puedan explicarse, en forma exclusiva, por la influencia externa de un grupo marxista radical y demencial que ha lavado el cerebro de algunos lugareños. Por que no aceptar que Sendero Luminoso ha logrado dar forma a una organización política y militar funcional y efectiva – por lo menos para alcanzar sus objetivos inmediatos - porque cuenta con la participación activa de un número importante de campesinos jóvenes.“ (zit. in Mache 2002: 111)

⁸² Folgende Aussage eines Bauern aus Huayacho (Ayacucho) ist besonders interessant:

“We killed them and saw their bodies. Some of them were women. They had three belly buttons and their sexo (genitals) were in another part of their body. You can tell just by looking at their bodies — they bear a mark on their arms—” (Theidon 2000: 548).

Zugegeben, das klingt für uns sehr schwer nachvollziehbar. Vielleicht können wir diese Aussage schlicht als Strategie verstehen, Differenz zu konstruieren, in diesem Fall eben nicht anhand mentaler Eigenschaften des anderen, sondern durch physische. Theidon (2000:548) hörte bei ihren Feldstudien auch Kommentare wie: „The Senderistas were tall Kimberley, like you. They also had green eyes“.

Sie kommt zu dem Schluss, dass die Guerilleros zwar dehumanisiert wurden solange sie kämpften, aber durch Reue und Strafe (auch physische) wieder als „normale Menschen“ (*común runa igualña*) in die Gemeinschaft aufgenommen wurden.

“entre próximos nos estábamos matando“ (Wir haben unsere Nächsten getötet). (zit. in Theidon 2002:122; Ü.K.H.)

Viele der ehemaligen Senderistas versuchten, sich in die *comunidades* zu reintegrieren. Theidon behauptet, dass es zumindest in der Region in der sie Feldforschung betrieben hat, nötig war, die eigene Unschuld zu beteuern („Ich bin nur mit ihnen mitgegangen weil sie mich mit einem Messer, mit Kugeln, mit Drohungen mitgenommen haben“). (zit. in Theidon 2002:127; Ü.K.H.)

Theidon (2002:135) erwähnt ebenfalls, dass eine Dorfautorität ihr einmal erzählte, die Terroristen hätten vom “ley de común“ gesprochen; also von der Aufteilung der gesamten Ernte zwischen allen Dorfbewohnern. Der *comunero*, welcher ihr davon berichtet hatte, zeigte sich angesichts dieses Vorschlags wenig enthusiastisch, interpretiert Theidon. Auch innerhalb der oft romantisch verklärt dargestellten comunidad gibt es Stratifikation, weswegen das “ley de común“ die innere Organisation stark verändert hätte. „Das Zusammenleben, nicht die Gleichheit definiert das Gemeinwohl.“ Trotz der Armut der Bauern der südlichen und zentralen Sierra unterstützen keineswegs alle die Guerilla, was oft auf deren Brutalität zurückzuführen war. Zum anderen war den Bauern klar, dass der Kampf gegen die peruanische Armee nicht leicht sein würde. Theidon berichtet, Sendero hätte ihnen aufgetragen, mit Steinschleudern zu kämpfen: „What were they thinking? The soldiers had long-distance rifles and helicopters – how were we going to win with slingshots?“ (zit. in Theidon 2000: 545)

Was Sendero diesen Menschen, die großteils in prekärer Armut leben, vorschlug, war die Veränderung der eigenen Sozialstruktur, mit dem Versprechen in der Zukunft die Sozialverhältnisse in Peru zu ihren Gunsten zu verändern. Es ist natürlich schwer einzuschätzen, wie viele daran geglaubt haben. Kurzfristig verschlechterte der Krieg ihre Lebenssituation jedenfalls. Ihr soziales Leben war stark eingeschränkt, Festlichkeiten wurden eingestellt und man traute sich nur noch sporadisch zu den wöchentlichen Märkten zu fahren; die Gefahr, auf die Guerilla oder das Heer zu stoßen, war zu hoch (Theidon: 2000: 542).

Oft hing das Vorgehen der Dorfbewohner davon ab, in wessen Machtbereich ihr Dorf gerade lag; schließlich hatten sie sowohl von Sendero, als auch vonseiten des Heeres Repression zu erwarten (Theidon 2002: 116). In diesem Sinne ist folgende Aussage zu verstehen:

We knew the Cayetanos had been giving food and lodging to the terrucos (Senderistas). In their house up the puna⁸³, they let the terrucos spend the night. We knew what the soldiers would do if they found out. We knew we had to stop that. So we rounded up the family one night, all but the youngest child, and took them down to the river below. We hung them all that night and dumped their bodies in the river. That's how we learned to kill our prójimo (brother/fellow creature). (zit. in Theidon 2000: 547)

⁸³ Sehr hoch gelegene Regionen werden als *puna* bezeichnet.

Zweitens: Dass in den ländlichen Gebieten oft, aber nicht immer, Zwang die Rekrutierungsgrundlage bildete, bedeutet nicht, dass Sendero auf gar keine freiwillige Unterstützung zählen konnte. In den Städten hatte Sendero eine andere Zielgruppe. Es waren in vielen Fällen Jugendliche mit ‚andinem‘ Hintergrund, die entweder selbst in die Stadt gezogen waren oder schon dort geboren wurden, gegen eine gewisse Orientierungslosigkeit anzukämpfen hatten und direkt mit der starken Ungleichheit konfrontiert waren:

Als Produkt schlagartiger Veränderungen sind sie im Verlauf von ein oder zwei Generationen in eine Art Niemandsland zwischen zwei Welten geraten. Auf der einen Seite die traditionelle ihrer Eltern, in unzähligen ethnologischen Monografien beschrieben, deren Mythen und Riten sie nicht mehr teilen. Auf der anderen Seite, die westliche Welt, oder besser gesagt, die sich immer stärker internationalisierende kreolisch⁸⁴ - urbane Welt, die sie ablehnt und die sie nicht verstehen. (Degregori 1987:29; Ü.K.H.)

Diese Jugendlichen waren also „sozial und kulturell verfügbar“ (Degregori 1987:29). Degregori (1987:29) zitiert einen jungen Senderista aus Lima:

Ich finde, meine Eltern sind gute Menschen, oder, mit mir haben sie keine Probleme gehabt, (aber) in dem Sinne, dass sie uns gut orientiert haben: nein. Denn, weißt du, ihre Herkunft, das Umfeld aus dem sie kommen ist ein anderes, nicht wie jetzt in der Stadt. Das heißt, sie haben uns nicht richtig orientieren können, denn sie haben nicht so gelebt wie jetzt. (Ü.K.H.).

Sendero hatte durchwegs auch Einfluss in studentischen Kreisen in Lima. So wurden etwa in der Universität *San Marcos* oder an der Pädagogischen Universität heimlich Flugzettel verteilt. Abimael Guzmán fand man im Haus eines reichen intellektuellen Limenen.

Zu guter Letzt konnte Sendero auf Sympathie mancher Provinzintellektuellen zählen, die sich ebenfalls im Vergleich zur Elite Limas als marginalisiert wahrnahmen (Degregori 1987: 30).

Drittens darf in keinem Konflikt das psycho-soziale Moment unterschätzt werden. So meinte etwa ein junger Senderista:

Wir sind so miteinander verbunden, dass wir alle beinahe dasselbe denken. Zwei Menschen können an verschiedenen Orten sein, aber sie denken gleich. Unsere politische Durchdringung ist so stark, dass wir die gleichen Schlussfolgerungen ziehen, sind wir auch noch so weit voneinander entfernt. Im bewaffneten Kampf noch stärker. Vielleicht muss sich eine Kolonne einmal trennen, weil der Feind sie einkreist und sie trennt. Die beiden Kommandos wissen was sie tun müssen, die Einheit ist so stark, dass wir alle dieselbe Initiative haben. Ohne uns zu koordinieren, koordinieren wir uns. (zit. in Degregori 1987:33; Ü.K.H.)

Keine politische Gewalt passiert ohne Diskurs. Menschen müssen sich selbst „überzeugen“ oder überzeugt werden, Gewalt einzusetzen (Degregori 2000a: 494). Carlos Iván Degregori, einer der größten Kenner Sendero Luminosos in Peru, hat auf Grundlage der von Abimael Guzmán (der wie erwähnt Philosophieprofessor war) verfassten Schriften, die darin zu findenden „messianistischen“ Diskurse analysiert. Messianistische Anrufungen dieser Art

⁸⁴ wieder in der Bedeutung von ‚westlich‘/‚von der Küste‘/‚weiß‘

finden sich in vielen radikalen Bewegungen, unabhängig davon, ob ihre Rhetorik ideologisch oder ethnisch ausgerichtet ist. Die folgenden Auszüge aus offiziellen Texten Sendero Luminosos sollen zeigen, dass die Argumentationslogik der Guerilla keine indigenistische, sondern auf einer für marxistische (in diesem Fall maoistische) Bewegungen zu erwartende Klassenidentität basierte:

Das Pamphlet *Por la nueva bandera* (Auf die neue Fahne) aus dem Jahr 1979 beginnt mit der biblischen Phrase: „Viele sind aufgerufen, nur wenige auserwählt.“ Den Bruch, den die revolutionäre Bewegung vollziehen muss, ist ein doppelter: sowohl ein kollektiver als auch ein persönlicher: „Zwei Fahnen ‚kämpfen‘ in der Seele, eine schwarze und eine rote. Wir sind die Linke, verbrennen wir die schwarze Fahne“. Deswegen: „Waschen wir die Seele, waschen wir sie gut...Genug der fauligen individuellen Wasser [...], ein einzelner zählt nichts, die Masse ist alles, wenn wir etwas sein müssen, dann Teil der Masse.“ (zit. in Degregori 2000a: 499f; Ü.K.H.)

Viertens: bewaffnete Konflikte tendieren mitunter dazu, sich zu verselbstständigen und einen ökonomischen Selbstzweck darzustellen. Laut Hidalgo (2004:139) hätte Sendero es geschafft, in der Region Alto Hallago (Ceja de Selva) eine Symbiose mit dem Drogenhandel einzugehen. Hidalgo schildert, dass Sendero dort auf eine breitere Unterstützung unter der Bevölkerung zählen konnte, weil die Drogenhandel bedingte Korruption in diesem Teil des Landes dazu geführt hatte, dass die hiesige Polizei „am Rande des Gesetzes“ arbeiteten.

Vergleicht man allerdings Sendero Luminoso mit den heute aktiven kolumbianischen Guerillas, so kann vermutlich behauptet werden, dass Sendero seine „politische Mission“ stärker im Auge behalten hat.

3.1.2 Staatliche Gewalt

Allen drei Präsidenten⁸⁵, die während des Bürgerkrieges regierten, wird vorgeworfen, Menschenrechtsverletzungen großen Ausmaßes zugelassen zu haben, besonders aber dem zwischen 1990 und 2001 amtierenden Alberto Fujimori.

Youngers (2003: 200) zitiert den ehemaligen Kongressabgeordneten Manuel Piqueras, der meinte, mit Fujimori stieg der parastaatliche Terrorismus exponentiell an, da Korruption und kriminelle Machenschaften der Regierung Straflosigkeit erlaubten. Während Fujimoris ersten Amtsjahres verschwanden 224 Peruaner durch Agenten, die außergerichtlichen Exekutionen stiegen an und die Gebiete unter Ausnahmezustand wurden ausgeweitet, bis sie 56% des peruanischen Territoriums umfassten (Youngers 2003:199). Und das, obwohl Fujimori (1990-2001) im Laufe seines Wahlkampfes (den er beizeiten im Poncho und von einem Traktor aus führte) proklamiert hatte, der uneingeschränkte Respekt vor den Menschenrechten würde zu einem wichtigen Anliegen seiner Regierung werden (zit. in Youngers 2003:197f). Im November 1991 legte die Regierung ein Paket von Gesetzesdekreten vor, die eine Konzentration der politischen und militärischen Macht einerseits beim Geheimdienst unter Vladimiro Montesinos und andererseits beim Gemeinsamen Oberkommando der Streitkräfte vorsahen. Mit der Begründung, der Terrorismus rechtfertige ein solches Vorgehen, proklamierte Fujimori am 5. April 1992 einen so genannten Selbstputsch des Kongresses (auto-golpe), der den Anfang eines autoritären Regimes besiegelte.

Viele der Ereignisse kamen erst im Zuge der ab 2001 eingesetzten Versöhnungskommission ans Tageslicht. Wenngleich Hidalgo Morey (selbst ehemaliger Offizier der peruanischen Armee) behauptet, die Massaker an der Bevölkerung hätten unter einer von Präsident Fujimori eingesetzten paramilitärischen Sondereinheit (Grupo Colina) stattgefunden, wohingegen das reguläre Heer der Bevölkerung ein willkommener Schutz war⁸⁶ – in der Wahrnehmung vieler Peruaner ging das Militär straflos mit willkürlichen Präventivschlägen vor und setzte in der Informationsbeschaffung auf Folter. Nach dem offiziellen Ende des Krieges deckten Menschenrechtsorganisationen und Medien heimliche Massengräber auf, die großteils vom Heer angelegt worden sein dürften - was natürlich zu einem Verlust des Ansehens des Staates unter weiten Teilen der Bevölkerung geführt hat.

Zutreffend ist bestimmt, dass verschiedene Teile des Heeres unterschiedliche Strategien verfolgten. Während, wie Youngers berichtet, Generäle wie Adrián Huamán, der verkündete, er wolle die „Herzen und Geister“ der Menschen für sich gewinnen, gemäßigte Vorgehensweisen befürworteten, sorgte General Luis Cisneros Vizquerra mit einer Aussage

⁸⁵ Von 1980-1985 Belaúnde, von 1985-1990 Alan García (der mittlerweile wieder Präsident ist) und von 1990-2001 Alberto Fujimori.

⁸⁶ Hidalgo (2004:119) meinte konkret: „lo cierto es que en las comunidades campesinas se generó un clima de confianza y menudearon los pedidos para que se establecieran bases contrasubversivas en sus localidades, de manera que la aceptación de las Fuerzas Armadas no decayó en ningún momento en las áreas rurales, aunque algunos escépticos no lo crean.“

in einem Interview für die Zeitschrift *Qué Hacer* für Aufsehen, in welchem er erklärte, die Sicherheitskräfte müssten Senderistas und Nicht-Senderisten gleichermaßen umbringen: „Sie werden 60 Menschen umbringen, von denen vielleicht drei Senderistas sein werden, aber sie werden sagen, dass alle 60 Senderistas waren.“ (zit. in Youngers 2003:77; Ü.K.H.)

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Senderos Nummer Eins, Abimaél Guzmán im „Interview des Jahrhunderts“ (1988) meinte, der generalisierte Aufstand würde dann stattfinden, wenn das Volk von der Genozid-Politik (*politica genocida*) der Streitkräfte genug habe und sich gegen diese erheben würde (Hidalgo 2004: 103).

Tatsache ist, dass die Versöhnungskommission den Tod von 69 280 Personen festgehalten hat, von denen 75% Quechua sprach, 90% in ländlichen Regionen wohnte und aus den ärmsten Regionen des Landes kam. Die Kluft sei in diesen 12 Jahren des bewaffneten Konflikts stärker als nie zuvor manifest geworden, so Torres Arancivia (2007:275); oder, in Worten von Gamio (2005:410): „Das urbane und weiße (*criollo*) Peru hat nicht bemerkt, dass Zehntausende Landsleute fehlten“ (Ü.K.H.). Die Versöhnungskommission habe ihnen zumindest teilweise ihr legitimes Recht auf einen öffentlichen Raum zugestanden, „wo sie ihre Stimme vor jenen hören machen konnten, die ihre Existenz verneinten (oder die vorgaben, in ihrem Namen zu sprechen und so ihren legitimen Platz in der Gesellschaft einnahmen)“ (Gamio 2005: 411).

1998 stellte Jara Jiménez (1998:111) fest, es seien noch keine Romane entstanden, die den Bürgerkrieg behandelten und die Irrwege und den Horror dieser „furchtbaren Welt der Zerstörung und des Blutes“ darstellten. Vielmehr hätten peruanische Autoren anders auf die Krise reagiert (vgl. Kapitel 2.4). Der erste der beiden im Folgenden behandelten Romane, *Lituma en los Andes*, war tatsächlich schon 1993 erschienen, wurde aber innerhalb Perus nicht nur gelobt, sondern erhielt auch Kritik für seine „unrealistische“ Darstellung. Nachdem im Jahr 2001 die Wahrheits- und Versöhnungskommission ihre Arbeit aufgenommen hatte, und vielen Peruaner zum ersten Mal bewusst wurde, welches Ausmaß der Krieg angenommen hatte, erschienen mehrere Romane, die den Konflikt thematisieren: *Abril Rojo* (Santiago Roncagliolo), *Hora Azul* (Alonso Cueto) und *Qantu. Flor y Tormenta* von Félix Huamán Cabrera, um nur einige zu nennen.

3.2 Die Ursprünglichkeit der Gewalt: Lituma en los Andes (Mario Vargas Llosa)

Zum Inhalt:

Korporal Lituma ist in die Bürgerkriegsregion Junín versetzt worden. Im Dorf Naccos, wo sich sein ärmlicher Polizeiposten befindet, verschwinden drei Menschen. Litumas erster Verdacht fällt auf die Guerilla, doch es gibt triftige Anzeichen, die dagegen sprechen. Die Bewohner Naccos erweisen sich als unkooperativ bei seinen Nachforschungen, sie scheinen dem von der Küste stämmigen Korporal mit Argwohn gegenüberzustehen. Lituma selbst empfindet es als Strafe, in diesem unwirtlichen Teil des Landes ausharren zu müssen. Sein einziger Vertrauter ist Tomás Carreño, sein Amtshelfer, mit dem er jeden Abend über dessen unglückliche Liebe spricht – um sich von der Angst, die er vor einem Angriff Sendero Luminosos hat, abzulenken, einem Übergriff, dem sie schutzlos ausgeliefert wären, denn die Guerilla würde sie als Polizisten ohne zu zögern als erste exekutieren.

Parallel dazu erfährt der Leser von Aktivitäten Sendero Luminosos in anderen Gebieten der Sierra, etwa der Mord an einem jungen französischen Touristenpaar oder von der Lynchjustiz, in den von ihnen überfallenen Dörfern. Ansatzweise werden auch polizeiliche Foltermethoden im anti-subversiven Kampf geschildert. Gewalt und Verrohung sind die vordergründigen Eindrücke Litumas vom Leben in den Anden. Er ist entsetzt über die Gleichgültigkeit, die die Menschen in Naccos den Vorfällen entgegenzubringen scheinen. „Nie werde ich auch nur die kleinste Scheiße von dem verstehen, was hier passiert“ (TA:41)⁸⁷, denkt er, als die Nachricht über den Tod der beiden Franzosen niemandem ein Kommentar abringt. Besonderes Misstrauen hegt er gegenüber den Betreibern des kleinen Lokals von Naccos, Doña Adriana und Dionisio und ihrer mystischen Erklärung der Vorgänge. Ihren Erzählungen von Berggeistern und dämonischen Gestalten, die sich von Menschenfett ernähren, hört Lituma fassungslos zu; er ist sich nicht sicher, ob sie sich über ihn, „der von der Küste stammte und sich in diese Hochebenen verirrt hatte“ (TA:43) belustigten, oder ob sie glaubten, was sie erzählten.

⁸⁷ Die spanische Originalfassung wird im Folgenden mit LA (*Lituma en los Andes*) abgekürzt werden, die deutsche Übersetzung mit TA (*Tod in den Anden*) und die englische mit DA (*Death in the Andes*).

3.2.1 Mystifizierung und Gewalt

Als er die Indiofrau in der Tür der Hütte auftauchen sah, ahnte Lituma, was die Frau sagen würde. Und sie sagte es, aber in Quechua, vor sich hin mümmelnd, während ein dünner Speichelfaden aus dem Winkel ihres zahnlosen Mundes rann.

»Was sagt sie, Tomasito?«

»Ich versteh sie nicht richtig, Herr Korporal.«

Sein Amtshelfer wandte sich, ebenfalls in Quechua, an die Frau, wobei er ihr mit den Händen zu verstehen gab, sie solle langsam sprechen. Die Indiofrau wiederholte diese ununterscheidbaren Töne, die Lituma wie eine barbarische Musik vorkamen. (TA: 11)⁸⁸

Bereits mit dieser Anfangssequenz von *Lituma en los Andes* wird deutlich, dass sich Lituma an seinem andinen Aufenthaltsort wie ein Fremder fühlt.⁸⁹ Er ist umgeben von Menschen, die Erd- und Berggeistern Opfergaben darbieten und den Blitz für die Eidechse des Himmels halten. Zumindest behaupten das alle um ihn herum.

Diese Darstellung einer Fremdheitserfahrung wird in gewisser Weise durch die Eindrücke eines französischen Touristenpärchens, deren Begeisterung für die Andenregion in einem Nebenhandlungsstrang zum Ausdruck gebracht wird, relativiert und gleichzeitig verstärkt:

Peru! Da war es: riesig, geheimnisvoll, graugrün, bettelarm, unendlich reich, uralte, verschlossen. Es bestand aus dieser Mondlandschaft und aus den kupferfarbenen, gleichmütigen Gesichtern der Frauen und Männer ringsum. Undurchdringlich, wahrhaftig. Ganz anders als die Gesichter, die sie in Lima gesehen hatten, Gesichter von Weißen, Schwarzen, Mestizen, mit denen sie sich recht und schlecht verständigen konnten. Aber von den Menschen des Hochlands trennte sie etwas Unüberwindliches. Mehrere Male hatte er versucht, in seinem schlechten Spanisch mit seinen Nachbarn zu sprechen, ohne den geringsten Erfolg. „Uns trennt nicht die Rasse, sondern die Kultur“, erinnerte ihn *la petite Michèle*. Sie waren die wahren Nachkommen der Inkas, nicht die Leute in Lima; ihre Vorfahren hatten die gigantischen Steine des Festungs-Heiligtums zu den Adlerhorsten des Machu Picchu hinaufgeschleppt, den er und seine Freundin in drei Tagen besichtigen würden. (TA:21f)

Der Leser erfährt durch Nebenhandlungsstränge wie diese – die zwar in sich geschlossen sind, aber doch in Zusammenhang zueinander und zur Haupthandlung stehen – von den terroristischen Aktionen Sendero Luminosos; ohne allerdings unmittelbar zu wissen, in welcher Entfernung zu Naccos sie sich zutragen, wo Lituma, in der festen Überzeugung ausharrt, die Terroristen seien in unmittelbarer Nähe. Naccos, das Siedlungsgebiet für die in

⁸⁸ CUANDO VIO APARECER a la india en la puerta de la choza, Lituma adivinó lo que la mujer iba a decir. Y ella lo dijo, pero en quechua, mascullando y soltando un hilito de saliva por las comisuras de su boca sin dientes. - Qué dice, Tomasito?

- No le entendí bien, mi cabo.

El guardia se dirigió a la recién llegada, en quechua también, indicándole con las manos que hablara despacio. La india repitió esos sonidos indiferenciabiles que a Lituma le hacían el efecto de una música bárbara. Se sintió, de pronto, muy nervoso. (LA:11)

⁸⁹ Lituma ist eine Figur, die nicht zum ersten Mal in einem Roman von Mario Vargas Llosa auftaucht. Auf die im in einem Interview gestellt Frage, warum er Lituma als Hauptdarsteller gewählt hat, antwortet dieser, er habe diese Figur nicht bewusst eingesetzt habe. Litumas Erscheinen in seinen Romanen sei keiner chronologischen oder logischen Ordnung unterworfen (Cadera 2002: 258).

der Nähe angestellten Bergarbeiter, ist in vieler Hinsicht die Antithese zu den idyllischen *comunidades* indigenistischer Autoren. Die Bewohner gehen nicht etwa ‚in Einklang mit ihrer Umgebung‘ dem Ackerbau nach. Familien bzw. Frauen scheint es hier kaum zugeben; nur zwei werden erwähnt: Zum einen die Frau der Anfangssequenz, die zu den Polizisten kommt um das Verschwinden ihres Mannes zur Anzeige zu bringen, und zum anderen die „Hexe“ Señora Adriana von der man sagt, sie hätte in ihrer Jugend einen *pishtaco*, ein dämonisches Wesen, umgebracht. Tagsüber kocht sie für die Hilfsarbeiter, wirft ihnen Kokablätter und liest ihnen daraus ihre Zukunft, abends animiert sie sie im Lokal, das sie gemeinsam mit ihrem Mann Dionisio führt, zum Trinken.

In ihrer Kantine hat Lituma die Möglichkeit, in Kontakt zu den Bewohnern Naccos zu treten und seine Nachforschungen anzustellen. Aber niemand zeigt sich über das Verschwinden der drei Männer entsetzt. Lituma ist zunächst davon überzeugt, dass die Guerilla die Verschwundenen geholt hatte, doch die Vorfälle passen nicht wirklich ins Bild. Sendero Luminoso, äußert er sich gegenüber Tomás, ließe keine Menschen verschwinden, sondern brächte sie um, oder greife Dörfer gewaltsam an, veranstalte öffentliche Volksjustizen und nähme dann Rekruten mit.

Im Gespräch mit Dionisio meint dieser, einer der drei Verschwundenen, Casimiro Huancaya, sei als Albino vielleicht für einen *pishtaco* gehalten worden und hätte sich dadurch den Argwohn der Menschen zugezogen. Lituma traut seinen Ohren kaum und fragt die Anwesenden, ob sie etwa an *pishtacos* glaubten. „Wer weiß“, bekommt er als Antwort zu hören:

Lituma schloß halb die Augen. Da war er. Ein Fremder. Ein halber Gringo. Auf den ersten Blick sah man es ihm nicht an, denn er glich jedem anderen Bewohner dieser Welt. Er lebte in Höhlen und verübte seine Missetaten bei Einbruch der Dunkelheit. Er bezog Stellung am Wegrand, hinter Felsen, niedergeduckt im Punagras oder unter den Brücken, und wartete auf einsame Reisende. Er näherte sich ihnen hinterlistig, indem er freundlich tat. Er hielt sein Pulver aus Totenknochen bereit, und warf es ihnen, ehe sie sich's versahen, ins Gesicht. Dann konnte er ihnen das Fett aussaugen. Danach ließ er sie ziehen, leer, nur Haut und Knochen, dazu verurteilt, in Stunden oder Tagen zu verenden. Das waren die guten. Sie suchten Menschenfett, damit die Kirchenglocken besser klangen, die Traktoren wie geschmiert fuhren und, in der letzten Zeit, sogar damit die Regierung mit ihm die Auslandsschulden bezahlen konnte. Die bösen waren schlimmer. Sie schnitten dem Opfer nicht nur die Kehle durch, sondern zerteilten es wie ein Rind, einen Schafsbock oder ein Schwein und aßen es auf. Sie ließen es Tropfen für Tropfen ausbluten, sie betranken sich an seinem Blut. Die Indios glaubten diese Sachen, nicht zu fassen. Ob es stimmte, dass die Hexe Doña Adriana einen *pishtaco* umgebracht hatte?

»Casimiro Huarcaya war ein Albino«, sagte leise der Hilfsarbeiter, der als erster gesprochen hatte. »Es könnte stimmen, was Dionisio gesagt hat. Sie haben ihn vielleicht für einen *pishtaco* gehalten, und bevor er ihnen das Fett rausschneiden konnte, haben sie ihn abgemurkst.« (TA:80f)⁹⁰

⁹⁰ Lituma entrecerró los ojos. Ahí estaba. Foráneo.

Medio gringo. A simple vista, no se lo reconocía, pues era igualito a cualquier cristiano de este mundo. Vivía en cuevas y perpetraba sus fechorías al anochecer. Apostado en los caminos, detrás de las rocas, encogido entre pajonales o debajo de los puentes, aguardaba a los viajeros solitarios. Se les acercaba con mañas, amigándose. Tenía preparados sus polvitos de hueso de muerto y, al primer descuido, se los aventaba a la cara. Podía,

Als Adriana erzählt, welche Vorsichtsmaßnahmen ergriffen werden müssten, um sich vor einem *pishtaco* zu schützen, etwa einen Trog mit Wasser in den Hauseingang stellen um das Zauberpulver unwirksam zu machen, mit dem der *pishtaco* sein Opfer betäubt, denkt Lituma, dass kein zivilisierter Mensch jemals auf die Idee kommen könnte, so etwas zu glauben.

Einen Gegenpol zu der Beschreibung der abergläubischen Praktiken bietet die Darstellung der Guerilla, bei der Vargas Llosa auf jeden Mystizismus verzichtet: Nach dem französischen Touristenpärchen fällt die Expedition der Señora d'Harcourt,⁹¹ eine Wissenschaftlerin, die Ökologieprojekte im Hochland betreut und sich auch nicht vom Krieg abhalten lässt, dem Terrorismus zum Opfer. Sie wird als „Idealistin“ charakterisiert, die den Bauern mit Aufforstungen ein besseres Leben ermöglichen wollte. In ihrem Tod soll die Sinnlosigkeit und Richtungslosigkeit der Gewalt zum Ausdruck bringen:

»Das hier ist ein Krieg, und Sie sind ein Handlanger des Klassenfeindes«, erklärte er ihr. Sein neutraler Blick war auf sie gerichtet, und er sprach mit seiner tonlosen Stimme. »Sie begreifen nicht einmal, daß Sie ein Instrument des Imperialismus und des bürgerlichen Staates sind. Und obendrein erlauben Sie sich auch noch den Luxus, ein gutes Gewissen zu haben, sich als die große Samariterin Perus zu fühlen. Ihr Fall ist typisch.« (TA:147)

Besonders stark wird der Bruch der Guerilla mit den kulturellen Praktiken und Glaubensinhalten des Hochlandes durch jene Textstelle deutlich, an welcher der Albino Casimiro Huancaya von einer Meute Menschen angegriffen wird, die ihn als *nacaq* und *pishtaco* beschimpfen. Eine Guerillaeinheit hält sie von der Lynchjustiz ab, mit der Erklärung es sei falsch an *pishtacos* zu glauben und „dass diese abergläubischen, obskurantistischen Vorstellungen dem Volk von seinen Feinden eingetrichtert worden seien“ (TA:190).

Seitenlang ist die Beschreibung des Angriffs der Guerilla auf das Dorf Andamarca: Hymnen auf die proletarische Revolution auf Spanisch und Quechua singend, marschieren die

entonces, chuparles la grasa. Después, los dejaba irse, vacíos, pellejo y hueso, condenados a consumirse en horas o días. Ésos eran los benignos. Buscaban manteca humana para que las campanas de las iglesias cantaran mejor, los tractores rodaran suavecito, y, ahora último, hasta para que el gobierno pagara con ella la deuda externa. Los malignos eran peores. Además de degollar, deslonzaban a su víctima como a res, camero o chanco, y se la comían. La desangraban gota a gota, se emborrachaban con sangre. Los serruchos creían esas cosas, puta madre. ¿Sería cierto que la bruja de doña Adriana había matado a un pishtaco?

- Casimiro Huaracaya era un albino - murmuró el peón que había hablado primero-. Pudiera ser cierto lo que dijo Dionisio. Lo tomarían por pishtaco y, antes de que él les rebanara el sebo, se lo palomearon.

Sus compañeros de mesa lo festejaron con murmullos y risitas. Lituma sintió que se le aceleraba el pulso. Huaracaya había picado piedras, tirado lampa y sudado a la par con éstos en la carretera a medio hacer; ahora, estaba muerto o secuestrado. Y los mierdas se daban el lujo de hacer bromas. (LA:66f)

⁹¹ Vielleicht handelt es sich nur um einen Zufall, aber D'Harcourt ist der Name eines französischen Ehepaars, das in den Zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts die Anden bereiste, um musikalisches und archäologisches Material zu sammeln sowie Fotografien zu machen. Sie verlegten ein Buch mit dem Titel *La música de los Incas y sus supervivencias*.

Senderistas in Andamarca ein und beginnen mit ihren berüchtigten Volksjustizen, in denen Angehörige des Dorfes, die sich diverser Vergehen wie Diebstahl, „Ausbeutung der Armen“ oder andere „individualistische Laster wie Ehebruch“ schuldig gemacht hatte, angeklagt werden. Das versammelte Dorf wird dazu gezwungen, über ihre Nachbarn Gericht zu halten:

Viele Angehörige der Angeklagten hoben ihre Hand nicht bei der Abstimmung, aber sie wagten auch nicht, zu ihren Gunsten zu sprechen, erschreckt durch die Erbitterung und Feindseligkeit, die die Beschuldigten im Lauf der Zeit heraufbeschworen hatten.

Zu ihrer Hinrichtung ließen sie sie niederknien und den Kopf auf die Schutzmauer des Wasserbrunnens stützen. Sie hielten sie gut fest, während die Einwohner, der Reihe nach, mit den Steinen auf sie einschlugen, die sie von der Baustelle neben dem Gemeindehaus genommen hatten. Die Miliz beteiligte sich nicht an den Exekutionen. Nicht ein Schuß wurde abgefeuert. Nicht ein Messer wurde gezückt. Nicht ein Machetenhieb wurde ausgeteilt. Nur Hände, Steine und Knüppel wurden eingesetzt: sollte man die Munition des Volkes etwa für Ratten und Skorpione verschwenden? Dadurch, dass die Bewohner von Andamarca handelten, teilnahmen, die Gerechtigkeit des Volkes praktizierten, würden sie ein Bewusstsein ihrer Macht erlangen. Von diesem Ziel gab es kein Zurück. Sie waren keine Opfer mehr, sie verwandelten sich schon in Befreier. (TA:95)

Als die Republikanische Garde zwei Tage nach Abzug der Guerilla nach Andinamarca kommt, sind die Leichname der Gelynchten noch nicht begraben worden – aus der abergläubischen Angst, das könnte die Wut der Guerilla anziehen. Die Bewohner bitten um den Verbleib einer Patrouille, um sie vor den Terroristen zu schützen, die sich für die Präsenz der Sicherheitskräfte rächen würde. Doch der Leutnant hat den Befehl, sofort in die Provinzhauptstadt zurückzukehren und er lässt die Bauern mit dem der Empfehlung zurück, sie mögen sich organisieren und Wache halten.

„Mit welchen Waffen, Leutnant“, sagte Medardo Llantac, sich heiser schreiend. „Wir mit Stöcken und die mit Gewehren? So sollen wir kämpfen?“

Der Leutnant erwiderte, er werde mit seinen Vorgesetzten sprechen. Er werde versuchen, sie zu überzeugen, dass sie den seit fast einem Jahr unbesetzten Gendarmerieposten wieder eröffneten. (TA:104)

Die politisch motivierte Gewalt geht in *Lituma en los Andes* hauptsächlich von Sendero Luminoso aus. Die staatlichen Sicherheitskräfte verweigern den Bauern an dieser Stelle zwar die Hilfe, die Aggression ist aber nicht von ihnen initiiert worden.

Auch die Person Litumas – den man vielleicht als *alter ego* von Mario Vargas Llosa bezeichnen könnte - unterstreicht diese Sichtweise. Er mag vom Leser vielleicht als ignorant oder intolerant aufgefasst werden (je nachdem wie er auf die Darstellung der abergläubischen *serranos* reagiert); in jedem Fall erscheint er aber als integerer und korrekter Polizeibeamte, der sich gewissenhaft der Suche nach den Verschwundenen widmet und angesichts der rohen Gewalt, die sich ihm langsam offenbart, erschüttert ist. Lituma, meint Vargas Llosa in einem Interview, sei wie er selbst, leidenschaftlich daran interessiert, den Dingen auf den Grund zu gehen (zit. in Pérez 2001).

Als Tomás ihm von den Folterungen an denen er beteiligt war, erzählt, verurteilt Lituma seinen Amtshelfer scharf. Die folgende Sequenz, in der Tomás davon erzählt, wie ihnen befohlen wurde, einem Verdächtigen Brandverletzungen zuzufügen, ist die einzige, in der von staatlichen Sicherheitskräften direkte Gewalt ausgeübt wird:

„Was war das für eine Behandlung?“ fragte Lituma. „Ihn mit Streichhölzern und Feuerzeugen verbrennen“, erklärte Carreño. „Anfangen bei den Füßen und dann immer weiter hinauf. Mit Streichhölzern und Feuerzeugen, wie ich es Ihnen sage. Es ging ganz langsam. Sein Fleisch schmort, es fing an, nach geröstetem Fett zu riechen. Ich war noch nicht dran gewöhnt, Herr Korporal. Ich mußte würgen, und fast wäre ich umgekippt.“ (TA: 83)

Doch das Vorgehen der Sicherheitskräfte erscheint auch hier nicht völlig willkürlich, denn als sie feststellen, dass der Gefolterte unschuldig und außerdem stumm ist, versuchen sie, seine Wunden so gut wie möglich zu versorgen und machen sogar eine Kollekte für ihn.

3.2.2 Aussage? Zum Entstehungskontext von *Lituma en los Andes*

Die Darstellung der Gewalt Sendero Luminosos in *Lituma en los Andes* dürfte nicht übertrieben sein; ihre marxistisch-maoistische Rhetorik wurde bereits erwähnt. Carlos Iván Degregori (2000a) hat im Zuge einer Diskursanalyse der Schriften Abimaél Guzmáns den Kommentar gemacht, dass in einem Land wie Peru die Gleichgültigkeit der Texte gegenüber den prehispanischen Kulturen überrasche.

In einer Logik, die voll und ganz auf Klassenzugehörigkeit ausgerichtet ist, verliert Ethnizität an jeglicher Bedeutung. Die Spanische Eroberung wird lediglich als „Wechsel der Ausbeuter“ beschreiben, denn das „Inka-Reich“ hatte ein elaboriertes System entwickelt, das die Besiegten zu Tributpflichtigen machte (Degregori 2000a:502).⁹² Hätte Sendero eine intelligentere Arbeit in den *comunidades* geleistet und die Bauern nicht zu ihren Feinden gemacht, meint Hidalgo (2004:72), wäre der Kampf eventuell anders verlaufen.⁹³

Blutrünstiger und brutaler als das Vorgehen der Guerilla erscheint in *Lituma en los Andes* allerdings das, was die Bewohner Naccos den Verschwundenen angetan haben. Lituma ergründet ihr Geheimnis als er in der nahe gelegenen Mine *La Esperanza* den Bericht über einen kurz zuvor stattgefundenen terroristischen Angriff aufnimmt. Er hört einen der Ingenieure mutmaßen, dass „das was in Peru geschieht [...] eine Wiederkehr all dieser untergründigen Gewalt ist [die es in Peru schon in der prekolumbinischen Ära gegeben hat]. Als wäre sie irgendwo verborgen gewesen und käme plötzlich aus irgendeinem Grund erneut an die Oberfläche“ (TA:216). Was die Terroristen ihren Opfern antaten, erklärt ihm der dänische Professor Stirmsson, seien „Lappalien im Vergleich zu den Techniken der alten Peruaner, die

⁹² In diesem Sinne ist auch die Aussage von Osmán Moroto, Nummer Zwei Sendero Luminosos und Anthropologe, zu verstehen: „Der Maoismus lehrt uns, dass eine bestimmte Kultur der Spiegel der Politik und Wirtschaft einer bestimmten Gesellschaft auf ideologische Ebene ist“. (zit. in Degregori 1986: 217, Ü.K.H)

⁹³ Wobei gesagt werden muss, dass Hidalgo Offizier des Peruanischen Heeres während des Krieges war.

darin äußerst raffinierte Formen entwickelt hatten“ (TA: 206). Etwa die Huancas, die „Kinder, Männer und Frauen zu opferten, bevor sie einen Fluß umleiteten, einen Weg anlegten, einen Tempel oder eine Festung errichteten“ (TA:216).

Als er dem Geheimnis auf den Grund kommt, ist Lituma fassungslos: Es hat den Anschein, als hätten die Bewohner Naccos, angestiftet von Doña Adriana und Dionisio, die drei Männer geopfert und anschließend gegessen. Mit dem Ziel, zu verhindern, dass die Terroristen kommen würden oder eine Naturkatastrophe ihnen ihre Existenzgrundlage entziehen würde. Dem aufmerksamen Leser fällt bei der Lektüre des Romans ein Bezug zum Dionysos-Mythos auf; der weniger konzentrierte oder humanistisch gebildete Leser erfährt davon in einem Interview das Mario Vargas Llosa in *El País* gegeben hat (Pérez 2001).

In Peru einen Roman zu schreiben, in welchem die Bewohner der Anden als Abergläubische dargestellt werden, die potentiell zu Menschenopfern bereit sind, ist nicht ohne Kritik geblieben. Für Niño de Guzmán (1998:45) ist Vargas Llosas Darstellung der „andinen Welt“ nicht sehr überzeugend und erinnert mehr an eine Detektivgeschichte. Im Folgenden sollen einige Ausführungen zum Autor und seiner schriftstellerischen Tätigkeit gemacht werden, die für die Analyse von *Lituma en los Andes* relevant erscheinen.

3.2.3 Lituma en los Andes innerhalb des literarischen Schaffens Mario Vargas Llosas

Der Roman entsteht neun Jahre nachdem Mario Vargas Llosa in einem Interview meint, die Andenregion käme nicht, oder nur peripher in seinem Werk vor, weil seine Erfahrungen mit den Anden – obwohl er in Arequipa (einer peruanischen Provinzhauptstadt) geboren wurde und in Cochabamba (Bolivien) aufwuchs - ein flüchtige sei, denn er fühle sich in manchen Teilen des Hochlandes fremder als in Madrid oder Sevilla, da die Anden für ihn eine höchst exotische Landschaft seien (zit. in Cadera 2002: 257).⁹⁴

Die Wahlkampagne für die Präsidentschaftswahlen im Jahre 1990 hatte den Autor jedoch in die ländlichen Gebiete des Hochlandes geführt und er verarbeitet seine Eindrücke in diesem Roman:

The novel is now going to be called *Lituma en los Andes*, precisely because the story takes place in a little mountain village in the central Andes of Peru. It is, loosely speaking a detective novel, with an element of fantasy, and it is inspired by a personal experience which [...] I would call somewhat “demonic”. I’m referring to the powerful impression made upon

⁹⁴ “Los Andes no aparecen en mis libros, o aparecen apenas de paso, creo que por una razón, porque mi experiencia del mundo andino es una experiencia muy pobre, muy escasa. [...] En ciertas regiones de la sierra, yo me siento mucho más forastero que en Madrid o en Sevilla. Es un mundo que responde a otra mentalidad, que tiene otra tradición histórica, donde se habla otra lengua, una lengua que yo no entiendo, que tiene un paisaje sumamente exótico. Por lo tanto, creo que mi experiencia de la sierra es una experiencia muy indirecta, muy pobre en mi vida [...]” (Vargas Llosa zit. in Cadera 2002: 257)

me, when I was campaigning for the presidency, by the state of degradation into which this particular region in the central Andes had fallen. This was one of the areas most affected by the economic crisis and the political violence ravaging Peru. [...] The isolation of this region and the struggle of its inhabitants for mere survival moved me deeply. I was also affected by the discovery that the misery, the insecurity and the marginalisation had in many cases led the villagers to resurrect old practices and superstitions which you and I would have thought extinct. (zit. in Cadera 2002: 257f)

Carlos Schwalb (2001) hatte für die frühen Romane Llosas eine totalisierende Tendenz festgestellt,⁹⁵ einen Zugang den der Autor später in Frage stellte. In den Romanen, die er ab den 70er Jahren veröffentlicht,⁹⁶ stellt er Irrationalität und Subjektivität stärker in den Vordergrund:

“It was during that period that I realized that novels are written primarily with obsessions and not convictions, that the contribution of the irrational was at least as important as the rational in the making of a fiction.” (zit. in Schwalb 2001:83) Der allgegenwärtige und unsichtbare Erzähler verschwindet aus seinen Narrationen und die zuvor angenommene Autorität, die Ganzheit der Gesellschaft darstellen zu können, wird von Vargas Llosa zunehmend in Frage gestellt. Der Autor beginnt damit, jene Figuren seiner Romane zu parodieren, die eine totalisierende Vision der Gesellschaft präsentieren.

Gleichzeitig konstatiert Schwalb (2001:84) eine Veränderung der Vorstellungen des Autors über den Wert der Wahrheit der Literatur. Er greife nun auf metafiktionale Elemente zurück, um den künstlichen Charakter des literarischen Diskurses zu betonen. *Historia de Mayta*, ein Roman aus dem Jahr 1984, in welchem Vargas eine frühere Revolte mit dem aktuellen bewaffneten Konflikt Sendero Luminosos verbindet, stelle nicht nur totalisierende Ideologien in Frage, sondern auch die eigene Fähigkeit, die Realität zu interpretieren (Schwalb 2001:88). In diesem Roman enthülle der Autor/Erzähler nicht die Hintergründe irgendeiner Geschichte sondern „öffnet immer neue Rätsel“. Schließlich hat der Leser weder Klarheit bezüglich des Hergangs der Geschichte, die erzählt werden sollte, noch über den Ursprung der Gewalt und der Misere Perus. „Je weiter der Erzähler nachforscht, umso widersprüchlicher und rätselhafter wird die Realität.“ (Schwalb 2001:90; Ü.K.H.)

⁹⁵ “Las mejores novelas son siempre las que agotan su materia, las que no dan una luz sobre la realidad, sino muchas. Los puntos de vista para enfocar la realidad son infinitos. Es imposible que la novela los presente todos, naturalmente, pero las novelas serán más grandes y más vastas en la medida en que expresen más niveles de realidad.... Ha habido una especie de decadencia de la novela en los últimos tiempos, una especie de repliegue. Las tentativas modernas de la novela quieren dar una visión de un solo canal, de un solo nivel de realidad. Yo estoy, al contrario, por la novela totalizadora que ambiciona abrazar una realidad en todas sus fases, en todas sus manifestaciones. No puede hacerse nunca en todas. Pero mientras más fases consiga dar, la visión de la realidad será más amplia y la novela será más completa.” (Vargas Llosa; zit. Schwalb 2001: 76)

⁹⁶ Schwalb (2001:83) nennt *La tía Julia y el escribidor* (1977), *La guerra del fin del mundo* (1981), *Historia de Mayta* (1984), *¿Quién mató a Palomino Molero ?* (1986), *El hablador* (1987) und das Theaterstück *La señorita de Tacna* (1981).

Mario Vargas Llosa selbst meint in *Literatura y Política*:

Ich denke nicht, dass die Aufgabe des Romans und der Kunst im Allgemeinen, darin liegt, Antworten zu geben, sondern Fragen zu formulieren, Reflexionen ausgehend von bestimmten Themen aufzuwerfen. Jene Romane, die Antworten geben, sind häufig schlecht, weil sie so rational aufgebaut sind, dass die Freiheit nicht erscheint, und wenn die Freiheit keinen Platz hat, dann entsteht in ihr kein Leben. (2003: 89; Ü.K.H.)

In Analogie zu dieser Feststellung könnte angeführt werden, dass in *Lituma en los Andes* jeder kreierte Gegensatz seine Relativierung erfährt: Die zunächst hergestellte Dichotomie Küste/Anden oder Zivilisiertheit/Primitivität wird partiell durch zwei „Mittelsmänner“ aufgebrochen: Auf der einen Seite durch Tomás, der „wie ein Kreole (sic!)“⁹⁷ [wirkt], obwohl er in Sicuani geboren war und Quechua sprach“ (TA:14) und andererseits durch den dänischen Professor Stirrsson, der sein berufliches Leben der peruanischen Geschichtsforschung gewidmet hat, sich in den Anden „wie zu Hause“ fühlte (TA:212) und als „waschechter Indio“ bezeichnet wird (TA:212).⁹⁸

Interessant ist auch die Beschreibung von Doña Adriana und Dionisio, den beiden „Hauptbösewichten.“ In der Figur Adrianas mischt sich weibliche Erotik mit Kannibalismus. Sie, die selbst mitunter schlecht über die „Indios“ spricht, kommt nicht etwa aus einem kleinen Dorf in den Zentralanden, sondern aus einer Region zwischen Sierra und Selva. Auch ihre phänotypischen Merkmale sind ‚verwirrend‘, denn trotz ihrer „indianischen Gesichtszüge“ sind ihre Haut weiß und ihre Augen hell.⁹⁹ Dasselbe gilt für Dionisio: an ihm war Lituma seine weiße Haarsträhne aufgefallen. Umgehend lässt der Autor seinen Leser wissen, dass die Indios „selten weiße Haare [haben]. Selbst die Uralten, diese in sich zusammengefallenen, geschrumpften Indios, die wie Kinder oder Zwerge wirkten, bewahrten ihr schwarzes Haar.“ (TA:119)¹⁰⁰

Die Absolutheit der Trennung wird ebenfalls aufgehoben, als Tomás seinem Vorgesetzten versichert, die Bewohner Naccos würden ihn nicht ablehnen weil er aus Piura, also von der Küste, stamme; vielmehr verhielten sie sich ihm gegenüber wegen seines Berufs als Polizist distanziert, denn „[s]ie haben Angst, dass die Terroristen sie als Spitzel hinrichten, wenn sie sich mit uns zusammentun“ (TA:86).

Oder als Lituma, nachdem er anfänglich über die vermeintliche Gleichgültigkeit der *serranos* angesichts der Nachrichten von den Angriffen Senderos entsetzt war, schließlich in Erwägung zieht, dass ihr Schweigen auf ihre „Todesangst vor den Terroristen“ zurückzuführen sein

⁹⁷ Zur Bedeutung des Begriffs „criollo“, siehe Kapitel 4

⁹⁸ „indio de pura cepa“ (LA: 175)

⁹⁹ „Sus rasgos eran aindiados pero su piel, blanca y sus ojos muy claros, como los de esas mujeres morochucas que Lituma había visto una vez, en el interior de Ayacucho, galopando como el viento en unos caballos bajitos y peludos.“ (LA:40)

¹⁰⁰ „Y siempre le había llamado la atención su mechón de canas. Los serranos rara vez tenían canas. Incluso los viejitos viejitos, esos indios encogidos y achicados que parecían niños o enanos, conservaban sus pelos negros. Ni calvos ni canosos. Cuestión del clima, seguro. O de tanta coca que *chacchaban*.“ (LA: 99)

könnte (TA: 43). Als er eines Abends im kleinen Lokal von Dionisio und Doña Adriana doch mit den Arbeitern ins Gespräch kommt, meint einer von ihnen tatsächlich:

«Das in Andamarca ist eine traurige Sache [...] Aber wenigstens waren dort alle Peruaner. Schlimmer finde ich die Sache in Andahuaylas. Diese beiden jungen Franzosen, das soll mir mal einer erklären. Warum sie in die Sache reinziehen? Nicht mal die Ausländer werden verschont.» (TA: 81)

Interessant ist auch jene Textstelle, in der die Ingenieure der Mine *La Esperanza* von dem Überfall Sendero Luminosos erzählen, den sie nur überlebten, weil die Bergarbeiter sie nicht verraten hatten:

“Und wissen Sie, warum ich mich immer an die Loyalität dieser dreißig Bergleute erinnern werde, Korporal?” beharrte der Ingenier Bali. “Weil sie Pichín und mir eine Lektion erteilt haben. Wir glaubten, sie würden mit den Terroristen unter einer Decke stecken. Und Sie sehen ja, dank ihres Schweigens sind wir hier.” (TA: 210)

Die Zuschreibungen zwischen Sierra und Anden verschwimmen auch als Lituma und Tomás in der Zeitung von einem Gerücht lesen, das in einem Viertel Limas umgehen soll, und zwar von „ein paar Gringos [die] fünfjährige Kinder in Luxuswägen zerren, um ihnen mit hypermodernen Skalpellen die Augen herauszuschneiden“ (TA:186f). Lituma kann nicht glauben, dass in der Hauptstadt Perus vom Aberglauben besessene Menschen nach Fremden suchen, um sie zu lynchen. Laut Klaus Werner (1995:27) finden sich in diesem Roman (vermutlich in diesem Bezug, aber auch in der Gestalt der *pishtacos*) Anspielungen auf das peruanische Schreckgespenst des Organhandels.

Am widersprüchlichsten ist jedoch Litumas Verhalten selbst. Mehrfach betont er, nicht an Hexen, *apus*, *pishtacos* oder andere Dämonen zu glauben. Als Tomás ihm erklärt, er sei angesichts der Ereignisse dazu bereit, alles zu glauben, meint Lituma, dessen Nachname noch dazu indigener Herkunft ist, er täte vielleicht tatsächlich besser daran, solche Erklärungen anzunehmen, denn anders sei es nicht möglich, zu verstehen was hier passiere. Mit der Zeit wird es zum Rätsel, was in Litumas Kopf vorgeht: „Im Norden, in Piura und Talara, hatte Lituma nie an Hexen oder Hexereien geglaubt, aber hier, im Hochland, war er sich nicht mehr so sicher.“ (TA:48) Schließlich überlebt er – wie durch ein Wunder - den *huayco*, einen Erdbeben. Sein erster Gedanke ist zwar: „Wir Piuraner sind hartgesottene Burschen“ (TA: 251), doch umgehend bedankt er sich bei den *apus*, die es offensichtlich gut mit ihm gemeint hatten.

Auch die Persönlichkeit Tomás Carreños ist vieldeutig und bringt den Leser dazu, über die ‚Natur der Gewalt‘ nachzudenken. Er ist zwar ein „gutherziger Mensch“ (TA: 238), hat aber aus Beschützerinstinkt oder Eifersucht, das ist nicht ganz klar, einen Mann umgebracht, um mit einer Frau zusammen sein zu können, in die er sich verliebt hat.

Gleichzeitig kann beobachtet werden, dass der Roman zwar eine Verbindung zwischen der altperuanischen Praktik des Menschenopfers und der Gewalt im ausgehenden 20. Jahrhundert herstellt, die historische Kontinuität jedoch durch die Darstellung des Charakters der Guerilla, die alles andere als abergläubisch ist oder sich an kulturellen ‚autochthonen‘ Praktiken orientieren würden (sondern einem anderen illusionären Totalitarismus anhängt) durchbricht. Dennoch antwortet Mario Vargas Llosa einmal auf eine diesbezügliche Frage eines Interviewers der spanischen Tageszeitung *El País*, der Terrorismus von Sendero Luminoso könne mit dem der baskischen ETA verglichen werden, denn beide seien vor dem Hintergrund eines „religiösen Aktes“ entstanden (was aber auch in Bezug auf die weiter oben erwähnten messianistischen Inhalte gelten könnte), jedenfalls Ausdruck einer Rationalitätsverweigerung, eines fanatischen Glaubens, der für sie die Gewalt legitimiere (zit. in Pérez 2001).

In seinem Beitrag zum Sammelband *Literatura peruana hoy. Crisis y creación* erinnert der peruanische Schriftsteller Niño de Guzmán (1998) an die berühmt gewordene Frage, die Mario Vargas Llosa 1969 in seinem Roman *Conversación en la Catedral* aufgeworfen hat: „¿En qué momento se había jodido el Perú?“¹⁰¹ und merkt an, Vargas Llosa habe bis dato keine Antwort auf diese Frage gefunden. Durch das oben Gesagte wird dieser Anspruch vielleicht insofern relativiert, als der Autor das gar nicht zu beabsichtigen scheint. Wie erwähnt, wurde Vargas Llosa vorgeworfen, er habe mit *Lituma en los Andes* ein unrealistisches Bild der Anden gezeichnet (Niño de Guzmán 1998:45) und Portocarrero (2005:29) konstatiert, der Roman sei in jener *tradición criolla* konzipiert, die den Indio als melancholisches und trostloses Wesen interpretiert – eine Darstellung, die erstmals Arguedas umzukehren versucht hatte.

Lituma en los Andes ist zweifelsohne eine literarische Meisterleistung und Literaten können selbstverständlich ihr Recht auf Fiktion einfordern. Eine Dichotomie zwischen ästhetischem Anspruch und sozialem Engagement von Literatur ist mehr als einmal für obsolet erklärt worden (vgl. Valenzuela 2001). Es wurde hier auch zu zeigen versucht, dass *Lituma en los Andes* keineswegs simplifizierende Aussagen tätigt und zahlreiche Brüche in sich vereinigt. Vom Standpunkt der Rezeption aus könnte man jedoch anmerken, dass das ‚Einschreiben‘ von bestialischen Menschenopfern in einen kulturellen Raum, der in der sozialen Realität ohnedies marginalisiert ist und sehr lange ausschließlich in von außen kommenden Kategorien dargestellt wurde, alles andere als unproblematisch ist. Vielleicht ist es berechtigt, eine Frage zu wiederholen, die Carlos Schwalb (2001:100) in Bezug auf *Historia de Mayta* formuliert hat, nämlich „[...] ob die Leser den Roman wie ‚reine Phantasie‘ lesen werden?“

¹⁰¹ Etwa: „Wann ist Peru vor die Hunde gegangen?“ (Ü.K.H.)

Der bewaffnete Konflikt hat in Peru eine Polemik bzw. eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bedeutung von Gewalt im andinen Kontext angeregt. Einen Beitrag dazu leistete der „Fall Uchuraccay“, der auch Mario Vargas Llosa beeinflusst haben dürfte. 1983 sorgte die Hinrichtung mehrerer Journalisten durch die *comuneros* des Dorfes Uchuraccay (Huanta, Departamento Ayacucho) für Aufsehen. Die peruanischen Zeitungen äußerten sich lang und breit über die „wilden Barbaren“, woran auch die Tatsache nichts änderte, dass diese angaben, sie hätten die Journalisten mit Terroristen verwechselt. Amnesty International und Human Rights Watch gaben an, die Bewohner dieser Region seien zuvor von Mitgliedern der staatlichen Spezialeinheit SIN besucht worden, die sie dazu angehalten hätten, alle Fremden die über dem Landweg kamen, umzubringen, da sie sicherlich Terroristen seien; die „Freunde“ hingegen kämen über die Luft (gemeint waren die Helikopter, welche die Sicherheitskräfte verwendeten) (Youngers 2003:104f). Es wurde eine Untersuchungskommission einberufen, der auch Mario Vargas Llosa angehörte. Im Bericht der Kommission wurde die Schlussfolgerung gezogen, die *comuneros* seien im Grunde nicht für ihre Taten zur Verantwortung zu ziehen, schließlich sei Gewalt ein endemisches Phänomen in der Andenregion, was auf die dort erhaltene Primitivität zurückzuführen sei. Anthropologen und andere Wissenschaftler kritisierten diesen Bericht und setzten sich die Aufgabe, zu zeigen, dass in den Anden keineswegs von einer kulturinhärenten oder gar biologisch kausalen Gewalt gesprochen werden kann (vgl. Theidon 2000; 2002; Ossio 1990).¹⁰² Alleine die Überlegung, wie viele Menschen in diesem Konflikt ‚prophylaktisch‘ mit dem Argument umgebracht worden sind, es könnte sich um Terroristen handeln, relativiert diese Vorstellung.

Mario Vargas Llosa hat *apus*, *nacaq* und *pishtacos* in *Lituma en los Andes* nicht frei erfunden. Der *comunero* Justo Oxa sagt zu Beginn seines Vortrages anlässlich des Arguedas-Symposiums 2004: „Ich will die Apus meiner Heimat und die Apus Limas um Erlaubnis bitten, Ihnen über mein Leben und das Leben unseres Dorfes erzählen zu dürfen“ (1998:235; Ü.K.H.). Vargas Llosa hat aber seine eigene Interpretation dessen präsentiert, was diese Begriffe für die Menschen bedeuten könnten. Der Autor erwähnte im Rahmen eines Interviews, er wollte durch *Lituma en los Andes* einen Beitrag zum Verständnis der Gewalt leisten, die in einigen europäischen Ländern (Ex-Jugoslawien und die Nachfolgestaaten der

¹⁰² An dieser Stelle kann nicht umfassend zu Arbeiten zu diesem Thema eingegangen werden; nur einige wenige Punkte sollen erwähnt werden:

Kimberley Theidon (2000:544) will in der Aufarbeitung ihrer Feldarbeit klarstellen, dass Tötungen (in ihrem Untersuchungsgebiet) vor dem bewaffneten Konflikt sehr selten waren und stellt fest, dass das Repertoire kollektiver Bestrafung (in einer Region, in der der Staat in vielen Bereichen nicht präsent ist) “consisted of corporal punishment, economic sanctions, and in extreme cases, the infliction of ‘social death’ via expulsion of the guilty party- ‘punish but do not kill’.”

Maria Isbel Remy Anfang der 90er arbeitete in Canas (Cusco) zur Institution des *chiriaje* (ein ritueller Kampf), einem Brauch dem man zugeschrieben hat, er solle den gewaltsamen Tod herbeiführen, um eine ertragreiche Ernte zu garantieren. Die direkte Beobachtung zeigte jedoch, dass kein hohes Maß an Gewalt festgestellt werden konnte und dass die Teilnehmer das auch nicht als das beabsichtigte Ziel anführten. Der Blick auf diesen Brauch sei mehr eine Interpretation des „sector misti local, partiendo de su visión del Otro indígena como un extraño potencialmente peligroso“ (zit. in Mendizabal 2000:100).

UdSSR), in Afrika und Südamerika entfesselt wurde. An einer Stelle des Romans erfährt der Leser aus dem Munde von Professor Stirmsson, dass die Gewalt überall auf der Welt ein bestialisches Ausmaß annehmen kann („In Odense, in der Nähe des Viertels, in dem ich wohne, hat eine satanische Sekte einen alten Mann umgebracht, indem sie ihm Nadeln in den Körper trieb, als Opfergabe für Beelzebub“; TA: 215f). Doch es ist die mystische Gewalt der Anden, die nach der Lektüre von *Lituma en los Andes* einen bleibenden Eindruck beim Leser hinterlässt...

Dass solche Darstellungen nicht völlig harmlos sind, zeigt die Tatsache, dass neben *apus* und *pishtacos* auch essentialistische oder biologistische Vorurteile noch nicht ausgestorben sind, wie aus folgender Aussage von Comandante Vásquez im Jahr 2000 ersichtlich wird: “There has always been violence in the mountains, since the time of the Incas and the Spaniards. Mutilating bodies, constant fighting - this is natural -. How can we have peace with these Indios? ” (zit. in Theidon 2000: 540)

Eine gänzlich andere Bild des bewaffneten und vor allem des sozialen Konfliktes zeigt Félix Huáman Cabrerass Roman *Qantu. Flor y Tormenta*:

3.3 Repression und Identitätsdiskurs: Qantu. Flor y Tormenta (Félix Huamán Cabrera)

Zum Inhalt:

Der Protagonist dieser Geschichte, Néstor Haro Pineda, verfolgt in seiner Jugend eisern ein Ziel: Er möchte Dichter werden. Aus einem Dorf in den Anden kommend, kostet ihn der Weg auf eine Universität in Lima viel Mühe. Sein Traum mag angesichts seines sozialen Hintergrundes ungewöhnlich erscheinen, doch er wird an der prestigeträchtigen *Universidad Católica* in Lima angenommen und bekommt nach seinem Abschluss sogar einen Lehrstelle an der Pädagogischen Universität Limas, der *Universidad Nacional de Educación*, die zu dieser Zeit Ort politischer Agitation ist und somit zur Zielscheibe der Regierung im Kampf gegen den Terrorismus wird.

Néstor entschließt sich eines Tages dazu, ins Landesinnere zu fahren, um Nachforschungen über ein Massaker an den Bewohnern mehrerer Dörfer durch das Militär zu sammeln. Als sein Bericht darüber in der Zeitung erscheint, wird er von der Regierung bezichtigt, selbst Mitglied Sendero Luminosos zu sein. Er muss untertauchen, fällt aber schließlich der politischen Intrige zum Opfer und verschwindet.

Félix Huamán hat sich in diesem Roman für einen interessanten und kontinuierlichen Wechsel zwischen den Erzählperspektiven entschieden. Vier unterschiedliche Erzählstränge (welche unterschiedlichen Lebensphasen des Protagonisten entsprechen) wechseln einander ab, wobei auch die Erzählperspektiven von der ersten bis zur dritten Person Singular verändert werden. Auf diese Weise stellt der Leser erst nach den ersten Kapiteln fest, dass sich die Ereignisse immer um dieselbe Person drehen. Der erste Erzählstrang erzählt von den jugendlichen Ambitionen Néstors, Dichter zu werden, der zweite handelt von seiner Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Universität, kurz *Cantuta*, an der Razzien von Sicherheitskräften auf der Tagesordnung stehen. Im dritten Erzählstrang reist der Protagonist nach Jurnupampa, eine abgelegene Region in den Anden, um Informationen über ein dort stattgefundenes Massaker an Zivilisten durch Mitglieder der peruanischen Armee zu sammeln. Durch das Schreiben dieser Reportage zieht er sich den Ärger der Regierung zu und wird beschuldigt, selbst als Terrorist aktiv zu sein. Deswegen muss er im vierten Handlungsstrang seine Familie verlassen und zieht in ein Einwandererviertel, wo er unter falschem Namen lebt. In diesem Viertel Limas erlebt er die Feste, die in jener Region der Anden gefeiert werden, aus der die meisten der dort wohnenden Migranten kommen, aber auch die (rassistischen) Übergriffe der Sicherheitskräfte auf der Suche nach Terroristen.

Qantu. Flor y Tormenta bietet in vieler Hinsicht einen starken Kontrast zu *Lituma en los Andes*. Wüsste man es nicht besser, man käme kaum auf die Idee, dass die beiden Romane ein und denselben Konflikt behandeln. Beide thematisieren die politisch motivierte Gewalt der 80er und 90er Jahre in Peru, und beide abstrahieren den Konflikt auf eine höhere gesellschaftliche Ebene und schreiben ihn in einen historischen Kontext ein, wobei der historische Prozess in *Qantu. Flor y Tormenta* kontinuierlicher erscheint als in *Lituma en los Andes*, wo dieser Brüche aufweist und außerdem einen anderen Ausgangspunkt hat. *Qantu. Flor y Tormenta* präsentiert Gewalt als das, was seit der Ankunft der Spanier in Peru „immer gewesen ist“. Bei *Lituma* hat die Gewalt noch früher ihren Ursprung, nämlich zur Zeit der „alten Peruaner“, also die Epoche vor und während des Inka-Imperiums. Die beiden Romane können allerdings auch nicht derart radikal einander gegenüberstellen werden, dass der Anschein entsteht, sie verfolgten einander gegenüberetzte politische Projekte, einmal in Form andiner resurrektionistischer Bestrebungen und auf der andern Seite ein Assimilierungsprojekt. Auch wenn Huamán Cabrera (1996:201) verkündet „die andine Kultur ist nicht gestorben, sie hat den Angriffen widerstanden. Sie ist heute lebendig und angriffslustig und nimmt die großen Städte der *mistis* ein“ (Ü.K.H.), so schlägt er doch keine hermetische Abschließung oder gar physische Aggression vor. Allerdings ruft er eine kollektive andine Identität an, wenngleich eine, die nicht in Widerspruch zu urbanen Lebensstilen steht, die neue Errungenschaften und Veränderungen in sich aufnimmt; die sich verändert und doch nicht aufhört zu bestehen. Das Leben des Protagonisten ist mit dem Schicksal seines Landes verbunden: So wie er verfolgt wird, so sind viele Peruaner schwer erträglichen Lebensumständen ausgesetzt. Als er sich aufmacht, um die Massaker an der

Zivilbevölkerung aufzudecken, unternimmt er auch eine Reise in seine eigene Vergangenheit, denn, wie der Leser erfährt, starb 1931 seine eigene Großmutter bei einem Massaker.

Es ist nicht einfach, über ein Buch zu schreiben, dass derart ‚vordergründig‘ in seiner Aussage ist und wenig unausgesprochen belässt. Auch wenn die darin erzählten Handlungen grundsätzlich fiktiv sind und sich die Rahmenereignisse der Erzählung in der Realität nicht exakt so ereignet haben wie sie beschreiben werden, so hat Huamán Cabrera doch versucht, so viele Bezüge zur Realität wie möglich herzustellen. Dem kundigen Leser fällt es leicht, die Erzählung zeitlich und räumlich zu verorten.

Vargas Llosa hingegen, der einerseits für viele peruanische Autoren eine Referenz darstellt, von dem sich andere aber stark abgrenzen, hat in *Lituma en los Andes* weder direkte Aussagen über die Realität zu treffen, noch eine kollektive Identität herzustellen versucht, auch keine die das westliche, weiße oder vielleicht mestizische Gegenstück zu einer andinen Identität wäre. Er hat mehrfach betont, dass Literatur ein Recht darauf habe, als eigenständiger Bereich betrachtet zu werden, der kein Abbild der Realität erschaffen muss. Insofern stellen die beiden Bücher zwei völlig unterschiedliche Grundpositionen oder Ausgangspunkte dar.

Lituma en los Andes ist ein sprachlich und stilistisch minutiös konzipierter Roman, wohingegen *Qantu. Flor y Tormenta* eine (für sein peruanisches Zielpublikum) leicht verständliche Erzählung ist, die auf elaborierte Techniken verzichtet. Hier soll es aber nicht um ein Urteil über literarische Qualität gehen, deren (kulturelle) Objektivität ohnedies in Frage gestellt werden darf, sondern in erster Linie um einen inhaltlichen Vergleich.

3.3.1 Andine Identität

Ethnizität und Herkunft werden in *Qantu. Flor y Tormenta* häufig thematisiert. Zunächst in Form von Darstellungen der Reaktionen mancher Limenen auf Migranten aus der ländlichen Region, vor allem der Sierra, und später durch die rassistischen Äußerungen der Soldaten die im Anti-Terror-Kampf ins Hochland geschickt werden und mitunter ‚prophylaktisch‘ ganze Dörfer samt ihrer Bewohner dem Erdboden gleich machen, mit dem Vorwurf, sie stünden in Verbindung zur Guerilla. Ethnizität wird an mehreren Stellen mit sozialer Distanz/Nähe in Verbindung gebracht. Die Distanz, die Néstor in seiner Jugend zurücklegen muss, um nach Lima studieren zu gehen, beschränkt sich nicht auf eine geographische. Als Néstor im jungen Erwachsenenalter nach Lima kommt, hört er die Stimmen der Limenen: „*Serranos apestosos por qué no se volverán!*“ (QFT:31)¹⁰³ Dass letztlich ‚Raum‘ wie viele andere Begebenheiten ein Konstrukt ist, das häufig soziale und geographische Nähe bzw. Distanz ideell in Beziehung zueinander setzt, wird auch im dritten und vierten Erzählstrang deutlich. Die Sierra

¹⁰³ Stinkende serranos, wieso geht ihr nicht zurück? (Ü.K.H.) Im Folgenden wird der Roman mit QFT abgekürzt.

(gemeint ist die ländliche Region, nicht die Provinzhauptstädte) ist nicht einfach ein paar hundert Kilometer von Lima entfernt, sondern sie ist jener Ort, der von Lima aus so weit entfernt erscheint, dass die Nachrichten aus dieser Region des Landes am Weg ‚verloren‘ gehen. Im vierten Erzählstrang, wo Néstor im limenischen Einwandererviertel Zuflucht sucht, wird die Distanz zwischen den Anden und der Küste in Gestalt von sozialer und räumlicher Segregation reproduziert. Die Migranten aus den Anden wohnen in einem Armenviertel, das den Anschein einer eigenen Welt erweckt. Auch hier sind die Bewohner den rassistischen Übergriffen der *anderen* Peruaner ausgesetzt, die allerdings nur in Gestalt der Sicherheitskräfte in Erscheinung treten, denn außer ihnen verirrt sich kaum jemand in dieses Viertel.

Radikal aufgebrochen wird diese Distanz im zweiten Erzählstrang, der Néstor als Universitätslektor zeigt. Bereist während des ersten Erzählstrangs war die Universität jener Ort gewesen, der verhinderte, dass die wahrgenommene Ablehnung und der Rassismus zu einer allumfassenden, alles Positive überschatteten Erfahrung geworden wäre. Wenn ihm auch auffällt, dass viele der Studenten sich für andere Dinge interessieren als er, so findet er doch Freunde an der Universität. Néstor will weder besonders dazugehören, noch grenzt er sich stark ab. Er findet seinen Weg in einem urbanen Umfeld und nach dem Abschluss seines Studiums bekommt er eine Lehrstelle an der *Universidad del Centro* in Huancayo, in der Sierra, wo er zunächst auf Ablehnung unter den Studenten stößt, weil er längere Zeit in Lima gelebt hat. Er hat die schnelle Sprachgeschwindigkeit der Limenen angenommen und seine Studenten behaupten nun, sie würden seinen Ausführungen nicht folgen können. Er muss sich erst wieder daran gewöhnen, „langsam und mit der Freude des Mantaro-Tals zu sprechen“ (QFT:52; Ü.K.H.). Als er später an der Pädagogischen Universität in Lima unterrichtet, tritt genau das Gegenteil ein, ein Student wirft ihm vor, er spräche mit ihnen als ob sie „geistig Behinderte“ wären:

Oiga, profesor, usted habla con mucha parsimonia como si estuviera enseñando a gente tonta o retrasada (Hablabas apresurado, rápido con el decir del limeño). Entonces tuve conciencia de que estaba en otra situación. Volví a mis orígenes y a hablar como aquella vez cuando empecé a trabajar en Huncayo. (QFT:52)

Dennoch, Ethnizität tritt in diesem Bereich des Buches stärker in den Hintergrund. Néstor vermag sich zu adaptieren; dass er in der Lage dazu ist, seine Sprachgeschwindigkeit anzupassen, ist in gewisser Weise eine Metapher für diesen Übersetzungsprozess, ohne einer negativen Konnotation von Akkulturation.

Die andine Herkunft wird nicht als etwas präsentiert, das abgelegt oder verneint werden soll, aber doch als mit dem Stigma der Armut verbunden: In seiner Anfangszeit in Lima ist er in einem kleinen Zimmer einquartiert, gemeinsam mit Freunden, die aus derselben Region der Anden kommen, denen „manchmal das Geld nicht für das Wasser reichte“ und „das einzige

was sie aufrecht erhielt war die Hoffnung, die große Stadt kennen zu lernen.“¹⁰⁴ Nachdem er die Aufnahmeprüfung besteht, sagt sein glücklicher Vater zu ihm:

Tienes que ser más que nosotros; eso sí, nunca vanidoso ni soberbio con tu gente, guarda tus influas para otra parte. Y tú recordabas que él verdaderamente era un dechado de hombre, que él a pesar de su consecuencia y lucha nunca había ambicionado riquezas, por el contrario había sufrido persecución e injusticia. (QFT:55)

Genau das hat Néstor geschafft, er ist „mehr“ geworden als seine Familie. Doch das Bedürfnis, seine Mitbürger darüber in Kenntnis zu setzen, was in einigen Teilen des Landes, mit denen er identitär in Verbindung steht, passiert, erweckt den Ärger der Regierung. Sein Zeitungsbericht über die Massaker der staatlichen Sicherheitskräfte in Jurnupampa lässt ihn zum Verfolgten werden. Er sucht in einem Einwandererviertel Limas, in dem andine Migranten wohnen, Unterschlupf. Doch ihm wird klar, dass er sich mittlerweile von ihnen unterscheidet. Seine Erscheinung und seine Art zu sprechen sind verdächtig. Trotzdem ist dieses Viertel jener Ort, der zum Symbol andiner Kollektivität wird. Seine Bewohner kommen ursprünglich aus Lircay und nicht aus der Gegend, aus der Néstor stammt. Bei den Festen, die in diesem Viertel gefeiert werden, bei denen sich Néstor ins Mantaro-Tal versetzt fühlt, fällt nicht auf, dass er keiner „von ihnen“ ist; er findet Anschluss und darf an den Festlichkeiten teilnehmen. Es sind nicht zufällig die *fiestas patronales*, anlässlich derer diese Integration stattfindet, denn die Musik und das Beisammensein in einem rituellen Kontext bieten sich dafür an.

Auffällig sind die häufigen Bezüge zu peruanischen Literaten, über deren Einbeziehung in gewisser Weise eine gemeinsame andine Identität untermauert wird. Durch die Berufung auf ihr Werk werden „kulturelle Helden“ angerufen und mitkonstruiert. Kurz nach seiner Ankunft in Lima trifft Néstor im *Instituto Nacional de Cultura* auf José María Arguedas. Ohne zu wissen wer er ist, kommt er mit ihm ins Gespräch und erzählt ihm, wie sehr ihm seine (Arguedas') Bücher gefallen, er spräche darin von "lo nuestro, de los comuneros y de las cosas que pasan a diario, que esas obras estaban escritas con un lenguaje que llegaba al corazón" (QFT:32). Als er erfährt, dass es Arguedas war, mit dem er gesprochen hat, muss er es jedem erzählen, den er kennt, so sehr erfüllt ihn die Bekanntschaft mit Stolz. Arguedas erscheint noch weitere Male in *Qantu Flor y Tormenta*, etwa als Néstor auf dem Weg nach Jurnupampa dessen *Diamantes y perdernales* liest. Der huayno-Musiker Tiburcio Mallaupoma spricht ihn an und bittet ihn, ihm den Roman zu verkaufen. Er lese gerne, erklärt er ihm, und zwar besonders Texte von Arguedas, Mariátegui, Albújar oder Eleodoro Vargas.

¹⁰⁴ Cuando llegaste a Lima, todo cambió para ti. Tenías que estar solo, en un cuartucho donde cabía una cama, silla y mesa pequeña. Claro que con varios amigos, en la misma quinta o callejón del Rimac, que también habían venido a prepararse para ingresar a la universidad, pero también había de los otros que en correntadas llegaban, por todos los caminos, a la capital. A veces no tenían ni para el agua y lo único que les sostenía era la esperanza de estar mejor, de conocer por primera vez la gran ciudad. (QFT:30; Ü.K.H)

Néstor zeigt sich überrascht, „wo doch niemand in unserem Land liest?“ (Eine Aussage übrigens, die Mario Vargas Llosa mehrfach getätigt hat). „Einige von uns lesen sehr wohl“, antwortet ihm Tiburcio (QFT:68; Ü.K.H.).

Néstors eigenes literarisches Schaffen erfährt eine interessante Entwicklung. Zunächst interessiert er sich für Lyrik und der Leser lernt eines seiner Gedichte kennen:

Quién sembraba madrigales/ Entre las cabelleras del trigo?/ Quién sembraba silencios/ Y perfilaba en las piedras/ su tristeza,/ y luego embriagado paseaba/ con el viento bohemio/ de la puna/ No sabías a quién copiaba/ el canto de los manantiales,/ quién dibujaba/ los crepúsculos serranos/ con sólo un grito de truenos/ y de rayos/ No adivinabas, amada/ Que yo te amaba (QFT :131)

Das Gedicht erinnert in mancher Hinsicht an jene avantgardistische Poesie, die um die 20er Jahre des letzten Jahrhunderts in Peru geschrieben worden ist. Die Poeten dieser Zeit, allen voran César Vallejo, ließen indigenistische Motive in ihre Poesie einfließen – wie bereits die Modernisten vor ihnen, jedoch in weitaus weniger pompösem Stil (vgl Kapitel 2.1). Über César Vallejo schrieb José Carlos Mariátegui, er hätte „la voz del indio, más que sus temas“, und meinte damit den starken Einfluss der Mündlichkeit im Schriftsystem seiner Poesie.

3.3.2 *Verba manent.* Zum Einfließen der *oralidad*

Antonio Cornejo Polar (1994) spricht von der „Nostalgie der Mündlichkeit“, die in zahlreichen Werken peruanischer Autoren zu finden sei. Besonders anhand José María Arguedas’ Übersetzungen und an der Integration von *huaynos*, also Texten die (meist gesungen) mündlich vorgetragen werden, ist eine Diskussion darüber entstanden, ob eine Dichtomie Schriftlichkeit-Mündlichkeit streng aufrechterhalten werden kann. In seinem Vorwort zu *Qantu. Flor y Tormenta* erinnert Maynor Freyre (2003) an eine Aussage des Schriftstellers Francisco Carrillo Espejo, der einmal anmerkte, die besten Arbeiten peruanischer Literatur seien aus dieser Fusion entstanden.

Auch wenn, wie wir gleich sehen werden, *oralidad* durch Regionalismen und andere formale Elemente in Huamán’s Arbeit aufgenommen wird, so ist auf der inhaltlichen Ebene von *Qantu. Flor y Tormenta* doch eine starke Einforderung der auf Schriftlichkeit ausgerichteten Bildung zu finden. Dass seine Mutter ihm Briefe schreibt, ist eher außergewöhnlich, denn die Alphabetisierung war bis vor kurzem in den ländlichen Andenregionen noch nicht weit vorangeschritten, wenngleich sich das mittlerweile langsam ändert.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Utta von Gleich (2001:299ff) bietet einen Überblick über die Bildungspolitik der vergangenen Jahrzehnte: Im Zuge einer Reihe von anderen Reformen erließ die Militärregierung Velascos (1968-1974) 1972 das Gesetz *Ley General de Educacion*: „Diese Reform ist von zentraler Bedeutung für die indigene Bevölkerung, da hier explizit und zum ersten Mal in der peruanischen Bildungsgeschichte die Zielgruppe indigene Bevölkerung berücksichtigt wird. Das Gesetz *Ley de General de Educacion Bilingüe* (1972) und das Gesetz zu Offizialisierung des Quechua

Eine der Schlüsselstellen ist jene, an der die Wichtigkeit des Rechts auf Ausbildung proklamiert wird: Wie in den betreffenden Passagen des ersten und zweiten Erzählstranges deutlich wird, löst sich durch die Forderung, das Symbolische teilen zu dürfen, die Segregation teilweise auf.

¡el derecho al pan y el derecho al libro! Y el dercho al libro se hace cultivando la ciencia sobre la base de la investigación y los conocimientos, creando haciendo arte, pintura, música, teatro, poesía, creyendo en uno mismo, que los niños sean orgullosos de sí y de su identidad. Que con orgullo digan que somos peruanos y que hemos nacido en esta cultura andina, de un pasado maravilloso, de un presente de lucha y de un futuro que como sea será de los humildes! (QFT:189)

In seiner Anfangszeit als Student beteiligt sich Néstor an einem Poesiewettbewerb an der Universität und reicht eine Gedichtesammlung mit dem Titel „A los cuatro vientos“ (mit Sicherheit eine Anspielung auf die Bedeutung des Wortes Tawantinsuyu) ein. Als er erfährt, dass er nicht gewonnen hat, tröstet ihn seine Freundin Normita mit den Worten „tu poesía tiene otros temas, en ti hay un sabor a campo y aroma a flor de peña, en tus versos canta el río y habla la lluvia, el trino de los pájaros abre sus alas para romper el silencio de la campiña“ (QFT:163). An der Universität würde man sich an anderen literarischen Vorbildern Lateinamerikas, wie Jorge Luis Borges oder Octavio Paz, orientieren und nicht an dem Lokalkolorit (neo-) indigenistischer Autoren. Trotzdem schafft es Néstor, sich in einem Literaturwettbewerb durchzusetzen, in dem er eine Kurzgeschichte mit dem Titel *Agomayo* einreicht. Bei der Preisverleihung heißt es, es handle sich zwar um eine in „andinem Ambiente“ anberaumte Geschichte, die sich jedoch durch zeitgenössische Visionen und Erzähltechniken auszeichne. Diese Entwicklung, welche Néstor in seinem literarischen Schaffen erlebt, erinnert an eine Feststellung, die José Carlos Mariátegui vor nunmehr über 80 Jahren gemacht hat. In seinen *Sieben Versuchen, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen* bemerkte er, indigenistische Literatur könne kein wirklichkeitsgetreues Bild des Indio geben, sondern müsse diesen notwendigerweise stilisieren und idealisieren, da sie noch „mestizische Literatur“ sei. Eine „indigene Literatur“ könne erst produziert werden, sobald „die Indios“ dazu in der Lage wären. Mariátegui hat dies gerade in Bezug auf die avantgardistische Prosa

DL 21 56 von 1975 bilden die gesetzliche Grundlage für die Entwicklung einer Grundbildung, die kulturellen und sprachlichen Werten der autochthonen Bevölkerung gerecht wird.“ 1975 etwa erschienen Wörterbücher und Grammatiken von sechs der wichtigsten Quechua-Dialekte. Unter der Regierung von Alan García (1985-1990) wurden Projekte der bilingualen Grundschule unterstützt, auch wenn die Finanzmittel durch die schlechte Wirtschaftslage nicht für eine umfassende Implementierung ausreichten (von Gleich: 300f). 1997 schlossen sich Nicht-Regierungsorganisationen für bilingualen Erziehungsprojekte zur *Red Nacional de Educación Bilingüe de las ONGS* mit Sitz in Lima zusammengeschlossen, um in der Bevölkerung Bewusstsein zu schaffen und mit dem Ziel, durch politischen Druck bilingualen Unterricht durchzusetzen (von Gleich 2001: 304). Besonders zu den privaten Schulen und Elite-Universitäten hätten die Armen keinen Zugang haben, so von Gleich. „Intelligenzförderung wird in den staatlichen Schulen nur sporadisch betrieben, häufiger sind Stipendium (sic!) für mittellose indigene Schüler, die dann die hispanisierten Privatschulen wechseln und damit ihrem kulturellen Ursprung systematisch entfremdet werden.“ (von Gleich 2001: 307)

und ihre Fusion mit dem Indigenismo (vgl. Néstors Gedicht weiter oben) gesagt. Diese Aussage könnte durch die Feststellung relativiert werden, dass es immer mündliche Tradierung im andinen Raum gegeben hat. Cornejo Polar (2005:54) wendet dementsprechend zwar ein, dass indigene Literatur – wenngleich in mündlicher Form - niemals aufgehört wurde produziert zu werden, obwohl ihr kaum Aufmerksamkeit außerhalb des Rahmens, in dem sie vorgebracht wurde, zuteil wurde. Von Interesse an dieser Aussage Mariáteguis sei aber die Feststellung des unvermeidlichen Bruchs zwischen dem „indigenen Universum und seiner indigenistischen Repräsentation“ (Ü.K.H.). In der jüngeren Vergangenheit wird diese Unvereinbarkeit allerdings in Frage gestellt und zwar durch die heute größere Möglichkeit der andinen Bevölkerung, zu ‚westlicher‘ Bildung zu gelangen und selbst Literatur zu produzieren. Heute steht jenen, die in einem andinen Umfeld aufgewachsen sind (zumindest theoretisch) die Möglichkeit bereit, kulturelle Elemente in ein, wenn man so will, traditionell nicht-andines Medium, nämlich der spanischen Sprache (als Ausgangspunkt) und der Schriftlichkeit zu *übersetzen*. Félix Huamán Cabrera, selbst Universitätsprofessor und Schriftsteller mit andinem Hintergrund, appelliert an diese Relevanz der schriftlichen Expression, um der ‚andinen Kultur‘ eine Stimme zu verleihen, ohne allerdings darauf zu verzichten, Mündlichkeit als Ausdrucksform in seine Narration einfließen zu lassen.

Der Titel seines Romans würde auf Deutsch vermutlich durch *Qantu. Blume und Sturm* wiedergegeben werden. *Qantu* bzw. das spanische Wort *Cantuta* ist, neben der Bezeichnung einer Blume, der gängige Beiname der pädagogischen Universität Limas, an der Néstor unterrichtet und wo zu Kriegszeiten eine „stürmische“ Stimmung herrschte. Die Sprache, derer sich Huamán bedient, wirkt an manchen Stellen gewollt populär und alles andere als hochtrabend. Er stellt damit klar, dass er nicht unbedingt darauf bedacht ist, von Literaturkritikern Aufmerksam zu bekommen, sondern dass sein Zielpublikum vor allem aus jenen besteht, die sich mit seiner Ausdrucksweise identifizieren können. Der Rückgriff auf sprachliche Codes, die Sätze wie den folgenden entstehen lassen, mag ein ‚westlich‘ belesenes Publikum nicht immer ansprechen (wobei das natürlich nur eine Mutmaßung ist): “Era la fiesta de tierra adentro, tenía olor a gleba, a hierba buena, a flor que azulaba la peña como tú, Brígida, fresca y llena de rocío en la mañana.” (QFT:139)¹⁰⁶

Andererseits konfrontiert er seinen Leser - vor allem innerhalb des dritten Erzählstranges, wo er in Jurnupampa Informationen für seine Reportage sammelt - mit einer Reihe von andinen Regionalismen und Realien. Dass die Gespräche zwischen Néstor und Ciro Castro, den er in der Nähe des Dorfes kennen lernt, auf Quechua stattfinden, erfährt der Leser durch einen Hinweis darauf (“hablando en quechua“). Der Dialog ist, von einigen Lexemen abgesehen, übersetzt, damit er vom Leser verstanden werden kann. Doch jene Stellen, an denen Ciro oder

¹⁰⁶ „Es war das Fest des Landesinneren, es roch nach Erde, nach Minze, nach der Blume, die den Berg blau erscheinen lässt, so wie du, Brígida, frisch und voller Morgentau.“ (Ü.K.H.)

andere Bewohner Jurnupampas am Gespräch beteiligt sind, unterscheiden sich auch abgesehen von der rein lexikalischen Ebene von der sonst verwendeten Sprache:

Ciro Castro era un indio joven de unos veinte años, robusto, lleno de fuerzas, pero sus ojos miraban tristes, había un brillar infinito. Luego extendió hojas de coca y los invitó a chacchar, para todo es bueno la coca quintucha, para no cansarte, para no dormir, para el dolor, para la alegría también. Ahora, por acá sólo nos acompaña en la pena, ella llora con nosotros, gime en silencio porque tiene nuestro corazón, sangra gota a gota las heridas que no se pueden curar. Chacchaba el hombre, con sus palabras dolientes sólo le faltaba llorar, a todas mis prenditas los han matado, ya no me queda nadie en este mundo. Muy de madrugada, yo había ido a las punas montado en mi caballo chúcaro, a ver mis ovejitas que pastan para el lado de los puquiales de Yanacuro, cuando me encuentro con Washata que me dice ni vayas al pueblo, han llegado los yanaúmas y no sé que está pasando, entonces pensé en los míos y volé cuesta abajo como rayo, pero estaba lejos y cuando llegué todo era como para sacarse el corazón. ¡Ya no pues taitita, señor! Ni un alma viva había quedado, pero todavía humeaban los palos que habían sido terrados de las casas. Mis taitas, mi mujer, mis huahuas enterrados debajo de los escombros, ni para sacarlos siquiera y decir aquí están, y si es así ¿ahora qué? ¡Quise destrozarme lo que había! ¿desenterrarlos de ese montón de piedras y adobes? ¿buscarlos? Ya para qué, me dije ¡perro, me lo pagarán! (QFT:120)

Zunächst fällt auf, dass innerhalb eines Satzes mitunter mehrere Sprecherpositionen, beziehungsweise indirekte mit direkter Rede miteinander verbunden werden. Generell vermittelt diese Textstelle ein starkes Einfließen von Mündlichkeit: Die Verwendung des Präsens in der Erzählung von Vergangenenem vermischt sich mit Zeiten der Vergangenheit. Die häufigere Verwendung von Diminutiven (ovejitas, taitita) ist zwar in der Andenregion generell sehr verbreitet und nicht nur unter jenen Menschen, deren Muttersprache Quechua ist; er markiert aber immerhin einen Regionalismus, auf den in den Textabschnitten mit Lima als Schauplatz verzichtet wird. Auch im Quechua gibt es Diminutivformen und der Leser kann sich vorstellen, dass *Ciro* ‚in Wirklichkeit‘ diese verwendet hat. Viele der in dieser Textstelle verwendeten Worte sind Quechuismen, die aber von einem peruanischen (spanischsprachigen) Leser verstanden werden: „Mis *taitas* (Onkel), mi mujer, mis *huahuas* (Kinder) ...“ Interessant ist, dass gerade auch bei der Bezeichnung von Angehörigen der Polizei und des Militärs Ausdrücke auf Quechua verwendet werden, wie etwa *wairuros*¹⁰⁷ oder *yanaúmas*.

Der Roman ist hauptsächlich an ein peruanisches Publikum gerichtet, das einen Großteil der Anspielungen, Lexeme und kulturellen Referenzen erkennt. Für einige Inhalte musste die Verfasserin dieser Arbeit jedoch längere Zeit nachforschen und nicht immer konnten Peruaner alle Fragen beantworten. Kapitel 4 wird die Problematiken ansprechen, die sich bei der Übersetzung solcher Kulturreferenzen ergeben können.

¹⁰⁷ „Wairuro“ ist ursprünglich der Name von rötlichen Pflanzensamen.

3.3.3 Zum Entstehungskontext von *Qantu. Flor y Tormenta*

Die rassistische Rhetorik, die diesen Krieg begleitet hat, wird an mehreren Stellen in *Qantu. Flor y Tormenta* zum Ausdruck gebracht; am stärksten dort, wo über die Hinrichtungen in Jurnupampa gesprochen wird: Als die Soldaten kommen, befehlen sie mit den Worten „von diesen Scheißindios soll nichts übrigbleiben“ (QFT:149; Ü.K.H.) alle Häuser in Brand zu setzen.

In Peru hat sich nichts verändert, denkt Néstor als er die Schilderung hört. Nach der Abreise von Néstor und dem Fotografen, der ihn begleitete, kommen Soldaten in das Haus von Enedina, denn das Vorhaben der beiden war bis zum Militär durchgedrungen. Nachdem sie auf die Frage ob sie jemanden gesehen habe nicht antwortet, sondern „mit all ihren Worten schweigt“ (QFT:181; Ü.K.H.) wird sie vergewaltigt und anschließend erschossen.

Während *Lituma en los Andes* auf die Gewalt Sendero Luminosos fokussiert, versucht *Qantu. Flor y Tormenta* auf die Menschenrechtsverletzung der Regierung und der peruanischen Armee hinzuweisen – auch in den Großstädten, vor allem aber in den ländlichen Regionen, wo Gräueltaten oft unbemerkt und ungestraft vonstatten gegangen sind.

Aber auch die Gewalt der *comuneros* die versuchten, ihren Grund und Boden zu verteidigen, sowie willkürliche Festnahmen und polizeiliche Folterungen werden beschrieben: Es reichte, dass jemand in der Nähe eines Sabotageaktes war, um festgenommen zu werden, und schon überhäufte man die betreffenden Personen mit Anschuldigungen, heißt es an einer Stelle. “Le torturaban hasta que la víctima dijera *yo he sido* y se acabó el asunto“ (QFT:19) [...] Así las cárceles se fueron llenando de inocentes.“ (QFT:184)

Zwar kommen auch Schilderungen der Attentate Sendero Luminosos vor, aber in weitaus geringerem Ausmaß. So wird etwa der Bus, der Néstor nach Jurnupampa bringen soll, von Senderistas aufgehalten, die drei Jugendliche von den Passagieren separieren, um sie zu rekrutieren. Oder die Sprengung eines Nachtzuges aus Cerro de Pasco, die keiner überlebt und die mit dem sarkastischen Nachsatz bedacht wird: “Era un golpe rotundo contra el Imperialismo, declaraban los panfletos impresos en tinta roja!“ (QFT:183)

3.4 Raum, Distanz und Ethnizität: Vergleichende Betrachtungen

Zwei so gänzlich unterschiedliche Romane wie *Lituma en los Andes* und *Qantu Flor y Tormenta* miteinander zu vergleichen, mag überraschen. Mario Vargas Llosa ist der unbestritten berühmteste lebende peruanische Autor; mit *Lituma en los Andes* gewann er den *Premio Planeta*, den höchsten in Spanien verliehenen Literaturpreis. Félix Huamán Cabrera hingegen dürfte außerhalb Perus kaum bekannt sein.

Mauro Mamani (2006:371) meint in einer Rezension von *Qantu. Flor y Tormenta*, Huamán Cabrera hätte zwar „moderne“ Erzählmittel eingesetzt, habe aber bei der Verknüpfung der Erzählstränge Schwierigkeiten gehabt. Die vorliegende Arbeit versucht jedoch nicht, über ‚literarische Qualität‘ zu urteilen; die beiden Romane sind für ein unterschiedliches Publikum gedacht und in diesem Zusammenhang darf auch angemerkt werden, dass die Idee einer „universal literary greatness“ bezweifelt werden kann: “This is not to deny that some texts are valued more highly than others, but simply to affirm that systems of evaluation vary from time to time and from culture to culture and are not consistent.” (Bassnett/Trivedi 1999: 2)

Schließlich könnte zu den Absichten dieser Arbeit auch das Bedürfnis gezählt werden, der *anderen* Literatur Perus Aufmerksamkeit zu schenken. Das Interesse galt hier hauptsächlich der inhaltlichen Ebene der beiden Romane; Überlegungen zu formalen Aspekten sind nur insofern relevant gewesen, als sie Ausdruck der dargestellten Heterogenität sind.

Kritik an der sozialen Realität findet in den Romanen auf unterschiedliche Weise statt. Einmal jenseits einer direkten Schuldzusprache, in Form einer generellen Reflexion über Gewalt - wobei die zunächst hergestellten kausalen historischen Verbindungen stellenweise durch Brüche relativiert werden. Das andere Mal in Gestalt einer klaren und unmissverständlichen Anklage. Vielleicht könnte gesagt werden, dass Huamán eine Strategie verfolgt hat, die Michel Foucault in seiner *Mikrophysik der Macht* auf den Punkt gebracht hat: Zu benennen, wer was getan hat, als erster Schritt hin zur Umkehrung der Macht (vgl. Kaliman 2000:143f).

Beide Romane stellen sowohl die Anden als auch die Stadt dar, zum einen als geographische Räume, zum anderen als symbolische Ordnungen, die im jeweils *anderen* Raum wahrnehmbar werden, ohne Überschneidungen/ Zusammenführungen völlig auszuschließen. Im ersten Kapitel wurde erwähnt, dass *urbane Literatur* (literatura urbana) in den 50er Jahren als Gegenbegriff zu der so genannten *novela de tierra* (in ihrer indigenistischen, magisch-realistischen, etc. Ausformung) geprägt wurde. Letzterer wird mit dem Aufgreifen eines ethnischen Diskurses in Verbindung gebracht, der sich laut Morales Saravia (1998:123) wie folgt beschreiben lassen würde:

1) „Es handelt sich dabei entweder um einen ruralen Diskurs, oder einer der von der Stadt aus auf das Ländliche Bezug nimmt, der 2) an einen Gemeinschaftsgeist appelliert, der auf die durch Solidarität und Verwandtschaft hergestellte Verbindungen aufbaut, weswegen er 3) ein grundlegend tellurischer Diskurs ist, der 4) in den meisten Fällen auch ein Diskurs des Widerstands ist (discurso de resistencia), der jene Werte zu legitimieren sucht, die von den nicht ethnischen, häufig nationalen Diskursen, manipuliert werden und 5) in konkrete historische Umstände, die als aggressive Modernisierungsmomente bezeichnet werden könnten, eingeschrieben ist.“ (Ü.K.H.)

Die *novela de tierra* überbetone die Werte der andinen *comunidades*, ihre Moral, ihre Solidarität, etc. gegenüber einer ‚modernen‘ Gesellschaft, die als ungerecht dargestellt werden soll.

Tomás Escajadillo (1994) reiht Félix Huamán Cabrera in seiner theoretischen Arbeit *La narrativa indigenista peruana* in die Gruppe der Neoindigenisten ein,¹⁰⁸ wobei er die Trennlinie zwischen indigenistischer und neoindigenistischer Literatur u.a. an einem Aufbrechen von manichäischen Darstellungen zieht. Während mittlerweile mitunter vorgeschlagen wird, die traditionelle Unterscheidung zwischen *literatura urbana* und *literatura de tierra* aufzugeben (vgl. Kohut 1998:15) stellt Nieto Degregori (2005:121) fest, dass immer mehr Autoren sich selbst als *andin* bezeichnen würden und konstatiert:

Dos son las vertientes principales de la narrativa en el Perú de fin de milenio: la criolla y la andina, y como los universos culturales de los cuales son expresión, estas corrientes literarias sólo en apariencia conviven en armonía, sólo ocasionalmente discurren por el mismo cauce. Bien vistas las cosas, se trata de vertientes literarias enfrentadas, que se disputan, como mínimo, un rol protagónico dentro de la vida literaria y cultural del Perú actual.

Da die peruanische Literatur vor dem Hintergrund einer ‚fragmentierten Gesellschaft‘ entstehe, sei die natürliche Schlussfolgerung, dass auch ein gewisser Widerspruch zwischen den Schriftstellern der beiden Strömungen (la andina y la criolla) bestehe (Nieto Degregori 1998:121). Die andine Narrative werde von Intellektuellen der provinziellen Mittel- und Oberschicht mit indigenem Hintergrund produziert; die von ihnen dargestellte Realität mag einen ruralen und indigenen Bezugspunkt haben, sie ist aber in erster Linie eine urbane Literatur und greift häufig Lima, der Lebensraum vieler Migranten, als Schauplatz auf (Nieto Degregori 1998:122). Sie könne somit als Ausdrucksform gelten, die der Tatsache Rechnung trägt, dass sich die andine Kultur durch Migrationsbewegungen aus ihrem territorialen Kontext gelöst hat und sich nun auch in der Stadt Räume gefunden hat (etwa durch eine teilweise Beibehaltung von Lebensstilen, wenngleich die Grenzen zwischen ‚urbanem‘ und ‚ruralen‘ Lebensstil verwischen) (vgl. Golte 2000: 223). In dieser Lesart bleibt *andine Literatur* kein Gegensatz zu einer urbanen Literatur, die sich über die Schauplätze definiert, denn sie selbst stellt die „urbe andinzada“, die andinisierte Stadt, dar (vgl. Mamani Macedo 2006:371).

Die andine Narration ist für Nieto Degregori (1988:123ff), der J. M. Arguedas als ihren ersten Vertreter betrachtet, die Erbin der indigenistischen – mit dem großen Unterschied, dass sie auf nationaler Ebene sehr viel weniger Erfolg habe als ihre „Vorfahrin“.

Andine Literatur könne hinsichtlich ihrer literarischen Form und in linguistischem Hinblick auf eine Heterogenität zurückgreifen, die durch einen Hybridisierungsprozesse zustande

¹⁰⁸ Mit gewissen Vorbehalten bei jedem einzelnen bezeichnet Escajadillo die folgenden Autoren als „neoindigenistisch“: Carlos Eduardo Zavaleta, Marcos Yauri Montero, Edgardo Rivera Martínez und Porfirio Meneses (erste Generation); weiters Félix Huamán Cabrera, Hildebrando Pérez Huaranca, Víctor Zavala Cataño und Oscar Colchado Lucio, und schließlich die jüngeren Autoren: Miguel Garnett, Julián Pérez Huaranca, Andrés Cloud, José Luis Ayala, Feliciano Padilla, Miguel Arribasplata, Enrique Rosas Paravicino, Zein Zorrilla, Dante Castro y Luis Nieto Degregori.

Die Schwierigkeiten, die Escajadillo dabei hatte, konkrete Kurzgeschichten und Romane als „neoindigenistisch“ zu qualifizieren und welche nur in einer „andinen Umgebung“ spielen sind für Nieto Degregori (1998:121) Ausdruck dafür, dass dessen Zuordnungen in Zweifel zu ziehen seien.

gekommen sei, so Nieto Degregori (1988:126). In Anlehnung an Mark Cox rechnet er Félix Huamán ebenfalls der Gruppe der andinen Autoren zu.

Eine solche Einteilung muss notwendigerweise mit einer Verkürzung einhergehen, die einen emanzipatorischen Anspruch als Erkennungsmerkmal in den Vordergrund stellt. Eine neuerliche Betonung der Differenz wird mitunter aber auch problematisch gesehen; und zwar insofern, als sie die Trennung reproduziert. Das schwierige Thema der Zugehörigkeit wirft auch die Frage auf, wer für wen vor welchem Erfahrungshintergrund sprechen darf. Literatur über die Anden als Region bzw. Literatur, die auf andine Symbolik oder Referenzen (in den peruanischen Städten) zurückgreift, ist nicht notwendigerweise andine Literatur - wie wir am Beispiel von *Lituma en los Andes* gesehen haben.¹⁰⁹

Alonso Cueto (1998:37) ist der Auffassung, Vargas Llosas Werk stelle einen Bruch mit einer utopischen literarischen Tradition dar, die eine „Indentitätssuche zwischen den beiden Welten“ unternommen habe. Wie bereits erwähnt wurde, gab Mario Vargas Llosa die Vision, des ‚totalen Romans‘ im Laufe seines literarischen Daseins auf. *Conversación en la Catedral* (1969), eine kritische Auseinandersetzung mit der minuziös stratifizierten Gesellschaft Perus, war in den Augen Schwalbs (2001:1f) noch der Versuch eine „allegorische und kritische Synthese der Nation“ darzustellen, eine „kognitive Landkarte“ mit all ihren rassistischen, kulturellen und sozialen Komponenten. In späteren Werken hinterfragt Vargas Llosa jedoch die Möglichkeit eines umfassenden Verständnisses der Realität und seine Autorität, für die ‚andere Kultur‘ zu sprechen (Schwalb 2001: 22ff). So ist *Lituma en los Andes* keineswegs der Versuch, die andine Welt von „innen“ darzustellen; was nicht mehr bedeuten soll, als dass der Autor seine Subjektivität nicht verschleiert. Der Leser erlebt die Umgebung durch die Augen Litumas. Der Erzähler repräsentiert nicht die andine Kultur, sondern konstruiert sie als *Anderen*. Dennoch „sprechen“ die *Anderen*, etwa in der Gestalt Doña Adrianas oder Dionisios.¹¹⁰ (Manche Schilderungen Adrianas finden sogar in der ersten Person statt).

Insofern findet sehr wohl eine gewisse Assimilation des *Anderen* in ‚eigene‘, fremde kognitive Muster statt (vgl. Millington 1998:77).

Auch bei Huamán Cabrera könnte theoretisch gefragt werden, vor welchem Hintergrund er spricht. Mit einem voranschreitenden Hybridisierungsprozess (so von einem solchen gesprochen werden kann) verwischen die Grenzen zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘. Wo aber, wie bei *Lituma en los Andes*, ein radikal *Anderer* konstruiert wird, dem (fiktiv) grausame Brutalität unterstellt wird und der als jemand dargestellt wird, der absorbiert werden müsse,

¹⁰⁹ Vgl dazu: „American literature is not defined as being about America, nor is every work of literature written by an American relevant to American literature *per se*. Similarly, post-colonial literature as a literary phenomenon is more than just literature about a former colony or by a citizen of a former colony. Criticism about post-colonial literature and minority-culture literature will benefit from a clearer sense of the parameters that are characteristic of postcolonial and minority-culture literatures; several such parameters have emerged through the comparison of these bodies of literature with literary translations, an analogous form of intercultural writing.” (Tymoczko 1999:36)

¹¹⁰ Vgl. dazu einen interessanten Artikel von Millington (1998), in dem er fragt wie der „Andere“ in *El hablador*, einem anderen Roman von Vargas Llosa, dargestellt wird.

da spricht in gewisser Weise der Kolonialherr. Nicht in Gestalt des Weißen, sondern in Gestalt dessen, der die Sprache des *Anderen* nicht spricht und dennoch zu wissen glaubt, was er sagen würde.

Ein Satz aus *Lituma en los Andes* ist aber zumindest ein Bekenntnis dahingehend, dass Ignoranz ein Verbrechen ist, was als Anspielung darauf interpretiert werden könnte, welcher geringen Skandal der Tod so vieler Menschen ausgelöst hat (wenngleich mehr Menschen der Guerilla, als dem Militär zum Opfer gefallen sind). Es ist jene Stelle, an der Lituma seine Schuld am Verschwinden einer der Männer, Pedrito Tinoco, der für ihn gearbeitet hat, bekennt. Er meint, Tomás und er hätten ihn bei der Dunkelheit nicht auf den Weg in die Kantine schicken dürfen und hätten ihn suchen müssen, als dieser nicht zurückkam. Er sagt: „Auch wir waren Komplizen. Keine Anstifter oder Aufwiegler wie Sie beide. Aber Komplizen durch Unterlassen waren wir wohl, in gewisser Weise.“ (TA: 321f)

Ausgehend davon, dass sich Peru zum damaligen Zeitpunkt in einer tiefen Krise befindet, stellt Niño de Guzmán 1998 die Frage, ob die peruanische Literatur es geschafft habe, diese Krise widerzuspiegeln, welche Wege die peruanische Narrative eingeschlagen hat und wonach sie sucht (1998:39). Für Freyre (2003) stellt Huamán's Arbeit ein „integrationistisches Postulat“ dar, das darauf aufmerksam machen will, dass lokale Thematiken an Wichtigkeit keineswegs verloren haben.

Auch wenn Félix Huamán Cabrera (noch) kaum die Aufmerksamkeit von Literaturkritikern auf sich gezogen hat, so heißt das nicht, dass seine Bücher nicht verkauft werden. Der peruanische Literaturkritiker Marcel Velásquez Castro (2008) schrieb vor einiger Zeit, es sei verblüffend, wie einem Autor, der so viel Bücher verkauft, in Kennerkreisen so wenig Beachtung zuteil werden kann (Er gibt an, Huamán's Roman *Candela quema luceros*, der ebenfalls den Bürgerkrieg behandelt, sei bereits mehr als 12.000 Mal verkauft worden). Und er fügt hinzu, dass es augenscheinlich sei, dass der Kanon peruanischer Literatur aus einem kleinen Grüppchen Schriftsteller und ihrer Lobby bestehe, deren Hegemonie die zahlreichen Werke der anderen Autoren überdecke, die aber dennoch mitunter erfolgreich sind. Wenn die Provinzen mittlerweile mehr Literatur produzieren als Lima, dann müsse dass auch gewürdigt werden und die Literaturkritik stünde vor der Aufgabe, sich mit diesen Arbeiten auseinanderzusetzen. Die Verlagsreihe der Universität *San Marcos* (Lima), in der auch Félix Huamán publiziert, sei der „heftigste Angriff des Zentrums des Kanons der peruanischen Narrative von der Peripherie aus“. Die Werke andiner Autoren seien der Ausdruck von neuen kulturellen Prozessen und ihr Erfolg liege darin begründet, zwar in einer andinen Kultur verortet zu sein, aber dennoch neue Entwicklungen, Errungenschaften und globale Strömungen in sich aufzunehmen. Velásquez (2008) zieht Bilanz: „Der narrative peruanische Kanon kann nicht länger auf der Meinung von fossilen Akademikern und den Verkaufszahlen der Luxus-Buchhandlungen in Miraflores und San Isidro [die beiden reichen Viertel Limas] aufbauen.“ (Ü.K.H.)

4. Quasi das Gegenteil mit denselben Worten

Die Erde ist quasi wie der Mars, insofern sich beide um die Sonne drehen und Kugelform haben, aber sie kann auch quasi wie ein beliebiger anderer Planet in einem anderen Sonnensystem sein, und sie ist quasi wie die Sonne, da beide Himmelskörper sind, und sie ist quasi wie die Kristallkugel einer Seherin – oder quasi wie ein Ballon oder quasi wie eine Orange. Die Bestimmung der Flexibilität und Ausdehnung dieses quasi hängt von Kriterien ab, die im Vorhinein ausverhandelt werden müssen. Quasi dasselbe zu sagen ist ein Verfahren, das, wie wir sehen werden, unter dem Zeichen der Verhandlung steht. (Eco 2006: 10f)

Mit diesen Worten beschreibt Umberto Eco in seiner 2003 erschienenen Abhandlung *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di tradizione* (dt. Übersetzung 2006: *Quasi dasselbe mit anderen Worten*) die der Übersetzungstätigkeit inhärente Problemlage. Verhandeln, das bedeutet für ihn abzuwägen, welche der im originalen Ausdruck enthaltenen Konnotationen und Bedeutungsebenen „abgefeilt“ werden können und welche nicht (2006:109f). Eco macht diese Feststellung weniger in Hinblick auf jene Dimensionen eines literarischen Textes, die in dieser Arbeit von Interesse sind, trotzdem erscheint sie passend: ÜbersetzerInnen riskieren in ihrer Tätigkeit sowohl mehr, als auch weniger zu sagen als das „Original“ (Eco 2006:394). Das ist kaum zu vermeiden, weswegen wir unsere Tätigkeit auch als „Verhandlung“ verstehen müssen. Auf den folgenden Seiten soll wiederum eine Ebene isoliert werden: jene Textstellen, welche die ‚peruanische Heterogenität‘ betreffen, und zwar sowohl jene Sequenzen, an denen diese Situation explizit thematisiert wird, als auch ihren ‚impliziten Ausdruck‘. Es werden hauptsächlich Beispiele aus den beiden besprochenen, vereinzelt aber auch aus anderen Romanen, angeführt werden.

Literarische Übersetzer haben die Aufgabe, einen Text für eine Leserschaft zugänglich zu machen, die mitunter mit vielen der darin enthaltenen kulturellen Elementen nicht vertraut sind - eine Erkenntnis die seit jeher die theoretische Beschäftigung mit Übersetzung beeinflusst. Oft steht aber schon hinter dem literarischen Ausgangstext mehr als ‚eine Kultur‘, und mitunter sogar mehr als eine Sprache (Tymoczko 1999:20). Das gilt keineswegs ausschließlich für Texte von Autoren aus ehemaligen Kolonien, aber vielleicht ist in diesen Fällen mit besonderer Häufigkeit etwas zu beobachten, dass postkoloniale Übersetzungswissenschaftler dazu geführt hat, dem Begriff der Übersetzung eine metaphorische Bedeutung zu verleihen, “which they view either in terms of Homi Bhabha’s (1994) concept of ‘cultural translation’ based on the process and condition of human migrancy, or in terms of power differentials between the colonized and the colonizer“. (Bandia 2008:8)¹¹¹ Traditionelle Übersetzungstheorie, meint Bandia, ohne dabei konkreter zu werden, sei von einem

¹¹¹ Dies gilt natürlich keineswegs ausschließlich für außereuropäische Regionen. Snell-Horby (1996:99) erinnert in diesem Zusammenhang etwa an eine Arbeit von Michaela Wolf (2000), in welcher diese Triest zu Beginn des 20. Jahrhunderts, damals noch Hafen der Monarchie Österreich-Ungarn, wo die italienische, deutsche und slowenische Kultur (wenngleich in hierarchisierten Verhältnissen) zusammenflossen, in Augenschein nimmt.

„kulturellen Transfer zwischen stabilen monolithischen Einheiten“ (Ü.K.H.) ausgegangen, während postkoloniale Theorien die häufige Hybridität dieser Texte, ihre kulturelle und auch linguistische Heterogenität wahrnehmen: “These hybrid texts call for translation strategies and theories which can account for the layering of cultures and discourses in the postcolonial text.” (Bandia 2008:6) Anders ausgedrückt, postkoloniale Übersetzungstheorien beschäftigen sich nicht nur mit der ungleichen Machtlage zwischen Nord und Süd, oder dem Westen und der Dritten Welt (in Bezug auf Übersetzungstheorie beinhaltet das u.a. die ungleiche Verbreitung von Texten, bzw. die mangelhafte Übersetzung in ‚Weltsprachen‘), sondern eben auch mit ‚neokolonialer Differenz‘. Für den Übersetzer bedeutet es eine große Herausforderung, diese Heterogenität zu erhalten, um nicht zu verschleiern bzw. um den emanzipatorischen Anspruch nicht zu unterminieren.

Es geht hier keineswegs um eine generelle Kritik an ‚traditionellen Übersetzungstheorien‘. Dies wäre zum einen völlig vermessen, und zum anderen auch nicht Ziel führend, denn nach welchen Kriterien sollten diese auch zugeteilt werden? Postkoloniale Übersetzungstheorien sind keineswegs in keinem Vakuum entstanden.

Es werden lediglich einige Textstellen der hier besprochenen Werke im Lichte postkolonialer Übersetzungstheorie diskutiert, wobei mehr die ‚kritischen Momente‘ aufgezeigt, als Lösungen präsentiert werden sollen. Es wird auch darauf hingewiesen, dass es sich hier ausschließlich um den Bereich der literarischen Übersetzung dreht, denn im Wissen, dass verschiedene Texttypen unterschiedlicher Übersetzungsstrategien bedürfen, ist eine Weiterentwicklung der Übersetzungswissenschaft der letzten Jahrzehnte zu sehen (Lefevere/Bassnett 1998:4).

Um allerdings am Ende des Kapitels einen Bezug zur *Kulturkompetenz* des Übersetzers/ der Übersetzerin herstellen zu können, soll zunächst eine kurze Reflexion über ‚Kulturbegriffe‘ angestellt werden, freilich ohne tief in die Diskussion einzusteigen. Zwar wurden schon einige Überlegungen über das *Kulturelle* zitiert, an dieser Stelle sollen sie aber von einer anderen Zugangsebene und auf eine Art und Weise angestellt werden, die es erlaubt, später einen Kulturbegriff in der Übersetzungswissenschaft anzusprechen.

4.1 Kultur. Transfer

In translationswissenschaftlicher Literatur, so Georgios Floros (2002:75), werde der Kulturbegriff „häufig nicht expliziert oder problematisiert“ und wenn doch, dann werde er „so abstrakt formuliert [...], dass er den Bedürfnissen der Übersetzung (Erkennung von ‚Kultur‘ in Texten als Voraussetzung für den Transfer) nicht gerecht werden kann“.

Genauso sinnlos wie „eine Definition von Kultur fest- bzw. vorschreiben“ zu wollen (Müller-Funk 2006:7), so unergiebig ist eine globale Reflexion über das ‚Wesen‘ von Kultur in Bezug

auf die Frage, welche Textteile kulturspezifisch transferiert werden sollen. Um sich allerdings von der Vorstellung zu distanzieren, Übersetzen wäre ein ausschließlich *bikultureller* Transfer, könnte es Ziel führend sein, über mögliche Kulturbegriffe bzw. deren Ebenen nachzudenken.

Müller-Funk (2006:5) nennt drei mögliche Ebenen: Im kleinsten mag Kultur „jenen Sektor bezeichnen, den man soziologisch als ein soziales Feld oder kulturwissenschaftlich vielleicht als einen symbolischen Raum wird bezeichnen können“, in dem spezifische Gesetze und Spielregeln am Werk sind. Ein zweiter Kulturbegriff entstehe „wenn man die verdächtige Neigung des Begriffs *Kultur* betrachtet, sich in eine Liaison mit anderen Begriffen zu begeben und sich in einem Doppelnamen zu vereinigen“, also etwa „Esskultur, Spielkultur, Weinkultur, Dialogkultur, erotische Kultur“, etc. Das Kulturelle erscheint hier in Form von „angelernten Fertigkeiten, Verhaltensweisen, eingeübten Selbstverständlichkeiten, kurzum als kulturelle Sozialisation“ als Phänomen in beinahe allen Bereichen der Gesellschaft. Vermittelt durch bestimmte Formen der Repräsentation, ausgedrückt in rituellem Verhalten, findet sich diese symbolische Dimension auch in Parlamentsdebatten oder Staatsbegräbnissen (Müller-Funk 2006: 6). Eine dritte Bedeutung ergäbe sich durch eine holistische Auffassung von Kultur, wenn „im Schatten Herders und Vicos und damit einer Tradition des 19. Jahrhunderts [...] Kultur als ein umfassendes Ganzes verstanden wird“ (Müller-Funk 2006:6). Das umfasst (unproblematischer) Feststellungen über die ‚Kultur der Griechen‘ und (weniger harmlose) Formeln wie Huntingtons ‚Kampf der Kulturen‘ (vgl. Müller-Funk 2006:7).¹¹²

Kulturen können natürlich auch einander gegenüber gestellt werden, denn Kultur bedeutet immer, dass es mehrere davon gibt, „mehrere Sprachen, mehrere Religionen, verschiedene Künste, unterschiedliche Formen von Technik. Kultur ist – auf allen Ebenen – ein Produzent von Heterogenität, Vielfalt und Differenz. Erst durch diese Differenz wird Kultur als menschlicher Prägefaktor perspektivisch erfassbar“ (Müller-Funk 2006:7). Durch die Feststellung dass „Kultur Abstände markiert, Differenzen setzt, Unterscheidungen trifft“ die sich in ökonomischen, sozialen und politischen Machtbeziehung widerspiegeln (Müller-Funk 2006:11) wird klar, dass sie nicht stets unschuldig, arg- oder harmlos ist, sondern „konstitutiv für die Etablierung von Diskriminierung und Herrschaft“ (Müller-Funk 2006:10f).

Postkoloniale Theorien oder auch Cultural Studies versuchen - vielleicht kann das so formuliert werden - Heterogenität zu thematisieren ohne sie aber festzuschreiben oder zu fixieren. Der Gedanke, dass Kulturen nur durch „Iteration und Übersetzung, durch die ihre Bedeutungen stellvertretend auf – *durch* - einen Anderen ausgerichtet [darstellbar sind], läßt alle essentialistischen Einforderungen einer inhärenten Authentizität oder Reinheit von Kulturen unhaltbar werden“ (Bhabha 2000: 86).

¹¹² Die Adjektive in den Klammern stammen von der Verfasserin dieser Arbeit.

Was bedeutet das in Hinblick auf Peru und die Fragestellungen dieser Arbeit? Die vorherigen sowie die folgenden Seiten beschreiben an vielen Stellen eine schwierige Gratwanderung zwischen dem Feststellen oder Anerkennen von Heterogenität, von Ungleichheit und Differenz auf der einen Seite, und gleichzeitig dem Versuch, eben das nicht sedimentieren zu lassen. Die weitreichende Bedeutung des Unterschieds, ob jemand in einer ‚weißen‘ Familie Limas oder einer ‚indigenen‘ Familie in der ländlichen Andenregion aufwächst, ist in Hinblick auf die spätere Lebensgestaltung nicht abzustreiten. Nicht umhin zu kommen, Begriffe wie ‚weiß‘, ‚mestizisch‘, ‚indigen‘, ‚urbane‘ oder eben ‚andine Kultur‘ zu verwenden, sowie die Notwendigkeit, Hierarchien nicht unter den Tisch fallen zu lassen, sollte nicht dazu führen, alles in die Logik binärer Gegensätze einzuschreiben. Und zwar (mindestens) in doppelter Hinsicht: Zum einen, um nicht zuzulassen, dass sich solche Gegensätze in der eigenen Wahrnehmung strikt fortschreiben, und zum anderen, weil es einer massiven Reduktion der Realität entspricht, eine Unterscheidung zwischen dem was „absolut gleich und absolut anders ist“ (Hall 2004:196) zu treffen. Das Spektrum der konkreten Praxen ist vielfältig und die Übergänge sind fließend (Hall 2004:208f). Das steht in einem Widerspruch zu der in der Praxis zu findenden „Versämtlichung“ durch Klassifikationsprozesse, also ein Mechanismus, der in der Wahrnehmung der Individuen Unterscheidung und Kontrolle ermöglicht (Becker-Schmidt 2007:64). Im Blick auf Peru könnte hinzugefügt werden, dass eine dichotomische Gegenüberstellung von Tradition und Moderne „ein gewisses Verständnis von Kultur hervor[bringt]“, das einer als „offen, rational, universalistisch und individualistisch“ dargestellten „Kultur der Moderne“ eine ebenso imaginierte traditionelle Kultur gegenübergestellt, die in den jeweiligen Gegensätzen zu diesen Attributen gedacht wird (Becker-Schmidt 2007:64).

In Gedanken an einen seiner Romane (*Der Name der Rose*) meint der Schriftsteller Umberto Eco (2006:224), er habe mit diesem Buch von seinen Lesern verlangt „so mittelalterlich wie möglich zu werden“. Mit Blick auf Peru könnte man demgegenüber hinzufügen, Übersetzerinnen und Übersetzer sollten den Leser nicht in ein Mittelalter entführen, das nur im eigenen Kopf existiert, nicht in dem des Autors und sicher nicht in der ‚Realität‘. Das gilt besonders für jene Romane oder Textsequenzen, an denen marginalisierte Gruppen vorkommen, und zwar entweder im Rahmen von identitären Diskursen oder in Form von respektvollen Erwähnungen. In jenen Fällen, in denen der *Andere* bereits exotisiert erscheint (wie das teilweise auf *Lituma en los Andes* zutrifft), hat der Übersetzer/ die Übersetzerin natürlich die Aufgabe, diese Tendenz beizubehalten.

Da weder Nationalstaaten noch „language communities“ (und noch viel weniger ein ganzer Subkontinent) monolithische Gebilde sind, muss auch das Konzept der Kulturkompetenz dieser Tatsache Rechnung tragen. Auf aktuelle Debatten, die diesbezüglich in der Translationswissenschaft geführt werden, soll unter Punkt 4.4 zurückgekommen werden.

4.2 Vorbemerkungen zu Postkolonialem Schreiben und Postkolonialer Übersetzung

as the image wears away
there is a wind in the heart

the translated men
disappear into what they have translated

...
the task of a man and his words
is at the edge
where we are
translated restless men

(Robin Blaser, "Image-Nation 5"
zit. in Young 2006: 19)

Postkoloniale Studien - die sich, stark vereinfacht ausgedrückt, mit Machtbeziehungen sowohl auf globaler Ebene als auch innerhalb ehemaliger Kolonialstaaten beschäftigen - sind in den letzten Jahren zu einem wissenschaftlichen Feld geworden, aus dem viele Disziplinen Erkenntnis schöpfen, besonders wenn es darum geht, Transnationalismus, Transkulturaltion und interkulturelle Kommunikation im Kontext von Globalisierung greifbar zu machen (Bandia 2008:1). Mittlerweile ist auch in der Translationswissenschaft ein postkolonialer Zweig gewachsen, der sich mit der Einbettung von Übersetzungen in kulturelle und politische Systeme und ihrem historischen Kontext auseinandersetzt. Zuvor seien Übersetzungen als rein ästhetisches Handeln begriffen, und ideologische Probleme vernachlässigt worden (Bassnett/Trivedi 1999:6). Es geht darum, die „asymmetrischen Machtbeziehungen“ aufzuzeigen, die während und im Anschluss an koloniale Zeiten den Übersetzungsprozess beeinflussten (Snell-Hornby 1996:96; Ü.K.H.). Es wird nun stärker betont, dass Übersetzung nicht in einem Vakuum, sondern in einem Kontinuum stattfindet; und es kein „isolated act, [sondern] part of an ongoing process of intercultural transfer“ ist (Bassnett/Trivedi 1999:2). Übersetzung als unschuldige, transparente Aktivität wahrzunehmen, wäre eine Illusion; vielmehr handle es sich um eine in hohem Maße manipulative Tätigkeit (Bassnett/Trivedi 1999:2).

So wie Sprachen Teil einer internationalen Hierarchie von Nationen, Klassen und Kulturen sind (Young 2006: 28), so findet auch Übersetzungstätigkeit innerhalb dieser Hierarchie statt. Der translatorische Austausch zwischen afrikanischen bzw. asiatischen oder lateinamerikanischen indigenen Sprachen und den ehemaligen Kolonialsprachen ist nicht besonders intensiv (Bandia 2008: 2). Über Jahrhunderte war Übersetzung ein:

[...] one-way process, with texts being translated *into* European languages for European consumption, rather than as part of a reciprocal process of exchange. European norms have dominated literary production, and those norms have ensured that only certain kinds of texts, those that will not prove alien to the receiving culture, come to be translated. As Anuradha Dingwaney and Carol Maier point out, translation is often a form of violence. (Bassnett/Trivedi 1999:5)¹¹³

Es liegt nahe, dass viele aus ehemaligen Kolonialgebieten stammende Autoren von ihrer Mehrsprachigkeit Gebrauch machen, also primär in der ehemaligen Kolonialsprache schreiben, gleichzeitig aber ihren ‚eigenen‘ kulturellen und sprachlichen Hintergrund einfließen lassen. Postkoloniales Schreiben lässt auf diese Art und Weise, verallgemeinernd ausgedrückt, eine „in-between culture“ entstehen (Bandia 2008: 9):

The Europhone writer has chosen to forge a language which allows him or her to use both language systems at once, thus doing away with colonial norms of expression and subverting the implied language hierarchies. The introduction of an oral language in literature through the subversion of social and linguistic conventions represents a break with the canons of colonial linguistic propriety and changes the terms of literary criticism. (Bandia 2008: 9)

Diese Besonderheit postkolonialen Schreibens erschüttere, so die Meinung vieler postkolonialer Theoretiker, manche Aussagen der traditionellen Übersetzungstheorie, die von „stabilen Dualismen oder binären Oppositionen zwischen homogenen linguistischen Einheiten“ ausgehe (Bandia 2008: 5).¹¹⁴ Eine originäre Divergenz in der Zielsprache zu reproduzieren, stellt den Übersetzer vor keine leichte Aufgaben, die er allerdings nicht ignorieren kann, denn „in obscuring or muting the cultural disjunctions, the translator ceases to be ‘faithful’ to the source text“ (Tymoczko 1999: 21).

4.3 Beispiele zur Übersetzungsproblematik

ÜbersetzerInnen, die mit Texten arbeiten, die eine starke kulturelle und linguistische Heterogenität aufweisen, stehen entweder vor dem Dilemma, Texte zu produzieren, die in beträchtlichem Ausmaß für den Leser unzugängliche Elemente beinhalten, oder aber er/sie entscheidet sich dafür, umfangreiche Erklärungen und explizite Informationen hinzuzufügen. Jede der Möglichkeiten „threatens to compromise the reception of the text as literature“ (Tymoczko 1999:29). Die dritte Alternative, nämlich spezielle kulturelle und sprachliche Merkmale zu untergraben „compromises the writer’s own affiliation with his or her culture

¹¹³ Dingwaney and Maier (Hg.) 1995. *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh and London: University of Pittsburgh Press

¹¹⁴ „The peculiarity of such postcolonial writing indeed confounds some basic tenets of traditional translation theory which relies on stable dualisms or binary oppositions between homogenous linguistic entities.“ (Bandia 2008: 5)

and probably the very reasons for writing, just as a translation which is highly assimilated or adapted to the standards of the receiving culture raises questions of ‘fidelity’” (Tymoczko 1999:29).

Paul F. Bandia, der sich mit Fragen der Übersetzbarkeit afrikanischer postkolonialer Autoren beschäftigt, meint, das Ziel müsse sein „so viel wie möglich der soziokulturellen Realität der Ausgangssprache mitzunehmen und weniger, den Leser der Zielsprache mit kulturabhängiger Information zu versorgen, mit der er oder sie sich identifizieren kann“ (Bandia 2008:235; Ü.K.H.). Tejaswini Niranjana geht in *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context* (1992) – laut Snell-Hornby (1996:94) ein Meilenstein in diesem Betätigungsfeld – soweit, das assimilative Sinn-für-Sinn Übersetzen, das sie dem kolonialen Diskurs zurechnet, einem radikalen Literalismus, den sie als einem transformativen postkolonialen Diskurs zugehörig empfindet, gegenüberzustellen (vgl. Bandia 2008:7).

Diese Überlegungen sind bestimmt gerechtfertigt, aber vielleicht könnte gesagt werden, dass die ‚Funktionsfähigkeit‘ des Translats im Auge behalten werden muss. Wenn der Leser des Zieltexts keine Möglichkeit mehr hat, die wichtigen Aussagen des Textes (bei allem Interpretationsspielraum) nachzuvollziehen, dann hat schwerlich ein kommunikativer Transfer stattgefunden. Der Leser hat zwar eine Fremdheitserfahrung gemacht, er hat aber keine Möglichkeit bekommen, seinen Horizont zu erweitern. Insofern muss also für jeden konkreten Fall zwischen Übersetzer, Leser und Autor verhandelt werden (vgl. Eco 2006: 432).

Der Hintergrund des literarischen Arbeitens postkolonialer Schriftsteller ist der Versuch, „eine Kultur – verstanden als eine Sprache, ein kognitives System, eine Literatur [...] eine materielle Kultur, ein soziales System, ein rechtlicher Rahmen, eine Geschichte usw. zu transponieren“ (to transpose) (Tymoczko 1999:20; Ü.K.H.).

Über-setzung als Metapher für postkoloniales Schreiben zu verwenden, erinnere an jene Tätigkeit, so Maria Tymoczko (1999:19f), die mit der etymologischen Bedeutung des Wortes verbunden ist:

[...] translation as the activity of *carrying across*, for instance, the transportation and relocation of the bones and other remains of saints. In this sense post-colonial writing might be imaged as a form of translation (attended with much ceremony and pomp, to be sure) in which venerable and holy (historical, mythic and literary) relics are moved from one sanctified spot of worship to another more central and more secure (because more powerful) location, at which the cult is intended to be preserved, to take root and find new life.

Der postkoloniale Schriftsteller, meint Bandia (2008: 31) für einen afrikanischen Kontext, sei vermittelt seiner Lebenswelt ein bikulturelles und bilinguales Subjekt, mit der Fähigkeit Grenzen zwischen einer Mehrheit und einer Minderheit auszuverhandeln: ”An unwitting nomad, moving freely between these two worlds, the postcolonial writer seeks to build bridges to facilitate the transfer of a more local reality onto an international space [...]“

In diesem Kapitel soll es u.a. darum gehen, festzuhalten, dass die beiden „language communities“ (vgl. Schmid 2008:54) der hier besprochenen Romane, die in manchen Kontexten verschiedene soziale (oder geographische) Räume einnehmen, erhalten bleiben und für den deutschsprachigen Leser nicht zu *einer* verschmelzen sollen. Die hier behandelten Werke erzählen von einer „in-between Zone“ (z.B. Howard 2006: 49), wenngleich mit einer ganz unterschiedlichen Positionierung. Lituma, Mario Vargas Llosas Protagonist, nimmt sich selbst (zumindest über weite Strecken der Erzählung) als Fremdkörper in den Anden wahr, deren Lebenswelt in starkem Kontrast zu seiner Küsten-Heimat beschrieben wird. Er spricht kein Quechua und bleibt Außenseiter in einer Umgebung, die der Leser durch seine Augen wahrnimmt: hostile, rückständig, archaisch und gewaltsam. Anders Néstors Lebensgeschichte: Er kommt aus einem Dorf in den Anden und muss sich seinen Weg in Lima suchen, was ihm zunächst gelingt, wenn auch nur mit großem Eifer und Durchhaltevermögen. Beide Romane sind reich an Referenzen der ‚andinen Kultur‘, einmal in der Beschreibung einer fremden Umwelt, das andere Mal im Kontext eines Identitätsdiskurses.

Die koloniale Vergangenheit Perus liegt wesentlich weiter zurück, als jene ehemaliger afrikanischer oder asiatischer Kolonialgebiete, auf deren Realität der aktuelle postkoloniale Kontext vordergründig Bezug nimmt. Das erschwert in gewisser Weise die Beschäftigung mit peruanischen ‚postkolonialen literarischen Aktivitäten‘. Postkoloniales Schreiben bedeutet nicht, dass ein Bewohner einer ehemaligen Kolonie Schriftsteller wird. Vielmehr ist es - vielleicht kann es auf diese Art ausgedrückt werden - mit *empowerment* verbunden, mit kultureller Über-setzung.

Derjenige peruanische Autor, welcher das am literarisch eindrucksvollsten realisiert hat, ist vermutlich José María Arguedas, dessen Arbeit Ángel Rama, wie erwähnt, als Resultat eines Transkulturation-Prozessen gewürdigt hat. In *Qantu. Flor y Tormenta* finden sich mehrere respektvolle Erwähnungen José María Arguedas'. Die Erzählung spielt in einem Peru, das Arguedas nicht mehr erlebt hat und Félix Huamán Cabrera steht zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor der Aufgabe, einen Konflikt darzustellen, der mit einem alten Gegensatz in Verbindung gebracht wird. Er stellt zwar eine Referenz zur (post-) indigenistischen Tradition her, versucht aber auch ein ‚Darüber-hinaus‘. Wenn auch *Lituma en los Andes* stilistisch, formal und sprachlich betrachtet sehr viel anspruchsvoller ist, so ist Félix Huamán's *Qantu. Flor y Tormenta* (ein Roman der sich hauptsächlich an ein peruanisches Publikum richtet) in mancher Hinsicht doch voraussetzungsvoller. Im Folgenden werden einige Textstellen herausgegriffen, die in der Wahrnehmung der Verfasserin eine Herausforderung darstellen. Im Gegensatz zu *Qantu. Flor y Tormenta* ist bei *Lituma en los Andes* ein direkter Vergleich mit der Übersetzung möglich.

4.3.1 Aus dem Quechua entnommene Lexeme

Beide Autoren lassen Quechuismen in ihre Arbeit einfließen. In *Lituma en los Andes* werden sie hauptsächlich verwendet, um Realien oder Exotismen der Andenregion zu bezeichnen, während sie in *Qantu. Flor y Tormenta* tendenziell eingesetzt werden, um die Herkunft des Sprechers zu markieren, bzw. um die *Anderen* (meist in Gestalt der Soldaten) zu benennen.

In der unten zitierten Textstelle stellte es für die Übersetzerin aus dem Blickwinkel der Verständlichkeit kein Problem dar, den Begriff *muki* (*Lituma en los Andes*) direkt zu übernehmen, denn er wird auch im Ausgangstext direkt erklärt. Für den deutschsprachigen Leser ist klar, dass das Gespräch zwischen Lituma und Dionisio auf Spanisch stattfindet, denn Lituma – das wird schon zu Beginn des Romans klargestellt – spricht kein Quechua.

»Ich würde Ihnen nicht raten, sie da drinnen zu suchen«, sagte er, in einer Art, die Lituma eher vieldeutig als freundlich erschien. »Diese Stollen halten sich nur wie durch ein Wunder aufrecht. Beim geringsten falschen Schritt kommt es zum Einsturz. Außerdem sind die Gänge voller Gase. Ja, da müssen sie noch immer sein, in diesem Labyrinth, wenn nicht der muki sie gefressen hat. Sie wissen, wer das ist, oder? Der Bergwergsteufel, der Rächer, der von der Gier der Menschen ausgebeutete Berge. Er bringt nur die Bergleute um. (TA:123)

Allerdings: Selbst wenn ein dem Spanischen nicht oder kaum mächtiger Leser wahrscheinlich erkennen wird, dass *muki* ein außer-spanisches Lexem ist, so kann er trotzdem kaum abschätzen, wie bekannt das Wort innerhalb Peru ist. Ähnliches gilt für die nächste Textstelle, in der ebenfalls von Dionisio die Rede ist:

„Adriana? Die Frau von Dionisio, dem Piscoverkäufer?“ fiel der Doktor ein. „Ich kenne sie sehr gut. Auch den Säufer von Ehemann. Er zog früher von Dorf zu Dorf, mit einem Trupp Musiker und Tänzer, er als ukuko, als Bär, verkleidet. (TA: 211)

Anders verhält es sich etwa mit dem zu Beginn der Erzählung erwähnten *huayco*, ein Wort aus dem Quechua, das einen Erdrutsch bezeichnet. Vargas Llosa erklärt den Begriff erst viele Seiten später und bei der ersten Erwähnung hätte der deutschsprachige kaum Anhaltspunkte, die auf die Bedeutung dieses Begriffs schließen lassen würden. Im Zieltext hat sich die Übersetzerin dazu entschieden, ihn zu explizieren:

„¡Los huaycos! Lituma había oído hablar de ellos.“ (LA: 45) wurde zu: „Die *huaycos*! Lituma hatte von diesen gewaltigen Erdrutschen gehört.“ (TA:53f)

Prinzipiell ist festzustellen, dass für Naturbegebenheiten, wie etwa Wetterbedingungen, Pflanzen oder Tiere, häufig spezifische Lexeme verwendet werden, die keine Äquivalenz in

der Zielkultur haben. In diesem Fall hat der Übersetzer mehrere Möglichkeiten: Er kann entweder eine annähernde Entsprechung aus der Zielkultur auswählen, oder aber er ‚importiert‘ das Wort unübersetzt, eventuell in Begleitung einer Fußnote (siehe weiter unten). Er oder sie könnte auch erklärende Worte einfügen oder etwa ein ungebräuchliches Wort der Zielsprache verwenden. Die Verwendung seltener oder unübersetzter Worte sowie die Aufnahme unbekannter kultureller Inhalte stellen für Maria Tymoczko (1999: 25) keineswegs notwendig Übersetzungsmängel dar: “[T]ranslation is one of the activities of a culture in which cultural expansion occurs and in which linguistic options are expanded through the importation of loan transfers, calques, and the like.“

Im Folgenden verwendet Lituma einen in das peruanische Spanisch integrierten Begriff (*chacchar*), der *Koka kauen* bedeutet, jedoch in spanischen Sätzen normalerweise nicht alleine steht und meist zusammen mit dem Wort “coca“ verwendet wird:

Los serranos rara vez tenían canas. Incluso los viejitos viejitos, esos indios encogidos y achicados que parecían niños o enanos, conservaban sus pelos negros. Ni calvos ni canosos. Cuestión del clima, seguro. O de tanta coca que chacchaban. (LA:99)

Die Indios hatten selten weiße Haare. Selbst die Uralten, diese in sich zusammengefallenen, geschrumpften Indios, die wie Kinder oder Zwerge wirkten, bewahrten ihr schwarzes Haar. Sie wurden weder kahl noch grau. Eine Folge des Klimas bestimmt. Oder der vielen Koka, die sie kauten. (TA: 119)

Das Kauen von Kokablättern ist hauptsächlich ein Brauch der Andenregion (wenngleich nicht nur der „Indios“), welcher die Höhe leichter erträglich machen soll. Im Zieltext ist der etymologische Hintergrund verloren gegangen. *Chacchar* kommt auch in Huamán Cabrerass Roman vor, allerdings ohne das Substantiv Koka(blätter), was *chacchar* eine umfassendere Bedeutung verleiht.

Chacchaba el hombre, con sus palabras dolientes sólo le faltaba llorar, a todas mis preñitas los han matado, ya no me queda nadie en este mundo. (QFT: 120)

Bei Huamán Cabrera bedarf die Verwendung von *chacchar* keiner Ergänzung oder Explizierung durch “coca”. Die Schwierigkeit für die Übersetzung ergibt sich hier v.a. dadurch, dass der Quechuisimus ein Verb ist, das konjugiert werden muss. Vielleicht könnte die Alltäglichkeit bzw. Nähe zu diesem Brauch durch eine deutsche Übersetzung mit *Koka kauen* und nicht *Kokablätter kauen* annähernd wiedergegeben werden.

Schwierig wäre etwa auch die Entscheidung, wie *mikuy ucucha* (QFT:207) übersetzt werden sollte. Der Begriff setzt sich aus den beiden Quechua-Lexemen *mikuy* (essen) und *ucucha* (Ratte) zusammen; bedeutet also so viel wie „Rattenfresser“. Wie häufig dieses Schimpfwort in der quechuasprachigen Andenregion verwendet wird, ist schwierig in Erfahrung zu bringen. Fest zu stehen scheint, dass es kaum in den Wortschatz der monolingualen

spanischsprachigen Bevölkerung übergegangen ist. Auch viele der peruanischen Leser dürften diesen Ausdruck nicht verstanden haben, allerdings geht aus dem Kontext klar hervor, dass es sich um eine Beleidigung handelt. Der Autor hätte auf eine Vielzahl spanischer Schimpfwörter zurückgreifen können, hat sich aber dagegen entschieden. Zum einen könnte argumentiert werden, dass die Aussage von Schimpfwörtern meist auf einen kulturspezifischen Kontext abzielt (Huamán Cabrera hätte *mikuy ucucha* allerdings für seine spanischsprachigen Leser in *comeratas* übersetzen können). Zum anderen wurde erwähnt, dass der Autor Quechuismen unter anderem dort bewusst einfließen lässt, wo es sich um eine Distanzbeziehung handelt, also um die Soldaten zu benennen, oder wie hier, jene die den *comuneros* aus Jurnupampa ihr Land nehmen wollen. Der Übersetzende könnte den Satz „¡Fuera los mikuy ucucha!“ etwa durch „Nieder mit den Rattenfressern!“ wiedergeben,¹¹⁵ aber dann wäre, wie gesagt, die Kulturreferenz verloren gegangen. Übersetzt er oder sie mit „Nieder mit den *mikuy ucucha*, den Rattenfressern!“ dann wäre dem deutschsprachigen Leser etwas nähergebracht worden, was für den spanischsprachigen Leser eben nicht übersetzt wurde. Eine mögliche Lösung wäre zum Beispiel „Nieder mit den *mikuy ucucha*!“, begleitet von einer Erwähnung in einem Glossar.

Ein ganz anderer Fall ist der Ausruf *¡Achachau!*, der (mehr oder weniger großes) Unglück ausdrücken soll und den wohl die meisten Spanischsprecher in Peru schon gehört haben und interpretieren können. Dem deutschsprachigen Leser wird er jedoch unbekannt sein. Da der Autor hier die Herkunft der Romanfigur verdeutlichen will, ist es ebenfalls wichtig, die Referenz darauf beizubehalten.

Interessant wäre folgende Sequenz, in der „achachau“ und „yanacasha“ sowohl auf Quechua verwendet, als auch auf Spanisch ‚übersetzt‘ werden:

Néstor estás cogiendo la ortiga. *¡Achachau, carajo!* Bueno, eso pasa, hay que tener cuidado con la *yanacasha*. (QFT:146; meine Hervorhebung)

Hier würde es sich anbieten, die Quechuismen zu behalten und ausschließlich die spanischen Begriffe zu übersetzen.

4.3.2 Realia

Besondere Bedeutung kommt bei einer Übersetzung, welche die lokalen ausgangskulturellen Bezüge mit Respekt behandeln will, der so genannten Realie zu. Diese könnte definiert werden als ein „Element des Alltags, der Geschichte, der Kultur, der Politik u.drgl. eines bestimmten Volkes, Landes, Ortes, die keine Entsprechung bei anderen Völkern, in anderen Ländern, an anderen Orten hat“ und darüber hinaus als Identitätsträger gilt (Markstein 1999:

¹¹⁵ ‚Eigentlich‘ bedeutet diese Stelle: „Rattenfresser raus!“ In diesem Fall wäre aber der Quechuismus noch schwieriger beizubehalten, da „Mikuy ucucha raus!“ verwirren würde.

288). Aus dieser Definition geht u.a. hervor, dass es sich nicht um ein ‚nationales‘ Phänomen handeln muss. Um die Realien zu behalten, die nebenbei auch „die Farben hergeben“, bedarf es gewisser Transformationen (unterschiedlichen Ausmaßes), zumindest aber einer ‚kontextuellen Erklärung‘, damit der Leser des Zielsprachen-Textes nicht völlig im Dunkeln tappt (Markstein 1999:28).

Was unter den Begriff der Realie zu fallen hat, ist nicht immer eindeutig. So müsste er zum Beispiel von *Dialektismen und Barbarismen*, also „lokale[n] und soziale[n] Ausformungen einer Sprache“ abgegrenzt werden, meint Elisabeth Markstein (1999:289), die als Beispiele die Begriffe *Haberer* und *Spezi* nennt. Auch wenn Wörter wie diese dem Text seine „eigene Färbung verleihen“, so liege die Besonderheit doch im „Bezeichnenden, nicht im Bezeichneten, einem guten Freund eben, daher handelt es sich um eine Sprachvariante, keine Realie“ (Markstein 1999:289). Wenn allerdings, wie in den hier besprochenen Romanen, zwei verschiedene (wenngleich außerkontextuell nicht immer voneinander zu trennenden) „language communities“ aufeinander treffen, wird eine Trennung schwieriger. Mitunter sollen in spanischsprachigen Dialogen jene Sprecher, die aus einem Quechua-Umfeld kommen, dadurch ‚markiert‘ werden, dass sie ihren Gesprächspartner mit *taita* ansprechen. Demgegenüber könnte ein Spanischsprecher der Andenregion mit *papacito* oder *papito* antworten, was ebenfalls einen Regionalismus darstellt, den wiederum von der Küste kommende Peruaner kaum anwenden würden. Die Signifikanten werden dadurch zwar nicht zu einer Realie, aber doch zu einem Identitätsträger (mit mehr oder weniger großer) Abgrenzungsfunktion (wobei das eine sehr allgemeine Aussage ist, die auch klischeehaft wirken mag). Ein Beispiel dafür, wie der *Andere* sprachlich assimiliert wird, findet sich in einem anderen Roman, der den Bürgerkrieg thematisiert, nämlich *Abril Rojo* von Santiago Roncagliolo, der 2006 den *Premio Alfaguara* verliehen bekam und ins Deutsche übersetzt wurde. An einer Stelle dieses Romans kommt es zu einem Wortgefecht zwischen dem Protagonisten und einem Bauern. Letzterer spricht ersteren mit *taita* an, was die Übersetzerin im Zieltext mit *papito* wiedergegeben hat.¹¹⁶ Auf diesem Weg ist es ihr zwar gelungen, die „Farbe“ zu übertragen, sie hat jedoch die kulturelle Verortung des Sprechers in Frage gestellt.

Wie verhält es sich mit dem so genannten *exotischen* Wortschatz? Ist zum Beispiel Schnee aus Sicht all jener die am Äquator leben und vielleicht nie in ihrem Leben Schnee gesehen haben eine Realie? Oder ein *huayco* aus der Sicht des von der Küste stammenden Lituma? Fremdheit allein reiche für eine Zuteilung zur Rubrik „Realia“ nicht aus, meint Elisabeth Markstein (1999:289), „denn wir verstehen darunter letztlich nicht Naturerscheinungen, sondern etwas vom Menschen Geschaffenes oder Ersonnenes“. Im Falle des weiter oben erwähnten *huaycos* bleibt allerdings die Tatsache bestehen, dass dieses Phänomen (zumindest

¹¹⁶ Spanischer Ausgangstext: S.122; Deutscher Zieltext: S. 123

in *Lituma en los Andes*) in das Leben der Menschen integriert worden ist und sie deswegen einen stärkeren Bezug dazu haben.

Daraus wird ersichtlich, dass es nicht immer eindeutig ist, was als Realie zu gelten hat – wobei eine eindeutige Klassifizierbarkeit auch nicht weiter wichtig ist: „Unser Thema ist ja die Umsetzung eines AS-Textes mit dem Ziel, in der Übersetzung möglichst viel an Lokalkolorit zu bewahren, und der Weg, den wir einschlagen, wird nicht von der Theorie, sondern immer vom Kontext, anders gesagt, von der Intention des AS-Autors,¹¹⁷ bestimmt.“ (Markstein 1999:289)

Eine typische Realie aus der Andenregion (wobei nicht nur auf Peru beschränkt) ist der *huayno*, ein Rhythmus (und dazugehörigem Tanz) der kaum mit anderen latein-amerikanischen Musikformen vergleichbar ist. Vargas Llosas Übersetzerin hat sich dafür entscheiden, den Terminus zu übernehmen, allerdings in einem Kontext, aus dem direkt hervorgeht, dass es sich um eine Musikform handelt.¹¹⁸

»Charangos und Quena-Flöten«, sagte Albert mit Kennermiene. »In Cusco kaufen wir eine *quena*. Und wir werden lernen, *huaynos* zu tanzen.« »Wir geben dann eine Galavorstellung in der Schule.« *La petite* Michele ließ ihrer Phantasie freien Lauf. »Die peruanische Nacht! Ganz Cognac wird erscheinen.« (TA: 20f)

ÜbersetzerInnen müssen sich darüber Gedanken machen, ob ein Begriff verständlich ist und ob es gerechtfertigt ist, ihn unübersetzt zu übernehmen (Markstein 1999:289). Dem deutschsprachigen Leser ist vermutlich selten bekannt, was ein *huayno* (oder eine *quena*) ist, aber er versteht aus dem Kontext, dass es sich um Musik handelt. Was allerdings nicht aus der Übersetzung hervorgeht, ist die Begeisterung der beiden Touristen für die Kultur der Anden, da der Leser den Terminus *huayno* nicht unbedingt in einen konkret andinen kulturellen Kontext verorten kann.

Bereits mehrfach erwähnt wurde der *muki*. Zwar sind dämonische Wesen überall auf der Welt zu finden, allerdings bezieht sich *muki* auf einen konkreten geographischen Alltagskontext, nämlich die Arbeit in den Minen. Da der *muki* in *Lituma en los Andes* die Differenz zwischen dem westlichen Peru und den Anden markiert, dürfte er im Deutschen nicht kontinuierlich als „Bergwerksteufel“ wiedergegeben werden (was die Übersetzerin auch nicht getan hat).

Ein interessantes Beispiel bietet diesbezüglich auch eine Aussage Litumas als er den *huayco* überlebt hat und ausruft: “Gracias por salvarme la vida, mamay, apu, pachamama o quien chucha seas.” (LA:209) Aus diesem Satz geht hervor, dass Lituma sich bei ‚höheren Instanzen‘ dafür bedankt, dass er den *huyaco* überlebt hat. *Pachamama* bedeutet soviel wie

¹¹⁷ AS: Ausgangssprache; ZS: Zielsprache

¹¹⁸ Die Übersetzerin von *Abril Rojo*, hat sich dafür entscheiden, *huayno* mit „Lied aus den Anden“ wiederzugeben (Roncagliolo: 59, deutsche Übersetzung: 62).

Mutter Erde; eine wörtliche Übersetzung hätte vielleicht aber eine exotisierende Wirkung. Die Übersetzerin hat sich hier für eine Beibehaltung der Quechuismen entschieden: „Vielen Dank, daß du mein Leben gerettet hast, *mamay, apu, pachamama*, oder wer zum Teufel du sein magst.“ (TA:252; Hervorhebung der Übersetzerin)

Es genügt nicht, eine Realie im Ausgangstext zu erkennen, um zwischen den vielen Übersetzungsstrategien die ‚Richtige‘ zu wählen, die Entscheidung ist abhängig „von der kontextuellen Wertigkeit einer Realie“ im Ausgangstext, also davon, wie oft eine Realie Erwähnung findet, ob sie „für die Zeichnung der Charaktere, für die Tonalität und/oder den Plot des AS-Textes von Bedeutung ist oder lediglich ein kleines Detail am Rande darstellt und somit durch einen anderen, neutralen, meist generalisierenden Begriff wiedergegeben werden kann.“ (Markstein 1999: 290)

Eine Fußnote, meint Umberto Eco (2006:129), sei in narrativen Texten „immer das Zeichen einer Schwäche des Übersetzers“. Um „störenden Fußnoten“ zu vermeiden schlägt Markstein (1999:290) vor, Glossare in Betracht zu ziehen, eine Vorgehensweise, die auch Bandia (2008:237) befürwortet:

Notes and commentaries may also take the form of glossaries, prologues, ethnographic epilogues or introductions, but these are often relegated to the outer recesses of the book to avoid impinging on the main story. Through these techniques the writer-translator can provide the reader with relevant information about the local culture and the general context of the source text without too much digression.

Zusammenfassend führt Markstein (1999:291) vier translatorische Lösungen an:

1. Der Ausdruck wird unverändert als *Zitatwort* übernommen.
2. Die *Lehnübersetzung*: Wolkenkratzer (skyscraper) wäre dafür ein häufig zitiertes Beispiel. Diese Möglichkeit besteht allerdings keinesfalls immer, denn der russische Samowar etwa würde lehnübersetzt einen „Selbstkocher“ ergeben, was wohl niemand sofort verstünde.
3. Die *Analogiebildung*, d.h. die Verwendung eines sinngemäß entsprechenden ZS-Wortes, z.B. nach der Funktion, wie etwa die Übersetzung von *home office* in *Innenministerium*. Im vorausgehenden Kapitel wurde allerdings ausgeführt, dass postkoloniale Übersetzungskritiker diese Option für bestimmte Fälle ablehnen.
4. Die *kommentierende Übersetzung*: die Verbalisierung der latent im AS-Wort enthaltenen Bedeutungen (wie es etwa die Übersetzerin bei *huayco* gemacht hat).

4.3.3 Begriffe, die Zugehörigkeit benennen

Dieses vage betitelte Kapitel umfasst einen besonders komplexen Bereich, nämlich Begriffe, die Zugehörigkeiten zu sozialen oder ethnische definierte Gruppen definieren oder auch geographische Zugehörigkeit bezeichnen.

Leser verorten (locate) einen literarischen Text und dessen Autor, sowie die darin vorkommenden Charaktere und den kulturellen Hintergrund, den sie repräsentieren. Ob sie sich dabei selbst mit diesem Kontext identifizieren oder sich in einem variierenden Grad an Distanz dazu wahrnehmen, hängt nicht zuletzt von der Strategie ab, die der Übersetzer/ die Übersetzerin verfolgt hat (vgl. Carbonell 2006:63). Im Folgenden soll gezeigt werden, dass durch eine ‚ethnisierende‘ Wortwahl in der Übersetzung von *Lituma en los Andes* eine verfremdende oder exotisierende Strategie gewählt wurde, welche die im Roman beschriebenen Gegensätze noch stärker fixiert hat.

4.3.3.1 Fremdbezeichnungen

Ein in *Lituma en los Andes* häufig angesprochener Gegensatz ist jener zwischen *serranos* und *criollos*. Ohne Erklärung könnten diese Begriffe kaum übernommen werden, denn unter *serrano* kann sich der deutschsprachige Leser vermutlich in den seltensten Fällen etwas vorstellen und *criollo* mit Kreole zu übersetzen könnte verwirrend sein, da ‚kreolisch‘ im Deutschen normalerweise mit der Karibik assoziiert wird und nicht mit jemandem, der in der peruanischen Küstenregion wohnt, oder dort aufgewachsen ist.

Tatsächlich leben in der Sierra viele indigene Menschen, aber bei weitem nicht ausschließlich. Für Limenen sind auch die (mestizischen) Bewohner der Provinzhauptstädte oft *serranos*. In erster Linie soll der Begriff darüber Auskunft geben, dass jemand in der Sierra aufgewachsen ist. Darüber hinaus spielt er auf eine andere Art des Sprechens an (langsamer, ohne die an der Küste üblichen Endverkürzungen, etc.). Unter Umständen wird Rückständigkeit, Verhaftung in Traditionen, etc. impliziert - also Vorurteile, mit denen Großstädter mitunter den Bewohner der Provinzen begegnen (ein Phänomen, das bis zu einem gewissen Grad in allen Teilen der Welt zu finden sein wird). Die bloße Verwendung des Wortes gibt keine Auskunft darüber, ob der Sprecher einen indigenen Menschen in Gedanken hat, oder nicht; bzw. worauf seine diesbezügliche Kategorisierung beruht. Elke Wehr, die Übersetzerin von *Lituma en los Andes* hat sich nichtsdestotrotz dafür entschieden, *serrano* mit *Indio* zu übersetzen:

“Todas esas muertes les resbalan a los serranos,” pensó Lituma. La noche anterior, en la cantina de Dionisio, había escuchado la noticia del asalto al ómnibus de Andahuaylas y ni un sólo de los peones que bebían y comían había hecho el menor comentario. “Nunca entenderé una puta mierda de lo que pasa aquí,” pensó. (LA:35)

„All diese Todesfälle gleiten an den Indios ab“, dachte Lituma. Am Abend zuvor hatte er in Dionisios Kantine die Nachricht von dem Überfall auf den Bus nach Andahuaylas gehört, und nicht einer der Hilfsarbeiter, die dort tranken und aßen, hatte die geringste Bemerkung gemacht. „Nie werde ich auch nur die kleinste Scheiße von dem verstehen, was hier passiert“, dachte er. (TA:41)

Besonders problematisch erscheint diese Wahl an folgender Stelle:

Warum hassen Sie die *Indios* so, darf man das wissen?« [...] »Na ja, du bist ein Indio und dich hasse ich nicht. Du bist mir sogar höchst sympathisch.« (TA:86)

Im Ausgangstext ist an dieser Stelle das Wort *indio* nicht zu finden, sondern *serrano*. Weiters hat die deutsche Übersetzerin *campesinos* [Bauern] *de la comunidad* (z.B. LA:37) mit *Indios der Gemeinschaft* (TA: 44) übersetzt. Zunächst sind nicht alle peruanischen Bauern indigen und darüber hinaus unterstellt *Indio* eine vornehmlich ethnisierende Perzeption des Sprechers. *Comunidad* wiederum heißt nicht einfach *Gemeinschaft*, sondern bezeichnet eine Realie: Gemeint ist eine spezielle Form arbeitsteiliger Produktion, den gemeinsamen Besitz an Produktionsgüter, etc. in einer Region, in der die Subsistenz bzw. die Produktion sehr schwierig ist. Am Beispiel von J. M. Arguedas' *Los Ríos Profundos* war zu sehen, dass die Bezeichnung *comunero* (also Mitglied einer *comunidad* zu sein) wichtig und Ausdruck von Stolz sein kann.

Nach der Konsultation der englischen Übersetzung (*Death in the Andes*) wurde ersichtlich, dass die Übersetzerin *comuneros* mit *Indians from the traditional community* (DA:4) übersetzt hat. Interessanterweise hat sie andererseits *serranos* mit *mountain people* (z.B. DA:5) und in konsequenter Fortführung *serrucho* (die pejorative Version von *serranos*) mit *damn mountain people* (DA:5) wiedergegeben. Diese Entscheidung erscheint zwar auf der Bedeutungsebene treffender, andererseits sollte bedacht werden, dass der handelnden Person (bzw. dem Sprecher im Roman) *serrano* ein vertrauter Begriff ist, was durch die Übersetzung mit *mountain people* vielleicht verdeckt wird.

Auch die folgende Textstelle verdeutlicht, dass die Übersetzerin kulturelle Merkmale mit ethnischen gleichsetzt: *Acriollado* etwa bedeutet nicht, dass jemand (ethnisch betrachtet) Mestize ist, sondern vielmehr, dass er einen gewissen Akkulturationsprozess durchlaufen hat.

¿Cómo era posible que esos peones, muchos de ellos acriollados, que habían terminado la escuela primaria por lo menos, que habían conocido las ciudades, que oían radio, que iban al cine, que se vestían como cristianos, hicieran cosas de salvajes calatos y caníbales? En los indios de las punas, que nunca pisaron un colegio, que seguían viviendo como sus tatarabuelos, se entendería. Pero en estos tipos que jugaban cartas y estaban bautizados, cómo pues. (LA:205)

Wie war es möglich, daß diese Arbeiter, von denen viele Mestizen waren, Leute, die zumindest die Grundschule besucht hatten, die in den Städten gewesen waren, die Radio hörten, die ins Kino gingen, die sich wie moderne Menschen kleideten, sich wie wilde Nacktärsche und Kannibalen aufführten? Bei den Indios der Hochebene, die nie eine Schule betreten hatten und weiter wie ihre Urgroßväter lebten, konnte man das ja verstehen. Aber doch nicht bei diesen Typen, die Karten spielten und getauft waren. (TA:247)

Anhand dieser Beispiele, die zugegeben aus dem Kontext des Gesamttextes gerissen wurden, sollte angedeutet werden, dass die deutsche Übersetzerin einen bereits kulturell *Anderen* tendenziell zum rassisch/ethnisch *Anderen* werden ließ.

Eine besonders frappierende, im Übersetzungsprozess entstandene, Verzerrung war im deutschen Zieltext eines anderen peruanischen Romans, *Un mundo para Julius*, von Alfredo Bryce Echenique, zu finden. Der Begriff *selvática* bezeichnet eine Frau, die aus Amazonien kommt und gibt in keinem Fall Auskunft darüber, ob sie aus dem Urwald, einer mittleren Stadt oder sogar aus einer der Provinzhauptstädte kommt. Im deutschen Zieltext wurde sie allerdings zur *Dschungelfrau*.

[...] nada en los textos escolares era como Nilda o Vilma o los mayordomos le habían contado. Y lo peor es que no era fácil comparar las descripciones de la selvática, por ejemplo, con las de algunos de sus libros. (AT:128)

[...] denn nicht alles, was in den Schulbüchern stand, war so, wie Nilda oder Vilma oder die Butler es ihm erzählt hatten. Und am schlimmsten war, daß er nicht einfach die Schilderungen der Dschungelfrau mit denen in seinen Büchern vergleichen konnte. (ZT:140f)

4.3.3.2 Selbstbezeichnungen

Eine große Herausforderung stellt auch das Wort *indio* dar. Einfach übernommen, wird in den meisten Fällen verstanden werden, dass es sich um einen indigenen Menschen handelt. Andererseits ist es ein Begriff, der beim deutschsprachigen Leser eventuell mit einer anderen Konnotation besetzt ist. Egal ob der Leser bei dem Wort an ‚von der Zivilisation unberührte Stämme von Ureinwohnern‘ denkt, oder er ein realistischeres Bild hat, so wirkt *Indio* jedenfalls exotisierend. Wie bereits angedeutet wurde, kann *indio* auch in einem emanzipatorischen Kontext Verwendung finden, wie etwa in folgender Textstelle von *Qantu. Flor y Tormenta*:

Lloraste solo, te buscaste dónde estabas y en tu pecho te encontraste: el cholo no se chupa, yo soy un indio rebelde, dijiste. Aquí estoy, yo mismo soy. Qué tienen ellos que no tenga yo. Acá está mi cabeza y mi decisión; entonces a hacer el camino que el camino se hace al andar [...]. (QFT: 105)

In der Übersetzung könnte es kaum heißen: „Ich bin ein rebellischer Indigener“. Genauso wenig erscheint eine Übersetzung mit *Indianer* ratsam. Der Übersetzende könnte sich hier also sehr wohl für eine direkte Übernahme von *Indio* (ein Terminus, der in indigenistischer und andiner Literatur Tradition hat) entscheiden, denn es handelt sich um eine Selbstzuschreibung, die darüber hinaus in einen kaum exotisierenden Kontext eingebunden ist.

4.3.4 Dargestellte Mündlichkeit

Die spanische Eroberung hat das Quechua, das Aymara und die Sprachen Amazoniens durch das Spanische, zumindest als dominante Sprache, ersetzt und die Silbenschrift eingeführt. Antonio Cornejo Polar (1994: 243) bezeichnete diesen Vorgang als „la derrota de la voz“,¹¹⁹ die aber eine „Nostalgie der Mündlichkeit“ in der peruanischen Literatur zurückgelassen habe. Tatsächlich fließt *oralidad* in viele peruanische Werke ein, wie etwa in *Qantu. Flor y Tormenta* ersichtlich war. Andererseits ist das Einbeziehen von Mündlichkeit, das selbstverständlich immer nur als „dargestellte oder fingierte Mündlichkeit betrachtet werden“ kann (Cadera 2002:13f), keineswegs ein auf Peru beschränktes Phänomen. Der Eintritt von Mündlichkeit in schriftlich fixierte Literatur kann dabei mehrere Formen annehmen. Das Zurücktreten des Erzählers hinter das Sprechen der Figuren alleine, ist noch nicht konstituierendes Merkmal dafür, dass der Autor versucht, „seinem literarischen Diskurs einen Eindruck von Oralität zu verleihen“ (Cadera 2002:13). Fingierte oder dargestellte Mündlichkeit umfasst ein breites Spektrum an Techniken, die hier nur angedeutet werden können.

These manifestations of orality can take the form of mainly linguistic influences such as lexical innovation, syntactic wordplay, in-text translation of indigenous words and expressions, vernacularism and creolization. They can also occur as socio-cultural or socio-pragmatic influences of oral artistry such as in oratory, discursal indirectness, proverbs, vulgarity, names, references and modes of address. (Bandia 2008: 11)

Wie wir gesehen haben, hat Félix Huamán versucht, dem Leser die Möglichkeit zu geben, seine Charaktere anhand deren Ausdrucksformen einem regionalen und sozialen Umfeld zuordnen zu können: Durch Quechuismen einerseits und durch syntaktische Besonderheiten andererseits. Die zahlreichen Regionalismen (anhand derer die Protagonisten im peruanischen Spanisch unterschieden werden können) würden den Übersetzenden mit enormen Schwierigkeiten konfrontieren. Das wird u.a. anhand der folgenden Textstelle deutlich, in der zwei regional verschiedene Quechuismen verwendet werden, um ein Ritual zu beschreiben:

Las papas están que queman en el interior, en todo el país. No se sabe qué hacer, por lo pronto todos tenemos que ir a la aychama.

-Al ayni, dirás.

-Bueno, al ayni, es igual. (QFT:40)

Welchen enormen Anforderungen ÜbersetzerInnen, von denen schwerlich verlangt werden kann, indigene Sprachen zu erlernen, gegenüberstehen können, soll auch anhand einer Feststellung verdeutlicht werden, die Klaus Schmidt (2005:142) in Bezug auf Arguedas' Werk gemacht hat. Der zweisprachige Arguedas ‚übersetzte‘ quasi das Quechua seiner Protagonisten ins Spanische. Und doch wird es oft ersichtlich, dass dieses Spanisch eine Fiktion ist, denn er greift auf das figurative Repertoire des Quechua zurück. Ein einziges

¹¹⁹ etwa: der „Untergang der Stimme“

Beispiel soll hier angeführt werden: Es handelt sich um eine Textstelle aus *Todas las sangres*, als der Gutsbesitzer dieser Geschichte den *comuneros* sein Brachland anbietet und sie ihm dankend antworten: „Ahora todos miramos una estrella alegre“, also etwa: „Jetzt sehen wir alle einen fröhlichen Stern.“ Es handelt sich dabei um die wörtliche Übersetzung der Quechua-Wendung *Kunanqa llapayku hawayku uk chask'a kuisqa*, die sinngemäß etwa mit: „Jetzt werden wir alle eine bessere Zukunft sehen“ übersetzt werden könnte (Schmidt 2005:143; Ü.K.H.). Schmidt geht davon aus, dass Arguedas dieses Mittel nicht nur der „Authentizität“ wegen eingesetzt hat, oder damit der Leser besseren Einblick in die erzählte Realität erhält, sondern auch, um ihn mit einer kulturellen Differenz zu konfrontieren, mit der *Andersheit* einer Welt, zu der er kaum Zugang hat; nicht zuletzt mit der Absicht, ihn mit den Grenzen seiner Vorstellungskraft zu konfrontieren (Schmidt 2005:144ff).

4.3.5 Schlussfolgerungen

Es wurde versucht, anhand konkreter Beispiele die Herausforderungen anzusprechen, die Zweisprachigkeit bzw. Kulturreferenzen in den behandelten Romanen mit sich bringen. Es wurde argumentiert, dass Strategien gefragt sind, welche die „machtvolle Tendenz“ ablehnen, den *Anderen* durch Unsichtbarkeit „to assimilate, domesticate, accommodate“, ebenso wie den Rückgriff auf in der Zieltext-Kultur (besser vielleicht: den Zieltext-Kulturen) vorhandene Stereotype. Dadurch soll ermöglicht werden, dass „der Andere spricht [...] aber sein/ihr Handeln auf subtile, oft unerwartete Weise stattfindet“ (Carbonell 2006:55; Ü.K.H.).

ÜbersetzerInnen sollten sich darüber im Klaren sein, dass ihre Tätigkeit nicht harmlos ist - Kulturreferenzen oder ‚bedeutungsvolle‘ Worte, die der Autor vielleicht absichtlich in einer anderen Sprache als den Großteil des Ausgangs-Textes gesetzt hat (vgl. Bandia 2008:147ff), verlangen einen bedachten Umgang, denn die Strategie des Übersetzers hat einen Anteil daran, wie der *Andere* wahrgenommen wird.

Fußnoten sind nicht immer gerne gesehen (Eco 2006:129). Gut, aber wieso sollte ein Leser, der im Begriff ist, ein zwei- oder dreihundert Seiten schweres Buch zu lesen, eine kurze Einführung oder ein Glossar als Zumutung empfinden?

Sowohl Autoren als auch Übersetzer, das wurde mehrfach unterstrichen, haben die Wahl, sich zwischen einer „fairly aggressive presentation of unfamiliar cultural elements“, in denen Unterschiede betont werden, und einer assimilativen Strategie, die auf der Prämisse von „Universalität“ aufbaut und durch welche kulturelle Unterschiede im Gegensatz zu den „zentralen Interessen des literarischen Textes“ peripher erscheinen, entscheiden (Tymoczko 1999:21). Die Antwort, würde Umberto Eco vermutlich sagen, liegt auch hier im Begriff der Verhandlung, also einem Vorgang „bei dem man, um etwas zu erreichen, auf etwas anderes verzichtet, und aus dem die Parteien am Ende mit einem Gefühl von vernünftiger wechselseitiger Befriedigung herauskommen sollten, geleitet vom goldenen Prinzip, dass man nicht alles haben kann“ (Eco 2006:20).

4.4 Zur Kulturkompetenz des Übersetzers/ der Übersetzerin

„Übersetzer und Dolmetscher stehen vor der Aufgabe, gleichzeitig zwischen Sprachen und Kulturen zu vermitteln – sie sind somit interkulturelle Kommunikatoren par excellence.“ (Göhring 2007:112) Mit Umberto Eco (u.a.) haben wir diesen kommunikativen Akt als Verhandlung verstanden. Die Parteien an diesem Verhandlungsprozess sind jedoch, wie Eco (2004: 21) selbst klarstellt, zahlreich: „Da ist auf der einen Seite der Ausgangstext mit seinen autonomen Rechten und manchmal die Figur des empirischen Autors [...], dazu die ganze Kultur, in welcher der Text entstanden ist; auf der anderen der Zieltext und die Kultur, in die er sich einfügt, mit dem System der Erwartungen seiner vermutlichen Leser, und manchmal auch die Verlagsindustrie [...]“. Im Lichte postkolonialer Theoriezugänge könnte man allerdings erweiternd hinzufügen, dass „die ganze Kultur, in welcher der Text entstanden ist“, selten ein homogenes Gebilde ist, sondern vielmehr ein Raum, in der Differenz formuliert und praktiziert wird. Postkoloniale Übersetzungstheorie hat einen Beitrag dazu geleistet, „translation ethics and practice from a quest for sameness characteristic of traditional approaches [hin zu einer] recognition of cultural difference“ zu bewegen. Sie hat die Komplexität rund um die Debatten zur Übersetzungsethik erweitert, besonders wenn es darum geht, nicht-westliche und minderheitensprachliche Diskurse zu übersetzen (Bandia 2008:230f). Das ist besonders dann wichtig, wenn die Intention des Autors/ der Autorin eine emanzipatorische ist, wenn er oder sie im Rahmen seiner Arbeit für das Recht auf eine „politische und diskursive Selbst-Repräsentation“ kämpft (Bandia 2008:231) und er in diesem Sinne bestimmte Worte in den Text einwebt, die „Variationen in der Standardsprache kreieren und die Hybridität des Textes unterstreichen“ und somit den Leser mit Differenz konfrontieren wollen (Bassnett/Trivedi 1999:14; Ü.K.H.).

Schleiermacher schrieb im Jahr 1813:

Entweder der Übersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen. Beide [Wege] sind so gänzlich voneinander verschieden, dass durchaus einer von beiden so streng als möglich muß verfolgt werden, aus jeder Vermischung aber ein höchst unzuverlässiges Resultat nothwendig hervorgeht, und zu besorgen ist, dass Schriftsteller und Leser sich gänzlich verfehlen. (zit. in Eco 2006: 228)

Eine rigurose Trennung dieser beiden Strategien scheint nicht immer durchführbar; postkoloniale Übersetzungstheoretiker argumentieren darüber hinaus, dass es wünschenswert wäre, den Zieltext-Leser mit der „fremden“ Ästhetik vertraut zu machen (Bandia 2008:237). So etwas wie eine „completely domesticated translation“ könne es ohnedies nicht geben, meint Bandia (2008:147), da die Zieltext-Kultur (Kulturen könnte man ergänzen) dazu

aufgerufen ist (sind), eine fremde Ausgangskultur zu empfangen. Gleichzeitig sei eine „completely foreignized translation“ Fiktion, denn die Zielkultur hinterlasse immer Spuren im Translat.

Eine bewusste Strategie ist aber in jedem Falle nur dann möglich, wenn der Übersetzer/ die Übersetzerin ausreichend mit den kulturellen Begebenheiten der Ausgangstext-Kulturen vertraut ist, d.h. etwa Realia als solche erkennt, subtile Anspielungen versteht und auch nachvollziehen kann, welche Machtdiskurse z.B zwischen Romanfiguren ‚am Werk‘ sind.

Die Notwendigkeit der kulturellen Kompetenz des Übersetzers ist in den letzten Jahren deutlich in den Vordergrund translationswissenschaftlicher Überlegungen gerückt (und zwar keinesfalls nur in den postkolonialen Strömungen). War in früheren Zeiten das Unterrichtsziel eines ‚Landeskundeunterrichts‘ (im Rahmen der Ausbildung von ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen) primär der Erwerb von (geschichtlichem und institutionellem) Faktenwissen (Witte 1999:345), so geht es in der Ausbildung von ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen heute um weiter gefasste Inhalte, denn „bloßes Faktenwissen [reicht] für erfolgreiches interkulturelles Handeln nicht aus [...]“ (Witte 1999: 346).

Translation wird als *kulturelle* Transferhandlung verstanden, bei welchem dem Translator die Aufgabe eines *Kulturmittlers* zukommt (Witte 1999:345). „Professionelles translatorisches Handeln erfordert eine zumindest potentiell bewusste Kulturkompetenz.“ (Witte 1999:346)

Dem ist selbstverständlich zuzustimmen, allerdings birgt der Begriff der Kulturkompetenz auch eine Gefahr, nämlich dann, wenn er als „bikulturelle Kompetenz“ im engeren Sinne verstanden wird.¹²⁰

In Anlehnung an Goodenough definiert Göhring (1999:113) *Kultur* für die Zwecke des Übersetzers „als all das, was dieser im Hinblick auf seine Ausgangsgesellschaft und auf seine Zielgesellschaften wissen und empfinden können muß,

- (1) damit er beurteilen kann, wo sich Personen in ihren verschiedenen Rollen so verhalten, wie man es von ihnen erwartet, und wo sie von den gesellschaftlichen Erwartungen abweichen;
- (2) damit er sich in den gesellschaftlichen Rollen die ihm – z.B. von seinem Alter und Geschlecht her – offen stehen, erwartungskonform verhalten kann, sofern er dies will und sich nicht etwa dazu entscheidet, aus der Rolle auszubrechen und die daraus erwachsenden Konsequenzen in Kauf zu nehmen;
- (3) damit er die natürliche und die vom Menschen geprägte oder geschaffene Welt (zu letzterer gehören natürlich auch die Texte) jeweils wie ein Einheimischer wahrnehmen kann.“

Besonders am letztgenannten Anspruch wird deutlich, dass es sich hierbei um eine in hohem Maße generalisierende Auffassung von Kultur und den damit verbundenen möglichen Kompetenzen von ÜbersetzerInnen handelt. Denn es entspricht gerade der Logik sozialer

¹²⁰ Vgl. etwa: „Aus dieser konzeptuellen Fassung von ‚Translation‘ ergibt sich die Forderung nach ‚bikultureller‘ Kompetenz des Translators: Um funktionsgerechte Kommunikation zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Kulturgemeinschaften zu ermöglichen, muß der Translator sich in seiner eigenen wie in seinen fremden Arbeitskulturen auskennen.“ (Witte 1999: 346)

Konstruiertheit und den darüber hergestellten Hierarchien und Differenzen, dass ‚Einheimische‘, wo auch immer auf der Welt, „die vom Menschen geprägte Welt“ auf sehr unterschiedliche Weise wahrnehmen. Wobei nicht unerwähnt bleiben soll, dass Göhring (1999:112) im selben Text konstatiert, es könne mitunter sinnvoll sein, „interkulturelle Kommunikation auch unterhalb der nationalen Ebene zu analysieren“.¹²¹

Aktuelle Debatten in der Translationswissenschaft haben selbstverständlich versucht, sich dem Kulturbegriff auf differenzierte Art und Weise anzunähern.

Abgesehen von dem Aktionsspielraum des Individuums ist Kultur immer in Relativierung durch Subkultur, Geschlecht, Milieu oder Schicht, Ethnizität sowie eine Vielzahl anderer strukturierender Differenzmechanismen zu denken.

Some [cultural] schemas are undoubtedly held in common by millions of people, shared by everyone growing up and living his or her adult life in a nation-state, with its hegemonic influence and its capability for broadcasting popular events to the far limits of its boundaries. Other schemas are shared by only some individuals – subgroups forming selfconscious subcultures, or individuals who happen to share similar experiences, or experts who have undergone the same esoteric training, for example. (Strauss/Quinn; zit. in Schmid 2008:46)

Übersetzen mehr als „*trans*kulturelles Handeln“ (vgl. Snell-Hornby 1996a:21; meine Herv.), denn als *bik*kulturelle Kompetenz zu verstehen, führt auch dazu auch, Übersetzung als einen facettenreichen Prozess zu verstehen, der Kommunikation ermöglicht, und zwar auch ‚innerhalb‘ dessen was als eine Kultur verstanden werden mag (vgl. Lefevere/Bassnett 1998:9). Gleichzeitig kann die Verantwortlichkeit oder Ethik in den Vordergrund treten, die über die Beibehaltung von sprachlicher Ästhetik hinausgeht. Unter anderem geht es darum, ein Gleichgewicht zwischen ausgangskulturellen und zielkulturellen Bezügen zu finden, quasi um dem Adressaten zwar die Möglichkeit zu geben, eine neue Erfahrung zu machen, ihm aber trotzdem noch Wege offen zu lassen, wie er gewisse Aussagen in einen Kontext setzen kann, der mit seiner eigenen Konzeptualisierung vereinbar ist (vgl. Schmid 2008:54). Zugute kommt dabei die Verwerfung des Begriffs der Äquivalenz im Bereich des literarischen Übersetzens. ÜbersetzerInnen steht es nun frei “to opt for the kind of faithfulness that will ensure, in their opinion, that a given text is received by the target audience in optimal conditions” (Lefevere/Bassnett 1998:3).

¹²¹ Vgl. auch folgende Reflexion: „Entspricht die Begrüßung die ich gerade miterlebt habe einem Verhaltensmuster, das im ganzen Lande, ja vielleicht darüber hinaus Gültigkeit hat? Oder folgt es einem Muster, das etwa nur in einem bestimmten Teil des Landes gilt, in einer spezifischen Situation, in einer bestimmten ethnischen Gruppe, gesellschaftlichen Schicht, nur bei Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen oder beruflichen Milieu, einer bestimmten religiösen, weltanschaulichen oder ideologischen Gemeinschaft, nur zwischen Männern und Frauen, nur bei einem Altersunterschied von mehr als 20 Jahren, nur bei einem erheblichen Machtgefälle? Oder hat sich eine der beiden sich begrüßenden Personen gar in einer von den einschlägigen Erwartungen abweichenden Weise verhalten?“ (Göhring 1999:114)

5. Schlusswort

Gegenstand dieser Arbeit im engeren Sinne war die Darstellung von kultureller Heterogenität in zwei zeitgenössischen Romanen, die den peruanischen Bürgerkrieg thematisieren. Im Hinblick auf das Hintergrundwissen, das als Basis für die Lektüre und Analyse solcher Texte notwendig ist (und auch im Sinne der Kulturkompetenz des Übersetzenden) wurde die Beschäftigung mit Ethnizität in Peru, sowie mit Strömungen der peruanischen Literaturgeschichte als Ausgangspunkt genommen. In weiterer Folge ist versucht worden, auf die Herausforderungen aufmerksam zu machen, denen ÜbersetzerInnen die mit derartigen Texten betraut sind, gegenüberstehen. Diese Arbeit hat beabsichtigt, der fruchtbaren Annäherung etwa zwischen Cultural Studies oder Postkolonialer Theorie und der Translationswissenschaft, die in den letzten Jahren stattgefunden hat, Rechnung zu tragen (vgl. Bassnett 1998:125).

Ich persönlich bin davon überzeugt, dass ein solcher Austausch sehr wertvoll sein kann und auf gegenseitigem Nutzen beruht. Die Übersetzungswissenschaft kann von einem stärker sozialwissenschaftlich ausgerichteten Einfluss, bzw. von dessen Sensibilität für Machtdiskurse viel mitnehmen. Genauso wichtig ist das Verständnis dessen, dass Übersetzung, in den Worten Even-Zohars, in der (potentiellen) Macht von Veränderung ist (zit. in Bassnett 1998:126).

Im Folgenden sollen abschließende Gedanken diskutiert und Versäumnisse der Arbeit angesprochen werden.

I.

Im März des Jahres 1962 reiste Prinz Philip, der Herzog von Edinburgh, nach Peru. Bei seiner Rückkehr aus Machu Picchu wurde er in der britischen Botschaft empfangen, wo er von einer Dame der peruanischen Gesellschaft gefragt wurde, ob er nicht einen kleinen peruanischen Indio aus Cusco oder Puno mit nach Hause nehmen wolle, damit dieser mit seinen Kindern spiele – so wie es Kinostars vor ihm gemacht hatten. Der Herzog zeigte sich von diesem Vorschlag sehr überrascht (Torres 2007:267). Seither sind einige Jahrzehnte vergangen und der Rassismus ist subtiler geworden. Ein Blick auf die oft blonden, meistens jedenfalls weißen, Modells der Werbekataloge für Modehäuser, Universitäten, Schulen etc. reicht aus, um festzustellen, dass der Phänotyp als Parameter für Diskriminierung fortbesteht (Torres 2007: 269).¹²² Andererseits gibt es z.B. seit einigen Jahren Mini-TV-Serien der

¹²² Torres Arancivia (2007: 269) regt an, es wäre lohnend, nachzuforschen, wie dieser Werbe-Mainstream in Marketingschulen und Werbeakademien unterrichtet wird. Womöglich, meint er, ist die Aussage der Lehrer diesbezüglich klar und direkt: Keine Mestizen, *cholos* oder Schwarze in Werbekampagnen verwenden.

anderen Art. Etwa „La lucha por un sueño“, eine Serie mit Millionenpublikum (vermutlich tendenziell Menschen mit Migrationshintergrund), die das Leben einer Folklore-Sängerin erzählt. Eine verstärkte Sichtbarkeit auf nationaler Ebene dieser Art wird vermutlich nicht völlig ohne Auswirkungen auf die soziale Mobilität in der peruanischen Gesellschaft bleiben (S. Alfaro 2005: 57).

Komplexer gewordene Verhältnisse bedeuten auch, dass sie schwieriger zu erfassen sind und bei der Beschäftigung Widersprüchlichkeiten akzeptiert werden müssen. Welche Konnotation ‚Indigenität‘ in verschiedenen sozialen Räumen hat, ist nicht immer leicht zu ergründen. Jedenfalls könnte angemerkt werden, dass etwa die Tatsache, dass Kinder in den Schulen der Provinzhauptstädte lernen, *huaynos* zu tanzen und sie in Wettbewerben ihr Können zur Schau stellen, noch keineswegs bedeuten muss, dass sie sich auch sonst mit diesem kulturellen Kontext identifizieren können.

Die Unabhängigkeit feiert in weniger als zwanzig Jahren ihren 200. Jahrestag, aber einige Relikte bestehen fort oder haben lange gebraucht, um Veränderung zu erfahren. Etwa die Rolle der Hausangestellten, meist indigene Frauen, die ohne Arbeitsgesetzgebung lange Zeit dem Willen ihrer Arbeitsgeber völlig ausgesetzt waren, oft rund um die Uhr zu Verfügung stehen mussten und nicht selten sexuelle Übergriffe erdulden mussten (ein Motiv, das übrigens in vielen peruanischen Romanen zu finden ist). Die indigene Frau, die sich aufgrund ihrer ökonomischen Situation kaum ihrer Vorgesetzten und ihrer Umstände erwehren kann, sei lange Zeit das „lebende Abbild des Pongo“ (des untersten Dieners der feudalen Hazienda) gewesen, meint Torres Arancivia (2007:271f); gleichzeitig war oder ist sie aber exotisiertes, sexualisiertes Objekt. Zu Beginn dieser Arbeit wurde argumentiert, dass Ethnizität nicht isoliert betrachtet werden darf, um gesellschaftliche Dynamiken nachvollziehen zu können – besonders in Zeiten der ‚subtilen Rassismen‘.

Wenngleich viele Autoren darauf hinweisen, dass weder die andine Welt, noch die Küste kulturell oder ethnisch homogen sind; die verbliebene Diversität wird oft als Problem für das, was heute wohl als *Nationbuilding* bezeichnet werden würde, dargestellt. Das gilt, wie wir gesehen haben, auch für die Sphäre der Literatur (Kohut 1998:18; Manrique 2005: 45).

Auf der anderen Seite wurde darauf verwiesen, dass Imparität in Peru niemals ausschließlich unter einer kulturellen Perspektive betrachtet worden ist. Mit dem staatlichen Indigenismo zur Zeit Velascos etwa war es verpönt, Begriffe wie *indio* oder *indígena* zu verwenden („wenn man doch die Bauern meinte“). Auch die peruanischen Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften haben unterschiedliche Paradigmen durchlaufen, die zu stark divergierenden Darstellungen geführt haben. Das gilt nicht nur für die Wahrnehmung des Gegensatzes Küste-Hochland, sondern auch für die Beschreibung der Prozesse innerhalb der großen Städte.

Wie auch andere lateinamerikanische Länder hat Peru im 20. Jahrhundert eine Modernisierung erfahren, welche aber mit einer Verschärfung der ökonomischen Ungleichheit

einherging (Sandoval 2000:288), die ihrerseits oft an eine ethnisierende Logik anschloss. Ob sich in urbanen Räumen *lo criollo* und *lo andino* getrennt gegenüberstehen, einander überlagern oder neue kulturelle Formen geprägt haben, oder ob schlichtweg ein mit dem Verlust von Sprache, Lebensform, etc. verbundener Akkulturationsprozess stattgefunden hat, ist zu verschiedenen Zeitpunkten und von unterschiedlichen Blickwinkeln aus divergierend beurteilt worden (vgl. z.B. Sandoval 2000: 303).

„In modernen politischen Bewegungen ist die Signifikanz des Signifikanten ‚Identität‘ offensichtlich, aber auch die Widerstände und Instabilitäten, die alle zeitgenössischen Formen von ‚Identitätspolitik‘ angreifen und verändern.“ (Hall 2004: 168) Im Bürgerkrieg war, wie zu zeigen versucht wurde, keine kulturelle Identität sondern eine anhand von Klassenzugehörigkeit mobilisiert worden – was in einer maoistischen Organisation auch nicht überraschen dürfte. Gerade im Lauf dieser Kriegsjahre ist jedoch klar geworden, wie mangelhaft die (geographische) Integration des Landes vorangeschritten ist. Weite Teile der Bevölkerung die nicht in der Krisenregion lebten, blieben in Unkenntnis dessen, was sich im ‚Landesinneren‘ abspielte. Schriftsteller wie Félix Huamán haben versucht, die Bevölkerung mit der Tatsache zu konfrontieren, dass Tausende ihrer Mitbürger ihr Leben lassen mussten – nahezu unbemerkt.

Hat ihr Tod ein anderes Peru zurückgelassen? Es hat den Anschein, meint Torres Arancivia (2007:276), als hätte nicht einmal der erschütternde Bericht der Versöhnungskommission wirklich etwas bewegen können. Nachdem besagter Bericht vorlag, wurde eine Reihe von Gedenkveranstaltungen abgehalten. Unter anderem eine Darbietung Mozarts’ Requiem in der Universität von Lima, begleitet von einer Theaterdarbietung, während der Fotografien von zahlreichen Kriegsoptionen projiziert wurden. Eingeladen waren Politiker, Mitglieder von NGOs, Repräsentanten der Zivilgesellschaft – alle erschienen in eleganter Kleidung. Zur Mitte der Darbietung traten etwa fünfzehn *comuneros* oder Bauern ein; sie waren Opfer, die überlebt hatten und zu deren Ehren die Festlichkeit eigentlich gedacht war. Die Gastgeber platzierten sie im hinteren Teil des Raumes, wo sie stehend darauf warteten, dass jemand ihnen einen Sitzplatz zuweisen würde – ohne Erfolg.

Dieser Krieg hat vermutlich einer indigenen Bewegung in der Art wie sie in der jüngeren Vergangenheit in Ecuador, Mexiko, Guatemala und, allen voran, Bolivien stattgefunden hat, ihre Mittel genommen (unter Beachtung dessen, was der Begriff ‚indigene Bewegung‘ bedeutet, und was nicht). Gerade am Land müssen sich die *comunidades* von der Desintegration und der Gewalt erholen, die ihnen jahrelang widerfahren ist.

Dennoch gibt es im peruanischen Amazonien und in der Grenzregion zu Bolivien indigene Zusammenschlüsse auf politischer Ebene, die verschiedene *comunidades* (viele davon ‚inter-ethnisch‘) in sich vereinigen. (Manche von ihnen sind in Verbindung mit evangelikalen Kirchen und zweisprachigen Ausbildungsprogrammen zustande gekommen.) Angestrebt werden Landtitel, zweisprachige Bildungssysteme, bessere Gesundheitsversorgung und Agrarprojekte (Calderón Pacheco 2000: 255).

Bezüglich der thematischen Ebene ‚Ethnizität‘ kann abschließend höchstens festgestellt werden, dass sich einiges verändert, manches gleich geblieben, auf jeden Fall aber schwierig in all seinen Widersprüchlichkeiten zu erfassen ist. Es gibt vielleicht keinen konkreten Zeitpunkt, an dem aufgehört werden sollte, auf Kontinuitäten hinzuweisen, um die Brüche in den Vordergrund zu stellen. Rassismus lässt sich nicht quantifizieren und Machtverhältnisse können undurchsichtige Beziehungen sein, die nicht einfach durch ökonomische Fakten oder Rechtsnormen erfahrbare sind. Sie sind eben nicht reduzierbar auf binäre Oppositionen sondern sind “multiple, fluid structures of domination” (Mohanty 2004:55, vgl. Foucault). Um die Thematik erschöpfender zu behandeln, hätten theoretische Konzepte mit empirischen Daten verbunden werden müssen, was in der vorliegenden Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

II.

Im historisch deskriptiven 2. Kapitel wurde beobachtet, dass die wahrgenommene kulturelle Heterogenität Perus Stoff für viele Romane geliefert hat. Ein eigenes Unterkapitel darin war José María Arguedas’ Werk gewidmet – ein Meilenstein der peruanischen Literaturgeschichte. Am Rande wurde erwähnt, dass Ángel Rama (1982:34) ihn mit dem Namen ‘transculturador’ bedachte, da er in seiner Literatur eine Integration zwischen den Anden und dem westlichen Peru geschaffen habe. *Transculturación*, das bedeutet für Rama die „schöpferische Energie“ eines kulturellen Prozesses die mehr ist, als die bloße Aggregation von Normen, Verhaltensmustern, Glaubensinhalten und kulturellen Objekten. Transkulturation meint, das Trauma überwinden, ein neues *Gemeinsames* schaffen, Akkulturation bedeutet demgegenüber per definitionem den Verlust der eigenen Kultur, der Sprache und Geschichte.

Zu welchem Schluss könnte man bezüglich des ‚transkulturierenden Gehalts‘ der zwei besprochenen Romane kommen? Stellen sie in ihrer literarischen Form ein Transkulturations-Produkt dar? In beiden Romanen erschienen zwei zumindest teilweise voneinander symbolisch getrennte Universen – einmal eher von außen, das andere Mal tendenziell von innen dargestellt. Félix Huamán ist als ‚andiner Autor‘ bezeichnet worden; seine Narrationen zeigen aber keinen abgeschlossenen Raum. In der Figur seines Protagonisten und in seinem literarischen Ausdruck ist es möglich, Spuren einer *transculturación* zu finden – stärker als bei *Lituma en los Andes*. Einen Transkulturationsprozess in der peruanischen Gesellschaft, also eine erfolgreiche kulturelle Übersetzung (Vich 2005: 365), beschreibt keiner der Autoren, zumindest keinen abgeschlossenen Prozess. (Völlig abgeschlossen könnte er aber auch nicht sein.) Im Falle von *Lituma en los Andes* erscheint dies mehr als Resultat einer Unvereinbarkeit und bei *Qantu. Flor y Tormenta* als Folge von Ignoranz.

An der vorliegenden Arbeit mag aufgefallen sein, dass keine einzige Schriftstellerin behandelt wurde. Ohne darüber Auskunft geben zu können, ob es tatsächlich kaum peruanische Prosa-

Autorinnen¹²³ gibt (und wenn dem so ist, warum?), oder ob sie kaum rezepiert werden (vgl. Kohut 1998:15), kann festgestellt werden, dass es mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre, Material über sie zu beschaffen.

III.

„Ich glaube, dass das Kunstwerk nur Form ist, und seine Bedeutung in andere Bereiche des menschlichen Wissens fallen: Sei es die Philosophie, die Politik, die Geschichte, die Anthropologie, die Ästhetik“, meint der peruanische Schriftsteller Díaz Herrera (1998:269 Ü.K.H.). Die *Bedeutung* kann aber auch in die Form eingeschrieben sein, etwa durch das Einfließenlassen von *oralidad*, oder schlicht durch die Sprache begründet sein, in der sie verfasst wird.

In seiner Studie über soziokulturelle Heterogenität in andiner Literatur schlägt Antonio Cornejo Polar (1994) vor, die Eroberung Amerikas nicht nur als politische, sondern auch als semiotische Aggression zu sehen; letztere geführt durch die Silbenschrift, die Einführung der kastillischen Sprache als Sprache der Autorität und dem damit einhergehenden Statusverlust der *oralidad* und des Quechua als Kommunikationsmittel (viele Quechuasprecher bezeichnen ihre Sprache übrigens als *Runasimi*).¹²⁴ In letzter Zeit wird allerdings diskutiert, ob nicht auch die mündliche Kunst aus dem Andenraum als Literatur zu gelten habe.

Nicht einmal José Mariá Arguedas, der laut Lienhard (1998:290) „fähig zu so viel kulturellem Wagemut“ war (Ü.K.H.), schrieb – mit Ausnahme weniger Texte - auf Quechua.

Nichtsdestotrotz kann seit der 80er oder 90er Jahre der Versuch beobachtet werden, schriftliche Narrativen auf Quechua zu etablieren, was zum Auftauchen der ersten schriftlichen Quechua-Poesie geführt hat, wobei es sich dabei um eine urbane, „migrantische“ Praktik handelt, die an urbane Leser und Migranten gerichtet ist. In diesem Sinne, so Lienhard (1998:291), komplementiere sie die (gesungene) Poesie der *comunidades*, ohne ihr zu widersprechen. Diese Lyrik politisiere sich nun und durch den Verzicht auf Regiolekte¹²⁵ soll sie einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden. „Die poetische Anrufung verzichtet auf das exkludierende *wir* der comunidad (*ñoqayku*) und bewegt sich zu einem breiteren *wir* (*ñoqanchi*)“ (Ü.K.H.):¹²⁶

En este contexto masivo, el empleo del quechua — idioma *nacional y popular* al igual que el español — no remite a ningún particularismo étnico, sino a la voluntad colectiva de marcar las distancias frente a un Estado criollo que se sigue percibiendo como *ajeno*. Surgido del encuentro entre la voz andina y la cultura de masas, el sistema de comunicación *neo-oral* aspira, sin duda, a alcanzar una dimensión nacional. (Lienhard 1998: 292f)

¹²³ Für das Thema dieser Arbeit weniger geeignet wären die peruanischen Poetinnen gewesen, deren Arbeiten sehr wohl bekannt sind (v.a. Blanca Varela, Giovanna Pollarollo, Carmen Ollé).

¹²⁴ Zu Performanz und Rezitation mündlicher Kunst auf Quechua siehe Lienhard (1998:286). *Runa* bedeutet „Mensch“

¹²⁵ Es gibt zahlreiche Varianten des Quechua.

¹²⁶ Im Quechua besteht eine inkludierende und eine exkludierende 1. Person Plural.

Diese Form des Schreibens könnte somit ein Weg sein, über den neue politische Identitäten geschmiedet werden (vgl. Mohanty 2003: 78).

Eine Voraussetzung dafür wäre eine voranschreitende Alphabetisierung in Quechua, Aymara, etc., denn eine Schrifttradition in den vernakulären Sprachen hat es in Peru kaum gegeben (Howard 2003:139). In den Händen sozialer Bewegungen und indigener – nicht mehr ‚indigenistischer‘- politischer Parteien ist die Schrift in indigenen Sprachen zu einem wichtigen Werkzeug geworden, und zwar in einem doppelten Prozess, den man als „die Kulturalisierung der Politik und die Politisierung der Kultur“ beschreiben könnte, wenngleich das viel stärker auf Ecuador und Bolivien, denn auf Peru, zutrifft (Howard 2003:151).

IV.

Die Verfasserin dieser Arbeit erinnert sich daran, dass sie während ihrer ersten Reise nach Peru in der Bibliothek des *Centro Bartolomé de las Casas* in Cusco saß, als plötzlich eine Frau auf sie zukam. Sie war in einer Gruppe von Frauen gekommen, die vom Land zu sein schienen. Bäuerinnen vermutlich.

Sie schüttelte meine Hand und sagte etwas zu mir, das ich nicht verstand, denn ich spreche kein Quechua. Ich begrüßte sie auf Spanisch, aber sie lächelte nur zurück. Ich konnte mir ihr Verhalten nicht erklären und fragte mich, wie ich am besten reagieren hätte sollen - ein Bedürfnis das ich nachträglich aus irgendeinem Grund verspürte.

Die Frage, welche geheime Faszination von der *Andersheit* ausgeht, wirft Stuart Hall (2004:108) in *Ideologie, Identität, Repräsentation* auf. Für Anregungen zu möglichen Antworten auf diese Frage sei u.a. auf diese interessante Arbeit Halls oder auf Homi Bhabhas *Die Verortung der Kultur* (2000) verwiesen. An dieser Stelle reicht es, anzunehmen, dass niemand von uns völlig vor dem ‚exotischen Blick‘ gefeit ist.

In einem Land wie Peru, „geboren aus einer Eroberung mit abgründtiefen sozialen Unterschieden und unermesslich in seinen Vorurteilen“(Ü.K.H.) ist es von nicht unerheblicher Bedeutung, den Hintergrund seiner Schriftsteller zu kennen, denn er gibt Auskunft über den Grad ihres Ressentiments, meint Gutiérrez Correa (1998: 49). Um zu wissen, vor welchem Erfahrungshintergrund diese Autoren schreiben, könnte man hinzufügen. Etwas ähnliches, denke ich, könnte man in Bezug auf jene fragen, die sich (mehr oder weniger) wissenschaftlich mit dem Thema Heterogenität auseinandersetzen, und in gewisser Weise auch auf ÜbersetzerInnen, die mit Texten arbeiten, die Ethnizität, Heterogenität, Hybridität, Ungleichheit... behandeln.

Auch wenn sich die Wissenschaftstheorie schon lange mit der Frage der Verortung und der Positionierung beschäftigt, ist die Reflexion auf das eigene Eingebettetsein in (Macht)diskursen noch lange nicht Gang und Gebe. Die Art und Weise, wie sich Wissen-

schaftlerinnen ihren Themen nähern, wie Analysekatoren erstellt werden¹²⁷ ergibt sich keineswegs ‚logisch‘ aus einer direkt erfahrbaren Wirklichkeit; vielmehr steht das in Zusammenhang mit unseren eigenen Erfahrungen und auch damit, welchen Phänomenen wir ‚Natürlichkeit‘ zusprechen.

Bei der Beschäftigung mit diesem Thema bringen wir stets unsere eigenen Bezüge und nicht zuletzt unsere eigene Hautfarbe mit (Eine Erkenntnis, die etwa zum Entstehen der Critical Whiteness Studies geführt hat). Die behauptete Objektivität des ‚view from nowhere‘ ist längst in Frage gestellt (Knapp 2007:100). Das wiederum heißt nicht, dass nur ein ‚lokalisiertes Wissen‘, also die Beschäftigung mit der ‚eigenen‘ sozialen Umwelt (wie sollte eine solche auch definiert werden?) Berechtigung hat; Wissen wird lediglich immer stärker in seiner Situiertheit verstanden (Knapp 2007:100).¹²⁸

Für den Erwerb von Kulturkompetenz (die Zusammensetzung zweier dehnbaren Begriffe) müssen einige Hürden genommen werden. Gerade in Bezug auf Lateinamerika wirken häufig Exotismen („die andere Seite des Rassismus“) in uns, die ein lateinamerikanisches *Anderes* entstehen lassen (Thallmayer 2004:136), das durchaus positive, häufig aber verzerrte Phantasien in uns besetzen kann. Dieses lateinamerikanische *Andere*, das sich mental festgesetzt hat, mag denjenigen, der es in sich trägt zu einer „Praxis der ‚Schließung‘ und des Ausschlusses“ und der Festschreibung symbolischer Grenzen verleiten (vgl. Hall 2004: 144).¹²⁹

Eine Übersetzung ist dann möglich, wenn Übersetzer in der Lage sind, sich von ihrer „kultur-spezifischen Konzeptualisierung“ mit Hilfe derer sie sich die Welt begreiflich machen, zu distanzieren und über ihre eigene Sicht reflektieren zu können (Kaiser-Cook 2002:65). Wie gut oder wie schlecht uns das gelingt, werden wir selbst nie wirklich wissen.

Kulturkompetenz ist in vieler Hinsicht ein diffuser Begriff – er darf sich nicht auf ‚kulinarisches Wissen‘, historische Fakten und geographische Daten, und noch weniger auf stereotype Zuschreibungen beschränken. In vieler Hinsicht ist *Kulturkompetenz* auch kein ‚gelehrtes‘ oder intellektuelles Wissen im herkömmlichen Sinne, sondern steht diesem mitunter sogar diametral gegenüber.

ÜbersetzerInnen mit der Arbeitssprache Spanisch können niemals ausreichend Kulturkompetenz zu 400 Millionen Menschen erwerben; aus dem einfachen Grund: Sie teilen nicht ein und dieselbe Kultur. In jedem Fall verlangt Kulturkompetenz ein hohes Maß an Offenheit und Interesse, auch für den Versuch, in Erfahrung zu bringen, welche Machtverhältnisse in sozialen Beziehungen am Werk sind, oder welche Stereotypen über andere soziale Gruppen in welchen Räumen kursieren. Das alles kann einen positiven Nebeneffekt haben, nämlich über die sozialen Räume der ‚eigenen Umgebung‘ intensiver nachzudenken.

¹²⁷ Vgl z.B. Mohanty (2003), die in *Feminism without borders* die Tendenz mancher westlicher Feministinnen kritisiert, Third World women als monolithische Analysekatoren zu identifizieren. Darüber hinaus schlägt sie vor, Selbstreflexion und Reflexion über die eigene Verortung Platz in der Forschung zu geben

¹²⁸ Über diese Fragen ist selbstverständlich viel diskutiert worden.

¹²⁹ Hall formuliert dies in einem anderen Kontext, nämlich dem der Stereotypbildung.

„Und da es die Dichter sind, die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses Wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten, [...]“ (Arendt 1994: 360) schließe ich mit einem Gedicht des Argentiniers Vicente Javier Salto (1961)¹³⁰ - in seinen beiden Versionen - Runasimi und Spanisch - das mit viel mehr Ästhetik manches auf den Punkt bringt, worum es in dieser Arbeit gegangen ist:

Taripaypaqchus

Tarisaqchus aykapllapas
chaqa sonqoy suyasqanta?
Karupichus? Qayllapichus?
Manacha maypipas kanqa ...

Anchami sonqoyqa suyan
mana kananpaq inata:
mosqoypichus qaway kanman
chay inatami suyas kawsan.

Paka willaypichus ina
paka willaqnin willanman
chaqa imachus sonqo apaqnin
mayninllapipas kasqanta.

Kunan kusi, qaya llakiy,
iman inasqachus kapa,
kanmi yachachkas inachus
mana kananta, suyaylla ...

¿Será alcanzable?

¿Encontraré alguna vez
aquellos que el Yo anhela?
¿Será lejos? ¿Cerca acaso?
Mas puede ocurrir también
que en ninguna parte sea.

Porque es tal a lo que aspira,
que es como algo que no fuera:
como imagen que se ve
en sueños, mientras se duerme,
algo así sueña y espera.

Como si en secreto aviso
secreto hado mensajero
le habría traído la noticia
que en alguna parte existe
la realidad de sus sueños.

Ora alegre, ora triste,
cual si poseído se hallara,
pasa de un estado al otro
y es como si aunque sabiendo
que no ha de ser, esperara ...

¹³⁰ u.a. im Internet abrufbar unter: www.usuarios.arnet.com.ar/yanasu/salto2.htm

6. Bibliographie

Quellentexte:

Alegria, Ciro. 1974. *El mundo es ancho y ajeno*. Lima: Editorial Milla Batres. Biblioteca de Autores Peruanos

Arguedas, José María. 1935. *Agua. Los escolares. Warma Kuyay*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad

Arguedas, José María. 1941. *Yawar Fiesta*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad

Arguedas, José María. 1954. *Diamantes y pedernales*. Agua. Lima: Editorial Mejía Baca

Arguedas, José María. 1961. *El Sexto*. Lima: Editorial Mejía Baca

Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Buenos Aires: Editorial Losada

Arguedas, José María. 1971. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Editorial Losada

Arguedas, José María. 1978 [1958]. *Los Ríos Profundos*/ Pról. Mario Vargas Llosa. Caracas: Biblioteca Ayacucho

Bryce Echenique, Alfredo. 1995. *Un mundo para Julius*. Barcelona: Ed. Anagrama

Bryce Echenique, Alfredo. 2002. *Eine Welt für Julius*/ Aus dem Spanischen von Mathias Strobel. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Cueto, Alonso. 2005. *La Hora Azul*. Lima: Anagrama/Peisa

Huamán Cabrera, Félix. 2003. *Qantu, Flor y Tormenta*. Lima: Editorial San Marcos

López Albújar, Enrique. 2007 [1920]. *Cuentos Andinos*. Lima: Editorial Peisa

Matto de Turner, Clorinda. 1889. *Aves sin nido*. Valencia: Ediciones Sempere

Roncagliolo, Santiago. 2006. *Abril Rojo*. Madrid: Punto de Lectura

Roncagliolo, Santiago. 2008. *Roter April*/ Aus dem Spanischen von Angelica Ammar. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Salazar Bondy, Sebastián. 1964. *Lima, la horrible*. México: Era

Salto Taboada, Vicente J. 1961. *Para Yaku (Agua de Lluvia)*. Santiago del Estero: Edición del Autor

Vargas Llosa, Mario. 1984. *Historia de Mayta*. Barcelona: Seix Barral

- Vargas Llosa, Mario. 1996a [1969]. *Conversación en la catedral*. Barcelona: Seix Barral
- Vargas Llosa, Mario. 1996b. *Death in the Andes*/ Translated by Edith Grossmann. Farrar et. al; N.Y: Picador
- Vargas Llosa, Mario. 1997. *Tod in den Anden*/ Aus dem Spanischen von Wehr, Elke. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Vargas Llosa, Mario. 2003 [1993]. *Lituma en los Andes*. Barcelona: Biblioteca Premios Planeta

Fachliteratur

- Alfaro, Julio César. 2005. La Universidad según Arguedas. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 201-224
- Alfaro, Santiago. 2005. Las industrias culturales e identidades étnicas del huayno. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 57-76
- Alfaro-Alexander, Ana María. 1992. *Hacia la modernización de la narrativa peruana*. New York; Wien et.al.: Lang
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, NY: Verso
- Arendt, Hannah. 1994. *Über die Revolution*. München: Piper
- Astvaldsson, Astvaldur. 2003. Sondeando el pasado naciente: expresiones del paisaje andino. In: Higgins, James (Hg.) *Heterogeneidad y literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar; 253-280
- Avila Molero, Javier. 2000. Entre archivo y trabajo de campo: La etnohistoria en el Perú. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 413-442
- Bandia, Paul F. 2008. *Writing and Translation in Postcolonial Africa*. Manchester, UK; Kinderhook (NY), USA: St. Jerome Publishing
- Bassnet, Susan/ Trivedi, Harish. 1999. Introduction: of colonies, cannibals and vernaculars. In: Bassnett, Susan/ Trivedi, Harish (Hg): *Postcolonial Translation. Theory and Practice*. London; New York: Routledge; 1-18

- Becker-Schmidt, Regina. 2007. "Class", "gender", "ethnicity", "race": Logiken der Differenzsetzung, Verschränkung von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung. In: Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli Knapp/ Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 56-83
- Bhaba, Homi K. 2000 [1994]. *Die Verortung der Kultur/* Mit einem Vorw. von Elisabeth Bronfen. Dt. Übersetzung von Michael Schiffmann. Tübingen: Stauffenburg
- Bieling, Hans-Jürgen. 2007. Die neue politische Ökonomie sozialer Ungleichheit. In: Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli Knapp/ Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 100-115
- Biondi, Juan/ Zapata, Eduardo. 2006. *La palabra permanente*. Verba manent, scripta volant: *Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú
- Blanco, Hugo. 2005. Presentimiento. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 165-167
- Bronfen, Elisabeth. 2000. Vorwort zu Bhabha, Homi K. *Die Verortung der Kultur/* Dt. Übersetzung von Michael Schiffmann. Tübingen: Stauffenburg
- Cadera, Susanne M. 2002. *Dargestellte Mündlichkeit in Romanen von Mario Vargas Llosa*. Genf: Droz
- Calderón Pacheco, Luis. 2007. Imágenes de Otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 235-277
- Carbonell i Cortés, Ovidi. 2006. Can the Other Speak? Metonymic (Re)creations of the Other. In: Granqvist, Raoul (Hg.) *Writing back in/and translation*. Frankfurt/Main; Wien et.al.: Lang; 55-74
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte
- Cornejo Polar, Antonio. 1998. Profecía y experiencia del caos: la narrativa peruana de las últimas décadas. In: Kohut, Karl et.al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 23-34
- Cornejo Polar, Antonio. 2005 [1980]. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar
- Cornejo Polar, Jorge. 2003. Notas sobre indigenismo y vanguardia en el Perú. In: Higgins, James et. al. (Hgg.) *Heterogeneidad y literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar; 199-121
- Cotler, Julio. 2005. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

- Cueto, Alonso. 1998. Novela y utopía. In: Kohut, Karl et. al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 35-38
- Dahrendorf, Ralf. 1997. *Lebenschancen: Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt/Main.: Suhrkamp
- Degregori, Carlos Ivan 1987. Sendero Luminoso: el desafío autoritario. In: *Nueva Sociedad*, Julio-Agosto 1997, Caracas; 25-34
- Degregori, Carlos Iván. 2000a. Discurso y violencia política en Sendero Luminoso. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, To. 29 No 3 2000, Lima ; 493-513
- Degregori, Carlos Iván. 2000b. Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 20-73
- Díaz Herrera, Jorge. 1998. Perú, mestizos sin mestizaje. In: Kohut, Karl et.al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 269-275
- Eco, Umberto. 2006. *Quasi dasselbe mit anderen Worten*. Wien; München: Carl Hanser Verlag
- Escajadillo, Tomás. 1994. *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Amaru
- Falquet, Jules. 2004. Frauen hinterfragen Traditionen. Forderungen der indigenen zapatistischen Frauen in Mexiko. In: Thallmayer, Claudia/ Eckert, Karin (Hg.) *Sexismen und Rassismen. Lateinamerikanerinnen zwischen Alter und Neuer Welt*. Wien: Promedia; 86-102
- Flores Galindo, Alberto. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte
- Floros, Georgios. 2002. Zur Repräsentation von Kultur in Texten. In: Thome, Gisela/ Giehl, Claudia/ Gerzymisch-Arbogast, Heidrun (Hgg.) *Kultur und Übersetzung. Methodologische Probleme des Kulturtransfers* (Jahrbuch Übersetzen und Dolmetschen Band 2; 2001). Tübingen: Gunter Narr Verlag; 75-94
- Freyre, Maynor. 2003. Introducción. In: Huamán Cabrera, Félix. *Qantu, Flor y Tormenta*. Lima: Editorial San Marcos
- Gabbert, Wolfgang . 2007. Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus – Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit. In: Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli Knapp/ Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 116-130
- Gamio, Gonzalo. 2005. La Comisión de la Verdad. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 409-416

Gerhards, Ernst. 1972. *Das Bild des Indio in der peruanischen Literatur: Mythos und Mystifikation der indianischen Welt bei José María Arguedas*. Berlin (Diplomarbeit)

Gleich, Utta v. 2001. Mehrsprachigkeit und Multikulturalität im peruanischen Bildungswesen. In: Sevilla, Rafael/ Sobrevilla, David (Hgg.) *Peru. Land des Versprechens?* Bad Honnef: Horlemann; 290-311

Göhring, Heinz. 1999. Interkulturelle Kommunikation. In: Snell-Hornby, Mary/Hans G. Hönig/Paul Kußmaul/Peter A. Schmitt (Hgg.) *Handbuch Translation*. 2. Auflage. Tübingen: Stauffenburg; 112-115

Golte, Jürge. 2000. Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 204-234

Gutiérrez Correa, Miguel. 1998. Sobre el *Grupo Narración*. In: Kohut, Karl et.al (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 47-57

Hidalgo Morey, Teodoro (Coronel EP). 2004. *Sendero Luminoso. Subversión y contrasubversión. Historia y Tragedia*. Lima: Aguilar

Hall, Stuart. 2004. *Ideologie, Identität, Repräsentation*. Ausgewählte Schriften 4/ Aus dem Englischen von: Carls, Kristin/ Engelken, Dagmar/ Howald, Stefan/ Nagl, Tobias/ Rähzel, Nora/ Rego-Díaz, Victor/Suppelt, Bettina/ Weber, Thomas. Hamburg: Argument-Verlag

Howard, Rosaleen. 2003. Papel de viento: procesos semióticos en el discurso literario quechua. In: Higgins, James (Hg.) *Heterogeneidad y literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar; 127-155

Howard, Rosaleen. 2006. Translating Hybridity in the Peruvian Andes. In: Granqvist, Raoul (Hg.) *Writing back in/and translation*. Frankfurt/Main; Wien et.al.: Lang; 39-53

Jara Jiménez, Cronwell. 1998. Visión de la violencia y del paisaje urbano de Lima en dos nuevas novelas. In : Kohut, Karl et.al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana ; 106-119

Kaliman, Ricardo J. 2000. Calibán vive. Marxismo y posesetestructuralismo en los estudios de las culturas latinoamericanas. In: Skladowska Elzbieta/ Heller, Ben A. (Hgg.) *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg : Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana; 135-154

Kaiser-Cook, Michèle. 2002. How do they do it: The nature of translational expertise. In: Across Languages and Cultures 3(1). Budapest: Akadémiai Kiadó; 59-70

Klinger, Cornelia/Gudrun-Axeli Knapp/Birgit Sauer. 2007. Einführung. In: Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli Knapp/ Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 7-18

- Knapp, Gudrun-Axeli. 2007. Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht. In: Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Gudrun-Axeli. *Feministische Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag; 65-104
- Kohut, Karl. 1998. Introducción. In: Kohut, Karl et. al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 11-20
- Krüger, Helga. 2007. Geschlechterverhältnisse verstimmt: Institutionalisierte Ungleichheit in den Verhältnissen gesellschaftlicher Reproduktion. In: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 178-192
- Lefevere, André/ Bassnett, Susan. 1998. Introduction. Where are we in Translation Studies. In: Bassnett, Susan/ Lefevere, André. *Constructing Cultures. Essays in Literary Translation*; 1-11
- Lienhard, Martin. 1998. Voz andina y comunicación literaria en el Perú contemporáneo. In: Kohut, Karl et. al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 285-295
- Mache, Sascha. 2002. *Hintergründe, Verlauf und Wirkungen des Peruanischen Bürgerkriegs*. Zambon Verlag
- Manrique, Nelson. 2005. Pensar que otro futuro es posible. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 43-50
- Mariátegui, José Carlos. 1986 [1928] . *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*. Berlin (West): Argument-Verl. Freiburg (Schweiz): Edition Exodus
- Markstein, Elisabeth. 1999. Realia. In: Snell-Hornby, Mary/Hans G. Hönl/Paul Kußmaul/Peter A. Schmitt (Hrsg.): *Handbuch Translation*. 2. Auflage. Tübingen: Stauffenburg; 288-291
- Mendizabal, Pedro Roel. 2000. De Folklore a Cultura Híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 74-122
- Millington, Mark I. 1998. La ventriloquia y el otro en *El hablador* de Vargas Llosa. In: Kohut, Karl et. al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 73-79
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without borders. Decolonization Theory, Practicing Solidarity*. Durham; N.C. u.a: Duke University Press
- Montoya, Rodrigo. 1992. *Al borde del naufragio*. Madrid: Talasa: D.L.
- Morales Saravia, José. 1998. Cronwell Jara y la nueva novela de la ciudad. In: Kohut, Karl et al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 120-134

- Müller-Funk, Wolfgang. 2006. *Kulturtheorie. Einführung in die Schlüsseltexte der Kulturwissenschaft*. Tübingen et.al.: Francke
- Murrugarra, Edmundo. 2005. Los pueblos convocan a Arguedas y él nos convoca a nosotros. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 151-160
- Nieto Degregori, Luis. 2005. Los narradores andinos, herederos de Arguedas. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 119-129
- Niño de Guzmán, Guillermo. 1998. Ficción y crisis: una mirada a la narrativa peruana contemporánea. In: Kohut, Karl et al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 39-46
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley, Calif. et. al.: Univ. of California Press
- Nitschack, Horst .1998. Miguel Gutiérrez: La violencia de la historia: olvidar y recordar. In: Kohut, Karl et. al. (Hgg.) *Literatura peruana hoy: crisis y creación*. Frankfurt/Main: Vervuert-Verl.; Madrid: Iberoamericana; 135-152
- Oliart, Patricia. 2000. Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de Género en el Perú. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 330-355
- Ossio, Juan M.1990. Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú? In: Alcina Franch, José (Hg.) *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Ed.; 162-188
- Oviedo, José Miguel.1977. *Mario Vargas Llosa. La invención de una realidad*. Barcelona: Barral Ed.
- Oviedo, José Miguel. 2005. Historia de la literatura hispanoamericana. 3. Postmodernismo, Vanguardia, Regionalismo. Madrid: Alianza Ed.
- Oxa, Justo. 2005. Vigencia de la cultura andina en la escuela. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 235-242
- Pajuelo, Ramón. 2000. Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 123-179
- Paredo Beltrán, Elizabeth. 2004. Muchachas. Reflexionen zum Kampf der bolivianischen Hausangestellten. In: Thallmayer, Claudia/ Eckert, Karin (Hg.) *Sexismen und Rassismen. Lateinamerikanerinnen zwischen Alter und Neuer Welt*. Wien: Promedia; 73-85
- Pease, Franklin. 1995. *Breve Historia del Perú contemporáneo*. México, D.F.

- Portocarrero, Gonzalo. 2005. Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 25-42
- Rama, Angel. 1976. José María Arguedas transculturador. In: José María Arguedas, *Señores e indios. Acerca de una cultura quechua*. Buenos Aires: Calicanto Editorial; 7-38
- Rama, Angel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI
- Rössner, Michael. 2002. *Lateinamerikanische Kulturgeschichte*. 2. erw. Auflage. Stuttgart et.al.: Metzler
- Rowe, William. 2003. Sobre la heterogeneidad de la letra en *Los Ríos Profundos*: una crítica a la oposición polar escrita/oralidad. In: Higgins, James (Hg.). *Heterogeneidad y literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar; 223-251
- Sánchez, Enrique (Hg.) 1996. *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*, Santafé de Bogotá : Diloque Ed.
- Sandoval, Pablo. 2000. Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú. In: Degregori, Carlos Iván (Hg.) *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; 278-355
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard
- Scheben, Helmut. 1980. *Die Krise des Modernismus in Peru: gesellschaftliche Aspekte in der Prosa Abraham Valdelomars*, Frankfurt am Main et.al.: Lang
- Schmid, Benjamin. 2008. A duck in rabbit's clothing – Integrating intralingual translation. In: Kaiser-Cook, Michèle (Hg.) *Das Entenprinzip. Translation aus neuer Perspektive*. Frankfurt/Main: Peter Lang
- Schmidt, Klaus Elmar. 2005. Español quechuizado o los límites de la imaginación occidental. In: Pinilla, Carmen (Hg.) *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 139-146
- Schwalb, Carlos. 2001. *La Narrativa Totalizadora de José María Arguedas, Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa*; New York; Vienna et.al.: Lang
- Schwinn, Thomas. 2007. Komplexe Ungleichheitsverhältnisse. Klasse, Ethnie und Geschlecht. In: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hgg.) *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt/Main: Campus Verlag; 271-286
- Snell-Hornby, Mary. 1996a. Übersetzungswissenschaft: Eine neue Disziplin für eine alte Kunst? In: Kadric, Mira/ Kaendl, Klaus (Hgg.): *Translation und Text: Ausgewählte Vorträge*; Wien: WUV- Univ.Verlag; 9-24

Snell-Hornby, Mary. 1996b. Interdiscipline or “clash of worlds”? – Translation Studies in the 1990ies. In: Kadric, Mira/Kaindl, Klaus (Hgg.): *Translation und Text: Ausgewählte Vorträge*. Wien: WUV- Univ.Verlag; 140-152

Snell-Hornby, Mary. 2006. *The turns of Translation Studies. New paradigmas or shifting viewpoints?* Amsterdam et.al.: John Benjamins Publishing Company

Thallmayer, Claudia. 2004. Exotismus und Rassismus. Erfahrungen lateinamerikanischer Migrantinnen in Österreich. In: Thallmayer, Claudia/ Eckert, Karin (Hg.) *Sexismen und Rassismen. Lateinamerikanerinnen zwischen Alter und Neuer Welt*. Wien: Promedia; 135-144

Theidon, Kimberly. 2000. “How we learned to kill our brother?”:Memory, Morality and Reconciliation in Peru”. In: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, Tome 29 No 3 2000, Lima; 539-554

Theidon, Kimberly. 2002. La micropolítica de la reconciliación. Práctica de la justicia en comunidades rurales ayacuchanas. In: *allpanchis*. Instituto de Pastoral Andina. Vo 34 No 59-60 (Tomo 2); 113-141

Torres Arancivia, Eduardo. 2007. *Buscando un rey*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Unicersida Católica del Perú

Tymoczko, Maria. 1999. Post-colonial writing and literary tranlsation. In: Bassnett, Susan/Trivedi, Harish (Hgg.) *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London; New York: Routledge; 19-40

Valenzuela, Luisa. 2001. *Peligrosas Palabras*. Buenos Aires: Editorial Tema

Vargas Llosa, Mario. 2004 [1996]. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE

Vargas Llosa, Mario. 2003. *Literatura y política*. Monterrey: Inst. Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey et.al.

Vera Morales, José.1974. *Die Überwindung des literarischen Indigenismo in “Los Ríos Profundos“ von José María Arguedas. Eine Untersuchung zum Beginn der Moderne in der lateinamerikanischen Epik*; Hamburg (Diplomarbeit)

Vich, Victor. 2005. El subalterno “no narrado”: un apunte sobre la obra de José María Arguedas. In: Pinilla, Carmen (Hg.): *Seminario Internacional Arguedas y el Perú de Hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo; 363-376

Wolf, Michaela. 2000. „Du weißt, dass ich Slawe, Deutscher, Italiener bin’. Hybridität in Original und Übersetzung am Beispiel Scipio Slatapers *Il Mio Carso*.“ In: Kadric, Mira et.al. (Hgg.) *Translationswissenschaft*; 115-131

Witte, Heidrun. 1999. Die Rolle der Kulturkompetenz. In: Snell-Hornby, Mary/Hans G. Hönig/Paul Kußmaul/Peter A. Schmitt (Hgg.): *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg; 345-348

Yashar, Deborah. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal change*. Cambridge: Cambridge University Press

Young, Robert J.C. 2006. Writing Back, in Translation. In: Granqvist, Raoul (Hg.) *Writing back in/and translation*. Frankfurt/Main; Wien et.al.: Lang; 19-37

Youngers, Coletta. 2003. *Violencia Política y Sociedad Civil en el Perú. Historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*, Lima : IEP Instituto de Estudios Peruanos

Internetquellen und Zeitungsinterviews:

Mamani Macedo, Mauro. 2006. Kommentar zu *Qantu. Flor y Tormenta* (Félix Huamán Cabrera) In: *Revista San Marcos*. Reseñas 09/02/2006. Abrufbar unter: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a19.pdf (Zugriff am 17.7. 2008)

Pérez Miguel, Leandro. 2001. Interview mit Mario Vargas Llosa. In: *El Mundo* (Madrid); 21. März 2001

Velázquez Castro, Marcel. 2008. Notas sobre el Centro y los Márgenes del Campo Narrativo en el Perú Contemporáneo. Abrufbar unter: www.demus.org.pe/fasciculo/fasciculo2/contemporaneo.htm (Zugriff am 17.7.2008)

Werner, Klaus. 1995. *Politische Kommentare im journalistischen Werk von Mario Vargas Llosa. El País 1993*. Diplomarbeit; abrufbar unter: www.textfeld.at/text/827 (Zugriff am 15.7.2008)

Zusammenfassung

Gedanklichen Ausgangspunkt dieser Arbeit bildete jener bewaffnete Konflikt, der in den 80er und 90er Jahren rund 69.000 Peruanern das Leben kostete. Anhand der Beschäftigung mit der Darstellung dieses Krieges in zwei zeitgenössischen Romanen (*Lituma en los Andes* von Mario Vargas Llosa und *Qantu. Flor y Tormenta* von Félix Huamán Cabrera) soll gezeigt werden, auf welcher unterschiedlichen Weise die angenommene ‚peruanische Heterogenität‘ – die zumeist mit der ethnischen Konstellation des Landes in Verbindung gebracht wird – literarisch thematisiert bzw. problematisiert wird. *Heterogenität* ist allerdings, wie in der Einleitung ausgeführt wird, in vieler Hinsicht kein unproblematischer Begriff; nicht zuletzt, weil er unter Umständen die Hierarchien verschleiert, die ihm zugrunde liegen. Heterogenität findet aber in vielen sozial- und literaturwissenschaftlichen Arbeiten zu Peru Verwendung, weswegen er auch hier aufgegriffen wird.

Der peruanische Bürgerkrieg ist mitunter als ethnischer Konflikt bezeichnet worden. Doch selbst wenn man der Tatsache Rechnung trägt, dass der Begriff ‚ethnischer Konflikt‘ auf einem unsicheren Fundament aufbaut, nämlich dem Konstrukt Ethnie, und er kaum mehr bedeuten kann als die (ev. gewaltsame) Instrumentalisierung eines ‚Wir‘, dessen Basis als ‚ethnisch‘ argumentiert wird, so kann dieser Konflikt dennoch schwerlich als ein solcher bezeichnet werden, da die Guerilla, die 1980 in den Anden den bewaffneten Kampf aufnahm, niemals explizit kulturelle Rechte einforderte, sondern eine maoistische Rhetorik verfolgte. Jedoch agierte die Guerilla primär in Regionen mit einem hohen Anteil an indigener Bevölkerung und thematisierte die angenommenen Widersprüchlichkeiten der peruanischen Gesellschaft, zu denen der Gegensatz zwischen Küste und Hochland oder die Hierarchisierung über Ethnizität zählt.

Nachdem grundlegende Überlegungen zu Ethnizität in der peruanischen Gesellschaft angestellt worden sind (u.a. aus dem Blickwinkel der Intersektionalitäts-Debatte), soll skizziert werden, auf welche Art und Weise der ‚ethnische Diskurs‘ innerhalb peruanischer Literatur, die oft mit dem *Indigenismo* assoziiert wird, eine literarische Strömung, die ihren Höhepunkt in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts hatte, aufgegriffen worden ist. Darauf aufbauend werden die beiden oben erwähnten Romane diskutiert.

Mit Vargas Llosa und Huamán Cabrera wurden zwei Schriftsteller ausgewählt, deren literarisches Schaffen kaum unterschiedlicher könnte. Ersterer ist der mit Abstand bekannteste lebende Literat Perus, letzterer dürfte außerhalb Perus kaum Leser haben. Während Vargas Llosa den kulturellen Raum der Anden teilweise aus dem Blickpunkt radikaler Fremdheit beschreibt, so ist dieser für Huamán Cabrera Ausgangspunkt eines Identitätsdiskurses. Sein

Roman *Qantu. Flor y Tormenta* kann als Versuch kultureller ‚Über-setzung‘ mit emanzipatorischem Anspruch gesehen werden.

Übersetzung ist als Metapher für einen Prozess geprägt worden, welcher der ‚anderen Kultur‘ Ausdruck verleiht (Bhabha z.B. 2000; vgl. Hall 2004). Der kulturelle Kontext, in welchem ein Text entsteht, ist selten ein homogenes Gebilde, sondern vielmehr ein Raum, in dem Differenz formuliert und praktiziert wird. Davon ausgehend versucht diese Arbeit jene Herausforderungen anzusprechen, denen ÜbersetzerInnen gegenüberstehen, wenn sie mit Texten arbeiten, die versuchen, eine ‚innere‘ Heterogenität, die sich oft in Form von Zweisprachigkeit auf die sprachliche Ebene überträgt, darzustellen. Im Verweis auf postkoloniale Übersetzungskritik wird argumentiert, dass Strategien gefragt sind, die den *Anderen* im Übersetzungsprozess weder unsichtbar werden lassen, noch ihn im Vergleich zum Ausgangstext exotisieren. Zum einen um nicht zu verschleiern, und zum anderen, um den emanzipatorischen Anspruch dieser Werke nicht zu unterminieren. Zulange ist Übersetzen als rein ästhetisches Handeln begriffen worden, und ideologische Probleme wurden vernachlässigt.

Der Entstehungsprozess dieser Arbeit war von dem Versuch begleitet, der fruchtbaren Annäherung etwa zwischen Cultural Studies oder Postkolonialer Theorie und der Translationswissenschaft, die in den letzten Jahren stattgefunden hat, Rechnung zu tragen. Die Verfasserin dieser Arbeit ist davon überzeugt, dass ein solcher Austausch sehr wertvoll sein kann. Der Nutzen ist ein gegenseitiger: Die Übersetzungswissenschaft kann von einem stärker sozialwissenschaftlich ausgerichteten Einfluss, bzw. von dessen Sensibilität für Machtdiskurse profitieren. Genauso wichtig ist das Verständnis dessen, dass Übersetzung, in den Worten Even-Zohars, in der (potentiellen) Macht von Veränderung ist (zit. in Bassnett 1998:126).

Lebenslauf

Katharina Hübner
Tulpengasse 3/29
1080 Wien

Geboren am: 14.01.1983
Staatsbürgerschaft: Österreich
Tel.: 0650/2552001
E-Mail: k.huebner@gmx.at

Schulausbildung und Studium

10/2002	Beginn der Übersetzer Ausbildung am Zentrum für Translationswissenschaft der Universität Wien (1. Sprache Deutsch/ 2. Sprache Spanisch/ 3. Sprache Russisch)
10/2001	Beginn des Studiums der Politikwissenschaft an der Universität Wien
06/2001	Matura am Gymnasium GRG XXIII

Studienbegleitende Tätigkeiten und Berufserfahrung

11/ 2008	Mitarbeit beim Symposium zu Luisa Valenzuela an der Universität Wien
10-12/2008	Praktikum bei LEFÖ: Dolmetschtätigkeit und Beratung für lateinamerikanische Migrantinnen in Österreich
07-08/ 2007	Aufenthalt in Peru für Diplomarbeit-Recherche
Seit 2004	Spanisch-Lehrkraft im Nachhilfeinstitut <i>LernQuadrat</i>
Seit 2001	Nachhilfe- und Übersetzungstätigkeit