

Alfonso de Toro
Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar

The conquest writes back

**Überlegungen zu hybrider Repräsentation und Inszenierungen der Andersheit und
Altarität im Spiegel der neueren und neuesten Forschung.
Chroniken und Diskurse der Eroberung Mexikos und Amerikas**

“Ma c’ubab than” das heißt: „Wir verstehen eure Worte nicht.“ Dies deuten die Spanier zu
„Yucatán“ um und erklären es als den Namen der Provinz.
(Rincón 1990: 221)

Seriously to study another way of life is necessarily to seek to extend our own –not simply to
bring the other way within the already existing boundaries of our own, because the point
about the latter in their present form, is that they *ex hypothesi* exclude that other.
(Elliott 1970: 15)

1. ZIEL

Mein Thema – zu dem ich heute nur einige wenige Überlegungen anstellen und eine Reihe von Fragen formulieren möchte – hat erstens mit dem Versuch zu tun, den in der postkolonialen Debatte bis heute zentralen und weitverbreiteten Begriff der Hybridität zeitlich zu entgrenzen und diesen somit zu historisieren, um aus bestehenden Polarisierungen innerhalb der Chronikforschung herauszukommen und neue Perspektiven zu eröffnen.

Ich betrachte die von mir im Rahmen der Sektion „Hybriditätsdiskurse in Lateinamerika: Von der Eroberung bis zum 21. Jahrhundert“ auf dem 14. Deutschen Hispanistentag (6.-9.3. 2003 Regensburg) vorgeschlagene und mittlerweile auf breite Zustimmung gestoßene zeitliche Entgrenzung und Historisierung der Hybridität deshalb als einen zentralen Aspekt, weil gleich zu Beginn von Entdeckung und Eroberung eine neue Konstruktion des Fremden und des Eigenen bzw. der Andersheit begann, die bisher mehr oder weniger – mit Ausnahme von Todorov – nur am Rande oder gar nicht beschrieben worden ist, insofern das Faktische (die Zerstörung der amerikanischen Kulturen) alles andere überdeckte. Dies ist der Fall bei Subirats. Oder der hegemoniale Blick trug dazu bei, vieles zu verdecken, und zwar bei Wissenschaftlern, die ihrem mit der Antike konkurrierenden Überlegenheitsbild blind vertrauten: Das wäre der Fall von Maravall. Oder anders formuliert: Mit der Entdeckung und Eroberung wird zwangsläufig ein langer Hybridisierungsprozess ausgelöst, der aufgrund der Fokalisierung der Forschung auf die Vernichtung und Ausrottung der Indianer und ihrer Kulturen, aufgrund der moralischen Entrüstung und nicht zuletzt ideologischer Sichtweisen völlig verkannt worden ist. Es gibt essentialistische Positionen aus Lateinamerika und hegemoniale Positionen aus Europa, die nicht fördernd sind. Die einen beklagen die Zerstörung der präkolumbinischen Kulturen als Basis für die Identität Lateinamerikas bei gleichzeitiger Produktion eines Diskurses des ‘Eigenen’, die anderen meinen, die Europäer hätten nur ihre Normen auf Amerika projiziert bei gleichzeitiger Produktion eines Diskurses der eigenen Überlegenheit. Die einen riskieren, Lateinamerika außerhalb des Kontexts der Geschichte und der aktuellen historischen Debatten zu verorten, die anderen reduzieren Lateinamerika auf ein Experimentierfeld eigener Probleme, also auf einen Kontinent des Epigontums.

Um die Konstruktion der Andersheit, um Hybridisierungs- und Alteritätsprozesse in den prämodernen Diskursen beschreibbar zu machen, ist es ferner unbedingt nötig, eine prinzipielle Trennung zwischen einer *ontologischen, faktischen Ebene* auf der einen Seite und einer *diskursiven* bzw. auf sonstige *Repräsentationsstrategien* bezogenen anderen Seite vorzunehmen, wie Vittoria Borsò und ich in der erwähnten Tagung vorschlugen. Ich meine damit, dass die Spanier den Indianern zum einen jegliche Daseinsberechtigung, jegliche Daseinskonzepte, und zunächst sogar jegliche menschlichen Züge absprachen und sie somit als Kategorie ‘Mensch’ auslöschten – vergessen wir nicht, dass Las Casas mit Sepúlveda vor Karl V. darüber stritt, ob den Indianern das Prädikat ‘Mensch’ zuzuschreiben wäre oder nicht; Las Casas ging zwar als Sieger hervor, dennoch änderte das zunächst wenig am ontologischen Status der Indianer. Ich meine ferner damit, dass die Indianer auch faktisch eliminiert wurden, ihre Kultur, ihre Tempel, ihre Götter, ihre wirtschaftliche, soziale und politische Organisation wurden zerstört, sie wurden versklavt und massenweise getötet oder von Krankheiten dahingerafft.

Mit der Trennung zwischen ontologischer und Repräsentationsebene möchte ich aber verdeutlichen, dass parallel zum Zerstörungsprozess ein Diskurs der Andersheit beginnt, und zwar in der Beschreibung dieser Begegnung. Vielen Berichterstatern der damaligen Zeit gelingt es nicht, den legitimierenden Diskurs der Eroberung durchzuhalten, dieser entgleitet ihnen in eine zaghafte Konstruktion der indianischen Andersheit.

Es geht mir darum, Hybridisierungsprozesse und Andersheitskonstruktionen herauszuarbeiten, die sich *jenseits* einer Absicht oder Teleologie, jenseits einer *awareness* oder eines *Wollens* befinden, also z.T. auch jenseits des wichtigen Diskussionsrahmens postmoderner und postkolonialer Theoriebildung. Hybridität ist hier *asymmetrisch und unbestimmt*, da wir die Stimme der Indianer und die Art, wie sie ihr Leben nach der Eroberung gestalten, kaum kennen oder nur durch Ausnahmen, die auch höchst vermittelt sind. Dennoch müssen wir ausgehend von den Werken und Aussagen von Las Casas, Durán oder Sahagún u. a. festhalten, dass die Indianer gerade in der Ausübung der Religion in einem hybriden Zustand lebten, ja diese als hybrides Konstrukt erlebten. Sie lebten an den Schnittstellen. Das ist es, was ich heute beschreiben und aufzeigen möchte.

Ein solcher Ansatz bietet die Möglichkeit, ein Panorama aufzufächern, wie Hybridisierungsprozesse sich seit der Entdeckung über die Eroberung, Kolonialzeit, Moderne bis hin zur Postmoderne sowie über das postkoloniale Zeitalter bis hin zum Zeitalter der Globalisierung entfaltet haben und wie sie dargestellt werden. Während in Bereichen wie Architektur, Kunst, Tanz, Theater und Sprache solche Prozesse von Beginn an stattfinden (hier geht es um die Beschreibung des „Wie“ und der Variations- und Repräsentationsformen), bedarf die Behandlung solcher Prozesse im diskursiven Bereich einer genauen Untersuchung, da im Bereich religiöser, identitätsbezogener und ideologischer Diskurse die unterschiedlichen Welten in krasserer Form zusammenprallten und heute noch zusammenprallen.

Ein solcher diachroner Ansatz soll im Anschluss an Benjamins und Bourdieus Geschichtskonzepte eine Relektüre der Konstruktionsformen, denen Lateinamerika unterworfen war, ermöglichen und so die älteren Phasen der lateinamerikanischen Kultur mit der Gegenwart verbinden. Davon verspreche ich mir Erklärungen und Strategien für heutige kulturelle und sozial-politische Prozesse. Mit anderen Worten: Ich erwarte, dass durch eine neue Lektüre, Interpretation und Bewertung des sogenannten Historisch-Vergangenen und seiner Akteure ein anderer Zugang und eine andere Bewertung der Gegenwart gewonnen werden können (vgl. Benjamin). Geklärt werden soll ebenfalls, welche Möglichkeiten der Anerkennung von *Differenz* vertan wurden (vgl. Rincón) und welche heute – verzahnt mit der Vergangenheit – noch vertan werden.

Ich versuche, einen Weg einzuschlagen, den Albert Memmi in seinem *Portrait du colonisateur précédé du Portrait du colonisé* (1957) bzw. Elliott in *The Old World and the*

New (1970), Said in *Orientalism* (1978), Todorov in *La Conquête de l'Amérique* (1982) und Abdelkebir Khatibi in *Maghreb Pluriel* (1983) bereits sehr fruchtbringend begangen haben.

Mein Ansatz hat zwar das Ziel, die Repräsentationsformen der Begegnung zwischen Eroberern/Kolonisatoren und Eroberten/Kolonisierten zu beschreiben, aber in erster Linie möchte ich zeigen, wie diese Repräsentationsformen *inszeniert* werden, also wie Blick und Wahrnehmung sich in die *Schrift* einschreiben, wie unterschiedlich sich die Wahrnehmung des Anderen aus diversen, auch gebrochenen oder wechselnden Perspektiven konkretisiert in Sicht und Schrift und eine verschiedene Wahrnehmung geschichtlicher Wirklichkeit zulassen, wie letztlich Wahrnehmung die Schrift modelliert und wie beides die Wirklichkeit der Begegnung in Form von Andersheit modelliert.

Ich gehe von der Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen dem angetroffenen und beobachteten Faktischen (von den Realien, z.B. von der für die Spanier unfassbaren aztekischen Hauptstadt Tenochtitlán) und dem Beschreibungsversuch (von der schriftlichen oder piktorischen Repräsentation, von deren *Inszenierung*) aus. Der Begriff der Inszenierung meint die Art und Weise, wie das Faktische durch unterschiedliche Zeichensysteme oder Repräsentationsformen dargestellt wird. Diese Unterscheidung ist zugleich bedeutsam und brisant und sie geht von der Feststellung aus, dass sich an den Schnittstellen zwischen dem Empirisch-Faktischen und der zeichenhaften Formulierung das eigentlich Bedeutsame ereignet, weil das Neue hier entsteht, wie zahlreiche Chroniken zeigen. Im Akt der Beschreibung des Faktischen sind die Chronisten gezwungen, ihre abendländischen Denkstrukturen zu verlassen, da ihr Wissen und Sprachreservoir nicht ausreichen, ihnen nicht mehr direkt nützen, um das Gesehene und das Erlebte zu beschreiben. Damit *entgleitet die Intention* eines präfigurierten essentialistischen Diskurses und hybride Strukturen kommen zum Vorschein, und zwar außerhalb der normativen diskursiven Praktiken. Inszenierung meint z.B., dass die Chronisten auf rhetorische und sonstige Beschreibungsmechanismen zurückgreifen, die durch Vergleiche, Metaphern, durch Analogie und Äquivalenz sowie Intertextualität und sonstige Erzählstrategien und Spannungselemente geprägt sind, um sich das Objekt anzueignen und vermittelbar zu machen. Das Ergebnis ist nicht die bloße Wiedergabe von Realien, sondern ihre hochgradig konstruierte und durchdachte *INSZENIERUNG*.

Inszenierung bedeutet auch die *Plotierung* des Dargestellten, die Umformung von Einzelepisoden in einer kohärenten Handlung, wie das nicht nur bei den Chronisten, sondern auch bei Historikern des 19. Jahrhunderts, wie Prescott der Fall war. Reden und Handlungen werden wie auf der Bühne dargestellt. Chroniken, Berichte und Briefe werden an einen Adressaten gerichtet und daher dramatisch funktionalisiert (so z.B. die *Cartas* von Cortés).

Ausgehend von diesem Konzept von kultureller Konstruktion geht es mir auch darum, Andersheit als 'Passagen' und 'Spektakularitätsformen' zu untersuchen, auch dann, wenn im Augenblick der zweite Aspekt in diesem Beitrag eher in den Hintergrund rückt. Es geht aber um zwei eng mit einander verzahnte Fokussierungen. Im ersten Fall handelt es sich um *inszenierte diskursive sozialtheoretisch, historisch, philosophisch, kulturtheoretisch oder literaturwissenschaftlich orientierte Ansätze und Repräsentationen*. Die 'Passagen der Andersheit' erfassen Wissensproduktion und Wahrnehmung in den Chroniken oder Reiseberichten, die sich aus der Begegnung/Konfrontation unterschiedlicher Kulturen, Ethnien und Religionen ergeben, also aus der neuen Konstruktion des 'Eigenen' und des 'Fremden', einer Konstruktion, die sowohl die Eroberer als auch die Eroberten gleichermaßen betrifft; im zweiten Fall wird der Fokus auf *mediale Inszenierungen von Repräsentationen* in Kunst, Literatur, Theater, Musik, Urbanität, Medien und Museen gerichtet. Untersucht werden müssten in diesem Bereich Wissensproduktion und Wahrnehmung ästhetischer, medialer und transmedialer Strategien und Praktiken sowie allgemeiner medialer bzw. transmedialer Prozesse, wie etwa Theater oder Performance, worunter auch Körperinszenierungen subsumiert werden, die sich aus der medialen *Inszenierung* von

sozialen Praktiken, Migrationsprozessen, Religionskonflikten, Andersheit, Nationenkonzepten und der Identitätssuche ergeben. Ein passendes Beispiel finden wir in der eindrucksvollen Beschreibung der ritualisierten Praktiken des Aztekenherrschers Moctezuma beim Essen, Sich-Kleiden und der Körperreinigung, die uns Bernal Díaz del Castillo in seiner *Verdadera Historia de la Conquista de Nueva España* (1568) (s. unten) gibt.

Die meisten Chroniken bewegen sich innerhalb eines kulturellen Diskurses der Hybridität, zwischen ‘Eroberung/Christianisierung’ vs. ‘Zerstörung/Bewahrung’, ‘Anerkennung/Bewunderung’ vs. ‘Ablehnung/Verachtung’.

Zu untersuchen gilt es also, ob diese Diskurse eine alteritäre bzw. hybride Haltung gegenüber den Modellen der Heterogenität abgeben, die die Region einerseits als “moderne Antike” und als alternatives Kulturmodell zu Europa begriffen, indem man auf sie die Vorstellung eines “Goldenen Zeitalters” projizierte, und andererseits die Bewohner Amerikas als minderwertig einstuft. Hybridität wäre hier zu verstehen als der Versuch, Unvereinbarkeiten in einem Spannungsverhältnis bestehen zu lassen, womit sie ein neues Lebens- und Denkprinzip darstellen würde.

Das vollständige Ergebnis meines Ansatzes, das nicht heute zu erwarten ist und sich als Resultat eines Forschungsprojektes ergeben wird, soll zeigen, dass die Conquista- und Kolonialdiskurse der lateinamerikanischen Prämoderne bzw. Moderne Alteritäts- bzw. Andersheitsmodelle enthalten, die sich in eine Präfigurierung postkolonialer Diskursivität überführen lassen, wobei der Diskurs der Kolonisatoren und der Kolonisierten, der Peripherie und des Zentrums zu einer kulturellen Strategie umgewandelt wird, aus der dann Amerika *geboren* wird. Hier hat die Malinche als *Denkfigur der Hybridität* und Amerika einen zentralen Platz.

Eine weitere Vorbemerkung: Im Anschluss an Hayden White, aber auch an Todorov, der sich Whites Postulaten ohne expliziten Verweis anschließt, liegt mein Interesse nicht darin, die historische Faktizität der Chroniken zu überprüfen, die in vielen Fällen kaum zu überprüfen ist. Es liegt mir aber auch fern, diese Texte als fiktional abzutun, wobei ich das Fiktionale im Anschluss an Aristoteles, der ebenfalls zumindest im Ansatz zwischen einer Ebene des Faktischen und einer der Repräsentation zu unterscheiden scheint, höher bemesse oder zumindest als gleichwertig mit dem Empirischen betrachte. Die „Dichtung (*poiesis*)“ – so Aristoteles – sei „etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine (*ta kathólu*), die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere (*ta kath'hékaston*) mit“ (Fuhrmann Kap. 9 S. 59). Mein Interesse ist vielmehr zu zeigen, dass mit der Inszenierung sowohl diskursiver als auch gestischer Praktiken in der schwierigen Kommunikation zwischen Eroberern und Eroberten die hybride Konstruktion von Andersheit einsetzt, was eigentlich als evident gelten müsste, wie wir sehen werden.

Mein Ansatz basiert nicht auf der Idee des *grand récit*, die schon von der Schule der *Annales* abgelehnt wurde, sondern folgt vielmehr jenen *petites histoires*, die von den *Annales* als primär für die Konstitution des Geschichtlichen betrachtet wurden und steht auch im Kontext dessen, was Deleuze *histoires mineures* nennt. In Foucaults Diskurstradition, die ich bereits in meiner Arbeit *Von den Ähnlichkeiten und Differenzen* aus dem Jahre 1993 praktiziert habe, interessiert mich nicht so sehr *was*, sondern *wie* etwas gesagt wird; anders formuliert, das Bedeutsame ist nicht die Ebene des ‘*énoncé*’ oder ‘*enunciado*’, sondern die der ‘*énonciation*’ oder ‘*enunciación*’, nicht die der ‘*inventio*’, sondern der ‘*elocutio*’, wie es die alte Rhetorik formulieren würde. Jedoch ist das wichtigste für Foucault, so wie auch für Todorov, dass etwas gesagt wird, auch dann, wenn das Gesagte falsch ist oder falsch wäre, denn das ist Teil des Repräsentationsnetzes einer Epoche und Kultur:

Le seul remède est de ne pas lire ces textes comme des énoncés transparents, mais d’essayer en même temps de tenir compte de l’acte et des circonstances de leur énonciation. Quant à la justification, elle pourrait s’exprimer dans le langage des anciens théoriciens : les questions soulevées ici renvoient moins à une connaissance du vrai qu’à celle du vraisemblable. Je

m'explique : un fait a pu ne pas avoir lieu, contrairement aux allégations de tel chroniqueur. Mais que celui-ci ait pu l'affirmer, qu'il ait pu compter sur son acceptation par le public contemporain est au moins aussi révélateur que la simple occurrence d'un événement, laquelle relève après tout du hasard. La réception des énoncés est plus révélatrice pour l'histoire des idéologies que ne l'est leur production ; et lorsqu'un auteur se trompe ou ment, son texte n'est pas moins significatif que quand il dit vrai ; l'important est que le texte soit recevable par les contemporains, ou qu'il ait été cru tel par son producteur. De ce point de vue, la notion de « *faux* » est non pertinente. (Todorov 1982: 60)

Daher liegt mein Interesse nicht in einer unproduktiven Diskussion über das wissenschaftsgeschichtliche Substrat oder den Ertrag der Chroniken, sondern allein in der Frage, wie die Berichterstatter sowohl auf einer Mikro- als auch auf einer Makro-Ebene einen hybriden Diskurs und eine hybride Gestualität entfalten. Es bezieht sich also sowohl auf die Ebene des Einzeltextes als auch auf die Ebene der Summe der Texte, deren Versionen miteinander und gegeneinander – Bernal Díaz del Castillo vs. López de Gómara etwa – konkurrieren, sowie auf die Ebene der Forschung, die sich über diese Texte und jene anderen Wissenschaftler äußert.

Todorov leistet in seiner Arbeit einen beachtlichen Beitrag und bleibt keineswegs seiner moralischen Entrüstung („mon intérêt principal est moins celui d'un historien que d'un moraliste“ bzw. „le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité“, 1982: 12) verhaftet. Ganz im Gegenteil, er macht im Hinblick auf das Wahre oder auf das Fiktionale der Chroniken einen ersten Schritt in Richtung einer Trennung zwischen der Repräsentationsebene und der faktischen Ebene (bei Todorov auch „niveau axiologique“ bzw. „niveau pratique“ genannt). Dasselbe gilt für die Behandlung der Texte, die in dieses Raster passen. Er behandelt sie dezidiert unter dem Aspekt der Hybridität und macht auch hier einen ersten Anfang möglich. Er verwendet den Begriff Hybridität zwar nicht, aber den von Alterität und den von *métissage* mit der gleichen Extension und Intension wie Hybridität. Wichtig ist, dass er das Phänomen beschreibt, das wir unter Hybridität fassen, denn es geht hier nicht um Begriffsfetischismus, sondern um eine analytische Kategorie. Dazu greift er auf Begriffe wie Paradoxon oder auf psychologische Termini wie „*dédoublement de la personnalité*“ (1982: 208), 'l'ambigu', 'le contradictoire' (223) oder auf die Beschreibung der oszillierenden Haltung der Priester-Chronisten zurück, die zwischen Evangelisierungsdrang bzw. christlicher Unterwerfung der Indianer (Assimilierung und Anerkennung) pendelt. Das Buch von Todorov ist für mich deshalb in mehrfacher Hinsicht bahnbrechend und zeigt den Weg für eine innovative und ertragreiche Forschung, wie wir sehen werden.

Wir können schon an dieser Stelle die These aufstellen, dass die Unterwerfung, die physische, ontologische und epistemologische Zerstörung der Indianer mit der Konstruktion der Neuen Welt *schwanger geht*, worin sich das zivilisatorische Unternehmen Spaniens entschieden von dem britischen und z.T. vom französischen Kolonialsystem unterscheidet.

Ausgangspunkt unserer weiteren Überlegungen sind die Analysen der *diskursiven Repräsentationen* über den Prozess der Entdeckung, Eroberung und Kolonisierung, wie dieser sich in unterschiedlichen Zeugnissen manifestiert, die ich als eine Art historisch-persönliche Zeugnisse (*testimonios/confesiones históricos/cas*) bezeichnen möchte. Alle Chronisten erheben einen hohen historischen Anspruch, manche sind bemüht, wissenschaftshistorisch vorzugehen. Zu einigen wenigen dieser sehr unterschiedlichen Texte zähle ich das Werk von Las Casas, Sepúlveda, Bernal Díaz del Castillo, Guzmán Poma de Ayala, López de Gómara, Alvar Núñez, El Inca Garcilaso de la Vega, Sahugún, Juan Santa Cruz Pachacuti, Cortés u.v.a.

Dabei wird der jeweilige Standpunkt der Narration mit ihren Perspektivwechseln eine bedeutende Rolle spielen, da diese einen wesentlichen Aspekt der Interpretation bilden. All diese Berichte können sich einer Hybridisierung nicht entziehen, das erfordert, dass wir einige minimale Anmerkungen zu dem liefern, was wir unter Hybridität als Denkfigur, Denkhaltung und analytische Kategorie verstehen.

2. HYBRIDITÄT ALS DENKFIGUR, DENKHALTUNG UND ANALYTISCHE KATEGORIE

Hybridität betrachten wir als eine zentrale Kategorie im Rahmen eines transdisziplinären kulturwissenschaftlichen Ansatzes, die Gegenstand zahlreicher Definitionsversuche und in sehr vielen Anwendungsgebieten zu finden ist. Dabei wären „hybride“ Systeme jene, „die sich auf eine Komplexitätssteigerung beziehen, die nur noch durch Kombination unterschiedlicher Modelle und Verfahren zu beschreiben sind“ (Schneider/Thomsen 1997: 19; auch A. de Toro 2002, 2004, 2004a).

Theorien der Hybridität und des „dritten Raums“ verarbeiten die Erkenntnis der Ungleichzeitigkeit und Heterogenität von Modernisierungsprozessen und ihren Konzepten. So konstituieren sich beispielsweise „nationale Identität“ oder „Ethnizität“ über komplexe Prozesse von Beziehungs- und Repräsentationsgeflechten, die von einem nicht-essenziellen Kulturbegriff ausgehen. Kultur wird demnach als diskursives Konstrukt verstanden, das gelebt und erfahren wird und verschiedenen Wahrnehmungs- und Deutungsweisen ausgesetzt ist. Hybridität wirkt damit gegen die Vorstellung von einem „europäischen Zentrum“ und einer „lateinamerikanischen Peripherie“.

Zudem ist Hybridität eine ‚kulturtheoretische‘ bzw. ‚kulturwissenschaftliche‘ Kategorie, die grundsätzlich und allgemein beschrieben werden könnte als die *Potenzierung der Differenz bei gleichzeitiger Anerkennung der Differenz in einem gemeinsamen Territorium, das immer wieder neu bewohnt, begangen, erfahren, erlebt, erschrieben, beschrieben werden muss*. D.h. in einem transkulturellen, transmedialen und transdisziplinären Kommunikationsakt werden die Andersheit, das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘, das ‚Unvertraute‘ und das ‚Vertraute‘, das ‚Heterogene‘ und das ‚Uniforme‘, der ‚Essentialismus‘ und das ‚Hegemoniale‘ *ausgehandelt, rekodifiziert und neu konstruiert*. Das Konzept von Hybridität stellt somit die *Verwindung* solcher Binarismen dar, die als ontologische Invariablen ausgegeben werden. Damit sind Hybriditätsdiskurse ein wesentlicher Bestandteil aktueller Prozesse der Umstrukturierung von Wissenskulturen (s. im Detail A. de Toro 2002, 2004, 2004a).

Darin kann Hybridität als ‚transmediale‘ Kategorie im Sinne des Einsatzes vielfältiger medialer Mittel unterschiedlicher Zeichensysteme verstanden werden, die in Konkurrenz miteinander treten, in einem autonomen Verhältnis zueinander bleiben (Differenz) und zwischen denen es zu transmedialen Austauschprozessen kommt. Bei der Transmedialität handelt es sich stets um Grenzüberschreitungen, ‚Fältelungen‘, ‚Schichten‘ und ‚Rückfaltungen‘, um ästhetisch bedingte *Prozesse* und *Strategien*, die nicht zu einer Synthese, sondern zu einem spannungsreichen und dissonanten Prozess von Artikulationen führen (A. de Toro 2001).

Wenn sich eindimensionale v.a. nationale Zuordnungen von kultureller Identität auflösen, entstehen neue kulturelle Kartographien, in denen sich lokale Traditionen, postmoderne Kulturkonzepte und -praktiken niederschlagen, die auf unterschiedliche Weise kulturelle Traditionen aufgreifen und neu deuten.

Hybridität fassen wir auch als Kategorie des ‚Körpers‘ und damit verbunden des Begehrens, der Sexualität, der Macht, der Leidenschaft, der Gewalt, der Perversion, als mediale Kartographie, die aus dem Wissen und unterschiedlichen Diskursen hervorgeht. Körper fungiert hier als eigene Signatur/Schrift, als Verkörperung und Entkörperung, als Chiffre, als Spur, als Geschichte, als Erinnerung von Erlebtem. Der Körper als *Körperschrift* ist grundsätzlich hybrid aufgrund der Art seiner Beschaffenheit und seiner Implikationen: Er enthält und produziert Wissen, Machtkonstellationen, Begehren und Tod, Liebe und Hass, Entsagung und Hingabe, Akzeptanz und Ablehnung. Der Körper stellt für sich, in seiner Materialität, mit seiner Geschichte, mit seinem Wissen ein eigenes Mittel dar; er ist sein eigenes Medium und nicht „Funktion von etwas“. Das Medium Körper ist seine Botschaft;

Medium und Botschaft sind eins, nicht Maske von/für etwas, sondern schlicht Körper (A. de Toro 2001).

Hybridität ist zunächst ein allgemeines Phänomen, das mit der Entäußerung einer Aussage eines Subjekts zusammen hängt, insofern zum einen das Subjekt sich selbst als einen Anderen und seine Sprache als die eines Dritten, als ein unendliches *glissement*, als eine fortgesetzte Metonymie erfährt. Zum anderen gilt, dass jede Äußerung, die in der Kommunikation sich auf eine andere Äußerung einlässt, in einen Zwischenraum gerät, sich selbständig entfaltet und vielfältige Beziehungen eingeht. Dies hat erhebliche Konsequenzen für den Begriff Kultur und für die kulturelle Identität, da Kultur/Identität nie einheitlich oder dualistisch gedacht werden kann, auch nicht im Sinne eines humanistischen *nostrum* (alles stammt von Menschen) oder im Sinne eines kulturellen Relativismus (nach dem Motto “we place ourselves in the position of the other”, wie Bhabha zutreffend bemerkt), sondern als ‘Differenz’ und ‘Alterität’, als ‘Hybridität’. Hybridität kann im Anschluss an Fanon und Bhabha als die Strategie der Translation und des Aushandelns in einem Zwischenraum verstanden werden, der einen kulturell virtuellen Raum darstellt, weil dieser immer wieder von neuem durch die Aktanten konstituiert wird.

Im dem hier ausgewählten lateinamerikanischen Kontext kommt eine weitere Entäußerung hinzu, die mit dem kolonialen Subjekt und der kolonialen Geschichte zusammenhängt: Das erzählende Subjekt bedient sich einer weiteren fremden und entfremdenden Sprache, die zugleich seine eigene Sprache wird und ist, so dass alle Sprachlichkeit sich in einem Zwischenraum ansiedelt. Man zerstört oder verwandelt die Kontinuitäten und Konstanten der historischen Tradition, um frei zu sein, um eine eigene, neue kulturelle Identität in einer diskontinuierlich-transtextuellen Temporalität der kulturellen Differenz auszuhandeln. Es handelt sich nach Rincón (1995: 226), der an Blochs Metapher von der “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen” anschließt, um eine “Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen” (la „*no-simultaneidad de lo simultáneo*“). In der Sprache von Bhabha reformuliert liest sich dies so:

[The] split space of enunciation may open the way to conceptualizing an inter-national culture, based not on the exoticism or multi-culturalism of the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s hybridity,

und ferner schreibt er:

[...] the ‘inter’- is the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between*, the space of the *entre* that Derrida has opened up in writing itself – that carries the burden of the meaning of culture. [...] It is in this space that we will find those words with which we can speak of Ourselves and Other. And by exploring this hybridity, this ‘Third Space’, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of ourselves. (Bhabha, 1995: 209)

Hybridität wird ferner als jene Strategie bzw. jener Prozess verstanden, die/der an den zentralen Schnittstellen oder Rändern einer Kultur stattfindet, wobei unter Rändern nicht unbedingt die “Marginierten/Ausgegrenzten” zu verstehen sind, sondern Orte neuer kultureller Formationen. Unter ‘Schnittstellen’/‘Rändern’ verstehen wir hier kultursemiotische De- und Reterritorialisierungen, sie sind der Ort von Rekodifizierungen und Reinventionen.

Die ‘Identität’, das ‘Authentische’ werden an der Grenze, in der Vielfalt der Ränder und an den Schnittstellen kultureller Kreuzungen (nicht durch Oppositionen, sondern Präpositionen wie dort, da, hier, dazwischen, gleichzeitig) neu gedacht, formuliert und ausgehandelt: Man lebt in verschiedenen Welten, in einem Dazwischen, einem extra-territorialen Raum.

Mit Hybridität werden kulturelle Phänomene bezeichnet, verstanden als nomadische Begegnungen mit dem ‘Anderen’ und der ‘Andersheit’, als eine rekodifizierte, innovative

Begegnung zwischen dem ‘Lokalen’ und dem ‘Fremden’. Unter Hybridität können Diskursformationen als Dekonstruktion und Rekodifizierung geltender offizieller “Machtdiskurse” verstanden werden. Hybridität ist ferner durch Differenz (als das *Herangehen an das Andere der Vernunft und der Geschichte, eine Logik der ‘Supplementarität’, der ‘Rückfaltung’, des Gleitens von kulturellen Größen*) gekennzeichnet, unter Berücksichtigung synchroner und diachroner Aspekte, die sich nicht auf kulturelle oder auf ethnische Ursprünge reduzieren lassen. Ein weiteres Charakteristikum ist ihre Alterität, also die *operationale Kategorie* der Differenz zur Beschreibung *konkreter heterogener Begegnungen*.

Im Rahmen des beschriebenen Konzepts von Hybridität haben wir zunächst sechs Ebenen unterschieden (A. de Toro 2004,2004a), die wir nun auf sieben erweitern:

- 1 Hybridität als epistemologische Kategorie (die Fähigkeit und Bereitschaft, Welt, Leben, Wissen, Kultur und Wissenschaft als Schnittstellen und nicht als Binarismen zu denken);
- 2 Hybridität als wissenschaftstheoretische Kategorie im Sinne von bzw. als Synonym zu ‘transversaler Wissenschaft’ (die Fähigkeit und Bereitschaft, Wissenschaft als Passagen zu formulieren mit Rekurs auf benachbarte Disziplinen als Hilfswissenschaft);
- 3 Hybridität als kulturtheoretische Kategorie, als Begegnung, Zusammenkunft von Kulturen, als kulturelle, ethnische, religiöse Vielfalt;
- 4 Hybridität als transmediale Kategorie, als Einsatz verschiedener Medien: Zeichensysteme (Internet, Video, Film, sonstige Kommunikationsformen, virtuelle Metropolen und Welten, Analog- und Digitaltechniken usw.), Ästhetiken (Literatur, Theater, Essay), Mischbereiche (Literatur/Internet, Theater/Video/Film/Installationen), Produkte (bunte Palette heterogener Gegenstände), Geschmackskulturen, Kunst (Malerei, virtuelles Design), Architektur, Museen, Linguistik;
- 5 Hybridität als Körper-Inszenierungen und Konkretisierungen, Körper als eine besondere Struktur transmedialer Wissens- und Wahrnehmungskultur;
- 6 Hybridität als urbane Kategorie, als Organisationsform der Vielfalt: Städte, Museen, Unternehmen, Ökologie, Natur, Soziologisch-Gesellschaftliches, Religiöses, Politik, Lebensstil;
- 7 Wissenschaft und Technik (Naturwissenschaften, z.B. Molekularbiologie, Motoren mit unterschiedlichen Antriebssystemen).

Historisch entwickelt sich die Hybridität von einem asymmetrischen zu einem reziproken, von einem unbewussten zu einem bewussten, von einem ungewollten zu einem gewollten, von einem intentionslosen zu einem intentionalen Prozess.

3. HYBRIDE REPRÄSENTATIONEN UND INSZENIERUNGEN DER ANDERSHEIT IM SPIEGEL DER NEUEREN UND NEUESTEN FORSCHUNG

Unsere Fragestellung knüpft an bzw. setzt sich auseinander mit einer Reihe von Texten, unter denen ich folgende nennen möchte: John H. Elliott (1970) *The Old World in the New*, Stephen Greenblatt (1991/2003) *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*; Subirats (1993) *El continente vacío*, Maravall (1967); Carlos Rincón (1990: 221-240) “Nachwort” zu *Diego de Landa. Bericht aus Yucatán*, Todorov (1982) *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*.

Ist die Entdeckung Amerikas, zugespitzt formuliert, nur eine Projektionsfläche der Europäer für verlorene Utopien und unerfüllte Sehnsüchte, so dass die Europäer in Amerika ein neues Goldenes Zeitalter (Maravall) oder die Verwirklichung eines wahren und erneuerten

Christentums (Joachim de Floris, Rincón) bzw. einen Garten Eden zu sehen und zu finden glaubten? Sind die Lektüren und Repräsentationen ausschließlich normativ, d.h. bleiben sie immer und vorwiegend im Rahmen eines spanisch-europäisch-christlichen Normensystems oder entfacht sich ein hybrider Diskurs, der außer Kontrolle gerät? Festzustellen ist, dass ein Netz von Diskursen geflochten wird, in dem nicht nur das Fremde, sondern auch das Eigene neu kodiert wird.

Carlos Rincón äußert sich in den 90er Jahren in dem o.g. scharfsinnigen Beitrag sehr kritisch über die Fähigkeit der Spanier, das Andere und das Fremde erfassen und begreifen zu können, auch dann, wenn er durchaus anerkennt, dass durch „Neuformulierungen der Beziehungen zu dem Anderen“ (ebd.: 221) auf der Grundlage eines neuen Instrumentariums neue Möglichkeiten zur Interpretation der Chroniken eröffnet werden. Allerdings ist die zentrale These Rincóns (1990: 221, 224), dass bei der Auseinandersetzung und Beschreibung des Fremden sowohl Las Casas als auch sein Gegner Sepúlveda sowie ebenso Montaigne mit seinen Essays „Des Coches“ bzw. „Des Cannibales“ (*Essays*, Bd. III) einen rein ethnozentrischen Diskurs über die Indianer praktizieren, der eher zu einer internen Kritik des Versagens eigener Institutionen oder zur Beleuchtung eigener Probleme bzw. zur Bildung von Utopien und Idealisierungen diene als zur Konstruktion des Anderen. All diese Diskurse wären dem Hauptziel der imperialen Expansion und Christianisierung unterworfen. Rincón zeigt diese Unfähigkeit, das Fremde als solches zu erfassen, an einem unter anderen von Elliott gegebenen Beispiel, etwa dass die Spanier von einer längst überholten Weltkartenvorstellung ausgehen, die von Strabon, Ptolemäus y Pomponius Mela (1990: 222) geprägt war und ihre kartographischen Vorstellungen trotz der Gegebenheit einer neuen Welt lange nicht änderten. (Allerdings, wie Elliott meisterhaft zeigt, wird der Schock der Entdeckung eine gewisse Zeit erfordern ehe dann die Europäer in der Lage sein werden, diesen zu verdauen; das wird v.a. in der zweiten Hälfte und insbesondere zu Ende des 16. Jahrhunderts geschehen). Daher teilt Rincón Baudrillards Meinung, dass „die Begegnung mit Amerika eine Chance bot, die nicht genutzt wurde“ bzw. die konfliktreiche Begegnung [...] nicht zum „Ausgangspunkt einer radikalen Infragestellung“ führte, sondern lediglich eine interne Kritik des Abendlandes in Gang setzte (221). Für Rincón waren „die erzwungene Einführung des Europäischen und die Vereinnahmung der indianischen Kulturformen [...] beide Seiten einer Medaille“ (230). Mit Sicherheit trifft diese Bewertung Rincóns auf zahlreiche Schriften zu, vielleicht auch auf die Mehrheit der Wahrnehmungsformen in jener Zeit. Außerdem vertritt die Mehrheit der Forschung diese Position, so Subirats (1994) oder Greenblatt etwa (auf letzteren gehen wir im Einzelnen ein). Und der Forschungsmehrheit zum Trotz gab es zahlreiche Ausnahmen wie Alonzo de Zoritas *Historia de la Nueva España*, Fernando de Alva Ixtlixóchitls *Historia de la nación chichimeca*, Diego Duráns *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Bernardino de Sahagúns *Historia general de las cosas de Nueva España*, Diego de Landas *Relación de la cosas de Yucatán*, Alvar Nuñez Cabeza de Vacas *Naufragios* oder Bernal Díaz del Castillos *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, die eine sehr differenzierte Sicht bieten.

Es dürfte aber jedem klar sein, dass die Spanier natürlich von ihrem Wertesystem ausgehend wahrnehmen und Wissen produzieren, von wo aus sonst? Hier gebe ich zu bedenken, dass die Spanier – wie sicher jeder Europäer der Zeit – kaum ein Instrumentarium hatten, der Fremdheit zu begegnen, v.a. einer die völlig neu war und auf der Weltkarte zuvor nicht existierte. Außerdem hatten die Spanier denkbar schlechte Voraussetzungen, eine neue Welt zu begreifen. Sie glitten übergangslos vom Kampf gegen die Mauren und Juden in Spanien über in die Neue Welt, wo sie Menschen trafen, die Menschenopferrituale ausübten und im Rahmen religiöser Rituale Menschen verspeisten. Rincón (1990: 229) selbst – wie zuvor Elliott in seinem sehr differenzierten und gelehrsamem Buch – räumt diese Problematik ein.

Die Spanier haben nicht erst bei der Entdeckung Amerikas die Möglichkeit vertan, das Fremde zu akzeptieren und in einer plurikulturellen Gesellschaft zu leben, sondern bereits mit dem Ausschluss der Mauren und Juden aus Spanien 1492. Das war im übrigen ein europäisches Unternehmen. Hier entschied sich Spanien für eine „rein“ christlich-eurozentrische Gesellschaft als gesamteuropäisches Unternehmen. Daher darf keineswegs verwundern, dass die Spanier einen weiteren Kreuzzug nunmehr gegen die Indianer starteten.

Zu bedenken ist aber auch, dass die Fähigkeit der Spanier, sich auf das Fremde einzulassen, nicht nur durch Evangelisierung und Gier, sondern ebenso durch soziale und Bildungskomponenten bedingt war, wie Elliott (19970/1992) zutreffend bemerkt. Das Gros der Konquistadoren waren raue Soldaten, und Cortés selbst war eine sehr schillernde Figur. Vergessen wir nicht, dass Kolumbus bei seiner dritten Reise sich v.a. von Sträflingen begleiten ließ. Ferner treffen zwei Welten aufeinander die ganz unterschiedlich kommunizieren und die Kommunikation ist ein zentraler, wenn nicht der zentrale Aspekt der Eroberung.

Carlos Fuentes beschreibt in *El naranjo* am Beispiel der Eroberung von Mexiko einen Aspekt der Geschichte der Eroberung Amerikas, die er als das Resultat eines enorm anstrengenden Kommunikationsakts ohne gemeinsamen Kode versteht, der sich im Verlauf eines mühsamen Translationsakts und eines ununterbrochenen Aushandelns vollzieht. Während die Azteken mit den Göttern sprachen und mit der Welt kommunizierten, waren die Spanier auf eine zwischenmenschliche Kommunikation aus, sie sprachen mit den Individuen (vgl. dazu auch Todorov, s.u. und Hugh 1993/2000). Die Azteken waren von Prophezeiungen und der Vorstellung einer vollendeten Welt bestimmt, während die Spanier die Idee einer zukünftigen, dynamischen Welt antrieb. Die Azteken warteten darauf, dass die Götter ihnen den Weg zeigten, und nur von ihnen ließen sie ihr Handeln bestimmen. Die Spanier handelten, und was sie entdeckt hatten, schrieben sie dem Willen Gottes zu. Die Macht liegt hier offensichtlich bei jenen, die den Kode des anderen kennen und die Fähigkeit zu übersetzen besitzen: Jerónimo de Aguilar und vor allem die Malinche. Es handelt sich dennoch um eine dezentrierte Kommunikation, die zunächst über Náhuatl und Maya ins Spanische übergeht, dann direkt vom Náhuatl ins Spanische. Es handelt sich um eine Kommunikation, die sich in einem Zwischenraum situiert und in der Unmöglichkeit manifestiert, die zahlreichen und unterschiedlichen Informationen zu speichern und zu vermitteln, wobei dies Informationen einer neuen und unfassbaren Welt waren, worauf Carlos Rincón (1990: 222) im Anschluss an J.H. Elliott (1970/1992: 1, 19) hinweist. Sie waren so neu für die Spanier (und zugleich durch das Eindringen der Spanier auch für die Indianer), dass sie nicht einmal wussten, wo sie wirklich waren. Deren Übersetzung und Rezeption beschreibt Elliott folgendermaßen:

It is as if, at a certain point, the mental shutters come down; as if, with so much to see and absorb and understand, the effort suddenly becomes too much for them, and Europeans retreat to the half-light of their traditional mental world (Elliott 1970: 14).

Auch wenn das vermeintlich Selbstverständliche gilt, dass die Europäer im 16. und 17. Jahrhundert das Fremde von ihrem Normensystem ausgehend beschrieben (aus welchem sonst? Das wird auch im 18., 19. und 20. Jahrhundert fortgeführt); dass sich ihre Idealisierungen und Projektionen eines verlorenen Paradieses zerschlugen; dass ihre Wahrnehmungs- und Beschreibungsfähigkeit Grenzen erreichte; und auch wenn z.B. Pérez de Oliva 1528 schreibt, Kolumbus hätte seine zweite Reise gemacht, um die Indios nach dem Ebenbild der Spanier zu formen; sowie auch wenn es für das Beobachtete keine Denomination gab und diese erst erfunden werden musste; ist nicht minder richtig, dass auf dem Weg der Beobachtung, Beschreibung, Vermittlung und des Verstehens die

Berichterstatter in unterschiedlichem Maß gezwungen waren, sich auf die Andersheit einzulassen. Damit setzte ein Prozess ein, der eine neue Konstruktion des Anderen und des Eigenen, also der Andersheit, auslöste. So richtig es ist, dass der Blick durch kulturelle Normen präfiguriert ist und die Beschreibung bestimmt, genau so richtig ist es, dass diese Normen durch den Kontakt und die Wahrnehmung des Anderen sowie den Versuch, das Fremde zu beschreiben, ins Wanken geraten. In eben diesem Spannungsverhältnis zwischen der Wahrnehmung des *schrecklich* Neuen und Unbekannten und dessen Wiedergabe im Rahmen vertrauter Normen, Gattungen und Verfahren in den Chroniken, der Literatur, Malerei, Musik, Kunst oder Architektur entsteht das, was ich Hybridisierung nenne. Das ist das Hauptanliegen des vorliegenden Beitrags und meiner zukünftigen Forschung, womit ich auch aufzeigen möchte, dass wir Wissenschaftler nicht anders als die Spanier vor fünfhundert Jahren immer noch mit Vorurteilen und präfigurierten starren Kategorien an das herangehen, was die Spanier im 16. Jahrhundert als Aneignung des Fremden vollzogen, und daran, wie sie Andersheit aufzeigten und mit dieser rangen.

Von großer Bedeutung scheinen mir jene Bemerkungen von Rincón und Elliott zu sein (auf letzteren gehe ich gesondert ein), die neue Wege eröffnen. So stellt Rincón (1990: 230) in seiner Lektüre von Landas *Bericht aus Yucatán* Hybridisierungsprozesse in der spanischen Aneignung von „äußeren Formen indianischer Institutionen“ wie „Tributsystem“, „Herrschaftsstrukturen“, „kollektive Arbeitsmethoden“ oder „religiöse Initiationszeremonien“ (230) fest, obwohl Landa blindwütig alle Bücher der Mayas verbrennen ließ. Rincón verweist in diesem Zusammenhang auf ein Oszillieren zwischen Destruktion und Aneignung:

Die systematische Vernichtung der indianischen Kultur, die sich am Vorgehen der Konquistadoren und Missionare im Schlüsselbereich der Religion ablesen lässt, setzt andererseits ihr Bemühen voraus, sich indianischer Elemente, Formen und Institutionen für ihre eigenen Ziele zu bedienen. (Rincón 1990: 230)

Auch dann, wenn es sich hier um die Einverleibung von kulturellen Praktiken handelt, um sich die Indianer gefügig zu machen und mit weniger Hindernissen die Evangelisierung erfolgreich voranzutreiben, ergibt sich eine Hybridisierung jenseits des angestrebten Zieles, der Absicht oder des Willens, die Andersheit anzuerkennen. Das ist zunächst ein Beispiel dafür, ein anderes sehr bekanntes ist das von Sahagún.

Meine Position fußt auf einigen Grundprämissen, die ich hier in Erinnerung rufen möchte, die nicht erstmals von Bhabha, sondern von Frantz Fanon (1952) in *Peaux noires masques blancs* und von Memmi in dem bereits erwähnten Text, in den *Ecrits* (1966) von Lacan, aber dann mit großer Klarheit von Homi Bhabha (1994) formuliert wurden.

Es dürfte inzwischen Konsens darüber bestehen, dass für jegliche Kommunikation von einer prinzipiell doppelten Entäußerung der Aussage eines Subjekts ausgegangen werden kann, insofern – nach Lacans Spiegelmetapher und dem Kastrationsbegriff sowie nach Bhabhas von Lacan übernommenem Begriff der Mimikry – das Subjekt sich selbst als einen Anderen und seine Sprache als die eines Dritten, als unendliches *glissement*, als fortgesetzte Metonymie erfährt; zum anderen gilt, dass jede Äußerung in der Kommunikation sich auf eine andere Äußerung einlässt, diese Äußerung in einen Zwischenraum gerät, sich selbständig entfaltet und vielfältige Beziehungen eingeht.

Das hat Konsequenzen für den Begriff Kultur oder Kulturraum und für die sog. kulturelle Identität und dafür, wie die Wahrnehmung und Beschreibung des Anderen erfolgt. Denn an dieser Stelle kann man schon feststellen, dass kulturelle Begegnungen so hegemonial, hierarchisch und asymmetrisch sie sein mögen, dennoch nie statisch und unilateral verlaufen können.

Der kulturelle Äußerungsakt ist von der in der Äußerung selbst angelegten Differenz geprägt, so dass in einem Kommunikationsakt immer differente sprachliche Aspekte mitwirken, die für die Sinnproduktion und -streuung eine zentrale Bedeutung haben.

Bedeutung ist daher nie rein oder transparent, ihr liegt eine prinzipielle sprachliche und anthropologische Disjunktion zwischen Subjekt und Äußerung zugrunde, wie dies u.a. Stephen Greenblatt verdeutlicht (s. unten).

Die grundlegend neue Sichtweise auf die kulturellen Prozesse, die in Verbindung mit der Conquista zu beobachten sind, und die die Eroberung nicht ausschließlich unilateral, als Zerstörung der indigenen Kulturen Amerikas durch die europäische, erscheinen lassen, setzte sich wohl mit J.H. Elliotts 1970 erschienenem Werk *The Old World and the New* international durch. Er geht zwar von einem normierten Blick der Spanier aus, unterwirft aber das Moment des Oszillierens nicht der moralischen Entrüstung oder einem Mechanismus der Verdrängung, wie dies m.E. Greenblatt später tut, der sich in einer Pathologie des Todes äußert. Elliott weist auf die grundlegende Problematik der Schwierigkeit der Perzeption und Rezeption der Eroberung und Darstellung des Unfassbaren hin, welche die Eroberung mit sich bringt. Es ist aber nicht nur hervorzuheben, dass er verdeutlicht, inwiefern bei der Beschreibung des Anderen der Beschreibende nicht unverändert bleibt (Elliott 1970: 14f.), sondern dass die Entdeckung weitreichende politische, ökonomische, ethische, theologische, anthropologische, geographische, geschichtliche und philosophische Folgen für Europa hatte (6f.).

Unser Ansatz, den wir unter Punkt 4 ausführlich darlegen, besteht eben darin, mit dem Begriff der Hybridität zu zeigen, dass die Eroberung trotz der faktischen Zerstörung keine Einbahnstrasse war, sondern gewissermaßen zurückschlug, *the conquest writes back*. Das Zurückschreiben der Entdeckung und Eroberung ist in der Tat ein innovativer Ansatz und ein Feld, das nach wie vor kaum bearbeitet worden ist.

3.1 Elliott: *The conquest writes back*. ‘Beobachtung’, ‘Beschreibung’, ‘Vermittlung’ und ‘Verstehen’ als Strategien des Erfassens von Andersheit

Elliott geht von der Grundposition aus, dass Europa und Amerika nicht getrennt voneinander behandelt werden können, da sich beide gegenseitig beeinflussten. „Properly, their histories should constitute a continuous interplay of two distinctive themes“ (1970: 7). Ein gut untersuchtes Thema ist die Formung der neuen Welt nach dem Normensystem der Alten Welt, verbunden mit der Suche nach Gold und dem Vorsatz der Evangelisierung, das andere, kaum oder nur wenig untersuchte Thema ist, wie die Alte Welt verändert und neu gestaltet wurde. Diese Untersuchung stellt eigentlich die größte Herausforderung dar, nämlich die Prüfung, ob Hybriditätsstrategien vorhanden sind, d.h. ob die Einwirkung der neuen Welt auf das Denken der Alten im 16. Jahrhundert sichtbar wird. Denn nicht nur die Conquistadores waren allein durch das Gesehene schockiert und zutiefst beeindruckt, sondern sie wussten nicht so recht, wo sie überhaupt waren, so dass eine Einordnung des Gesehenen von Beginn an wegen Mangel an Referenzen und Analogien zum Scheitern verurteilt war. Während die Europäer eine gewisse Vorstellung von Afrika und Asien hatten, war das Wissen über Amerika gleich Null; man glaubte, es sei ein „Anhängsel von Asien“ – worauf Elliott hinweist und was allgemein bekannt ist. Gerade hier liegt nach Elliott (1970: 8) eine ungeheuerere Herausforderung, die uns ermöglicht zu begreifen, warum sich die Spanier und Europa in der Geschichte des 16. Jahrhunderts enorm schwer taten, die Tragweite der Eroberung zu verarbeiten und ihre Eigentümlichkeit darzustellen, woraus eine „zeitliche Differenz“ (ebd.) oder Verschiebung resultiert.

Elliott erkennt, im Gegensatz zur späteren Interpretation Greenblatts, neben „[The come down of the mental shutters]“ (1970: 14), dass

[...] understanding is a intricate story of the interplay of prejudice, puzzlement and indifferences, where there is no clear linear progression, but rather a series of advances and retreats [...].

Die Folgen dieses komplexen, mühevollen und z.T. qualvollen Prozesses eines ständigen Vor und Zurück, eines nie endenden Oszillierens bringt mit sich, dass eine Gesellschaft, wenn sie sich der Mühe unterziehe, „eine andere begreifen zu wollen“, diese „zwangsläufig auch dazu kommen“ müsse, „sich selbst auf andere, neue Weise zu beurteilen“ (15), und im Anschluss an Winch (vgl. Phillips 1967: 30), der von der These der Zwangsläufigkeit der Erweiterung der eigenen Lebensweise und des Sich-auf-Andere-Einlassens bei den kulturellen Begegnungen ausgeht, zitiert Elliott Winchs fundamentale Erkenntnis:

Seriously to study another way of life is necessarily to seek to extend our own –not simply to bring the other way within the already existing boundaries of our own, because the point about the latter in their present form, is that they *ex hypothesi* exclude that other. (1970: 15)

Dieses Oszillieren, diese Notwendigkeit, sich durch den Anderen auch mit sich selbst neu zu beschäftigen, geschieht auf der Basis der bereits erwähnten vier Schritte ‘Beobachtung’, ‘Beschreibung’, ‘Vermittlung’ und ‘Verstehen’. Obwohl Elliott der Meinung ist, dass den Spaniern im Allgemeinen nichts daran lag, den Anderen zu begreifen, sondern vor allem, diesen zu unterwerfen (18f.), und obwohl er den Europäern vorhält, aus der Sicht der eigenen „Tradition, Erfahrung und Erwartung“ zu berichten, und besonders Bernal Díaz del Castillo bescheinigt, die Eroberung durch einen „haze of romances of chivarly“ (20) zu betrachten, räumt er zugleich ein, dass dieser darum bemüht war, das Beobachtete zu übersetzen, d.h. „to bring the exotic into the range of the familiar by writing of Aztec temples as mosques, or by comparing the market-place of Tenochtitlán with that of Salamanca“ (19), und zwar durch den Vergleich, durch Ähnlichkeit und Analogie. Denn „the human mind“ – so Elliott weiter – „has an inherent need to fall back on the familiar object and the standard image, in order to come to terms with the shock of the unfamiliar“ (21). Das ist aber die erste Phase der Begegnung, in der die Begriffe stottern bzw. stammeln werden, der eine zweite folgt, in der das „Unbekannte mit dem Bekannten“ verbunden wird (ebd.), ich würde sagen, in *Beziehung* gesetzt wird, wodurch Differenz und Ähnlichkeit zum Vorschein kommen. Hier ist der Ort, an dem Hybridität entsteht, trotz Blockierung, trotz der Begrenztheit der Beschreibung und trotz Ermangelung einer adäquaten Terminologie, die z.B. die Natur hätte erfassen können, trotz der Unmöglichkeit, einem potenziellen Leser das Beobachtete zu vermitteln, ist hier der Ort, an dem sich das Neue für beide Welten, für die Alte und die Neue, zu generieren beginnt.

Die Chronisten standen mehreren Schwierigkeiten gegenüber: der Sprachbarriere, dem Versagen der eigenen Sprache für die Beschreibung von einer noch nicht kodierten gegenständlichen Welt, der Suche nach einer Vermittlungsform, die den Zugang des Beschriebenen für denjenigen ermöglichte, der diese direkte Erfahrung nicht hatte. Es sind aber gerade diese Translationsprozesse, die von Beginn an zwangsläufig hybrider Natur sind, auch wenn die Chronisten stets auf Vertrautes auf der Basis von Analogien und Vergleichen zurückgreifen. Die Gegenüberstellung von Unbekannt-Schockierendem und Bekannt-Vertrautem löst einen Prozess aus, der durch Hybridität gekennzeichnet ist und immer mehr das Neue und das Andere hervorbringt (21), auch dann, wenn die Spanier auf das Normensystem des Christentums und der Antike zurückgreifen. Gerade diese Systeme konnten aber das Klischee des Ungeheuers und Wilden wegen der Ähnlichkeit zwischen Indianern und Spaniern nicht liefern. Gerade hier werden die Spanier gezwungen umzudenken, auch wenn sie zunächst beim Versagen der Normen und Kriterien aus Christentum und Antike auf das Wunderbare zurückgreifen, was nach Meinung von Elliott eine positive Seite hatte. Dass die Europäer und die Spanier das Neue durch Tradiertes zu übersetzen versuchen, ist ein übliches und anthropologisches Verfahren, das allen Kulturen eigen ist und das Mittel der Analogien war nicht einmal ungünstig:

The reverence of late medieval Europeans for their Christian and classical traditions had salutary consequences for their approach to the New World, in that it enabled them to set it into some kind

of perspective in relation to themselves, and to examine it with a measure of tolerant interest. (24f.).

Auf der anderen Seite aber verdeckten die eigenen Projektionen die Möglichkeit, die Differenz zu erfassen, da sich die Mönche und Humanisten zutiefst enttäuscht mit dem Zustand der Welt und mit apokalyptischen Visionen nach einer unberührten Welt, nach dem verlorenen Paradies und einem Goldenen Zeitalter sehnten, was Kolumbus den Europäern nach seiner ersten Reise prompt lieferte (25). Das alles verwandelt erst einmal Amerika in eine Projektionsfläche des europäischen Begehrens.

Die Europäer insgesamt brauchten sehr lange, fast ein Jahrhundert, bis sie die neu entdeckte Welt in ihre eigene einordnen konnten und somit ihren Horizont und ihr eigenes Denksystem erweiterten und neue Strategien zuließen (29).

Die Schwierigkeit der Erfassung und Beschreibung der Neuen Welt lag meines Erachtens nicht allein in der Erfassung und Beschreibung des *Wunderbaren*, wie Greenblatt glaubt, sondern vielmehr im Verhältnis zwischen Ähnlichkeit und Differenz, das gleitend war. Denn als die Europäer einerseits die absolute Andersheit zu beschreiben versuchen, stoßen sie andererseits auf die Ähnlichkeit. Die Menschen, die sie vor sich haben, sind keine Monster oder Wilden im Sinne der Barbarenbeschreibungen aus der Antike oder der Dämonen und Monster aus dem Christentum (vgl. Plinius, Friedman und Gewecke). Hier versagen zunächst sowohl das Repertoire des Phantastischen als auch das des Christentums und der Antike. Auch das Bild der Moren und Juden, den Spaniern vertraut, standen hier nicht ohne weiteres zur Verfügung. Das Ungeheuer liegt in der Ambivalenz der Ähnlichkeit und Differenz.

Allerdings werden der Prozess der Anerkennung und die Verarbeitung des Anderen (und nicht dessen Einverleibung) sowie das Ende idealisierender Projektionen erst Ende des 16. Jahrhunderts und v.a. in der Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzen.

Auch wenn Elliotts Auffassung zutreffend ist, dass Wissbegier und Utilitarismus (praktische Überlegungen und bedürfnisorientiertes Handeln) sowie das klassische Naturmodell von Plinius' *Naturalis Historia* wenig halfen, die Andersheit zu erfassen, und dass die Kunst der Indianer (als „Barbaren-Kunsth Handwerk“ eingestuft) keinen Einfluss auf Europa gehabt haben, sondern ihre Gegenstände vielmehr als Exotika, systemlos als reine Sammelobjekte und Daten ohne Erkenntniswert in Vitrinen aufbewahrt wurden, was dazu diente, die Wissbegier der Sammler zu stillen, weist Elliott gleichzeitig darauf hin, dass die Europäer gerade vom Utilitarismus gezwungen wurden, „to widen their field of vision“ – und was noch bedeutsamer ist – „(sometimes in spite of themselves) and to organize and classify their findings within a coherent frame of thought“ (33). Auch die Frage nach der Sinnhaftigkeit eines Handelns ohne Berücksichtigung der Andersheit wird immer drängender bei den Spaniern, so dass Beamte und Priester immer mehr die Notwendigkeit sahen, „the customs and tradition of the peoples entrusted to their charge“ zu begreifen (ebd.). Auch wenn Elliott feststellt, dass die Spanier sich z.B. nur deshalb mit einigen Aspekten der Kultur der Eingeborenen befassten, um diese effektiver zu unterwerfen, verhält es sich so, dass eine ungewollte und unbeabsichtigte Hybridisierung einsetzt, die sich jenseits der Kontrolle der Spanier befindet. Das zeigt Todorov am Beispiel von Durán mustergültig.

Im Anschluss an Elliott möchte ich hier zwei sehr bekannte Beispiele erwähnen. Das eine stammt aus der Beschäftigung mit der Wirtschaft, das andere aus der mit Religion, Kultur und Sprache.

Wie wir wissen, hat Moctezuma von seinen Untertanen und den Völkern, die sich unter seinem Einfluss befanden, Tribut gefordert. Diese Praxis machen sich die Spanier zu eigen, wie Elliott berichtet:

The *visitas* of royal officials to Indian localities therefore tended to turn into elaborate inquiries into native history, land tenure and inheritance laws; and the reports of the more intelligent and inquiring of these officials, like Alonso de Zorita in New Spain, were in effect exercises in applied

anthropology, capable of yielding a vast amount of information about native customs and society.
(33)

Das zweite Beispiel kennen wir aus den Arbeiten des Franziskanerpaters Fray Bernardino de Sahagún, der bis 1669 seine *Historia general de las cosas de Nueva España* im Großen und Ganzen fertig stellt und 1677 eine zweisprachige Edition (heute bekannt unter *Codice Fiorentino*) verfasst, sowie aus der Arbeit des Dominikanerpaters Fray Diego Durán mit seiner *Historia de las Indias de Nueva España* aus dem Jahr 1681. In beiden Fällen geben die Pater an, sich mit der Religion der Indianer zu befassen, um diese besser zu verstehen und somit die immer noch vorhandenen religiösen Riten der Indianer zu unterbinden und diese besser in das Christentum zu integrieren. Diese ersten Ethnographen (so Elliott) haben sich tief in die Kultur der Indianer eingearbeitet mit der Folge, dass sie die Grenze des Vorhabens *überschritten* haben, da sie sehr schnell an die Grenzen ihrer Methoden und Disziplinen stießen (33f.). Es war nicht genug, dass sie die Sprache der Eingeborenen lernten, sondern sie haben Wörterbücher und Grammatiken verfasst, genannt sei etwa die Ketchua-Grammatik des Dominikanerpaters Fray Domingo de Santo Tomás in seinen *Crónicas Peruanas* (1560). Hier bleibt man nicht bei der bloßen Aneignung stehen, sondern die Autoren stellen, wie im Falle Sahagúns, der nach Elliott (35) „ein Meisterwerk ethnographischer Feldforschung“, vorlegte, eine Reihe von Vergleichen zwischen beiden Religionen an, derart gewagt, dass Sahagún vor die Inquisition gebracht, seine Bücher verboten und seine Bibliothek verbrannt wird. Zwar tun sich sehr schnell Grenzen auf, etwa wenn es um die Anerkennung der Götzen geht, wenn Ähnlichkeiten mit den Praktiken des Christentums erscheinen oder es sich um Kannibalismus handelt. Aber Juan López de Velasco in seiner zwischen 1571-1574 verfassten *Geografía y descripción Universal de las Indias* oder José de Acosta in seiner *Historia Natural y Moral de las Indias* aus dem Jahr 1590 sind bestrebt, Andersheit und Differenz zu erfassen, also die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden Kultursystemen zu beschreiben. Der Pater de Acosta schreibt in seinem „Proemio al Lector“:

Mas hasta agora no he visto Autor, que trate de declarar las causas y razón de tales nouedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso, e inquisición en esta parte: ni tápoco he topado libro, cuyo argumento sea los hechos y historia de los mismos Indios antiguos y naturales del nuevo orbe. (1590: 9),

und Elliott fasst die Summe zahlreicher Schriften dieser Zeit v.a. in Hinblick auf Acostas Arbeit wie folgt zusammen:

But Acosta's synthesis was itself the culmination of a century of intellectual endeavour, in the course of which three different aspects of the American world were being slowly and painfully included into aspects of the European consciousness. America, as an entity in space, had demanded incorporation into Europe's mental image of the natural world. American man had to be found his place among the peoples of mankind. And America, as an entity in time, required integration into Europe's conception of the historical process. All this was achieved during the course of the sixteenth century, and it was Acosta's synthesizing genius which brought the great enterprise to completion. (1970: 39)

Die Eroberung war – nach Elliott, an den sich Todorov (1982: 105) anschließt – nicht nur von der Formel Goldbesitz und Evangelisierung geprägt, sondern zugleich von dem Drang nach Erkenntnis, wie Cortés selbst in einem seiner Briefe gesteht¹, und wie das in der Chronik von Bernal Díaz del Castillo offenkundig wird (dazu später mehr). Erkenntnisdrang und

1 Man muss aber auch bedenken, dass solche Briefe einen strategischen Status hatten: sie sollen ein positives Bild des Unternehmens und der eigenen Person vermitteln und ihn, Cortés, vor dem Vorwurf der Goldgier bzw. der Verfolgung eigener Ziele zu Lasten der Krone, bewahren. Ferner sollten die Briefe ihn als ritterlichen Helden in die Geschichte eingehen lassen.

Utilitarismus gingen Hand in Hand. José Acosta mit seiner *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) oder Sahagún mit seiner *Historia general de las cosas de Nueva España* sind beredte Beispiele dafür. Der Utilitarismus seinerseits konzentrierte sich auf das Praktische und übersah vieles. Und dennoch stellt Elliott fest, dass die Gegebenheiten der Eroberung „compelled Europeans to widen their field of vision (sometimes in spite of themselves) and to organize and classify their findings within a coherent frame of thought“ (33).

Auch der Drang, die Indianer zu christianisieren, zwingt einige Pater dazu, sich mit deren Religion zu befassen, so etwa Sahagún, Fray Diego de Durán in seiner *Historia de las Indias de Nueva España* (1581) oder Acosta. Auch wenn die Christianisierung das Ziel war, drangen die Pater ungewollt tief in das religiöse und kulturelle System der Indianer ein. Auch die zunehmende Systematisierung des Handelns führte zu einer intensiven Beschäftigung mit der Neuen Welt. Diese Bemühungen mündeten in das bereits erwähnte Werk von Acosta, der einerseits die Differenz der Kultur der Neuen Welt gegenüber der Alten, aber auch die Gemeinsamkeiten herausarbeitet, als Ergebnis eigener überkommener Vorstellungen und Normen; diese gilt es neu zu denken, zu erweitern oder zu revidieren. So stellt Elliott fest:

But inevitably, over the course of the sixteenth century, the increased knowledge and understanding of the indigenous inhabitants of America, and vast differences between them, exposed the inadequacies of the intellectual framework, and forced its modification. (42)

[...]

This process of reappraisal was supremely important, because it gradually forced Europeans to move away from a narrow and primarily political definition of ‘civility’ towards the broader concept of ‘civilization’, which was not necessarily equated with Christianity. (44)

Die Diskussion z.B. darüber, ob die Indianer vernünftige Wesen wären oder nicht, trug dazu bei, die Indianer als zivilisierte Menschen einzustufen, gerade aufgrund ihrer Architektur, Kunst oder der Organisation ihres Gemeinwesens bzw. der Ausübung ihrer Religion usw. Diese neue Einstellung hatte zwangsläufig (vgl. auch Elliott 1970: 47), weitreichende Konsequenzen für das eigene Weltbild der Spanier, was im Werk Vitorias, *De Indis* (1539), besonders deutlich wird. Dieses ständige Oszillieren, die Bildung eines hybriden Denkens wird schon in der damaligen Zeit deutlich, z.B. wenn Alonso de Zorita die widersprüchliche Haltung von Cortés hervorhebt, der einerseits die Leistung der Indianer in höchsten Tönen lobte, andererseits diese als Barbaren bezeichnete, wobei Zorita selbst versucht, den Widerspruch dadurch zu lösen, dass mit Barbaren (wie in der Antike) jene gemeint wären, die die griechische Sprache nicht sprächen. Diese Vergleiche und Erkenntnisse führten zu neuen Koexistenzkonzepten, die aber waren „sufficiently disparate, and sufficiently rich and varied in themselves, to have brought a large number of different, and often incompatible ideas, into uneasy coexistence within a single frame of thought“ (47). So veränderten sich die Vorstellungen der Europäer von dem, was barbarisch und zivilisiert war, ganz entschieden und sie mussten sich mit sich selbst befassen.

3.2 Todorov: Diskurse der Eroberung als Konstruktionen der Andersheit und Beginn der Hybridität

Todorov geht, was das Objekt betrifft, von einer moralisierenden Haltung aus, die die Eroberung grundsätzlich als „le plus grand génocide de l’histoire de l’humanité“ (1982: 12) bezeichnet. Zugleich stuft er die Entdeckung Amerikas offenkundig im Anschluss an Elliott und O’Gorman als das zentrale Ereignis der europäischen Geschichte ein, welches das moderne Zeitalter einleitet und die europäische Identität fundiert (Elliott sagt, dass die Europäer sich erst dadurch von der Antike abheben konnten, dass sie etwas errungen hätten, von dem die Antike nichts wusste) und fügt hinzu: „nous sommes tous les descendants directs

de Colon, c'est en lui que commence notre généalogie“ (1982: 14). Hier decken sich die Meinungen Elliotts und Todorovs in der untrennbaren Verquickung Europas und Amerikas.

Etwas Verwunderung ruft die große Resonanz auf Todorovs Arbeit und die große Auseinandersetzung hervor, die diese auslöste, denn das Meiste auf der Objektebene war längst bekannt und vieles ist von Elliott behandelt worden. Allerdings sehe ich den zentralen Beitrag in dem gewählten methodologischen Ansatz *für* die Behandlung der Chroniken, da dieser weitreichend ist, auch wenn Todorov rein theoretisch buchstäblich und zweifelsohne auf die Theorie von Hayden White zurückgreift (auch White wird nicht zitiert). Aber es sind einige Interpretationen von Todorov, die dieses Buch zu einem Wegweiser machen.

Todorov bezeichnet sein Vorgehen als einen Weg zwischen Roman und Geschichte, sowie die Chroniken es selbst sind (1982: 11f.). Er ist weniger daran interessiert, die Empirizität der Chroniken zu untersuchen, als vielmehr die Repräsentation dieser zu dokumentieren, ihren Kontext und Äußerungsort, nicht das Wahre, sondern das Wahrscheinliche zu erörtern. Lücken, falsche Äußerungen, Brüche und Ambivalenzen betrachtete Todorov als Teil dieses Kommunikationsaktes, er bildete erst damit ein Ganzes (60). Semiotisch betrachtet sind diese Aspekte plus die Erzählperspektive des Berichterstatters feste Textkonstituenten, die vom Erzählten nicht zu trennen sind. Damit hat Todorov als erster, wenn nicht dezidiert, zumindest den Weg gezeigt, nicht allein dem Stofflichen, sondern zugleich den Darstellungsformen des Stoffes die gleiche Bedeutung beizumessen.

Was seine Beschreibung der unterschiedlichen Kommunikationssysteme der Azteken und der Spanier (die oben kurz erwähnt wurde und allgemein bekannt ist) interessant macht, ist, dass Todorov die Repräsentationsebene und nicht nur das Faktische ernst nimmt, d.h. erstere für genau so konstitutiv wie die Gier nach Gold, den Drang nach Christianisierung und die vielen Kriege im Eroberungsakt ansieht. Dem kann ich ausgehend von Bernal Díaz del Castillo und anhand von Carlos Fuentes' *El naranjo*, nur zustimmen.

In diesem Zusammenhang erwähnt Todorov als einer der ersten – wenn nicht als erster – die Malinche als Inbegriff der '*métissage*'. Ich würde sagen, der Hybridität, auch wenn die Behauptung, ohne sie wäre die Eroberung von Mexiko unmöglich gewesen, überzogen ist. Denn die Tlaxcalteken haben eine viel entscheidendere Rolle gespielt, und wenn Malinche nicht da gewesen wäre, wäre ein/e andere/r gekommen und die Eroberung hätte sicher einen anderen, aber dennoch unaufhaltsamen Verlauf angenommen (was Todorov auch einräumt):

[...] elle est d'abord le premier exemple, et par là même le symbole, du métissage des cultures ; elle annonce par là l'Etat moderne du Mexique, et au-delà, notre état présent à tous, puisque, à défaut d'être toujours bilingues, nous sommes inévitablement bi- ou triculturelles. (107)

Wichtig ist, dass Todorov die Begegnung nicht nur schwarz-weiß sieht, sondern auf Situationen hinweist, die wir als hybrid bezeichnen können. Zum Beispiel zeigt er – wie zuvor Elliott – wie Cortés' Handeln nicht nur auf Gold und Christianisierung abzielt, sondern zugleich von einem großen Drang nach Wissen und Verstehen geprägt ist, auch wenn die folgende Behauptung mit Sicherheit überzogen ist: „Cortés veut d'abord, c'est non pas prendre, mais comprendre; ce sont les signes qui l'intéressent en premier lieu, non leurs référents. Son expédition commence par une quête d'information, non d'or.“ (1982: 105). Sie ist überzogen, da sich Cortés durch die Kenntnis der Zeichen Vorteile für seine Eroberungszüge verspricht. Und dennoch lässt er sich auf den Anderen ein, indem er etwas über ihn erfahren will. Die vielen Verhandlungen mit den verschiedenen Stämmen von Yucatán bis Tenochtitlan führen zwangsläufig, trotz aller List, zu einer Deterritorialisierung von Cortés' Standort.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass Cortés sich sofort mit Dolmetschern umgibt und diese sorgfältig auswählt. Er gibt sich nicht zufrieden bis er Jerónimo de Aguilar und die Malinche bekommt. Die Translatio führt ihn in die Welt der Azteken, auch wenn der

Hybridisierungsprozess im prämodernen Zeitalter einseitig und asymmetrisch ist, insofern die Indianer die größten Folgen der Eroberung zu tragen haben.

Wie wichtig der Translatio-Prozess als Mittel einer nichtintentionalen Hybridisierung ist, zeigt das bekannte Beispiel aus Bernal Díaz del Castillos *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1632/1997: 237), das auch von Todorov (1982: 107, 109) erwähnt wird, wo der zweisprachige Orteguilla Moctezuma von Cortés zur Verfügung gestellt wird und sich als Vermittler zwischen den Kulturen erweist, der eine bessere, fried- und vertrauensvolle Verständigung bewirkt. Die Stelle wird wie folgt wiedergegeben:

Y luego Montezuma le demandó a Cortés un paje español que le servía que sabía ya la lengua, que se decía Orteguilla, y fue harto provechoso, así para el Montezuma como para nosotros, porque de aquel paje inquiría y sabía muchas cosas de las Castilla el Montezuma, y nosotros de lo que decían sus capitanes, y verdaderamente le era tan buen servicial el paje, que lo quería mucho el Montezuma. (Bernal Díaz *HVCNE*: 237)

Ebenfalls von Bedeutung ist Todorovs Hinweis (1982: 111f.) auf die Permeabilität der Götterwelt der Azteken gegenüber der Geschlossenheit des christlichen Systems, wobei erstere problemlos die Götter anderer aufnehmen konnte. Wie bekannt lässt Moctezuma den *Coateocalli*, den „Tempel der Götter“ aufbauen, in dem sich alle Götter befinden.

Problematisch, aber bedenkenswert ist Todorovs Behauptung, dass der begrenzte Austausch der Europäer mit Gott, die Entdeckung des Anderen ermöglichte, was durch die Begegnung mit den Azteken offensichtlich würde:

Ce rôle subordonné et finalement limité de l'échange avec Dieu laisse la place à une communication humaine où *l'autre* sera clairement reconnu (même s'il n'est pas estimé). La rencontre avec les Indiens ne crée pas cette possibilité de reconnaissance, elle ne fait que la révéler. (115)

Auch der Vergleich mit anderen Kulturen, wie der muslimischen und der antiken – was Elliott überzeugend beschrieb und was von Todorov (114) wiederholt wird –, sind nicht bloße Einverleibungen (wie Greenblatt und andere meinen), sondern der Beginn einer einseitigen, zwar asymmetrischen und begrenzten, aber immerhin prämodernen Hybridisierung, bei der erste Alteritätsstrategien deutlich werden.

Auch auf die Bewunderung von Cortés und von Bernal Díaz weist Todorov (133) hin, welche die Indianer mit ihren Städten, ihrer Kunstfertigkeit und ihren Umgangsformen auslösen und die dazu führen, Ähnlichkeiten mit den Spaniern herzustellen. Diese Vergleiche bilden im Verhältnis zur Ausrottung ein Paradoxon bzw. einen weiteren hybriden Raum. Die Vergleiche stellen den ersten Versuch dar, das Fremde durch das Bekannte zu erfassen und nicht einzuverleiben, wie auch Todorov feststellte: „Cette comparaison témoignent bien entendu du désir d'appréhender l'inconnu, mais elles contiennent aussi une distribution de valeurs systématique et révélatrice“ (134)

Todorov relativiert aber dieses Verhältnis einige Zeilen weiter und verkehrt es in das Gegenteil, insofern er die Bewunderung Cortés' auf jene Gegenstände und Architekturwerke bezieht, die gerade nicht dazu führen, den Anderen als den differenten zu akzeptieren, sondern dazu, ihn als exotischen Anderen zu sehen. Er verhält sich – nach Todorov – wie der

[...] touriste d'aujourd'hui, qui admire la qualité de l'artisan quand il voyage en Afrique ou en Asie, sans pour autant que l'idée de partager la vie des artisans qui produisent ces objets ne l'effleure, Cortés est en extase devant les productions aztèques, mais ne reconnaît pas leurs auteurs comme des individualités humaines à mettre sur le même plan que lui. (135)

Cortés und die Spanier sprächen – so Todorov (138) weiter – nie *mit*, sondern *über* die Indianer. Aber nur wenn ich mit dem Anderen rede, erkenne ich den Anderen als ein mit mir vergleichbares *Subjekt* an, so dass

[...] si comprendre n'est pas accompagné par une reconnaissance pleine de l'autre comme sujet, alors cette compréhension risque d'être utilisée aux fins de l'exploitation, due « prendre » ; le savoir sera subordonné au pouvoir. (138)

Damit revidiert Todorov de facto seine bisher vertretene Position, dass Wissensdrang und Vergleich Indikatoren seien, dass Cortés und einige Spanier einen Versuch der Hybridität einleiteten.

Meine Frage wäre, ob durch die absolute Forderung, dass das Verstehen mit der „uneingeschränkten Anerkennung des Anderen als Subjekt“ einhergehen muss, Todorov einen Maßstab setzt, der nicht einmal im post-postkolonialen Zeitalter erfüllbar ist, geschweige denn im 16. Jahrhundert, was uns nicht verleiten sollte zu behaupten, dass die Hybridisierung kein permanenter Zustand in unserem globalen Zeitalter ist.

Das Fazit von Todorov ist nach Elliott: Die Spanier hätten eine utilitaristisch ausgerichtete Verstehensstrategie gehabt, also ein Verstehen, um sich das Territorium einzuverleiben, was dann zur Zerstörung führe. Wenn das in dieser Absolutheit stimmen würde, dann träfen sich in diesem Kernpunkt Todorov und Greenblatt.

Nach Todorov ist die von ihm als Genozid benannte Ausrottung der Indianer eine Folge einer „Massakergesellschaft“ (gegenüber einer Opfergesellschaft der Azteken) und zugleich der Eintritt in die Moderne, sie ist das Instrument der Kolonialgesellschaften, das nicht nur von Spaniern, sondern auch von Briten und Franzosen, aber im 20. Jahrhundert von den Nazis verwendet wurde. Der Genozid finde immer weit weg von der Metropole, vom Zentrum statt, so dass Moral, Normen und Gesetze außer Kraft gesetzt würden. Todorov meint unter Rückgriff auf die Psychoanalyse, dass die Triebhaftigkeit des Menschen wie „Aggressivität“, „Bemächtigungstrieb“ und „Todestrieb“ aus den Fugen gerieten, alle Schranken fielen, das Lustprinzip herrsche, die Sadisten freie Bahn hätten. Dies scheint eine plausible Erklärung für die Genozide, die die Kolonialmächte begangen haben, zu sein, bedenkt man, dass die Soldateska meist aus den unteren Schichten der Gesellschaft stammt. Die Voraussetzung für die Zerstörung lag aber in der Ansicht, dass den Indianern ein Zwischenstatus zwischen Mensch und Tier zugewiesen wurde, sie also minderwertig waren (Todorov 1982: 152). Nicht *Vitorias Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, sondern Aristoteles ist derjenige, der in der *Politik* (1254b: 15-25, S. 53-54) den Unterschied festsetzt, wer Sklave ist und wer nicht:

Desgleichen ist das Verhältnis zwischen des männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere reagiert wird.

Auf dieselbe Weise muß es sich nun bei den Menschen im allgemeinen verhalten. Diejenigen, die so weit voneinander verschieden sind wie die Seele vom Körper und der Mensch vom Tier (dies gilt bei allen denjenigen, derer Aufgabe die Verwendung ihres Körpers ist und bei denen dies das Beste ist, was sie leisten können), diese sind Sklaven von Natur, und für sie ist es, wie bei den vorhin genannten Beispielen, besser, auf die entsprechende Art regiert zu werden.

Von Natur ist also jener ein Sklave, der einem andern zu gehören vermag und ihm darum auch gehört, und der so weit an der Vernunft teilhat, dass er sie annimmt, aber nicht selbständig besitzt.

Die anderen Lebewesen dienen so, dass sie nicht die Vernunft annehmen, sondern nur Empfindungen gehorchen. Doch ihre Verwendung ist nur wenig verschieden: denn beide helfen dazu, mit ihrer körperlichen Arbeit das Notwendige zu beschaffen, die Sklaven wie die zahmen Tiere.

In Anbetracht der barbarischen Foltermethoden, die die Amerikaner im Irak angewandt haben und vielleicht noch anwenden werden, wurden Gründe dafür gesucht, dass die Menschen, die aus einer Demokratie und einer christlichen Wertgemeinschaft stammen, und mit dem Ziel in den Irak einmarschierten, einen Diktator und Folterknecht zu beseitigen, im gleichen Gefängnis Saddams zu ähnlichen Gräueltaten fähig waren – nicht im 16. sondern im 21. Jahrhundert. Es gibt freilich keine einfachen Erklärungen dafür. Drei Erklärungen scheinen

mir plausibel: die eine ist eine rechtsstaatliche, die zweite eine soziale und die dritte eine psychologische. Wenn ein Rechtsstaat sich von der Rechtsstaatlichkeit und von üblichen rechtsstaatlichen Institutionen verabschiedet und diese durch den Krieg ersetzt, dann eröffnet ein solches Land selbst die Möglichkeit, dass die Bürger das Gesetz nicht mehr anerkennen. Wenn ein Land private Firmen für Verhöre mit übelsten Methoden anwirbt und sie beauftragt, mit allen Mitteln herauszufinden, was sie wissen wollen, hat das Land selbst der Gewalt und Anarchie Tür und Tor geöffnet. Wenn ein Land Soldaten aus dem Bodensatz der Gesellschaft rekrutiert – so der Sprachgebrauch – etwa berüchtigte und sadistische Gefängniswärter, üble Gestalten und den Foltergeneral aus Guantánamo, muss man sich nicht wundern, dass es zu Exzessen kommt. Wenn eine Truppe fern von der Heimat sich auf Befehl in eine gruppenspezifische Folterspirale begibt, dann fallen alle Normen.

Daher scheinen mir einige der Gründe, die Todorov für den Genozid vor 500 Jahre angibt, durch dieses aktuelle Beispiel mehr als belegt.

3.3. Stephen Greenblatt oder die Unfähigkeit der Spanier, Andersheit zu erfassen

Eine etwas andere Interpretation in Bezug auf die Conquista als Akt der Einverleibung der indianischen durch die europäische Kultur stellt Greenblatt 1991 in seinem Werk *Marvelous Possessions* zur Disposition. Er geht, eindeutig im Sinne Lacans von der „*mimetic circulation*“ (119) bzw. „*some degree of mimetic circulation*“ (121) (von einem „Rest an mimetischer Zirkulation“) bei den Repräsentationspraktiken innerhalb klar hierarchisierter und einseitiger Beziehungen zwischen Eroberten und Eroberern aus. Gegenüber dieser permanenten Zirkulation bilde sich eine „*blockage*“ („Blockierung“)², die für die Aufrechterhaltung von kultureller Identität notwendig sei, gleichwohl sei diese Blockierung „jedoch niemals absolut“ – so Greenblatt –, denn Kultur ist an sich permeabel und nur durch normative ausschließende Dispositive kann sie als homogen und stabil gelten:

Cultures are inherently unstable, mediatory modes of fashioning experience. Only as a result of the social imposition of an imaginary order of exclusion – through the operation of what in the discussion that follows I will call ‘blockage’ – can culture be invoked as a stable entity within which there are characteristic representations that are ordered, exported, accommodated. Such blockage occurs constantly – an infinite, unrestricted, undifferentiated circulation would lead to the collapse of identity altogether – but is never absolute. The rhetoric of absolute blockage is everywhere in the discourse of early modern Europe, but the reality is more porous, more open, more unsettled than it first appears. Any element in the structure of a culture is potentially up for grabs. Any idea, however orthodox, can be challenged. Any representation can be circulated. And it is the character of this circulation – secret or open, rapid or sluggish, violently imposed or friendly embraced, constraint by guilt and anxiety or experienced as pleasure – that regulates the accommodation, assimilation, and representation of the culture of the other.

This representation is never quite synonymous with direct possession of social reality which is always mobile and exclusive, though the discourse of travel is saturated with the glittering promise of such possession and record extraordinary steps taken to secure it. (Greenblatt 1991: 121)

Dieses Zitat zeigt, dass der Akt der Kommunikation/Interpretation nie einseitig ist, sondern beidseitig zwischen einem Ich und einem Du, die jeweils ihre Territorien bei der *Blickbegegnung* „unfreiwillig“ verlassen, indem sich ein *hors territoire* zu bilden beginnt. Aus dieser Spannungssituation entsteht eine Ambivalenz der Sprache und der Interpretation, die von Bhabha wie folgt formuliert wird:

2 Die These der „Blockierung“ oder der Unfähigkeit, das Andere wahrzunehmen, ist keineswegs neu und stammt auch nicht ganz von Greenblatt, sondern ist von Elliott (1970: 14) bereits im Bezug auf die Rezeption der Eroberung in der Alten Welt formuliert worden; s. oben.

It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or "purity" of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity. (Bhabha 1995: 208)

Zu betonen ist die Unbestimmbarkeit der Verortung der Aussage und deren Dezentrierung im Äußerungsakt. Das verdeutlicht, dass kulturelle Bedeutung und Symbole über keine bestimmende Einheit und Fixierung an sich verfügen, ganz im Gegenteil: Es zeigt sich, dass sogar das gleiche Zeichen angeeignet, übersetzt, rhetorisiert (sprachlich umgewandelt) und wider-/ wiedergelesen, ent- und reterritorialisiert werden kann (Bhabha 1995: 208).

Diese Entortung findet statt, insofern der Blick und die Wahrnehmungsstrategien gepaart mit der Einbildungskraft metonymisch funktionieren, was Repräsentationen grundsätzlich hybrid macht. So weist Greenblatt (1991: 130) zwar auf die Unabhängigkeit von Bernal Díaz als Erzähler, auf seine Ironie sowie auf seine Kritik an Cortés und auf die nachträglichen Erklärungen, die grauenvollen Taten als religiös motivierte Handlungen zu deuten, hin, jedoch spricht er der Erzählung jegliche Hybridität ab. Denn die Distanz bzw. die ironische Brechung bleibe aufgrund der „*blockage*“ begrenzt. Mit Sicherheit ist es so, aber wichtig ist, dass aus dem Oszillieren zwischen Rechtfertigungsstrategien, Kritik und ironischer Brechung ein Hybridisierungsprozess entspringt. Bernal Díaz gelingt es dennoch, trotz dieser „*strategy of mimetic blockage or exclusion*“ (130), eine Perspektive von Innen zu zeigen. Hierfür ist aber unerlässlich, dass die Perspektive, aus der Bernal Díaz berichtet, immer wieder neu zu bestimmen ist. Denn auch die Brechung der Perspektive bzw. der Perspektivenwechsel ist ein Mechanismus, aus dem die Ambivalenz entspringt, ein Mechanismus, mit dem Literaturwissenschaftler bestens vertraut sind. Bernal Díaz erkennt und beschreibt sehr wohl die Gemeinsamkeiten zwischen Azteken und Spaniern. Greenblatt fragt aber, wie es Bernal Díaz gelinge, eine enorme Differenz zwischen beiden Kultursystemen zu schaffen und wieso er die Gemeinsamkeiten nicht an/erkenne (199-200) und wie sich Bernal Díaz über die verborgenen Beziehungen hinwegsetzen könne. Hier spielt natürlich Taktik eine Rolle; aber nicht nur. Die Azteken ganz anzuerkennen, würde bedeuten, sie als gleichwertige Partner zu akzeptieren, was den Zielen der Eroberung widersprechen würde. Aber die vielen Vergleiche zwischen religiösen Ritualen, zwischen aztekischen Priestern und Bischöfen u.a. verändern die Sicht, mehr als Greenblatt zu sehen vermag. Allein die Tatsache des Vergleichs bringt beide Systeme in Verbindung.

Manche Wertungen von Greenblatt sind schlicht zu undifferenziert und auch nicht nachvollziehbar, so wenn er Bernal Díaz vorwirft, bei seiner Kritik an der Grausamkeit der religiösen Praktiken der Azteken und Mayas, die Verfolgung von Juden und Mauren auszublenden. Der Vergleich hinkt, weil zwischen der erbarmungslosen Verfolgung und Ausrottung der Juden Ende des 14., 15. und 16. Jahrhunderts einerseits und den Menschenopfern andererseits ein fundamentaler Unterschied besteht: In dem einen Fall geht es um Kannibalismus, in dem zweiten um Ausrottung, und das Bindeglied der Grausamkeit macht beide Vorgänge nicht ähnlich. Ferner werden bei religiös und rituell bedingtem Kannibalismus der Azteken den Opfern bei lebendigem Leib die Herzen herausgerissen und Teile der Opferleiche verzehrt, der rituelle "Kannibalismus" des Christentums in der Weihe von Wein und Hostie in Blut und Fleisch ist symbolischer Natur. Montaigne verfährt in „Des Cannibales“ viel differenzierter als Greenblatt, wenn er die seitenlange Auflistung der Grausamkeiten der Europäer gegen ihre Feinde dem Akt des Kannibalismus entgegenhält, bei dem – so Montaigne – die Menschen immerhin tot gewesen seien und das Ganze im Rahmen eines Rituals stattfände, wobei diese Argumentation nachvollziehbarer ist als die von Greenblatt.

Die Konstruktion von Andersheit bedeutet nicht, diese anzuerkennen (das wäre ein bewusster Prozess der Hybridisierung im Sinne eines 'dritten Raumes', wie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wird), sondern diese zu erfassen. Das Erfasste geht

aber fast immer mit dem Vergleich, also mit einer aktionalen Umsetzung des Gesehenen, einher. Natürlich hat der Versuch des Erfassens seine Grenzen, da das eigene normative System dazwischen steht (aber welches System hätte stattdessen dazwischen stehen können? von wo aus hätten die Spanier sehen und schreiben sollen, wenn nicht vom europäisch-spanischen christlichen System?) und die Sprache versagt gegenüber Objekten und gegenüber einer Natur, die nicht kodifiziert sind. Greenblatt sieht den Grund für die Blockade und Ausschließung bei Bernal Díaz stellvertretend für alle Spanier im Brauch des Menschenopfers und des rituellen Kannibalismus, unter die alle anderen, den Indianern zugeschriebenen Fehlleistungen und Perversionen wie Trunksucht, Unzucht, Sodomie und andere Laster, die es auch in Europa gab, subsumiert werden. Aber der Brauch des Menschenopfers und des rituellen Kannibalismus stellen nicht die Unfähigkeit der Spanier per se dar, die Andersheit zu konstruieren, sondern sie repräsentieren einen gravierenden faktischen Unterschied zwischen beiden Kulturen, der unüberwindbar ist. Der Rekurs von Bernal Díaz auf Ähnlichkeiten, Analogien und Vergleiche wie z.B. der Vergleich von Tenochtitlan oder des Markts von Tlatelolco mit berühmten Städten der Antike, Europas und Spaniens, sowie der Vergleich indianischer Künstler mit berühmten europäischen Künstlern, der Vergleich der Bauten der Azteken mit den Wunderpalästen der Ritterromane sind nicht nur eingebettet in einen europäischen „Diskurs der Wunder“³ (Elliott wirft Bernal Díaz vor, dass er „still looks at the conquest of Mexiko through the haze of romances of chivalry“ 20, was von Greenblatt übernommen wird, 133), sondern er ist seit der Antike ein topischer Rekurs für die Anerkennung von Größe. Die Welt der Ähnlichkeit und der Analogie erlaubt Bernal Díaz, das Fremde mit dem Eigenen zu verbinden, den „Schock des Fremden zu verdauen“, worauf Elliott hinweist. Aber auch Durán leitet einen großen Hybridisierungsprozess ein, indem er erstaunliche Analogien zwischen der aztekischen und christlichen Religion und sogar einen „dritten Raum“ feststellt (Todorov 1982: 213; s.u.). Der Rekurs auf den Vergleich wird von Greenblatt als Beleg für ein völliges Versagen Bernal Díaz’ angesehen, für seine vollständige Unfähigkeit, Andersheit überhaupt wahrnehmen zu können:

The absolutely other cannot be conveyed at all, cannot perhaps be even perceived, but the romance can at least gesture toward this other, marked with the signs of fantasy, unreality, enchantment. (1991/2003: 133)

Das vermeintliche Versagen ist keineswegs das Ergebnis einer Blockierung und Ausschließung, nur weil sich das Beobachtete nicht so ohne weiteres auf das eigene Normensystem zurückführen lässt, was nicht einmal verwundern kann. Vielmehr liegt der Grund darin, das Unfassbare zu beschreiben und auch noch dem Leser zu vermitteln, was er nicht gesehen hat – wie Elliott (28f.) vermerkt und worauf Todorov (1982: 212f.) in Bezug auf Durán hinweist. Der dominikanische Rigorist Durán lässt sich auf die Beschreibung der Andersheit durch Analogie und Vergleich ein und versucht, dem Leser die Wirklichkeit der Azteken zu vermitteln, um die religiösen Praktiken der Azteken zu begreifen und um diese den Azteken besser austreiben zu können.

Greenblatt blendet zudem völlig aus, dass die Chroniken die Zensur von Hof und Inquisition passieren mussten, und dass die Vergleiche mit dem Bekannten auch dazu dienten, eine vermittelnde unverdächtige Äquivalenz und Analogie zu schaffen, ansonsten riskierten die Chronisten Kopf und Kragen (s.u.).

Die tiefenpsychologischen Gründe, die Greenblatt für die Blockierung und Ausschließung sowie für die Zerstörung von Tenochtitlan – trotz der Bewunderung seitens der Spanier – anführt, sind mehr als fraglich: Die Spanier mussten die Stadt und ihre Bewohner zerstören, weil etwas, was sie nicht besitzen konnten (weil es unfassbar und damit

3 Auch die zentrale These Greenblatts über die Diskurse der Spanier innerhalb der europäischen Diskurse der Wunder stammt von Elliott.

imaginär war) und was ihnen als Wunder erschien, ihnen zu entgleiten und verloren zu gehen drohte, durch Zerstörung angeeignet werden musste: „Only when it is violated, turned into a charnel house, can it be taken as a reality and appropriated“ (134).⁴ Also nicht so sehr die Tatsache, dass die Unterwerfung bzw. Vernichtung der Indianer für die Inbesitznahme der Reichtümer in den Augen der Spaniern notwendig war – so auch Greenblatt –, sondern vielmehr der Drang und ein ungeheuerliches Begehren nach einer unbezähmbaren und immer entgleitenden *Geliebten* war der wahre Grund für Tod und Zerstörung. Also Ohnmacht und Verzweiflung an sich. Wir haben es also mit einem hochgradig psychotischen und pathologischen Fall einer triebhaften Verdrängung zu tun, die sich in einer Vergewaltigung entlädt. Wir haben es mit einem Kannibalen zu tun, der erst dann seine Triebhaftigkeit – zumindest momentan – stillt, nachdem er den Gegenstand seines Begehrens verzehrt hat. Im Nicht-Mehr-Bestehen des begehrten Objekts liegt die absolute Aneignung und Befriedigung.

Ein zweiter Aspekt, nun „*transcendent design*“ (134) dieser Zerstörungswut genannt, kommt nach Greenblatt noch dazu. Nachdem die Spanier mit der Zerstörung ihr Ziel erreicht hätten, trete eine tiefe Erschütterung ein, ausgelöst durch das Eindringen in die imaginäre Stadt und das Betrachten der Götter, der blutrünstigen, religiösen Rituale im Inneren des Tempels. Das wird als unerhört und nie dagewesen ausgegeben, obwohl den Spaniern die tiefen Ähnlichkeiten mit den eigenen religiösen christlichen Praktiken aufgefallen sein müssten. Wir haben es also mit einer Krise der Homologie zu tun. Greenblatt hält Bernal Díaz vor, mit der Verwunderung gegenüber den indianischen religiösen Praktiken etwas ohne Präzedenz und ohne Ähnlichkeit vorzutäuschen, da die Ähnlichkeiten mit der christlichen Religion mehr als evident seien: „That his own religion centered on expiatory sacrifice and upon the symbolic eating and drinking of his god’s body and blood“ (134). Die Spanier stellen auch hier einen schizoiden Fall dar, der darin besteht, dass sie zutiefst betroffen erleben, wie die Azteken das in die Tat umsetzen, was in der eigenen Religion nur symbolisch repräsentiert ist. Das bietet den eigentlichen Anlass, die Azteken zu töten, um das eigene Spiegelbild zu verdrängen:

That his own religion centred on expiatory sacrifice and upon the symbolic eating and drinking of his god’s body and blood does not inhibit Bernal Díaz’s horrified response to what his culture construed as the weirdly literal Aztec equivalents. (Greenblatt 1991: 134)

Ja, aber gerade darin liegt die Verwunderung, der Abscheu und die Differenz, welche die Grausamkeit nicht kaschiert, sondern mit gnadenloser Detailfülle beschreibt, in dieser Umsetzung des Symbolischen. Durán z.B. stellt die Parallelen zwischen den aztekischen und christlichen religiösen Festen und Ritualen bzw. die Vorstellung einer Trinität (wie auch der Inca Garcilaso) deutlich heraus. Was Greenblatt in seinem Buch macht, in dem kaum eine These von ihm stammt (sondern von Elliott und Todorov), ist, die These von Todorov (1982: 213-214) auf den Kopf zu stellen. Während für Todorov die Analogie und der Vergleich ein Beleg für eine (unfreiwillige) Hybridität bzw. *‘métissage’* ist, verkehrt der Freudianer Greenblatt diesen Weg des Erfassens von Andersheit in Blockierung. Gerade der Moment des Zulassens von Andersheit durch Benennung und Vergleich, also der Moment der Aufhebung der Blockierung, wird hier ausgeblendet und irrtümlich interpretiert. Todorov hingegen meint:

Ce que nous voyons surtout est que Duran s’arrange pour découvrir des ressemblances là où les idolâtres qu’il pourfend en même temps n’avaient jamais osé les chercher : à l’en croire, on pourrait se contenter d’obéir à l’ancienne religion, à quelques modifications près, puisque c’est la même que la nouvelle ! Duran appelait l’Inquisition et l’anathème sur ceux qui mélangeaient les deux rites, ou même pour ces autres, professionnels du culte chrétien, qui n’étaient pas assez

4 Auch die Theorie des Wunders und das Übersetzen des Unfassbaren durch eine solche Terminologie sowie die Einbeziehung von John Mandeville und Herodot in die Diskussion stammt von Elliott (1970/1992: 31).

sévères à l'égard des premiers ; mais quel jugement aurait-on porté sur lui si on avait su que confession et baptême, Noël et Pâques, et même la Trinité, n'étaient à ses yeux en rien de différents des rites et de conceptions propres aux païens Aztèques ? Ce qui lui paraissait l'infamie la plus grande – le syncrétisme religieux –, Duran l'avait dans son regard même... (Todorov 1982: 212)

Völlig unverständlich und reichlich polemisch ist der weitere Vorwurf Greenblatts an Bernal Díaz:

But it is significant that in Bernal Díaz absolute difference is established at the site of the most intimate and uncanny parallel, the site where the secret sharing would under different circumstances have occurred: in the temple, where high altar, holy blood, and the mysterious signs of cross produce wonder and revulsion. (Greenblatt 1991: 136)

Ja, „unter anderen Umständen“, aber unter welchen? Welches Bewusstsein erwartet Greenblatt von den Spaniern vor 500 Jahren? Wie kann Greenblatt den radikalen Unterschied zwischen den symbolischen Akten christlicher Rituale und einem Raum nicht erkennen, der – wie Bernal Díaz zutreffend sagt – wie ein Schlachthaus aussieht, ein Schlachthaus, das sehr genau beschrieben wird? Bernal Díaz reagiert keineswegs mit einer vollständigen Blockierung, wie wir später sehen werden. Für Greenblatt wäre die Alternative, diese Differenz teilnahmslos zu beschreiben, diese zu akzeptieren und diese von den eigenen Praktiken abzusetzen. Nur, Bernal Díaz war ein einfacher Soldat, der kaum schreiben und lesen konnte (sein Buch soll er diktiert haben) und kein Wissenschaftler aus dem 20. Jahrhundert. Die Eroberung war für die Spanier nicht nur ein Spiel mit den Repräsentationen, sondern bestand aus harten Fakten, es war ein Unternehmen, bei dem es um Leben und Tod ging. Daher war auch verständlich, dass sie die *papas*, gekleidet mit dem blutüberströmten Haupt der Opfer, dass sie die heraus hängenden Herzen und Massen von Schädeln, die mit verkrustetem Blut bedeckten und übelriechenden Wände nicht ohne weiteres durch symbolische Transformationen und Analogieverfahren in eine Äquivalenz mit dem Christentum bringen konnten. Es ist vielmehr unsere heutige Aufgabe auszuloten, wie gefangen die Spanier im faktischen Alltag waren und inwieweit sie auf der symbolischen diskursiven Ebene dennoch – sicher begrenzt – fähig waren, Andersheit zu konstruieren. Und das ist nachweislich der Fall bei einer Reihe von Chronisten, gerade von Priestern wie u.a. die Fälle Durán und Sahagún u.v.a. deutlich belegen, und – um Rincón erneut zu bemühen – es wird auch möglich durch einen neuen Zugang, eine neue Lektüre und Bewertung der Texte.

Die folgende Frage stellt Greenblatt (aber nicht umgekehrt), wie konnte Cortés glauben „that his culture's symbols can simply replace the symbols of an entirely different culture?“ (137). Diese Frage gilt ebenfalls für die Azteken und hier zeigt sich die ideologische Position von Greenblatt sehr deutlich: Die Eroberer hätten kein Recht, etwas zu verändern, weil sie Eindringlinge waren. Das verrät aber ein modernes und aufgeklärtes Denken, das in die Praxis nicht immer Eingang findet. Das hegemoniale Denken in Europa, das nach 1945 (sieht man von tragischen Ausnahmen des Algerien- und des Kongokrieges einmal ab, die von Frankreich und Belgien ausgelöst wurden) überwunden zu sein schien, kehrt – die Ereignisse im Irak, aber davor in Chile, Grenada und anderswo zeigen das überdeutlich – wieder zurück. Wie moderne Gesellschaften heute gegenüber Kannibalismus oder Menschenopfer reagieren würden, kann man sich denken.

Aber Folter schient in unserer Gegenwart niemand besonders zu erschrecken. Es ist frappierend, wie die amerikanische Administration sich des schmutzigen Geschäfts der Folter als System eines erfolgreichen Verhörs im Rahmen einer als zielführend angesehenen nachrichtendienstlichen Tätigkeit bedient. Es ist erschütternd, wie die amerikanische Administration auf nachgewiesene Massenfolterungen reagiert (bei Menschen die weder Kannibalen sind noch Menschenopfer durchführen) etwa Rumsfeld, der einräumt, „man hätte vielleicht gegen die Genfer Konvention, möglicherweise“, verstoßen; und auf die Frage, ob es

unmenschlich wäre, einen Gefangenen mit einer Kapuze auf dem Kopf und umschlungen mit Elektrokabeln stundenlang nackt auf einer Kiste stehen zu lassen, antwortet Wolfowitz nach einer mehrfachen Wiederholung der Frage, „ja er denke, es könnte unmenschlich sein“. Die Videos und Tonaufzeichnungen zeigen eine Lust an der Auslöschung der als Untermenschen empfundenen Gefangenen in Abu Graib, die unbegreiflich ist. Das geschieht mitten unter uns im 21. Jahrhundert, das geht von einer der angeblich vorbildlichsten Demokratien der Welt aus, die ungebeten *Gutes* in den Irak bringen wollte, so wie auch einmal nach Vietnam.

Der Vergleich ist nötig, nicht um Verbrechen gegen Verbrechen aufzurechnen oder Verbrechen zu legitimieren, das wäre grundlegend falsch, sondern um zu zeigen, dass Greenblatt bei den Spaniern zu Anfang des 16. Jahrhunderts offenbar das Bewusstsein eines aufgeklärten und missionarischen Ethnographen voraussetzt, der Distanz zu seinem Gegenstand hat, eine Distanz, die Greenblatt selbst offensichtlich abhanden gekommen ist. Die Termini Verbrechen und Genozid (auch bei Todorov) im übrigen sind historisch verbürgte Termini, die kaum auf Vorgehensweisen der frühen Neuzeit anwendbar sein dürften. Wie wären demnach die Kreuzzüge zu bewerten, die in der muslimischen Welt nie in Vergessenheit geraten sind und denen heute noch im Christentum gehuldigt wird?

Greenblatt versteht es, bei seinen zwei Begründungen zahlreiche in der Forschung längst bekannten Fakten unerwähnt zu lassen, die letztlich zu der Zerstörung Tenochtitlans führen; so etwa die zunehmende Aggression gegen die Eroberer, der zunehmende Macht- und Autoritätsverlust Moctezumas seit seiner Gefangenschaft und damit die Zunahme der Feindseligkeiten gegen die Spanier, die geographische Lage der Stadt, mit der die Spanier nicht fertig werden konnten, die „Noche Triste“ usw. Die Thesen von Greenblatt wirken im ersten Augenblick aufgrund ihrer zunächst anmutenden Originalität verführerisch, sie stammen aber – wie gesagt – von Elliott und z.T. Todorov und sind Resultat einer psychoanalytischen Lektüre mit Bezug auf das System von Verdrängung und Begehren von Freud, womit alles der Spekulation freigegeben werden kann:

For the blockage that constitutes a recognition of distance excites a desire to cross the threshold, break through the barrier, enter the space of the alien. The greatest scene of wonder in the Conquest of New Spain takes place on the straight and level causeway leading into the city, the immobilized moment before the Spanish embark on the path of penetration. (Greenblatt 1991: 135)

Auch wenn Greenblatt Recht haben sollte, sind seine Thesen äußerst reduktionistisch und versperren den Weg, den er selbst am Beginn seiner Arbeit mit dem Vorschlag der „mimetischen Zirkulation“ (119) bzw. dem „Rest an mimetischer Zirkulation“ (121) bei den Repräsentationspraktiken eröffnet hatte. Seine bisher referierten Beschreibungen lassen davon aber nichts übrig. Dennoch wollen wir an das anschließen, auf das Greenblatt nicht mehr eingeht, und das leisten, was er nicht mehr leistet: der Frage, wie diese mimetische Zirkulation (ebd.) funktioniert, wie sich dieser „Rest an mimetischer Zirkulation“ (ebd.) bei den Repräsentationspraktiken der Chronisten konkretisiert, wo unserer Meinung nach die Hybridisierung ansetzt. Was Greenblatt Herodots Geschichte über die Skythen (nomadische Barbaren, die sich an den Rändern Griechenlands aufhielten), zubilligt, billigen wir auch – wenn nicht im gleichen Ausmaß – Bernal Díaz' *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* zu. Greenblatt ist der Meinung, dass Herodot jenseits des von seiner Kultur präfigurierten Blicks auf die Skythen in der Lage ist, Andersheit zu sehen, zu beschreiben und per Analogie anzuerkennen. Ich kann diese Behauptung an dieser Stelle weder ablehnen noch annehmen, da ich hier auf Herodot und auf die griechische Geschichtsschreibung nicht eingehen kann und ich den Vergleich mit Herodot nicht benötige, um zu zeigen, dass sich in vielen Chroniken trotz des präfigurierten Blicks eine Hybridisierung ankündigt.

Mir geht es nicht darum, überall Hybridität nachzuweisen, wo es keine Hybridisierung gibt (das wäre Ideologie). Allerdings bei einem Zusammenprall von Kulturen das Gegenteil

zu beweisen, scheint mir kaum machbar. Hybridisierung ist ein dynamischer Prozess, der historischen, politischen und kulturellen Gegebenheiten unterworfen ist und sich außerhalb der Beherrschbarkeit und des Wollens von Einzelnen befindet, daher gibt es viele Formen und Zustände von Hybridität. Und manche Chronisten – wie Durán, der in Mexiko aufwuchs und diese Kultur von Innen kannte, oder Sahagún, der zum kulturellen Mestizen wurde – verkörperten als Personen Hybridität.

Mit dieser Position sind wir keineswegs allein. Todorov (1982: 216) vertritt am Beispiel von Durán, auf den wir zum Schluss kommen werden, ebenfalls eine einleuchtende Position:

[...] toujours est-il que la rencontre dont il devient le lieu, entre civilisation indienne et civilisation européenne, fait de lui l'exemple le plus accompli du métis culturel au seizième siècle.

...La rencontre de ces deux civilisations si différentes et la nécessité de vivre ensemble ne peut qu'introduire la disparité au cœur même de chacun sujet, qu'il soit Espagnol ou Aztèque,

so wie die für uns evidente Feststellung:

Mais les Espagnols eux non plus ne peuvent sortir intacts de cette rencontre, et Duran, sans le savoir, dessine de cette manière ce qui est aussi son propre portrait, ou plutôt, écrit l'allégorie de son destin. (216f.)

Dieser Teil der Untersuchung von Greenblatt, sein bewusster Vergleich der spanischen Chronisten mit der Geschichtsschreibung Herodots läuft Gefahr, sich in die simplistische „leyenda negra“ einzureihen, wo die Guten und Bösen von Anfang an feststehen; die Welt für Greenblatt ist eingeteilt:

The movement here must pass through identification to complete estrangement: for a moment you see yourself confounded with the other, but then you make the other become an alien object, a thing, that you can destroy or incorporate will. (Greenblatt 1991: 135)

Ich kann mich des Eindrucks einer vorgefassten Meinung bei Greenblatts Position nicht erwehren, wenn er die Verhaltensweisen der Spanier bemängelt, als handele es sich hier nicht um einen Eroberungszug. Alle Eroberungen gehen mit Unterwerfung, Versklavung, Tod und Entstehung von Neuem einher. Manche seiner Positionen muten so naiv an, dass nur eine ideologische a priori festgelegte Haltung zu diesen führen kann, wie die folgende Feststellung und Vorhaltung zeigt. Cortés und seine Leute, die für Teules (Götzen) gehalten und so auch von den Indianern genannt werden, sind in dem für Teules vorbehaltenen Palast untergebracht, in dem sich deshalb auch eine Schatzkammer befindet, die Moctezuma auf Anraten seines Vaters für die Rückkehr Quetzalcóatl angelegt hatte, was Greenblatt wie folgt kommentiert:

But out this momentary identification of self and other would come both absolute difference and absolute possession: the Spanish would destroy the Teules and would break through the walls into the secret treasure chamber. (Greenblatt 1991: 135)

Die Frage stellt sich, wie es Greenblatt gern gehabt hätte? Hätten die Spanier die Rolle der Teules annehmen sollen? Hätten sie auf das Gold verzichten sollen, für das sie ja nach Mexiko kamen? Wohl kaum!

Als sehr problematisch betrachte ich die Verdeckung der Zeitspanne, in der sich Handlungen abspielen. Der Leser erhält permanent den Eindruck, dass die Spanier in Tenochtitlan einmarschieren, die Götzen zerstören, das Gold rauben, nach der Formel Cäsars: „veni vedi vinci“. Dabei sind wichtige Tage und Wochen vergangen, die detailliert von Bernal Díaz del Castillo beschrieben werden und Auskunft über nachfolgende Handlungen liefern. Nur in Nebensätzen erfahren wir über die Zwischenzeit, und wenn die Spanier zögern, sich des Goldes sofort zu bemächtigen, wird das von Greenblatt als reine Taktik abgetan, damit die

Spanier später „fanatically dedicated to swallowing the whole vast land mass and all of its peoples“ (136) handeln könnten; ja und nein. Nach Greenblatts Meinung war die Eroberung von Mexiko – und das kann mehr oder weniger für die gesamte Eroberung Lateinamerikas gelten – „the greatest experiment in political, economic, and cultural cannibalism in the history of the Western World“, das größte Experiment in politischem, ökonomischem und kulturellem Kannibalismus, das die Geschichte der westlichen Welt je gesehen hat“ (136). Das ist sicher richtig, aber bei einem politischen, ökonomischen und kulturellen Kannibalismus sind die Folgen dauerhafter und tiefgreifender für diesen Typ von Kannibalen als im Menschenkannibalismus.

Auf der anderen Seite räumt Greenblatt (136, 139) sehr wohl die doppelt prekäre Situation ein, in der sich die Spanier befanden („Given who they were and where they found themselves, what else could they have felt?“ (136), worauf Elliott wiederholt aufmerksam macht. Zum einen war der Menschenkannibalismus unter den Azteken ein Faktum und die Spanier waren faktisch davon bedroht, so dass auch nach Greenblatt die Möglichkeit, „a more detached, as it were anthropological, appreciation of the practice“ (136) nicht gegeben war. Zum anderen hätte eine Annäherung an indianische religiöse Praktiken einen lebensgefährlichen Konflikt mit der Kirche bzw. mit der Inquisition ausgelöst, die in Spanien mit Torquemada seit 1484 sehr aktiv war. Ein berühmtes Beispiel dafür, wie schnell man bei der Beschreibung der Andersheit und bei der Herstellung von Äquivalenzen und Analogien zwischen beiden religiösen Systemen in Gefahr gerät, ist Sahugún.

Die Ergebnisse dieser unterschiedlichen Situationen sind gemäß Greenblatt Blockierung und Ausschließung, die dazu geführt haben, dass Bernal Díaz del Castillo sich „understandably does not indulge in that sense of mimetic circulation, secret-sharing with the alien, that characterized Herodotus' history and Mandeville's travelogue“ (Greenblatt 1991: 136) verbat.

Greenblatt verspielt z.T. jegliche Möglichkeit, die Vielfalt und Komplexität der Eroberung zu beleuchten und insofern spielt er sowohl jenen in die Hände, die einen hegemonialen Blick auf Lateinamerika werfen und den Kontinent zu einer Spielwiese europäischer Konzepte herabsetzen, die zur Definition der eigenen Kultur dienen, also jenen, für die Lateinamerika nur von Europa normiert wird. Damit werden die Europäer im allgemeinen als unfähig abgestempelt, die Andersheit zu erfassen und das bis ins 20. Jahrhundert. Er liefert aber gleichzeitig Argumente für eine Art essentialistischen Fundamentalismus, der sich auf autochthone Enklaven und auf eine präkolumbinische Identität beruft, die es seit 1492 nicht mehr gab und die Octavio Paz in seinem Essay „Los Hijos de la Malinche“ aus dem Jahr 1950 (1950³1973: 78) anprangert. Das Problem des „Origen“ – so Paz – liege in der Leugnung der Hybridität („En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo“, ebd.) und er fügt hinzu, dass der Mexikaner weder von den Spaniern noch den Indianern stammen wolle, dieses seien Thesen von „unos cuantos extravagentes – que ni siquiera son blancos –, bzw. von „criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención“ (ebd.).

Greenblatt bleibt mit seiner Negation der Fähigkeit zur Konstruktion von Andersheit seitens der Spanier außerdem hinter der Forschung seiner Zeit zurück, auf jeden Fall hinter Octavio Paz' Essay (1950³1973) „Los Hijos de la Malinche“ und hinter Elliotts Arbeit aus dem Jahr 1970 sowie weit hinter Todorovs *La conquête de l'Amérique* als Meilenstein der Forschung. Denn die Eroberung von Tenochtitlan am 13. August 1521 ist eine Art Stunde Null sowohl für die Azteken als auch für die Spanier und in diesem Zusammenhang fügt Paz im gleichen Essay hinzu: der Mexikaner „no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza en sí mismo“ (1950³1973: 79). Dieses „en sí mismo“ mit Einschluss der Malinche (78) ist die allmähliche Generierung einer hybriden Kultur, die weder spanisch noch indianisch ist.

Also: aus dem „en sí mismo“ und aus dem von Greenblatt als negativ ausgegebenen Handlungen des „renaming, transformation, and appropriation“ (135) und der „articulation of radical differences“ (ebd.) entspringt die Hybridität, die beim Aufbau der absoluten Differenz am Tempel entspringt, was Greenblatt nicht sieht, was aber dennoch als unrealisierte Möglichkeit dasteht: Was leistet die Beschreibung von absoluten Differenzen im Rahmen von erkannten Ähnlichkeiten?

Man kann sich mit Greenblatt (138) versöhnen und sogar von diesem begeistert sein, wenn er versucht, Differenzen im Sinne von Differenz auszuloten, z.B. wo er Akte von „gewalttätigen Substitutionen“ anspricht, etwa als die Spanier auf der Insel Cozumel zu Beginn ihrer Reise mit Bewunderung eine Art Messe der Indianer beobachten und dann später die Indianer der Messe der *Conquistadores* zuschauen. Dieser symmetrische Wechsel ist nicht glatt oder rein symmetrisch, sondern Folge von Substitutionen, die ohne Hybridisierungen nicht geschehen könnten.

Als geradezu bahnbrechend und gewinnbringend für meine eigene Position sehe ich die Bewertung Greenblatts zum Mythos der Brüderlichkeit (auch wenn er daraus negative Schlussfolgerungen zieht), auf dessen Basis Cortés versuchte, Moctezuma dessen Götter durch Vereinnahmung auszutreiben, nach dem Motto, alle wären Menschen und stammten von Adam und Eva. Greenblatt (138) bewertet diese Strategie zwar als „zynisch und verlogen“, – obwohl ich meine, dass schon allein die Aufnahme der mit Götzen, Kannibalismus und Menschenopfern verbundenen Indianer als Brüder einen gewaltigen Akt der Hybridisierung darstellt – aber er räumt im gleichen Atemzug ein:

[...] should not lead us simply to discard the myth of brotherhood, for the oscillation between brother and other under the sign of wonder is one of the principal tactics in Cortés's strategy of conquest and the principal representational device in Bernal Díaz's account of the peoples of Mexico. (Greenblatt 1991: 138)

Dieses Oszillieren ist es, das man weiter herausarbeiten muss, statt es moralisch-taktisch und negativ zu bewerten.

Denn die Spanier – so Greenblatt weiter – können auf der Suche nach einem Berührungspunkt, auf dessen „Grundlage Verständigung, Verhandlung und Verstehen möglich werden“ (139) – auch wenn dies von Greenblatt als „Manipulation des Anderen“ eingestuft wird –, „nicht vollständig auf mimetische Zirkulation verzichten“, womit sich „unterschiedliche Repräsentationsformen an strategischen Punkten überschneiden“ (ebd.). Gleichzeitig setze auf der anderen Seite, so Greenblatt, eine mimetische Blockierung an (ebd.). Paradoxon, Oxymoron-Figuren, Oszillation, Passagen, Brüche, Tod und Anerkennung, Zerstörung und Bedauern, Nostalgie, keine Anekdote, sondern Anerkennung, all das macht den Beginn von Hybridität aus, dies sind die Konstituenten der Hybridität. Das deckt sich mit der o.g. Definition von Hybridität als einem *Herangehen an das Andere der Vernunft und der Geschichte, als eine Logik der 'Supplementarität', der 'Rückfaltung', des Gleitens von kulturellen Größen*. Das macht auch deutlich, dass Greenblatt – wie im übrigen ein Großteil der Forschung – innerhalb eines hegemonialen eurozentrischen Blicks auf die Eroberung einem metadiskursiven dichotomischen Denksystem verhaftet bleibt.

Bei all diesen Überlegungen blendet Greenblatt bisher die Figur des Dolmetschers aus, der ein wesentlicher Faktor für die Hybridisierung ist, was sowohl Jerónimo de Aguilar, aber insbesondere die Malinche betrifft. Denn das, was Bernal Díaz berichtet, erfährt er immer durch die Übersetzung der Malinche. Daher kann man diese Perspektive nicht willkürlich und durchgehend von der Bernal Díaz' isolieren. Erst am Ende seiner Betrachtungen kommt Greenblatt zur Malinche, die – wie in der Forschung inzwischen feststeht – eine zentrale Figur der Eroberung war, die sich in beiden Welten verständigen konnte und dann zunehmend zu beiden Welten gehörte. Immerhin betrachtet Greenblatt die Malinche als jene Topographie, an der sich die Hybridisierung abzeichnet, oder wie er es nennt, die Zirkulation von

Repräsentationen sich vollzieht (218), was Todorov (1982) zuerst formulierte. Hervorzuheben ist, dass Greenblatt die zentrale Rolle der Sprache bei der Eroberung unterstreicht, wie es ein Jahr später Carlos Fuentes in seinem Roman *El naranjo* meisterhaft inszenieren wird. Wenn aber die Sprache als zentrale Instanz der Eroberung einzustufen ist und wenn die Eroberung nach Greenblatt als „an emblem of the vast process of cultural translation“ gilt bzw. für das Auslösen eines gigantischen Translationsprozesses steht, da die „European adventurers not only depended upon go-betweens, but were themselves go-betweens, servants of the great representational machine“ (145), wenn die Eroberung eine Flut von Textdarstellungen hervorruft, „that professes to deliver the New World to the Old“ (145), dann kann man auch nach dieser Einschätzung Greenblatts Hybridisierung nicht ausschließen. Denn jeder mimetische Sprechakt impliziert eine Übersetzung und jeder Übersetzung ist Hybridisierung eigen. Übersetzen heißt zwangsläufig, sich auf den Anderen einzulassen. Die Flut der entstandenen Texte ist die Hybridisierung, die sich auf einer Makro-Ebene abspielt:

Doña Marina is an extreme figure for the place of language at the centre of the technology with which Europeans in the late fifteenth and sixteenth centuries responded to the discovery of new lands. In her enigmatic power she serves not only as the supreme instance of the go-between in the New World but as an emblem of the vast process of cultural translation that the discovery initiated. For European adventurers not only depended upon go-betweens, but were themselves go-betweens, servants of the great representational machine. Journals, letters, memoranda, essays, questionnaires, eyewitness accounts, narrative histories, inventories, legal depositions, theological debates, royal proclamations, official reports, papal bulls, charters, chronicles, notarial records, broadsheets, utopian fantasies, pastoral eclogues, dramatic romances, epic poems – there is in the sixteenth century a flood of textual representation, along with a much smaller production of visual images, that professes to deliver the New World to the Old. (Greenblatt 1991: 145)

Die Berichte der Chronisten stellen keine objektiven Zeugnisse dar, sondern sie sind hochgradig asymmetrisch vermittelte Texte und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst kommt die Perspektive der Indianer kaum vor, und wenn überhaupt, dann nur vermittelt durch den Blick des Chronisten (mit Ausnahme des Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala oder Pachacuti, Teilen in Sahagúns Werk). Zudem werden Chronikberichte oft mit einem Renaissance-Stil ausgeschmückt und sie greifen auf einen typischen Gestus zurück, der nicht unbedingt immer auf eine Literatur der Wunder zurückgeht, wie Greenblatt behauptet, sondern auf einen aus der *novella*/Nouvelle sowie dem Picaro-Roman bekannten Erzählgestus, wo „cosas tan señaladas, y por ventura nunca oída, vista ni vistas“ („unerhörte Begebenheit“ – *Lazarillo*: 91) in einem wie auch immer gearteten niederen Stil erzählt werden.

Greenblatt beklagt, in Anlehnung an Montaignes Essay „Les Cannibales“, dass es sich bei der Eroberung zudem auch um eine Eroberung handelt, die soziale Unterschiede schafft, so dass die „Unterlinge“ nicht das Wort ergreifen können, sondern nur die gebildeten Schichten. Das gilt ebenso für Europa. Er hebt hervor, dass Montaigne dies erkannt hätte und er deshalb den Bericht eines Lakais, einem Zeitzeugen der Unternehmungen in Brasilien, als „wahre“ und unverfälschte Information betrachtet gegenüber den deformierten Berichten der Gebildeten.

Wenn das so ist, wenn man sich auf diesen romantisierenden Topos beruft (nach der Prämisse, alles Wahre und Gute stamme vom Volk, wie es Hugo im 19. Jahrhundert formulierte), dann müsste der Bericht von Bernal Díaz, einem Zeitzeugen, der dabei gewesen ist, einem Mann mit spärlicher Bildung, von dem man sagt, er sei Analphabet oder Halbanalphabet, der nur mit Hilfe Dritter die *Historia verdadera* verfassen konnte – wie gesagt –, und der aus einfachen Verhältnissen stammte und sich zugleich von der Geschichte vernachlässigt fühlte und allgemeine Anerkennung für seine Verdienste vermisste, dann muss auch für Bernal Díaz gelten, dass er ein Mann aus dem Volk ist und zumindest einen anderen Blick auf die Eroberung von Mexiko hatte und diese anders erlebte und dann verschriftete.

Ziehen wir ein erstes Fazit: Greenblatt hätte einen bedeutenden Beitrag zur Forschung leisten können, wenn er seine Thesen der „Zirkulation einer Restmimesis“ oder des Oszillierens der Repräsentationsbildungen nicht durch eine vorgefertigte höchst moralisierende Ideologie getrübt und seine eigene Interpretation in die Irre geführt hätte. Die Spanier stehen für ihn – vor der Analyse bereits – als die wahren Monster der Eroberung fest, die nur ein Ziel hatten, die Indianer auszurotten, um alles in ihren Besitz zu bringen. Obwohl Greenblatt sich nicht nur auf der Ebene des Faktischen, sondern auch auf der der diskursiven Repräsentationen bewegt, bezieht er sich zwanghaft immer auf das Faktische. Das Resultat ist absehbar: Neben der Zerstörung bleiben nur leere Repräsentationen übrig, oder solche, die nur das Faktische bestätigen (wie auch Subirats meint). Die sog. „Blockade“ der Spanier hat nach Greenblatt zwei Gründe: Zuerst einen bewussten Grund, den Anderen nicht wahrzunehmen, geschweige denn, diesen anzuerkennen, um sich dieses Anderen zu bemächtigen. Eine zweite tiefenpsychologische Begründung operiert auf der Ebene der psychischen Perversionen und der Verdrängungen: Das Begehrte und Unfassbare, das Wunderbare muss durch Unterwerfung und Zerstörung in Besitz gebracht werden.

Problematisch ist schließlich, dass der ganze Diskurs von Greenblatt durch die Projektion eines kulturellen Bewusstseins geprägt ist, das vielleicht heute von Menschen erwartet und gefordert werden könnte, aber de facto nicht einmal heute möglich ist. Wie hätte dies vor 500 Jahren möglich sein können? Ferner liefert Greenblatt eine zweite „leyenda negra“ (auch am neueren Stand der Forschung vorbei), die zu der von Las Casas nichts Neues beiträgt und auf der Ebene des Faktischen nichts neues erzählt, sondern den Weg für eine neuere Forschung versperrt, wobei Las Casas zahlreiche andere Texte verfasst hat, die keine „leyenda negra“ abgeben, wie Todorov aufzeigt.

Greenblatt verwechselt bestimmte elementare Ebenen oder er setzt reziproke Implikation voraus, die so nicht gegeben sind, auf die Todorov (1982: 191) verdienstvoll verweist, um das Problem der Alterität zu behandeln. Die Tatsache, dass Las Casas die Indianer liebt, bedeutet nicht, dass er sie gut kennt und führt nicht dazu, dass er sie nicht assimilieren will, also gewillt ist, ihre Differenz bestehen zu lassen; die Tatsache, dass Cortés „auf seine Weise“ die Indianer sehr gut kennt – wie Todorov anmerkt –, führt nicht dazu, dass er sie akzeptiert und sich mit diesen identifiziert. Deshalb ist eine von Todorov (191) vorgenommene Unterscheidung von drei Ebenen notwendig: eine „axiologische“ Ebene (die Art der Beziehung zum Anderen gemäß Gleichheit oder Ungleichheit etwa); eine „praxeologische“ Ebene (die Art der Beziehung zum Anderen gemäß Identifikation, Assimilation oder Ablehnung, Anerkennung oder Unterwerfung) und eine „epistemologische“ Ebene (die Art der Beziehung zum Anderen gemäß des Wissens oder Nichtwissens über den Anderen). Von einer derartigen Unterscheidung in den Ebenen des Umgangs mit dem Anderen ausgehend lassen sich die Fragen nach *hybriden Repräsentationen* und der *Inszenierung der Andersheit* in den Texten der Conquista auf neue Weise beleuchten.

4. HYBRIDE REPRÄSENTATION UND INSZENIERUNGEN DER ANDERSHEIT IM SPIEGEL DER CHRONIKEN

4.1 Die Malinche als Denkfigur und Inbegriff der Hybridität

Die Malinche stellt in der Geschichte der Eroberung den ersten Fall von Hybridisierung dar, sie ist der Inbegriff der Geschichte Amerikas und der Geburt Amerikas. Sie wird Cortés – nach der Beschreibung von Bernal Díaz del Castillo in seiner *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España* – am 15. März 1519 nach einer gewonnenen Schlacht gegen Tabasco mit neunzehn weiteren Indiofrauen geschenkt, womit die Tabascaner die Herrschaft Cortés anerkennen. Malinches Herkunft und Geschichte (außer der Zeit an der Seite von

Cortés) bleibt praktisch im Dunkeln: Sicher ist, dass sie aus dem aztekischen Einflussbereich stammt, sie sprach Náhuatl und wuchs im Maya-Gebiet auf, so dass sie auch der Maya-Sprache mächtig war, bis sie von ihrer Mutter verschenkt wurde, womit eine Wanderung von Region zu Region, von Stamm zu Stamm begann, bis sie in Cortés' Hände geriet.

Wie wir wissen, wurde Malinche – zusammen mit Jerónimo de Aguilar, einem Schiffbrüchigen, der 1511 auf der Insel Cozumel strandete und sein Dasein als Sklave auf der Insel fristete – Dolmetscherin von Cortés'. Ihre Sternstunde schlägt, als Cortés in das Gebiet der Azteken eindringt und Aguilar, der nur Maya beherrschte, nicht mehr dolmetschen kann. Malinche wagt es, sich in das Gespräch zwischen Cortés und dem Kaziken einzumischen, sie reißt das Wort an sich und übernimmt damit die Führung. Malinche lernt Spanisch, wird zunächst Alonso Hernández Puerto Carrero als Frau gegeben. Als dieser nach Spanien zurückkehrt, macht Cortés sie zu seiner Geliebten, von dem sie auch ein Kind namens Martín bekommt. Später wird sie mit Joan Jaramillo, einem Soldaten aus der Truppe von Cortés, verheiratet. Malinche war aber nicht nur eine Dolmetscherin von Cortés, eine Geliebte, die er dann ohne weiteres ablegte, wie Greenblatt behauptet. Malinche war seine Beraterin, sie war eine Strategin und sie war die Schnittstelle zwischen den zwei Kulturen: Sie sprach die Hauptsprachen und es gab keine wichtige Situation, an der sie nicht beteiligt war, ihr Einfluss war enorm, wie sich zeigt, als sie Moctezuma berät, als dieser gefangen genommen wird:

[...] y el Montezuma vio a nuestros capitanes como enojados, preguntó a doña Marina que qué decían con aquellas palabras altas, y como la doña Marina era muy entendida, le dijo: “Señor Montezuma: lo que yo os aconsejo es que vais con ellos a su aposento, sin ruido ninguno, que yo sé que os harán mucha honra, con gran señor que sois, y de otra manera aquí quedaréis muerto, y en su aposento se sabrá la verdad.” (HVCNE: XCV, 235)

Die Malinche, die Malintzin (ein Name, der in Náhuatl dem spanischen 'doña' entspricht) genoss zu ihrer Zeit und darüber hinaus bis zur Jahrhundertwende besonders bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hohes Ansehen sowohl bei der indianischen Bevölkerung als auch bei den Spaniern. Bernal Díaz ist der erste Chronist, der Malinche ein Denkmal setzt. Zunächst wird sie „Doña Marina“ genannt, ihr wird ein Prädikat zugewiesen, das in der damaligen Zeit nur Adligen zustand. Er beschreibt sie als die wichtigste Figur für die Eroberung:

[...] fue gran principio para nuestra conquista, y así se nos hacían todas las cosas, loado sea Dios, prósperamente. He querido declarar esto porque sin ir doña Marina no podríamos entender la lengua de la Nueva España y México. (HVCNE: XXXVII, 101)

oder wie im folgendem proleptischen Bericht zu lesen ist:

[...] y como doña marina en todas las guerras de Nueva España y Tscala y Mexiko fue tan ecelente mujer y de buena lengua, como adelante diré, a esta causa la traía siempre Cortés consigo [...] Y la dona Marina tenía mucho ser y mandaba asulutamente entre los indios en toda la Nueva España. (HVCNE: XXXVII, 101)

Malinches Ansehen und Stellung – wie wir sehen – ist zur Zeit der Eroberung groß, sie ist die zentrale Akteurin der Eroberung. Das ist auch noch ablesbar in der Kommunikation, z.B. darin, dass Cortés „Señor Malinche“ genannt wird; sie ist Stimme und Person von Cortés und der Eroberung in einem.

Als Guatemuz, der Nachfolgekönig von Moctezuma gefangen genommen wird, verlangt er, zu Malinche gebracht zu werden:

No me tire, que yo soy el rey desta ciudad e me llaman Guatemuz; lo que te ruego es que no llegues a cosas más de cuantas trayo, ni a mi mujer ni parientes, sino llévame luego a Malinche. (HVCNE: CLVI, 447)

Todorov schätzt die Rolle Malinches so hoch, dass er – wie erwähnt – die Eroberung von Mexiko ohne sie für unmöglich halten würde, d.h. er setzt ihre Funktion mit dem Erfolg der Eroberung von Mexiko gleich, was sicher überzogen ist, wenn man an die mindestens ebenso entscheidende oder sogar entscheidendere Funktion der Tlaxcalteken denkt, die Cortés bis zur Eroberung treu blieben, die Niederlage bei der Noche Triste mit ihm gemeinsam überstanden und ihm und seinen Truppen in Tlacala Zuflucht gewährten: „Il est vrai que la conquête de Mexique eût été impossible sans elle (ou quelqu'un d'autre jouant le même rôle), qu'elle est donc responsable de ce qui s'est produit“ (Todorov 1982 : 107). Mit Todorov teilen wir die folgende Ansicht, die seit dem Erscheinen seines Buchs Allgemeingut der Forschung geworden ist⁵:

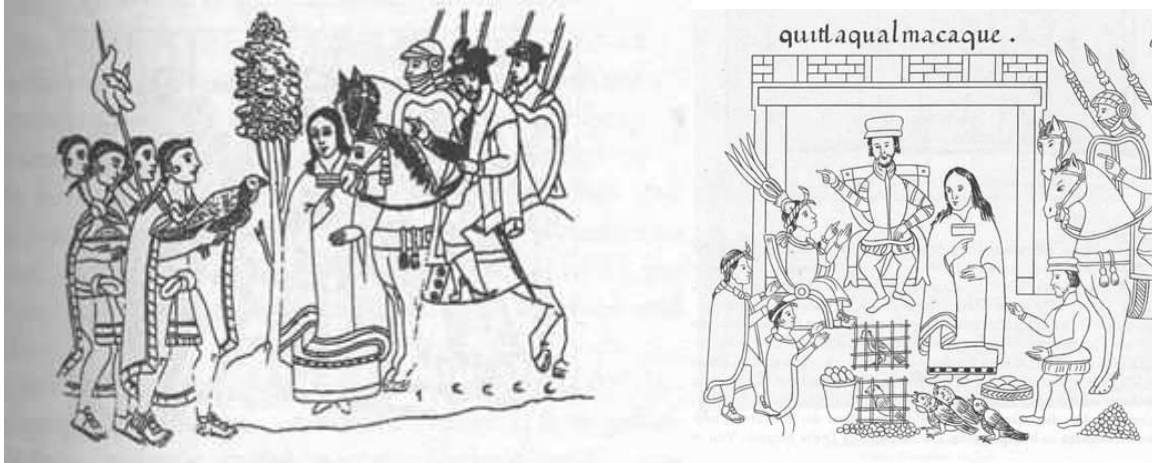
La Malinche glorifie le mélange au détriment de la pureté (aztèque ou espagnole), et le rôle de l'intermédiaire. Elle ne se soumet pas simplement à l'autre [...] elle adopte son idéologie et s'en sert pour mieux comprendre sa propre culture, comme en témoigne l'efficacité de son comportement (même si « comprendre » sert ici à « détruire »). (Todorov 1982 : 107)

Malinche wird mythisiert und divinisiert sowohl von den Indianern als auch von den Spaniern. Berühmt ist die Stelle in Bernal Díaz' *Historia*, die Malinches Begegnung mit ihrer Mutter und dem Bruder schildert. Wie bekannt, entledigt sich die Mutter der Malinche, um das Erbrecht des in zweiter Ehe männlichen Neugeborenen nicht zu gefährden. Die Beschreibung ist für mich eine mustergültige hybride Bildung, insofern der Malinche alt- und neutestamentarische sowie königliche Handlungsweisen eines „príncipe perfecto“ zugewiesen werden, sie verzeiht ihren Verrätern, beschenkt sie und lässt sie in Frieden gehen:

Por manera que vino la madre e su hijo y el hermano, y se conocieron, que claramente era hija suya, porque se le parecía mucho. Tuvieron miedo della. que creyeron que los enviaba hallar para matallos, y lloraban. Y como así los vio llorar la doña Marina, les consoló y dijo que no hobiesen miedo, que cuando la traspusieron con los de Xicalango que no supieron lo que hacían, y se lo perdonaba, y les dio muchas joyas de oro y ropa, y que se volviesen a su pueblo; y que Dios la había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos agora y ser cristiana y tener un hijo de su amo y señor Cortés, y ser casada con un caballero como era su marido Joan Jaramillo; que aunque la hicieran cacica de todas cuantas provincias había en al Nueva España, no lo sería, que en más tenía servir a su marido e a Cortés que cuanto el mundo hay. Y todo esto digo sólo yo muy certificadamente, y esto parece que quiere remedar lo que le acaeció con sus hermanos en Egipto a Josef, que vieron en su poder cuando lo del trigo. (HVCNE: XXXVII, 100)

Malinche übernimmt zudem eine Rolle, die eigentlich nur Priestern vorbehalten ist, sie verbreitet das Christentum: „Y estando Cortés en la villa de Guazacualo, envió a llamar a todos los caciques de aquella provincia para hacerles un parlamento acerca de la santa dotrina, y sobre su buen tratamiento [...]“ (HVCNE: XXXVII, 100). Diese und weitere ikonographische Darstellungen zeigen die Malinche immer in einer hervorgehobenen Position:

5 Glantz (1994); Dröscher/Rincón. (2001).



Malinche ist die einzige, die die Könige (Kaziken) und den Halbgott Moctezuma direkt ansprechen und dabei in die Augen schauen kann, was für andere den Tod bedeuten würde:



Malinche wird zudem zu einem hybriden Konstrukt: Die heilige María wird mit ihren Zügen wiedergegeben und Malinche wird dadurch vergöttert, wie die zwei Bilder zeigen:



Malinche ist exakt das Gegenteil von Gonzalo Guerrero, dem schiffbrüchigen Freund von Jerónimo de Aguilar, der sich vollkommen assimiliert und aufgrund seiner Verdienste in der Kriegskunst zum Kaziken avanciert, eine Indianerin heiratet, drei Kinder mit dieser hat, sich wie ein Maya kleidet, sich die Haare entsprechend schneidet, sich das Gesicht mit Rissen schmückt, sich die Ohrläppchen durchsticht usw. Die Malinche erkämpft sich einen Platz in der neu entstehenden Welt, sie ist weder Opfer noch Täterin, und die neuen Herren unterscheiden sich nicht von ihren früheren. Malinche war eine Frau zwischen den Welten, eine Wanderin, bevor die Spanier kamen. Sie ergreift ihre Möglichkeit, erobert sich ein Stück Macht als Frau, als politisch Handelnde. Die Malinche ist die erste emanzipierte Frau der modernen Geschichte.

Sie ist weder Opportunistin noch Verräterin, sie etabliert sich an der Schnittstelle der entstehenden neuen Welt. Ihr Sohn wird der erste Mestize sein. Cortés, ihr Sohn und sie bilden eine neue Trinität, die Geburt Amerikas, eine Geburt, die mit einem Bastard beginnt, mit einem *chingado*. Und hier knüpfe ich an Octavio Paz an, der diesen sehr pejorativen Begriff mit Malinche in Verbindung bringt und der die Malinche angeblich in ein negatives Licht gestellt haben soll. Ich meine aber, dass Octavio Paz in dem Kapitel „Los hijos de la Malinche“ aus seinem berühmten Essay-Band *El laberinto de la soledad* (1950) der erste lateinamerikanische Intellektuelle ist, der der Malinche ein Denkmal setzt und eine neue Basis für das geschichtliche Denken und für die so reklamierte und beschworene Identität Lateinamerikas schafft, und zwar jenseits von Hegemonie und Essentialismus.

Ich kann aus Zeitgründen nicht weiter darauf eingehen und hier ist auch nicht der richtige Ort, um eine detaillierte Analyse dieses Essays vorzulegen. Allerdings möchte ich eine neue Lektüre dieser Arbeit anstoßen. Zunächst befindet sich Paz seiner Zeit voraus, seine Position ist postkolonial und verankert in einem Pluralitätsprinzip der Postmoderne. Die ‘Einsamkeit’ kann einerseits als das Verkennen der eigentlichen Geschichte und Identität durch die Übernahme europäischer Konzepte und durch eine Nostalgie bezüglich des präkolumbinischen Erbes verstanden werden, andererseits ist sie eine subversive Figur, eine andere Denomination für Hybridität, für eine Welt der Passagen, die von der Malinche verkörpert wird. Die Malinche wurde zu Anfang des 20. Jahrhunderts im Rahmen eines essentialistischen Nationalismus’ verbunden mit sehr bedenklichen Termini wie *mexicanidad* und *mesticismo*, welche Mexiko außerhalb der Geschichte situierten. Hier wird Malinche zu ‘malinchismo’, zu einem Schimpfwort, das ‘*extranjerizante*’, ‘*traicionera*’ denotiert, was vor allem aus der bitteren Episode in Chulola abgeleitet wird, wo die Spanier angeblich durch die Warnung der Malinche einem Angriff der Cholulaner zuvorkommen und das erste Massaker in der Eroberung von Mexiko verursachen.

Paz bringt Mexiko – im Gegenteil – wieder in den geschichtlichen Prozess ein und stellt die Malinche in den Mittelpunkt. Paz bietet eine Radiographie von einem Mexiko in der Sackgasse der Geschichte und zugleich einen Ausweg. Für ihn liegt das Problem darin, dass Mexiko in sich gekehrt und völlig abgeschottet gegenüber dem Ausland sei. Damit sperre sich Mexiko auch gegenüber seiner eigenen Vergangenheit: „Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir encerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado“ (78). Die Lösung sieht Paz in der Anerkennung der Vergangenheit, der Chingada und der Malinche, kurz in der Hybridität: „En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo“ (78). Dieser ‘hibridismo’, von Cortés und Malinche verkörpert, wird verschwiegen und tabuisiert, die Ablehnung der Malinche ist die Negation der Vergangenheit und des Ursprungs, also der eigenen Identität:

La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto. Al repudiar a la Malinche –Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria– el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega su origen y se adentra solo en la vida histórica. (Paz 1950: 78)

Wir haben es hier mit einer Blockierung zu tun, die Hybridität nicht zulässt, einer Geschichte, die eine Mischung aus indianischem und spanischem Erbe ist: „El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos, actitudes y tendencias en el que ya es difícil distinguir lo español de lo indio” (78). Das nicht erst nach über 400 Jahren, sondern einige Jahrzehnte später beide Erben zunehmend in einem spannungsvollen Ganzen verflochten werden, werden wir am Beispiel von Diego Durán zeigen.

Die geschichtliche Blockade hat nach Paz ideologische Gründe, die durch hegemoniales und essentialistisches Gedankengut verbreitet werden. Die Einen lehnen die Malinche als Denkfigur von Geschichte und Identität ab. Die Anderen verbreiten den Indigenismus unter Ausschluss des spanischen Erbes. Beiden Gruppen erteilt Paz eine Absage:

Por eso la tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes –que ni siquiera son blancos puros–. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. (Paz 1950: 78)

Der Startpunkt ist die Malinche, Amerika selbst, mit seinen vielfältigen Erben.

Aber nicht nur Malinche ist eine hybride Figur, sondern auch der erwähnte Jerónimo de Aguilar, der trotz seines Anschlusses an Cortés hybrid bleibt. Eindrucksvoll ist die Beschreibung von Bernal Díaz: Cortés erkennt de Aguilar erst einmal nicht, obwohl dieser eine ganze Weile neben ihm geht. Als er sich dann vorstellt, tut er das in einer für Indianer typischen Haltung. Er geht in die Hocke und hält ein Ruder auf der Schulter. Dann sagt er aber „yo soy“, was ihn als ein Subjekt, als einen Vertreter der okzidentalen-christlichen Zivilisation ausweist:

¿Qué es del español?”, e aunque iban junto con él, porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo, y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja muy ruin, e un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas, y traía atada en la manta un bulto que eran *Horas* muy viejas. Pues desde que Cortés los vio de aquella manera también picó, como los demás soldados, que preguntó al Tapia que qué era del español: y el español, como le entendió, se puso encucillitas, como hacen los indios, e dijo: “Yo soy”. (Bernal Díaz del Castillo *HVCNE*: XXIX, 84)

4.2 Analogie und Vergleich

Wie wir bereits dargelegt haben, stellen Analogie und Vergleich zwei Verfahren dar, mit Hilfe derer die Spanier die Andersheit erfassen, also sowohl das Fremde als auch das Eigene neu definieren. Diese Verfahren sind zugleich ein Mittel der Hybridität.

Wir möchten hier wiederum v.a. auf Bernal Díaz del Castillos *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* eingehen. Andere Autoren wären Las Casas (*Apología* und *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*), Sahagún, Muñoz Camargo, Alvar Ixtlilxochitl, Bautista Pomar, Alvarado Tezozomoc, Pachacuti, Inca Garcilaso.

In Bernal Díaz’ *Historia* finden wir zahlreiche Stellen, die mit diesem Verfahren operieren. Eine davon ist die Gleichsetzung, die die Indianer zwischen der heiligen Maria und der „teleguata“, also mit „wichtigen Frauen“ der Gegend vornehmen:

Y luego los casiques mandaron llamar a todos los vecinos, y con sus hijos y mujeres en dos días se pobló: y lo otro que les mandó, que dejasen sus ídolos y sacrificios, y respondieron que así lo harían; [...] y se les mostró una imagen muy devota de Nuestra Señora con su hijo precioso en los brazos, y se les declaró que en aquella santa imagen reverenciamos, porque así está en el cielo y

es madre de Nuestro Señor Dios. Y los caciques dijeron que les parecía muy bien aquella gran teleciguata, y que se la diesen para tener en su pueblo, porque a las grandes señoras en aquella tierra, en su lengua, llaman teleciguatas (Bernal Díaz del Castillo *HVCNE*: XXXVI, 97)

Wir haben einerseits die Beschreibung des Wilden und Monsters als homosexuell, als Vertreter grausamer Menschenopfer, als Kannibalen:

[...] y que también había de ser limpios de sodomía, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos y lo comían como vaca que se traen de las carnicerías en nuestra tierra y aun tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguis, que son mercados. (128),

aber zugleich die Bewunderung

[...] y es admirada y comparada con Venecia, Constantinopla y Roma. (224, 238)

Die Bewunderung zeigt sich sehr deutlich, wenn Bernal Díaz die große Meisterschaft im Bereich des Kunsthandwerkes, speziell in der Herstellung von „lapidarios y plateros de oro y plata“ rühmt: Sie sei so vollendet, „que en nuestra España los grandes plateros tienen que admirar en ellos [...] muchos grandes maestros“ (220). Das gleiche Urteil gilt für die Maler „sublimados“ der Indios:

[...] que se dicen Marcos de Aquino y Juan de la Cruz, y el Crespillo, que si fuesen en el tiempo de aquel antiguo o afamado Apeles, o de Micael Angel, o Berruguete, que son de nuestros tiempos, también les pusieran en el número de ellos. (ebd.)

Die Ausdrücke ‘que se dicen’ y ‘si fuesen en el tiempo de aquel antiguo o afamado’ markieren den Hybridisierungsprozess, auch dann, wenn dieser einseitig ist, da die Indianer die spanischen Namen übernommen haben, dennoch werden sie als ‘pintores sublimados’ bezeichnet und diese Bewertung bezieht sich direkt auf das Vollendete ihrer Handwerkskunst und wird nicht nach europäischen Kriterien bewertet, sondern mit Musterbeispielen verglichen, die dem Verfasser vertraut sind. Dieser nimmt nun andere Muster als Teil dessen, was man als Kunst, und hier sogar als vollendete Kunst bezeichnen kann, und beginnt sein eigenes Konzept von Kunst zumindest zu ergänzen, wenn nicht zu erweitern. An diesem Beispiel kann man deutlich sehen, dass die Einseitigkeit nicht total ist, wie in der Regel angenommen wird. Die Beschreibung verändert auch den Blick und die Wahrnehmung des Betrachters, was in dem Bereich Kunst und Architektur sehr deutlich wird.

Aber auch auf der linguistischen Ebene finden zahlreiche Transformationen und gegenseitige Übernahmen statt, gerade bei der Benennung von Regionen, Landstrichen und Flüssen, bei der Vermischung von aztekischen kultischen und christlichen Ritualen, im Bereich von Kleidung und Speisen, bei der sozialen und ökonomischen Organisation. All diese Aktivitäten erfordern eine Entterritorialisierung beider Seiten, die sich der Kontrolle eines Verhältnisses Kolonisator/Kolonisierten entzieht. Hybridität ist Teil des kolonialen Machtmechanismus’, aber diesem nicht stets unterworfen, denn bei der Begegnung von Kulturen erfahren beide eine Ent- und Deterritorialisierung, keine Kultur bleibt ausgeschlossen.

Aber nicht nur die großartige Architektur Tenochtitlans und die Kunst ruft bei Bernal Díaz eine schrankenlose Bewunderung hervor, sondern auch die Figur von Moctezuma, der ein Edelmann und eine Mischung aus Gott und Herrscher in einem ist, angefangen bei seinen physischen Merkmalen: “de buena estatura e bien proporcionado” (216). Seine Kleidung und sein Verhalten, seine Körperhygiene: “bañábase cada día una vez, a la tarde, cambiaba constantemente de ropas” (ebd.), sein Eheleben, der respektvolle und rituelle Umgang mit

seinen Frauen oder die ritualisierte Form der verschiedenen Mahlzeiten werden mit größter Bewunderung beschrieben, was zu der Formel “El gran Montezuma” führt (ebd.).

Besonders eindrucksvoll ist die lange Beschreibung der ersten Begegnung zwischen Cortés und Moctezuma in Coyoacán. Der Aztekenherrscher geht auf einem “palio adornado con oro, plata y piedras preciosas”, seine Schuhe (“cotaras”) sind mit Juwelen geschmückt und bestehen aus einer goldenen Sohle, seine Kleider sind kunstvoll und prächtig: “rica manera de vestidos a su usanza”. Bernal Díaz beschreibt, wie seine Diener den Boden kehren und Decken darauf legen, damit er gehen kann (210). Moctezuma wird auch von den Armen getragen, so dass er den Boden nicht berührt und den Eindruck vermittelt, er fliege über den Boden. Niemand darf ihm ins Gesicht sehen, ein Verstoß dagegen würde den Tod des Betroffenen bedeuten (210f.).

Die Begegnung als solche, die Art und Weise der Begrüßung ist der Beginn eines langen Hybridisierungsprozesses und des kulturellen Austauschs, gleichgültig, welche Intentionen Cortés damit verfolgt, so etwa als Cortés ihn umarmen will und Abstand nehmen muss, weil das eine Herabsetzung Moctezumas wäre: “lo tenían por menosprecio” (ebd.). Aber der Hybridisierungsprozess beginnt viel früher, mit Cortés’ Reise von Yucatán nach Tenochtitlan und mit den vielen endlosen Verhandlungen, mit der Besiedelung und Gründung von Städten, mit der Gewinnung von alliierten Stämmen usw. Cortés spricht gegenüber Moctezuma mit großem Respekt, andererseits versucht er, dass die Indianer Abstand von ihren Göttern nehmen, von angeblicher Sodomie und Überfällen, damit alle „Brüder“ werden können (214). Bei einer dieser Verhandlungen, nun mit Moctezuma, antwortet letzterer: “Señor Malinche” (211). Auch diese Bezeichnung ist ein vortrefflicher Beleg für die Hybridisierung. Bei einer anderen Gelegenheit verweist Moctezuma darauf, dass seine Götter so gut wie die von Cortés wären und damit sollte man das Problem auf sich bewenden lassen (214f.). Unmittelbar nach dem Besuch von Cortés und einer Gruppe seiner Soldaten im Templo Mayor und noch erschüttert von den Menschenopfern, kritisiert Cortés diese Praktiken laut, was Moctezuma als große Beleidigung empfindet, und er verlangt von Cortés, dass er schweigt. Cortés befolgt die Aufforderung, und mit einer “cara alegre” verabschiedet und entschuldigt er sich: “Y Cortés le dijo: «Pues que así es, perdone, señor»” (227).

Später als die Spanier die Subversion der Kaziken befürchten, nimmt Cortés Moctezuma in seinem eigenen Palast gefangen bei gleichzeitiger Beibehaltung seiner Privilegien und die seiner Höflinge. Moctezuma kann jagen und spielen gehen und er darf nach wie vor zum Templo Mayor gehen und zu Vichilobos beten (238-245).

Bernal Díaz betont stets den Austausch von “cortesías” und der “amor”, mit dem Cortés zu Moctezuma und den Indianern spricht. In seinem Bericht kommen rührende Szenen vor, z.B. wenn Bernal Díaz die Gefühle Cortés’ gegenüber dem aztekischen Herrscher zum Ausdruck bringt (237, 265). Auch wenn der Text von Bernal Díaz bemüht ist, Cortés so positiv wie möglich zu beschreiben und der Eroberung ein menschliches Antlitz zu verleihen, der Diskurs konstruiert die Andersheit und den brüchigen sowie ambivalenten Kontext von Deterritorialisierungen und Entterritorialisierung. Während dieser Begegnungen und Gespräche zwischen Cortés und Moctezuma kommen die Konflikte zum Vorschein, die beide in ihren eigenen Lagern haben (117, 119-122). Wir erfahren, wie Cortés die Feinde Moctezumas zu seinen Freunden macht und wie Moctezuma sich der Feinde Cortés’ zu bedienen und seine internen Schwächen zu nutzen versucht (188).

Den kulinarischen und kunstvollen Speisen Moctezumas, die die Spanier in Bewunderung versetzten (“treinta maneras de guisados”, “más de trecientos platos” y “más de mil para la gente de guarda”; 216), steht der angebliche Kannibalismus gegenüber, den auch die Spanier unfreiwillig begehen. Denn sie sind nicht in der Lage, zwischen Menschen- und Hähnchenfleisch zu unterscheiden und deshalb fleht Cortés Moctezuma an, vom Verzehr von menschlichem Fleisch Abstand zu nehmen und zu verbieten, dass Menschenfleisch in den Märkten verkauft wird:

Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era de carne humana o de otras cosas, porque cotidianamente guisaban gallinas [...] E así no miramos en ellos: mas sé que ciertamente desde nuestro capitán reprehendía el sacrificio y comer de carne humana, que desde entonces mandó que no le guisasen tal manjar. (216f.)

An einer anderen Stelle stellt Bernal Díaz klar, dass es die “papas” sind, die Kinderfleisch verzehren. Eigentlich kommt an dieser Stelle die Ignoranz Bernal Díaz’ zum Vorschein, denn de facto verzehren die Priester im Rahmen ihrer religiös bedingten Rituale bestimmte Teile des geopfertem Körpers.

Bei der Beschreibung der Rituale und trotz des großen Abscheus setzt durch den Vergleich eine Hybridisierung ein, z.B. beim Vergleich des Verbrennens von Harz zur Huldigung der Götter durch die Indianer und von Weihrauch durch die Christen oder beim Vergleich zwischen Maria und den “teleciguatas”, die “las grandes señoras en aquella tierra” (81, 97) darstellen. Wir haben auch eine Vermengung zwischen Schamanismus und christlichen Ritualen. Solche Vermengungen kommen nicht nur bei der Beschreibung von Bernal Díaz vor, sondern wir stellen sie bei anderen Chronisten wie Sahagún, Durán, de Landa oder Alvar Núñez in *Naufragios* (1542/⁴2000: 130) fest. Alvar Núñez berichtet, wie ein Schamane dem Kranken “unas sajas donde tiene el dolor” verabreicht und dann “chúpanles alrededor de ellas. Dan cauterios de fuegos”, während die Spanier “curamos antiguándonos y soplarlos y rezar un «Pater Noster» y un «Ave María», rogar lo mejor que podíamos [...] y luego que los santiguamos decían a los otros que estaban sanos y buenos”.

Ein wesentlicher Bestandteil der Hybridisierung ist das “poblar” (Bewohnen) in einem neutestamentarischen Sinn: Bewohnen heißt durch die Welt gehen und das Wort Christus’ und den Ruhm Karls V. zu verbreiten. Cortés beschwört stets diese Handlung “vayan a poblar” und erweitert ihre Extension als einen Akt der ethnischen Vermischung. Als Cortés zwanzig Indianerinnen geschenkt bekommt, führt er sie lt. Bernal Díaz in den Katechismus ein, dann lässt er sie taufen und mit seinen Soldaten vermählen. Bernal Díaz hält das Ereignis fest: “éstas fueron las primeras cristianas que hubo en la Nueva España”, und die Kaziken “fueron los primeros vasallos que en la Nueva España dieron obediencia a Su majestad” (98).

Eheschließungen (179f.), Benennung von Regionen und Landschaften, Vergleiche und Analogien zwischen den Kulturen stellen die ersten, schüchternen Zeichen eines Hybridisierungsprozesses dar.

Wenn Las Casas die Indianer als würdige Menschen des Reiches Gottes und aufgrund ihrer Tugenden diesen eine große Disposition für die Aufnahme der christlichen Religion zuschreibt, ist das trotz der Einseitigkeit der Perspektive und der Brüche die Gründung der ersten Vorstellungen von Menschenrechten.

Sowohl Bernal Díaz del Castillo als auch Las Casas oder Alvar Núñez Cabeza de Vaca beschreiben die Entdeckung und Eroberung als eine Hölle mit grauenvollen Taten von beiden Seiten, insbesondere von den Spaniern (im Falle las Casas), aber zugleich als Entstehung einer neuen Zivilisation. Die Chronisten schwanken stets zwischen einer mittelalterlichen Mentalität und dem Geist der beginnenden Renaissance. Beide Diskurse konkurrieren miteinander und sind voller Widersprüche und Brüche. Darin liegt der Ort, an dem sich das Neue zu generieren beginnt. Diese Diskurse, die verschämt ein Denken der Hybridität und Andersheit gründen, sind zunächst nicht in christlich-okzidentale Kategorien einzuordnen, sie entziehen sich den Normen der Zeit. Vor diesem Hintergrund sind die Worte von Jerónimo de Aguilar in *El naranjo* von Carlos Fuentes zu verstehen:

Lo cierto, empero, es que los españoles sacrificados por los mayas en los altares de Valladolid y Burgos, en las plazas de Cáceres y Jaén, tuvieron la distinción de morir ingresando a un rito cósmico y no, como pudo sucederles, por una de esas riñas callejeras tan habituales en España. O, para decirlo con símil más gastronómico, por una indigestión de cocido. Es cierto que esta razón

fue mal comprendida por todos los humanistas, poetas, filósofos y erasmistas españoles [...].
(Carlos Fuentes *El naranjo* 1993/²1999: 55f.)

Diese schwierige Einordnung ist mit ein Grund, warum im Verlauf des 18., 19. und z.T. des 20. Jahrhunderts bis zum Aufkommen der Postmoderne und der Postkolonialität die Möglichkeit des Erkennens von Hybriditätsstrategien versperrt blieb. Ein von der Aufklärung geprägtes Konzept von Vernunft und Logik oder der von der Moderne vertretene Szientismus und Empirismus verdeckten den Blick für diese Strategien, die sich dazu in Texten befanden, die in keine Disziplin einzuordnen waren und oft als Fiktion galten. Montaignes Essay „Des cannibales“ (ca. 1579/1965/²1992: chap. XXXI, Bd. I, S. 202-215; „Des Coches“, chap. XXXII, S. 898-914) bildet eine Ausnahme, was eine angemessene Analyse verlangt, aber hier nicht geleistet werden kann. Daher beschränke ich mich darauf hinzuweisen, wie sich in Bezug auf Montaigne unterschiedliche Positionen formiert haben. Während Gewecke (1986: cap. VII) darin einen ersten Versuch sieht, Andersheit zu begreifen, schließt Rincón (1990: 221f.) diese Möglichkeit mit der Begründung aus, Montaignes Interesse gelte nicht der Andersheit, sondern der Kritik an den eigenen Institutionen, die wie im Falle von Las Casas in Amerika versagt hätten. Das Oszillieren zwischen dem Alten und dem Neuen macht deutlich, dass die Entdeckung und Eroberung Amerikas sich nicht nur in einer absoluten Zerstörung erschöpft, wie Subirats in seinem einflussreichen Buch *El continente vacío* (1994) behauptet. Und nicht allein der Mestize Garcilaso el Inca war ein Wanderer zwischen den Kulturen und ein genuiner Vertreter des Blickes von der anderen Seite, was sich bei genauem Hinschauen als eine kulturelle Mythisierung erweist. Denn zahlreiche Chronisten, einige hier bereits erwähnt und behandelt, geraten zwischen die Welten. Allein die Interaktion zwischen Indianern und Spaniern bringt beide Systeme ins Wanken, denn Verstehen geht nur durch permanente Translationsakte, die das Gewohnte unterlaufen und in Frage stellen.

Die Chroniken in ihrem hybriden Text-Status verorten sich zudem epistemologisch an den Schnittstellen der Kulturen und der Diskurse, an den Schnittstellen zwischen dem noch wirkenden Mittelalter und der aufbrechenden Renaissance, zwischen der Beschreibung und Legitimation der Zerstörung des Anderen und dessen Konstruktion.

Vielleicht ohne explizite Absicht leiten die Spanier den ersten Beitrag zur Alterität ein, der durch eine vereinheitlichte Ideologie des Humanismus und der Moderne verdeckt und gezeugnet wurde. Die Chance, eine transkulturelle Gesellschaft im spanischen Teil der Iberischen Halbinsel beizubehalten, wurde 1492 aus den gleichen Gründen vertan, wie bei der im selben Jahr einsetzenden Entdeckung. Beide Verkennungen stellten mit Sicherheit zunächst eine Absage an ein zivilisatorisches Projekt der Vielfalt und einen doppelten Verlust für Spanien und Europa dar. Von diesem Verlust leiten wir aber die Notwendigkeit ab, die Chroniken einer Lektüre unter dem Blickwinkel der Hybridität zu unterziehen, um zu zeigen, dass Spanien jenseits der Zerstörung eine neue vielseitige Welt möglich machte, zugleich aber zahlreiche Möglichkeiten vertat. Das Vertun von Möglichkeiten kann für aktuelle Migrationprobleme geltend gemacht werden. Denn die heutigen Migrantenströme stellen einen Bruch mit traditionellen Konzepten von Grenze, Nation und Identität dar.

5. ZUSAMMENFASSUNG

„Lateinamerika“ war seit 1492 ein privilegiertes Experimentierfeld Europas und der transatlantischen Beziehungen, was es bis heute geblieben ist, und es kann als ein Handlungsmodell für das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen gelten.

Um die Tragweite und Leistung der Chronisten zu würdigen, die in einem angeblichen Paradies ankamen, wo es Kriege, Menschenopfer, Formen von Kannibalismus, aber auch eine blühende Kultur gab, soll die Auffassung der Alleinherrschaft eines einbahnigen Master-

Diskurses in eine diskursive Strategie der „no-simultaneidad de lo simultáneo (Rincón), also der Hybridität überführt werden. Damit werden die Bruchstellen deutlich, aus denen ein neues zivilisatorisches Modell entsteht.

Weitere Untersuchungen würden die Aufgabe haben zu zeigen, dass es die Spanier waren, die einen mächtigen Beitrag zur Neuzeit leisteten, die die Moderne einleitete, da alles bisher Geltende neu gedacht und formuliert werden musste: von der Kategorie Mensch bis hin zur Erarbeitung neuer Handelsformen und der Erstellung neuer Kartographien.

Die Hybridität erweist sich dabei als Strategie, die alte Dichotomien hinter sich lässt. Damit wird die traditionelle postkoloniale Debatte, die z.T. ebenfalls mit Dichotomien operierte, überwunden und in eine Debatte der Hybriditätsstrategien sowie eine Historisierung der Hybridität überführt. Mit „Hybridität“ wird eine Epistemologie angestrebt, die Trennungen (Fiktion/Realität, Identität/Alterität, etc.) als Konstruktionen analysiert, ihren Essentialismus hinterfragt und diachrone wie synchrone Vermittlungsformen zwischen ihnen sucht. Eine solche konstruktive Vermittlung wird durch die schriftliche und mediale *Inszenierung von Hybriditätsprozessen* geleistet. Sie wird verstanden als Repräsentation von Differenzen und Zwischenräumen, die unterschiedliche Wissenssysteme in sich verbinden und deshalb zu anderen Wahrnehmungs- und Wissensproduktionen herausfordern.

© Prof. Dr. Alfonso de Toro. (2006), in: Michael Zeuske. (Hrsg.). *Transkulturation und Wissen: Außereuropa, Übersee und Europa/Außereuropa, 15.-20. Jahrhundert (im Druck)*.

6. BIBLIOGRAPHIE

I. QUELLEN

- Acosta, Padre Joseph de. (1590/⁶1792/1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Por pantalón Aznar/Sevilla: Edición Hispano- America de Publicaciones.
- Alvar Ixtlixóchitls, Fernando de. (ca. 1610-1650/2000). *Historia de la nación chichimeca*. Ed. de Germán Vázquez Chamorro. Madrid. Dastin.
- Aristoteles. (⁶1986). *Politik*. München: DTV.
- Cortés, Hernán. (1770/1970/1993). *Cartas de la Relación de la Conquista de México*. Edición, introducción y notas von Angel Delgado Gómez. Madrid: Castalia.
- Díaz del Castillo, Bernal. (1632/¹⁰1997). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Collección Austral.
- Durán, Fray Diego. (1867-1880/1967/²1984). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*. México, Porrúa. Bde. I-II.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. (1526/2002). *Sumario de la natural historia de las Indias*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Dastin.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. (1535/1959). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano. Biblioteca de Autores Españoles*. Tomo CXVII-CXX. Edición y estudio preliminar von Juan Pérez de Tudela y Bueso. Madrid: Atlas. Bde. I-V.
- Fuentes, Carlos. (1993/¹²1999). *El naranjo*. Alfaguara: México.
- Garcilaso de la Vega. (1605/1970). *Historia de la Florida. Obras Completas del Inca Garcilaso Bd. I, B*, in: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXII*. Edición y estudio preliminar von P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas. S. 241-526.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. (1609/1963). *Comentarios Reales de los Incas. Obras Completas del Inca Garcilaso Bd. II*, in: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXIII*. Edición y estudio preliminar von P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas. S. 7-385.

- Garcilaso de la Vega, el Inca. (1617/1960). *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas mentarios Reales. Obras Completas del Inca Garcilaso Bd. III*, in: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXIV*. Edición y estudio preliminar von P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas. S. 7-402.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615/1987). *Nueva crónica y buen gobierno*, hrsg. von John V. Murra & Rolena Adorno sowie übers. von Jorge L. Urioste, Mexico City: Siglo Veintiuno. (Bde A-C).
- Landa, Diego de. (1985). *Relación de Yucatán*. Madrid: Ed. Historia 16 Crónicas históricas de América.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1542/1552/¹⁰1996). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1957). *Historia de las Indias*. in: BAE, Bd. 95. Madrid: Atlas.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1958). *Apologética Historia Sumaria*, in: BAE, Bd. 105. Madrid: Atlas.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1958). *Opúsculos, cartas y memoriales*, in: BAE, Bd. 110. Madrid: Atlas.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1550-1551/1962). *Tratado de Indias y el Doctor Sepulveda*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1552/1985). *Obra indigenista*. Ed. de José Alcina Frances. Madrid: Alianza.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1552/1965). *Tratados*. México: Fondo de Cultura Económica. Bd. I-II.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1998). *Obras Completas*. Madrid: Alianza. Bd. 1-14.
- Lazarillo de Tormes*. (1554/¹¹1983). Madrid: Cátedra.
- López de Gómara, Francisco. (1943). *Historia de la Conquista de México*. Introducción y notas von Joaquín Ramírez Cabañas. México: Pedro Robredo. Bde. I-II
- Motolinía, Fray Toribio de. (1985). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. (1542/⁵2001). *Naufragios*. Madrid: Cátedra.
- Pérez de Oliva, Fernán (1528/1993) *Historia de la invención de las Yndias. Historia de la conquista de la Nueva España*. Edición de P. Ruiz Pérez. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Sahagún, Bernardino de. (1569/1990). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Ed. Historia 16, Crónicas históricas de América. Edición de Juan Carlos Temprano. Bde. I-II.
- Santacruz Pachacuti, Yamqui, Joan de. (1613/1950). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Asunción del Paraguay: Editorial Guarani, 207-281.
- Sepulveda Cordvbensis, Io. Genesii. (/1993). *De rebvs hispanorum ad novvm terrarvm orbem mexicvmqve gestis (De orbe Novo)*. Ed. Antonio Ramírez de Verger. Stvtgardiae et Lipsiae: In Aedibvs B.G. Tevneri.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. (1521/1987/²1996). *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza.
- Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas. (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía: Martin Lienhard. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Victoria, Franciscus de. (1539). *De Indis recenter inventis et de jure bellis et de jure belli Hispanorum in barbaros*, hrsg. und ins Deutsche übersetzt von Walter Schätzel. (1952). Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Zorita, Alonzo de. (1909). *Historia de la Nueva España*. Vol. I (the only one published) Madrid, 122-30.

Zorita, Alonzo de. (ohne Originaldatum/1963/1994). *Life and labor in Ancient Mexico. The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*. Norman/London: University of Oklahoma Press.

II. SEKUNDÄRLITERATUR

Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*. London 1994

Bennassar, Bartolomé. (2001/2002). *Cortez der Konquistador. Die Eroberung des Aztekenreiches*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.

Dröschner, Barbara/Rincon, Carlos. (Hrsg.). (2001). *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: Tranvía.

Fanon, Frantz. (1952/²1975). *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil.

Fanon, Frantz. (1961/2002). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découvert/Poche.

Friedman, John Block (1981). *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard UP.

Gewecke, Frauke. (1986). *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Glantz, Margo. (1994/2001). (Hrsg.). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México (=UNAM). Plantea.

Greenblatt, Stephen. (1991/²2001). *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Elliott, John H. (1970). *The Old World and the New*. Cambridge University Press.

Maravall, José Antonio. (1966). *Antiguos y modernos*. Madrid: Sociedad de estudios.

Montaigne, Michel de. (ca. 1579/1965/²1992). „Des cannibales“, chap. XXXI, Bd. I, S. 202-215; „Des Coches“, chap. XXXII, S. 898-914, in: Ders. *Les Essays*. Paris: Quadrige/PUF.

O’Gorman, Edmundo. (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

O’Gorman, Edmundo. (1972). *Cuatro historiadores de Indias Siglo XVI. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*. México: Alianza.

Paz, Octavio. (1950/³1973). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición Popular.

Phillips, D.Z. (1967). *Religion and Understanding*. Oxford: Blackwell.

Plinii, Secundi C. (1992). *Naturalis Historia*. D. Detlefsen recenit. Hildesheim/Zürich/New York: Olms Verlag. Bd. I-III.

Prescott, William Hickling. (1849/2000). *History of the conquest of Mexico and History of the conquest of Peru*. New York: A Modern Library. eBook

Rincón, Carlos. (1990). “Nachwort” zu *Diego de Landa. Bericht aus Yucatán*. Reclam: Leipzig, 221-240.

Rincón, Carlos. (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

Said, Edward. (1978/²1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schneider, Irmela/Thomsen, Christian. (1997). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand.

Sepúlveda, Juan Gines de. (1987/²1996). *Historia del Nuevo Mundo*. Hrsg. von Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Ed. (Alianza universidad; 495:Historia).

Subirats, Eduardo. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.

Thomas, Hugh. (1993/2000). *La conquista de México. El encuentro de dos mundos, el choque de dos imperios*. México: Planeta.

Todorov, Tzvetan. (1982). *La Conquête de l’Amérique. La question de l’autre*. Paris: Seuil.

- Toro, Alfonso, de. (2001). „Überlegungen zu einer transdisziplinären, transkulturellen und transtextuellen Theaterwissenschaft im Kontext einer postmodernen und postkolonialen Kulturtheorie der Hybridität und *Trans-medialität*“, in: *Maske und Kothurn* 45, 3-4: 23-69. Wiederabgedruckt [span. Kurzfassung] (2001). „Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la hibridez e *inter-medialidad*“, in: *Gestos* 32: 11-46.
- Toro, Alfonso, de. (2002). „*Jenseits* von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept“, in: Christof Hamann/Cornelia Sieber. (Hrsg.). (2002). *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim u.a.: Olms Verlag. (Passagen; 2). S.15-52.
- Toro, Alfonso, de. (2003). „Carlos Fuentes, *El naranjo*: Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung“, in: Carlos Rincón/Barbara Dröscher (Hrsg.). *Carlos Fuentes' Welten*. Berlin: Ed. Tranvía, S. 73-95.
- Toro, Alfonso, de. (2004). „Hacia una teoría de la cultura de la hibridez como sistema científico transrelacional, ‘transversal’ y ‘transmedial’“, in: *Estudios Literarios & Estudios Culturales. Nuevo Texto Crítico* (Stanford University) 25/26: 275-329.
- Toro, Alfonso, de. (2004a). „Zu einer Kulturtheorie der Hybridität als transrelationales, transversales und transmediales Wissenschaftssystem“, in: *Iberoromania* 59: 1-42.
- White, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Wurm, Carmen. (1996). *Doña Marina, la malinche – eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt am Main: Vervuert.

© Prof. Dr. Alfonso de Toro. (2006), in: Michael Zeuske. (Hrsg.). *Transkulturation und Wissen: Außereuropa, Übersee und Europa/Außereuropa, 15.-20. Jahrhundert (im Druck)*.