

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der ÖAW*.

erschienen in: Feichtinger, Johannes/Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.), *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck et al.: Studienverlag 2003 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2), pp. 97-109.

1 Cf. Rössner, Michael: Skepsis und religionsfreie Mystik im zentral-europäischen Raum. In: Csáky, Moritz/Zeyringer, Klaus (Hg.): *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*. Innsbruck, Wien, München: Studienverlag 2001, pp. 49-67.

2 Vasconcelos, José: *La raza cósmica*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería 1927.

3 Cf. Rössner, Michael: Spuren der europäischen Avantgarde im »modernistischen Jahrzehnt« in Brasilien. In: Wentzlaff-Eggbert, Harald (Hg.): *Europäische Avantgarde im lateinamerikanischen Kontext*. Frankfurt/M.: Vervuert 1991, pp. 31-50.

4 Cf. Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewusstsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Athenäum 1988.

Die Zusammenstellung Lateinamerika und Österreich-Ungarn mag auf den ersten Blick gewagt erscheinen; ich habe sie freilich schon an anderer Stelle¹ unternommen und meine, dass bei allen Gegensätzlichkeiten des kulturellen Geflechts ein produktiver Vergleich zwischen den beiden genannten Kulturen durchaus möglich ist, wie ich hier darzulegen versuchen werde. Aufhänger bei einem solchen Vergleich ist das *tertium comparationis*, der Gegensatz – nämlich die – ethnisch, religiös, sprachlich – »reinen« Kulturen, für die im europäischen Kontext wohl v.a. die französische und die englische, mit einer gewissen Verspätung auch die deutsche und italienische stehen können: »Nationalkulturen« im Sinn des späten 18. und des 19. Jahrhunderts, und – nicht ganz zufällig – auch jene Kulturen, die mit den dominierenden Kolonialmächten der in dieselbe Zeit fallenden Blüte der kolonialen Aufteilung der Welt zusammenfallen. Für die im globalen Sinne »postkoloniale« Entwicklung des eben zu Ende gegangenen 20. Jahrhunderts war es daher ganz bezeichnend, dass diese fehlende »Reinheit« zunächst als Makel empfunden und verbal verdrängt (Lateinamerika) oder praktisch (das 20. Jahrhundert als fortgesetzter Prozess der freiwilligen oder erzwungenen »ethnisch-kulturellen Separierung«) zu tilgen versucht wurde. Erst seit den traumatisierenden Erfahrungen der Jahrhundertmitte ist ein Umdenkprozess im Gange, der zu einer Neubewertung der kulturellen »Unreinheit« geführt hat – im mitteleuropäischen Kontext steht dieser freilich stets zugleich unter »Nostalgieverdacht«, während er im lateinamerikanischen Bereich sich wesentlich ungestörter entfalten konnte, ja zeitweise sogar als politisch »fortschrittlich« eingestuft wurde.

Natürlich ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrages auch nur andeutungsweise eine Geschichte dieser Identitätsdebatte zu schreiben. Ein erster Schub in Richtung Anerkennung der Kulturmischung als Reichtum erfolgt im Rahmen des Modernismo der Jahrhundertwende und dann noch stärker nach der mexikanischen Revolution und bei einigen Avantgardegruppen. Allerdings bleibt das stets ein abstrakter und mythisierter Begriff der Rassen- und Kulturmischung (*mestizaje*), der in utopischen Entwürfen einer »Über-Rasse« (der *raza cósmica* von Vasconcelos²) oder einer symbolischen Indio-Eigenschaft wie dem Kannibalismus der brasilianischen *Anthropophagos*-Gruppe zum Ausdruck kommt, bei dem der Brasilianer die »europäische Kulturtünche« auffrisst, damit darunter der wahre, nackte, natürliche Mensch zum Vorschein kommen soll.³

Ein späterer, konkreterer Umdenkprozess wurde, wie ich vor rund 15 Jahren in einer umfassenden Studie gezeigt habe,⁴ in Lateinamerika v.a. durch die exotistischen Tendenzen der europäischen (insbesondere französischen) Avantgarde angeregt. Die in Europa an solchen Gruppen beteiligten Autoren entwickeln unter dem Eindruck des anscheinenden Untergangs europäischer Kulturtradition in der Barbarei des Nazi-Regimes während und kurz nach dem Zweiten Weltkrieg ein neues Selbstbewusstsein, das zum Etikett der neuen lateinamerikanischen Literatur in der Theorie des »Wunderbar Wirklichen« oder des »Magischen Realismus« wird und in einigen Ländern (Mexiko) ein geradezu als Staatsdoktrin eingesetztes Konzept des kulturellen »*mestizaje*« ausbildet, also der Rassenmischung, von der natürlich tatsächlich in kultureller Hinsicht nicht die Rede sein konnte. In keinem lateinamerikanischen Land, so hoch der Anteil indigener und mestizischer Bevölkerung auch sein mag, kann man tatsächlich von einer auch nur annähernd gleichwertigen Berücksichtigung indigener Kulturelemente sprechen, nicht hinsichtlich der Hoch- und nicht einmal hinsichtlich der Populärkultur. Auch im »Magischen Realismus« und den verwandten Bewegungen bleibt die indigene Perspektive eine artifizielle, die aber immerhin neue ästhetische Effekte ermöglicht und die Wertschätzung des eigenen indigenen Kulturelements verbessert, ohne es tatsächlich zu integrieren.

Was aber tatsächlich in Lateinamerika – auch schon vor dem Zweiten Weltkrieg – Realität ist, das ist eine Hybridisierung der Kultur, sowohl im vertikalen Sinn (viel stärkere Überlappung von »Hoch«- und »Populärkultur«) als auch horizontal, hinsichtlich der ethnisch-sprachlichen Elemente derselben, wobei es eben nicht um indigen vs. europäisch, sondern um ein viel komplexeres Geflecht aus bereits früh eingetretener Mestizierung und einer in Europa weithin undenkbarer Mischung verschiedenster Kulturelemente ohne dominante »Leitkultur« – wenn ich diesen unseligen politisch eingesetzten Begriff hier ein Mal ohne ideologischen Gehalt verwenden darf – geht. Eine solche Hybridisierung, die in der jüngsten Zeit auch

5 Cf. García Canclini, Néstor: *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico: Grijalbo 1990.

6 Brunner, José Joaquín: *Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana*. Santiago de Chile (Serie Educación y Cultura 4) 1992.

7 Cf. Sarlo, Beatriz: *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión 1988.

8 Cf. Martín-Barbero, Jesús: *Communication, Culture and Hegemony. From the Media to Mediations*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage 1993.

9 Cf. auch Herlinghaus, Hermann/Riese, Utz (Hg.): *Sprünge im Spiegel. Postkoloniale Aporien der Moderne in beiden Amerikas*. Bonn: Bouvier 1997; cf. Herlinghaus, Hermann/Walter, Monika (Hg.): *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer 1994; cf. Rincón, Carlos: *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en Latinoamérica*. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia 1995; cf. Scharlau, Birgit (Hg.): *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Narr 1994.

theoretisch von der lateinamerikanischen bzw. lateinamerikanistischen Kulturanthropologie (Néstor García Canclini,⁵ José Joaquín Brunner,⁶ Beatriz Sarlo,⁷ Jesús Martín-Barbero,⁸ Alfonso de Toro⁹) genauer untersucht und von Autorengruppen der jüngeren Generation (Crack in Mexiko, McOndo in Chile) geradezu zum Markenzeichen eines neuen kontinentalen Selbstbewusstseins gemacht worden ist, lässt sich wenigstens in einigen Aspekten mit Begriffen beschreiben, die aus dem Theoriegebäude der Postcolonial Studies, insbesondere in der Version Homi Bhabhas, stammen: *Hybridization*, *In-Between* oder *Third Space* und anderes mehr, aber natürlich auch die Interaktion von Zentrum und Peripherie mit den entsprechenden Kommunikationskanälen und den sich daran knüpfenden Problemen – allerdings nur dann, wenn man diese Begriffe in die Mehrzahl setzt und als relative fasst: Es gibt in einer solchen Betrachtungsweise kein absolutes Zentrum und keine absolute Peripherie wie im klassischen Bild der postkolonialen Kultur – und schon gar keine Einbahnstrasse des kulturellen Einflusses, wie sie Edward Said für das Verhältnis Okzident/Orient postuliert, sondern nur relative Zentren und relative Peripherien hinsichtlich bestimmter zwischen einzelnen Räumen, Ethnien, Staaten und Kulturen und in bestimmten Bereichen für eine abgegrenzte historische Phase bestehender Relationen.

Wenn man die Sache so betrachtet, dann – so meine ich – lassen sich einige Parallelen zu der kulturellen Situation im alten Österreich ausmachen, die eben auch von einer größeren »Unsauberkeit«, einer im Vergleich zu anderen Kulturen wesentlich höheren Durchlässigkeit zwischen verschiedenen kulturellen Schichten im vertikalen und horizontalen Bereich geprägt gewesen ist – was zum Teil, Gott sei Dank, trotz aller ethnischen und kulturellen »Säuberungen« immer noch fortwirkt.

In dem Rahmen dieser kurzen Darstellung können wohl nur Perspektiven von Forschungsdesideraten entwickelt, nicht jedoch Ergebnisse geliefert werden, aber auch das scheint nicht ganz unnötig zu sein, wenn man einerseits in Rechnung stellt, dass eine solche Verbindung bislang kaum jemals auch nur angedacht worden ist und andererseits, dass gerade in der jüngsten Vergangenheit in Lateinamerika das alte Österreich gewissermaßen »in Mode« gekommen ist: In Argentinien und in Mexiko sind mehrere Publikationen über das Wien der Jahrhundertwende erschienen, und eine der beiden prominenten jüngeren Autorengenerationen, die mexikanischen Literaten der »Crack«-Gruppe, nennen plötzlich als ihre Vorbilder nicht nur die Borges-Lektüren Kafka und Mauthner und die Cortázar-Vorbilder Hofmannsthal und Robert Musil, sondern auch mitteleuropäische Autoren, deren Kenntnis man in Mexiko nicht vermutet hätte: Von Hermann Broch ist da die Rede, von Max Brod und von Joseph Roth, um nur einige wenige zu nennen. Das zeigt wohl, dass es angebracht wäre, über Gemeinsamkeiten, aber auch über Differenzen nachzudenken, und einen ersten Versuch, ein Programm für eine solche Reflexion zu entwickeln, sollen die folgenden Ausführungen darstellen.

Lateinamerika: »Periphere Modernität« und/oder »Postkoloniale Postmoderne *avant la lettre*«?

Freilich ist an unserem Ausgangs-Dreieck Lateinamerika – Postcolonial Approach – Habsburgermonarchie nicht nur die Verbindung zwischen Lateinamerika und dem alten Österreich ungesichert. Ursprünglich sind die Postcolonial Studies ja ausschließlich für ein bestimmtes Kolonialreich, nämlich das britische, entwickelt worden. Homi Bhabha selbst sagte im Herbst 2002 bei unserem Graduiertenkolleg in München, er sei immer wieder beeindruckt, für welche vielfältigen Anwendungen man die von ihm und seinen Kollegen für einen ganz konkreten, eng umgrenzten Bereich entwickelten Ansätze fruchtbar mache – und er sagte es mit der typisch britischen Mischung aus Bewunderung und leicht ironischer Verwunderung. Aber ein bisschen Koketterie ist da natürlich auch dabei. Die Postcolonial Studies sind, in semikolonialer Weise von den USA aus verbreitet, mittlerweile allerorten zu einer wesentlichen neuen Theoriegrundlage im Bereich der Kulturwissenschaften geworden, und dabei wird nur allzu oft – es ist in den Beiträgen zu diesem Symposium mehrfach deutlich geworden – Unvergleichbares über einen Leisten geschoren.

Gerade in Lateinamerika und unter Lateinamerikanisten wird die Debatte über die Legitimität des Begriffes »postkolonial« aber sehr engagiert geführt. Im vereinfachenden Extrem wird der Begriff schon deshalb abgelehnt, weil in Lateinamerika nie eine Entkolonialisierung im eigentlichen Sinne stattgefunden habe. Die Unabhängigkeit wurde letztlich von den Kreolen, also den im Land geborenen Nachkommen europäischer Einwanderer erkämpft

10 Cf. de Toro, Alfonso/de Toro, Fernando (Hg.): El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano. Frankfurt/M., Madrid: Vervuert 1999 (cf. den Beitrag von Martin Lienhard: *Periferias internas: la antropología cubana y las voces del otro*, pp. 289-303).

11 Klor de Alva, Jorge: Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. In: *Colonial Latin American Review* 1/1-2 (1992), pp. 3-23, hier p. 4.

12 Cf. Rössner 1988, pp. 200-207; cf. die von Claude Couffon wieder zugänglich gemachte Dissertation Asturias': Asturias, Miguel Angel: El problema social del indio (y otros textos). Hg. v. Claude Couffon. Paris: Centre de Recherches de l'Inst. d'Études Hispaniques 1971.

13 Cf. Castro-Klarén, Sara: Mimicry Revisited: Latin America, Postcolonial Theory and the Location of Knowledge. In: de Toro/De Toro 1999, pp. 137-164.

14 Cf. Casullo, Nicolás: El debate modernidad-postmodernidad. Buenos Aires: puntosur 1991.

15 Castro-Klarén 1999, p. 146.

– im Übrigen oft eben mit dem Ziel, sich von allzu indiofreundlichen Gesetzen zu befreien –, nicht aber von den »kolonisierten« Ureinwohnern, die daher in den lateinamerikanischen Gesellschaften (sofern sie nicht ausgerottet sind) ebenso wie die afroamerikanischen Bevölkerungsgruppen eine »Peripherie der Peripherie«¹⁰ bilden. Jorge Klor de Alva formuliert deshalb unmissverständlich:

[...] Where there was no decolonization there could be no postcolonialism, and where in a post-independence society no postcolonialism can be found, the presence of a preexisting colonialism should be put in question.¹¹

Zweifellos ist diese These in mehrfacher Hinsicht zutreffend: Auf die Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten – sie ist im Übrigen wie die staatliche Eigenständigkeit Österreichs außerhalb des Heiligen Römischen Reichs eine Frucht der napoleonischen Kriege – folgt ja eine Phase, in der an die Stelle einer offiziellen Kolonialmacht wenigstens zwei, wenn nicht drei heimliche treten: Auf kulturellem Gebiet ist es Frankreich, dessen Hauptstadt Paris für jeden intellektuellen Lateinamerikaner der Angelpunkt der Welt ist; in wirtschaftlich-technischer und in so manch anderer Hinsicht ist es Großbritannien, das auch noch militärisch am stärksten präsent ist, mit Ausnahme der an die USA angrenzenden Bereiche Mexiko und Mittelamerika, wo als dritte »heimliche Kolonialmacht« die USA auftreten und bis heute ihren Einfluss nicht abgebaut, sondern ausgedehnt haben.

Auch hinsichtlich des Selbstbewusstseins der lateinamerikanischen Gesellschaften und ihrem Verhältnis zum indigenen Erbe bzw. zum Aufbau einer eigenen neuen nationalen Identität kann man sehr lange nicht von einer Überwindung des kolonialen Verhältnisses zu Europa sprechen, wie selbst die Geschichte der lateinamerikanischen Literatur in unserem Jahrhundert zeigt. Der guatemaltekeische Literaturnobelpreisträger Miguel Angel Asturias, selbst Mestize, ist ein überzeugendes Beispiel dafür. Zunächst verdammt er, selbst linker Studentenvertreter und Mitarbeiter des Kulturministers der mexikanischen Revolutionsregierung, in seiner Dissertation die Indios »wie jede degenerierte Rasse« zu einer »massiven Kreuzung« mit gesunden Rassen wie Bayern, Holländern oder Tirolern und warnt davor, sie in ihrer eigenen Sprache zu akkulturieren; dann entdeckt er an der Sorbonne und in Surrealistencafés das europäische Interesse am exotischen indianischen Denken, beginnt, sich unter der Führung des Pariser Altamerikanisten Georges Raynaud in die Denkweise und die Sprache der alten Mayakultur einzufühlen, macht diese Perspektive in *Legenden aus Guatemala* und dem Roman *Maismenschen* literarisch fruchtbar und präsentiert sich nach 1945 bei europäischen Verlagslesungen als »Große Zunge der Mayas und Sprecher meines Stammes«, obwohl er nie eine Indiosprache erlernt hat; dennoch ist es ihm – freilich sozusagen unter europäischer Anleitung – gelungen, ein Sprachkunstwerk im Geist der »Heiligen Bücher« (*Popol Vuh*) der Maya-Quiché zu schaffen (*Maismenschen*, 1949), das zu einem der zentralen Bezugspunkte der neueren lateinamerikanischen Literatur werden sollte.¹² Erst die Infragestellung der Boom-Rezepte mit dem neuen historischen Roman der 1980er und 1990er Jahre und den jungen Generationen der Jahrhundertwende löst sich wenigstens von der beinahe servilen Europa-Orientierung, auch wenn die USA weiterhin eine dominante Rolle spielen.

Auf der anderen Seite lässt sich jedoch auch behaupten, dass ein Denken von »postkolonialen Kategorien« im lateinamerikanischen Kontext schon wesentlich früher stattgefunden hat. Sara Castro-Klarén¹³ datiert es bis auf den Inca Garcilaso de la Vega zurück, den Sohn eines spanischen adeligen Konquistadoren und einer Inkaprinzessin, der in seinen *Comentarios reales* zu Beginn des 17. Jahrhunderts einerseits die für die Theoretiker der modernen Postcolonial Studies charakteristische Diaspora realisiert (er schreibt im spanischen Córdoba und für spanische Leser in einem untadeligen petrarkistischen Stil der europäischen Humanisten-Internationale), andererseits die Begriffe von Zentrum und Peripherie in Frage stellt, wenn er sich als »Bürger von Cuzco, das ist das andere Rom in jenem Kontinent« definiert. So erfülle er, laut Castro-Klarén, die Definition, die Bhabha vom »postcolonial intellectual« gibt, und sei daher ein Beweis dafür, dass Lateinamerika nicht nur »post-colonial avant la lettre«¹⁴, sondern auch »post-colonial before the ›post‹« sei.¹⁵ Tatsächlich muss man wohl anerkennen, dass man mit dem Inca Garcilaso zu einem Zeitpunkt einen Vertreter einer »travelling culture« vor sich hat, zu dem selbst der Kolonialismus für die eigentlichen Kolonialländer noch in ferner Zukunft liegt. Natürlich ist der Inca in Sprache und Denkweise vom europäischen Kontext geprägt, in dem er schließlich auch lebt und schreibt (er hat seit seiner Übersiedlung nach Spanien mit knapp über 20 Jahren seine Heimat Peru nicht wiedergesehen), aber eben

16 Borges, Jorge Luis: El escritor argentino y la tradición. In: Ders.: *Discusión* [1932], heute in: Ders.: *Prosa completa*. Barcelona: Bruguera 1980, pp. 215-223.

deshalb entwirft er sozusagen eine Zwei-Welten-Theorie: Neben dem ersten Rom in Europa, von dem die *translatio imperii* ausgeht, existiert ein zweites Rom, und damit ein zweiter Nabel der Weltgeschichte, in der Neuen Welt, und durch Verbindungen wie die seiner Eltern werden die beiden Weltgeschichten zusammengefügt, die sich zueinander in etwa so verhalten wie *Altes und Neues Testament*: Die Inkas haben sich als Zivilisatoren der »wildem« Indios in etwa so verhalten wie die Spanier später ihnen gegenüber; sie hatten zwar noch nicht das Licht, aber doch den »Schimmer« oder »Widerschein« desselben gehnt und zu den Naturvölkern gebracht, also wie Johannes der Täufer Christus, den die Spanier brachten, den Weg bereitet, wodurch natürlich bereits die Inkas als »Kolonisatoren«, nämlich »Prä-Kolonisatoren« auftreten, deren Werk dann die Spanier vollenden.

Erwartungsgemäß sind diese Thesen des Inka Garcilaso im kolonialen Amerika auf heftigen Widerspruch gestoßen, und zwar sowohl bei Spaniern, die die Indios insgesamt verachteten wie der bolivianische Petrarkist Diego Dávalos y Figueroa, der eine andere Facette post-kolonialer Haltung verwirklicht, die ich das »Überholen« des Zentrums nennen würde, indem er sich vom bolivianischen Altiplano aus unter Umgehung der »Zwischenzentren« Lima, Mexiko-Stadt und Madrid in die Diskussion über die italienische Literatursprache unter den toskanischen Humanisten einzuschalten versucht, als auch bei manchen Indios wie Waman Puma de Ayala, der wiederum die Inkas als Unterdrücker brandmarkt und für eine Rückkehr zu (ebenfalls nach dem Vorbild der ständischen europäischen Gesellschaft zwischen Spätmittelalter und Renaissance konzipierten) prä-inkaischen Verhältnissen und eine strikte apartheid-ähnliche Trennung zwischen Weißen und Indios eintritt.

Aber auch bei ihnen zeigt sich so etwas wie ein »dritter Raum« zwischen indigener und/oder zumindest außereuropäischer Kultur und dem europäischen Zentrum, im konkreten Fall des 16. Jahrhunderts eben Italien, es zeigt sich aber auch – was mir auf die Situation des alten Österreich am ehesten übertragbar erscheint – eine verwirrende Konfusion zwischen Zentren und Peripherien: Was in einem Verhältnis Zentrum ist (z.B. Madrid für die Vizekönigreiche) ist in einem anderen Peripherie, über die man sich durchaus hinwegsetzen kann, um direkt mit dem »Ober-Zentrum« in Dialog zu treten, wie der Fall Dávalos' ebenso zeigt, wie der halb in Bildern, halb in radebrechendem Spanisch unternommene Versuch Waman Pumas, eine neue Weltordnung auf teils indianischer und teils spanischer Kulturgrundlage zu errichten und diese direkt dem Kaiser zu unterbreiten. Und wenn dieser kühne Versuch der Verknüpfung von europäischen und amerikanischen Diskursformen nur das Werk eines marginalisierten Außenseiters war, so hat die hispanische/hispanoamerikanische Welt doch – immer noch nach Castro-Klarén – mit Bartolomé de Las Casas den ersten und einzigen »post-kolonialen Europäer« hervorgebracht, der die Rationalität der »Anderen« und die Notwendigkeit des Dialogs betont habe. Las Casas jedoch war alles andere als ein Außenseiter: Er setzte sich bekanntlich in der berühmten Disputation über die »Menschenrechte« der indigenen Bevölkerung Mitte des 16. Jahrhunderts gegen Ginés de Sepúlveda durch und erreichte damit die Einführung der die Rechte der indigenen Bevölkerung verankernden *Leyes de Indias*, die freilich nie in vollem Umfang angewendet wurden.

Man könnte nun in der Geschichte weiterschreiten und Ansätze dieser Infragestellung der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie in der Unabhängigkeitsliteratur, im Modernismo und in der Avantgarde, in der Boom-Literatur und schließlich bei den »Post-Modernen« suchen – letztlich läuft das Ergebnis wohl stets auf den Satz hinaus, den der junge Jorge Luis Borges schon 1932 formulierte (in *El escritor argentino y la tradición*¹⁶): Dass nämlich die Lateinamerikaner wie die Juden das Recht hätten, nicht über eine isolierte nationale Kulturtradition, sondern über die gesamte europäische Kultur zu verfügen – womit sie gleichzeitig die Möglichkeit zu einer Hybridisierung besitzen, die den an die eigene Tradition gebundenen europäischen Autoren nicht ohne weiteres offen steht – und die vielleicht im Zeitalter der sich tatsächlich vollziehenden politischen Einigung des Kontinents eine nicht zu unterschätzende Bedeutung als Leistung der Peripherie für das einstige Zentrum darstellen könnte.

Lateinamerikanische Theorie: »Postkolonialität«, Dezentrierung und Dialogizität

Schließlich ist noch die lateinamerikanische Theorietradition selbst zu berücksichtigen, die mit der ausschließlichen Orientierung an der »heiligen Dreifaltigkeit« der Postcolonial Studies (Said, Bhabha, Spivak) keineswegs zufrieden ist; so fordert v.a. die Richtung der Latin-American Area Studies in den USA (z.B. Walter Mignolo),¹⁷ die Priorität lateinamerikanischer Denker wie

17 Cf. Mignolo, Walter: *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: Michigan UP 1995 und Ders.:

La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: de Toro, Alfonso (Hg.): Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica. Frankfurt/M.: Vervuert 1997, pp. 51-70.

18 Cf. Rama, Ángel: La ciudad letrada. Hannover: Ed. del Norte 1984.

19 Cf. Mejía, José Ramón Alcántara: La transferencia de lo colonial: el mestizaje y el control del discurso literario en México. In: de Toro, Alfonso/de Toro, Fernando (Hg.): El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Frankfurt/M.: Vervuert 1999, pp. 305-316.

20 Cf. Taylor, Mark: *Altarity*. Chicago, London: Chicago UP 1987.

O’Gorman und Angel Rama¹⁸ anzuerkennen, die schon vor Said & Co. auf den Spuren Heideggers die Gültigkeit westlicher Logik in Frage gestellt hätten.

Walter Mignolo prägt zudem einen Begriff, der gegen das Konzept des »Postkolonialen« ausgespielt wird: den »Postokzidentalismus«. Unter diesen Auspizien kann dann ein Autor, der auf der Basis des europäischen Wissens und Denkens koloniale Perspektiven in Frage stellt wie Carlos Fuentes als »*post-colonialista*« gegen einen Autor, der einfach in der Schreibpraxis die Hegemonie des eurozentrischen Denkens überwindet wie Juan Rulfo, ausgespielt werden (so bei Alcántara Mejía¹⁹). Bei der Frage, wie eine solche post-okzidentale Schreibpraxis zu benennen wäre, sind wir schließlich bei den originellen Ansätzen der lateinamerikanischen Theorie, die dann von Alfonso de Toro für eine »Postkolonialität« reklamiert werden, und von denen hier drei kurz erwähnt seien:

1) Das Konzept der »Heterogenität« der lateinamerikanischen Kultur des chilenischen Kultursoziologen José Joaquín Brunner:

Brunner wendet sich gegen den Mythos von der verlorenen »ursprünglichen Identität und Reinheit« und stellt die lateinamerikanische Kultur mit dem Bild des »gesprungenen/zerbrochenen Spiegels« vor, der ein Durcheinander verschiedenster Facetten populärer und hoher, Massen- und Folklorekultur reflektiert, die durch keine »Ordnung« mehr auf irgend einen Fortschritt, ein Ziel oder eine Richtung fokussiert werden.

2) Das Konzept des spanisch-kolumbianischen Kommunikationstheoretikers Jesús Martín-Barbero:

Dieser sieht in ähnlicher Weise eine Identitätsbildung durch »Ent-Totalisierung« vor; bei ihm tritt an die Stelle der Suche nach nationaler oder kontinentaler »Identität« ein ungelöstes Spannungsverhältnis von Historischem und Gegenwärtigem in einem »dritten Raum«, einem »Dazwischen«, das für eine »Entterritorialisierung« des Volkstümlich-Ursprünglichen der Peripherie und seine »Reterritorialisierung« im Zentrum sorgen soll; und

3) Das Konzept der »Hybridisierung« des argentinisch-mexikanischen Kultursoziologen Néstor García Canclini:

Dieses Konzept sieht eine dynamische Interaktion zwischen »Massen-, Volks- und Hochkultur«, zwischen »Lokalem und Kosmopolitischem« vor.

Im deutschen akademischen Umfeld hat Alfonso de Toro versucht, diese Konzepte mit post-strukturalistischen Theoremen von Lacan bis Derrida und Deleuze/Guattari zu verbinden: Er sieht in diesen lateinamerikanischen Ansätzen (die er ausdrücklich als postkolonial bezeichnet) »rhizomatisches« Denken, für das er in Anlehnung an Derridas »*différance*« den Begriff »*altaridad*« – statt »*alteridad*« (Alterität) – von Mark Taylor²⁰ übernimmt.

Wie immer man zu diesen Begriffen stehen will: Richtungsweisend scheint mir de Toros Ansatz, damit eine Bipolarität Zentrum/Peripherie, Hegemonie/Dependenz zu überwinden und zu einer »wechselseitigen Dependenz und Kontamination« von Peripherie und Zentrum, zu einer »Dezentrierung und Vervielfachung des Zentrums« zu gelangen. So definiert de Toro, der Lateinamerikas Position als die einer »peripheren postkolonialen Postmoderne« sieht, die »Postkolonialität« (im Unterschied zum Postkolonialismus) als »Diskurs, der nach einem Raum der Dialogizität sucht, der als Potentialität existiert«, und für den die »Globalisierung neue Chancen bietet«.

Ob man diese Schlussfolgerung annehmen will, wird zu diskutieren sein. Die Relativierung der Beziehung Zentrum/Peripherie im Sinne einer »Metaphorisierung« erscheint mir jedenfalls als ein weiter zu verfolgender Ansatz, der zwar aus der spezifischen lateinamerikanischen Situation resultiert, aber wohl auch – als wesentliches Korrektiv einer zu einfachen bipolaren postkolonialen Sehweise – auf andere Kulturen übertragbar wäre.

Eine solche Definition scheint mir nämlich durchaus die Chance zu bieten, in adaptierter Form (unter Umständen sogar unter Streichung des weitgehend ausgedünnten Dachbegriffs »Post-Kolonial«) diese Fragestellungen und Begriffe auf die kulturellen und politischen Relationen im alten Österreich anzuwenden.

Mögliche Ansätze für zukünftige Forschungen

21 Cf. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix:
Anti-Oedipe. Paris: Ed. de Minuit
1972 [Dt. Anti-Ödipus. Frankfurt/M.:
Suhrkamp 1974]; vgl. Dies.: Rhizome.
Introduction. Paris: Ed. de Minuit
1976 [Dt. Rhizom. Berlin: Merve
1977].

Auf dieser Grundlage ließen sich, meine ich, aus dem ganz anders gelagerten und doch ähnlichen Beispiel der lateinamerikanischen Kulturen einige Ansätze auf die Erforschung der Kulturen der ehemaligen Habsburgermonarchie übertragen:

- 1) Die Überlappungsbereiche zwischen verschiedenen hierarchischen Schichten der Kultur (Hoch- und Populärkultur, Kunst und Kleinkunst).

Wir haben vor einigen Jahren mit einem Band zur Kaffeehausliteratur in 18 Städten, in dem sowohl Mitteleuropa als auch Lateinamerika vertreten waren, einen ersten Schritt gesetzt. Aber es scheint mir, dass einige andere Bereiche – z.B. die Musik und das Musiktheater (Strauss und E-Musik), das populäre Drama (Posse, Boulevard und Komödie) – folgen könnten. Frappierend sind auch hier die Ähnlichkeiten mit einigen lateinamerikanischen Ländern, etwa Argentinien, wo das moderne Theater um 1900 aus dem Zirkus (!) und der musikalischen Revue eine »Wiedergeburt« erlebt, die es zu einem eigenen Stil des hochliterarischen Theaters (»*grotesco criollo*«) führt und wo der gesungene Tango eine so enge Partnerschaft mit der Literatur eingeht, dass nach Urteilen mancher Kritiker die wichtigsten Tango-Dichter (etwa Enrique Santos Discépolo) zugleich zu den bedeutendsten Lyrikern des 20. Jahrhunderts zählen.

- 2) Die Dezentrierung oder der Polyzentrismus, der, wie wir gesehen haben, schon die frühe lateinamerikanische Literatur charakterisiert und in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, verschärft durch die sprachliche Vielfalt, wiederkehrt.

Für alle nicht nur in Österreich-Ungarn vertretenen Völker gibt es notwendigerweise literarische Zentren mit Vorbildwirkung außerhalb (Berlin, Florenz, Venedig, Rom, usw.), aber auch für die anderen ist nicht ausschließlich Wien, Budapest oder Prag bzw. (dem Panslawismus entsprechend) St. Petersburg als Zentrum maßgeblich, sondern z.B. in der Literatur und Malerei auch Paris (so pilgert, um nur ein Beispiel zu nennen, der 22-jährige Lajos Kassák 1909 zu Fuß nach Paris, um danach 1915 mit dem ungarischen »Aktivismus« die erste echte Avantgardegruppe auf österreichischem Boden zu begründen, und für die tschechischen und südslawischen Avantgarden gilt eine ähnliche Ausrichtung). Und andererseits zeigt sich innerhalb der österreichisch-ungarischen Länder eine ähnlich verwirrend abgestufte Zentrum/Peripherie-Rolle der einzelnen Kulturzentren wie in Lateinamerika: Ist Buenos Aires für Paris Peripherie, so ist es für Paraguays Hauptstadt Asunción Zentrum, und Asunción ist seinerseits Zentrum für die paraguayische Provinz; analog ließen sich noch viel kompliziertere Beziehungen zwischen Wien und Prag, Wien und Brünn, Wien und Czernowitz herstellen. Dafür sind die Kanäle kultureller Kommunikation und die Dominanz zu untersuchen, aber auch die fruchtbare Wirkung des »Rauschens« und der »Verschmutzung« sowie des nie ganz auszuschließenden »Feedbacks«, durch das jede Peripherie auf »ihr« Zentrum zurückwirkt. Eine bis ins Detail exakte Karte dieser Einflüsse wird sich allerdings wohl nie zeichnen lassen, wohl aber vielleicht eine »Karte« in der Art, wie Deleuze und Guattari²¹ diesen Begriff verstehen, also eine Art bewegliche Annäherung an das kreative Potential, das durch diese Konstellation entstanden ist und noch immer fortwirkt.

Conclusio

Es will also scheinen, als ließe sich auf dem Wege einer Flexibilisierung, wie sie im lateinamerikanischen Umfeld bereits erfolgt ist, so mancher Ansatz der Postcolonial Studies für die Darstellung der Kulturen der ehemaligen Habsburgermonarchie durchaus fruchtbar machen. Das findet im weiteren, politisch-wirtschaftlichen Kontext durchaus seine Entsprechung. Über die gegenseitige Relativierung von »relativen Zentren« wie Wien und Budapest etwa im Verhältnis zu den Kroaten im politischen Bereich ist an anderer Stelle in diesem Band die Rede. Noch komplizierter – aber auch faszinierender – wird es wohl, wenn wir diese Perspektive in beide Richtungen hin erweitern – ein Mal durch die Orientierung an kulturellen und/oder wirtschaftlich/technologischen Zentren außerhalb der Monarchie (Berlin, Paris, London), die durchaus auch für die »nichtdeutschsprachigen« Bevölkerungsteile in manchen Bereichen Vorbildfunktion hatten. So wären, wie oben dargestellt, die tschechische und die ungarische

Avantgarde ohne die Kontakte zu Paris nicht denkbar gewesen. Und in der anderen Richtung durch das hier als »Mikrokolonialismus« bezeichnete Phänomen, bei dem die periphere Stadt zum Zentrum für das Umland, die »historische« Nation zum »Kolonisator« für die »nicht-historische« wird und anderes mehr.

Das hinter uns liegende 20. Jahrhundert hat bis zum letzten Moment eine solche »Dezentrierung und Vervielfachung des Zentrums« (de Toro) zu verwischen versucht, zu überschreiben, zu tilgen. Auch die »spät gekommenen« Nationen, die zu Ende dieses Jahrhunderts ihre Eigenstaatlichkeit erlangt haben – nur um sofort in die Europäische Union zu streben – wollten noch ihr »kulturelles Erbe« in den Bildern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als »reine« Nationalkultur gestalten. Natürlich ist es für die lateinamerikanischen Nationen, die alle (mit Ausnahme Brasiliens) dieselbe Sprache sprechen und in unmittelbarer Nähe des neuen Zentrums der Globalisierung, der USA, leben, leichter anzuerkennen, dass ihre Identität vielleicht eben in dieser Hybridität liegt, in diesem Sich-Überkreuzen der Diskurse in einer von US-amerikanischer Alltagskultur geprägten und doch »lokal verschmutzten« Realität. Es wäre für das zusammenwachsende Europa vermutlich aber ein wesentlicher und positiver Impuls, den Schritt vom Europa der Nationen zu einem Europa zu tun, das in seinem Erbe wenigstens ebenso viel an »unreinen« wie an »reinen« Kulturen besitzt, und zu dessen Geschichte besonders in Mitteleuropa, immer schon ein »Raum der Dialogizität, der als Potentialität existiert«, gehört hat.



Prof. Dr. Michael Rössner, Jahrgang 1953, Studium der Übersetzer Ausbildung, der Romanistik und der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Seit 1978 Universitätsassistent, seit 1987 Universitätsdozent an der Universität Wien, seit 1991 o. Universitätsprofessor in München. Außerdem Lehrtätigkeit an den Universitäten Salzburg, Innsbruck, Wirtschaftsuniversität Wien, Querétaro (Mexiko), Buenos Aires und Tucumán (Argentinien). Schriftleiter der Zeitschrift IBEROROMANIA, Mitherausgeber der Buchreihen *studies litteraria* (Wilhelmsfeld), TKKL (Vervuert, Frankfurt-Madrid) und *Junge Wiener Romanistik* (Böhlau, Wien-Graz-Köln). Korrespondierendes Mitglied der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Mitglied des Österreichischen PEN-Zentrums, Vorsitzender des Deutschen Pirandello-Zentrums e.V.

Kontakt: Michael.Roessner@romanistik.uni-muenchen.de