

Sonderdruck aus:

Wolfgang Klein / Walter Fähnders /
Andrea Grewe (Hgg.)

Dazwischen

Reisen – Metropolen – Avantgarden

Festschrift für Wolfgang Asholt

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2009

Natascha Ueckmann

Hybriditätskonzepte und Modernekritik in Lateinamerika

Vorüberlegungen I: Was heißt „Moderne“?

Der Titel verweist auf zweierlei: Zum einen spielt er auf spezifische lateinamerikanische Hybriditätskonzepte an und zum anderen auf eine damit zusammenhängende Kritik an der europäischen Moderne. Aber was ist eigentlich mit „Moderne“ gemeint? Gerade aufgrund seiner scheinbaren Evidenz ist der Begriff schwer zu fassen. Wenn ich hier von „Moderne“ spreche, beziehe ich mich zunächst als Ausgangs- und Abgrenzungspunkt auf Jürgen Habermas' Rede *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*.¹ Die Habermas'sche „Moderne“ umfasst die europäische Modernisierung der Neuzeit, konkret die zunehmende Selbstbegründung des Subjekts mittels Vernunft. Insbesondere referiert der Begriff auf das Zeitalter der Aufklärung. Die Aufklärungsbewegung schuf einen normativ-ethischen Diskurs mit universalistischen Dimensionen, der auf Prinzipien wie *Progrès, Civilisation, Droits de l'Homme, Égalité* und *Liberté* beruht. *Le siècle des Lumières* hat nicht nur die Französische Revolution vorbereitet, sondern auch – das wird häufig vergessen – die Haitianische Revolution und damit die erste ‚schwarze‘ Republik außerhalb Europas.

Das ist das Thema, mit dem ich mich im Folgenden beschäftigen möchte. Es geht um die Frage, wie das Phänomen der Kolonialisierung, das Eroberung, Gewalt und Unterwerfung impliziert, mit dem europäischen „Projekt der Moderne“, das Freiheit, Fortschritt, Emanzipation, Vernunft, Wissen und Erkenntnis meint, verknüpft ist. Wie kann außereuropäische Sklaverei mit europäischem Humanismus² zusammen bzw. gegeneinander gedacht werden? Wie konnte das Korpus humanistischer Ideen so einträchtig mit dem Imperialismus koexistieren?³ Oder anders gefragt: Was haben „Hegel

-
- 1 Rede anlässlich der Verleihung des Adornopreises im Jahre 1980, vgl. Jürgen Habermas. *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 1990. S. 32-54.
 - 2 Vgl. Bruno Latour. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer, 1998. S. 22, zur Definition von Moderne über den Humanismus.
 - 3 Dies ist die maßgebliche Forschungsfrage in Saids Studie *Kultur und Imperialismus* (1994). Die Ermittlung einer Moderne, die Sklaverei und ‚Zivilisation‘

und Haiti“⁴ miteinander zu tun? Carlos Fuentes konstatierte schon in den 1980er Jahren:

Die Kolonialzeit hat aus der Utopie ein Lazarett gemacht. [...] der gute Wilde wurde in Eisen und Ketten gelegt, das Goldene Zeitalter eingeschmolzen und in Barren nach Spanien verschickt [...]. Das spanische und das portugiesische Amerika wurden all dessen beraubt, was die europäische Moderne repräsentierte. Stattdessen musste es drei Jahrhunderte lang all das ertragen, was die europäische Moderne für unerträglich hielt.⁵

Neuere Perspektiven verweisen auf die Auseinandersetzung der europäischen Aufklärung und Modernisierung mit dem außereuropäischen ‚Anderen‘.⁶

Vorüberlegungen II: Diskursignorierung in globalisierten Zeiten

Gegenwärtig gibt es gewissermaßen eine anglophon, eine frankophon und eine lateinamerikanisch geprägte Kontroverse über verschiedene Formen kultureller Vermischung. Ihnen ist eines gemeinsam, nämlich das gegenseitige Ignorieren der anderen Diskurse. So erwähnt Bhabha in *The Location of*

des Westens zusammendenkt, betrifft nicht nur den lateinamerikanischen Kontinent. So beklagt auch der nigerianische Literaturnobelpreisträger Wole Soyinka „das Scheitern des europäischen Humanismus schon Jahrhunderte vor dem Holocaust“. Er verlangt als Wiedergutmachung und „Beweis für eine innere moralische Reinigung“ (Wole Soyinka. „Im Namen der Versklavten“. *Zeit online*. http://www.zeit.de/2000/25/200025.a-wole_soyinka_xml) der Europäer zumindest die Rückgabe der einst in Afrika erbeuteten Kunstschätze, wenn nicht sogar weitergehende Reparationen.

4 Vgl. Susan Buck-Morss. „Hegel und Haiti“. *Der Black Atlantic* Hg. Paul Gilroy/Tina Campt. Berlin: Vice Versa, 2004. S. 69-98.

5 Carlos Fuentes. „Lateinamerika – die Utopie Europas“. *Zeit online*. <http://www.zeit.de/1982/23/Lateinamerika-die-Utopie-Europas>.

6 Vgl. z.B. aus literaturwissenschaftlicher Perspektive *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt*. Hg. Hans-Jürgen Lüsebrink. Göttingen: Wallstein, 2006, und aus historischer Perspektive Walter Mignolo. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995; Jürgen Osterhammel. *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*. München: Siemens Stiftung, 2000; Ders. „Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung“. *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt*. S. 19-36.

Culture (1994) mit keinem Wort García Canclinis vorangegangene Studie *Culturas híbridas* (1989). Und Bhabhas genannte Studie wurde auch erst 2007 – mit 13 Jahren Verzögerung – ins Französische übersetzt. So wundert es nicht, dass anhaltend anglo-amerikanische Ansätze wie die der „holo trinity“⁴⁷ (Said, Bhabha, Spivak) in den Postkolonialen Studien diskutiert werden, während keine der relevanten Arbeiten zur Kulturmoderne aus lateinamerikanischer Sicht bislang ins Deutsche übersetzt ist.⁸ Dabei entwickelten sich Konzepte der Hybridisierung gerade in Lateinamerika und der Karibik oft bereits weit *vor* der Entwicklung und dem Re-Import anglo-amerikanischer postkolonialer Positionen. Ein Blick auf antillanische Intellektuelle wie Aimé Césaire und Frantz Fanon zeigt eindringlich, wie viel die postkoloniale Theorie gerade auch den frankophonen Vordenkern verdankt. Bereits in den 1950er Jahren hatten Autoren wie Aimé Césaire mit *Discours sur le colonialisme*, Frantz Fanon mit *Peau noire, masques blancs* oder Albert Memmi mit *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur* koloniale Repräsentationssysteme analysiert und kritisch herausgefordert, nur taten sie dies, als der koloniale Imperialismus noch ein faktischer war. Eine einseitige englischsprachige Theorierezeption verweist auf die geopolitisch asymmetrische Ressourcenverteilung und fordert uns auf, die damit einhergehende Frage der Repräsentation und Interpretation von Welt auch in postkolonialer Theoriebildung zu hinterfragen.

7 Anne Donadey/H. Adlai Murdoch. *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Gainesville u.a.: University Press of Florida, 2005. S. 7. Auch die Einführung von María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript, 2005, präsentiert ausschließlich Said, Bhabha und Spivak.

8 Deshalb verläuft die Rezeption lateinamerikanischer Theorie in Deutschland nicht selten über den anglo-amerikanischen Raum, so liegen in englischer Übersetzung einige zentrale Texte vor: Jesus Martín-Barbero: *Communication, Culture, and Hegemony: from the Media to the Mediations* (1993), Nestor García Canclini: *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (1995), Ders. *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts* (2001), Guillermo Bonfil Batalla: *México Profundo: Reclaiming a Civilization* (1996). Und die frühe Edition wichtiger lateinamerikanischer Texte durch zwei deutsche Hispanisten erschien in Deutschland in spanischer Sprache: *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Hg. Hermann Herlinghaus/Monika Walter. Berlin: Langer, 1994.

Vorüberlegungen III: *Black Atlantic* oder Die Nachtseite der Moderne

Die überseeische Expansion ist kein Randphänomen der Geschichte Europas, sondern einer ihrer wesensbestimmenden Prozesse. *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* (2000) sind für den Historiker Jürgen Osterhammel aufs Engste miteinander verknüpft: „In der atlantischen Welt des 16. bis 19. Jahrhunderts entstand in einem diskontinuierlichen und widersprüchlichen Prozess die westliche Moderne.“⁹ Insbesondere die neuzeitlichen Sklavenplantagen waren „Produkte eines gigantischen *social engineering*“, sie waren das trikontinentale

Ergebnis zielstrebigener Projektumacherei, eines traditionslosen Kombinations-experiments, bei dem Amerika den Produktionsfaktor Boden, Europa Startkapital und Organisationsmacht und Afrika die Arbeitskräfte bereitstellte.¹⁰

Die westliche Moderne und das europäische Selbstbild wurden damit zu Beginn des 16. Jahrhunderts inmitten einer globalen Welle von materiellen und symbolischen Umgestaltungen geschaffen, wobei gerade das Jahrhundert der Aufklärung mit seinen philosophischen Idealen von Freiheit und Gleichheit einerseits und seiner gesteigerten kolonialen Praxis andererseits als ein „Jahrhundert der Verwirrung“¹¹ erscheint.

Paul Gilroy hat in diesem Kontext den Chronotopos des *Black Atlantic* geprägt, der mehrfach in der Geschichte zum Verkehrsweg der schwarzen Diaspora wurde, von der *Middle Passage* des Sklavenhandels zu den Migrationen des 20. und 21. Jahrhunderts. Der Atlantik repräsentiert hier einen plurikulturellen Interaktionsraum. Identität ist für Gilroy ein Prozess, der sich eher über *routes* als über das Homonym *roots* herausbildet.¹² Die Geschichte des *Black Atlantic*, „der ständig durch die Bewegungen

9 Osterhammel. *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* (wie Anm. 6). S. 24.

10 Ebenda. S. 28.

11 Michel-Rolph Trouillot. „Eine undenkbbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitianischen Revolution“. *Der Black Atlantic* (wie Anm. 4). S. 180-198. Hier S. 183.

12 Einer der Einwände gegen den *Black Atlantic* ist, dass Paul Gilroy Afrika als Kontinent negiere und der Chronotopos des *Black Atlantic* darauf abziele, Afrika zu ‚karibisieren‘, vgl. Keith Piper. „Sind nicht alle Räume transkulturell? Keith Piper im Gespräch mit Shaheen Merali“. *Der Black Atlantic* (wie Anm. 4). S. 282-291.

schwarzer Menschen durchzogen wird – nicht nur als Waren, sondern auch als Beteiligte an allen möglichen Kämpfen für Emanzipation, Autonomie und Staatsbürgerschaft¹³, lässt sich als alternativer Geschichtsentwurf und Globalisierungsdiskurs lesen. Das Bild des *Black Atlantic* entspricht einer verdrängten Dimension der Moderne.¹⁴ Deshalb schlägt Gilroy vor, die Gegenkultur des *Black Atlantic* als philosophischen Diskurs aufzufassen, der die Moderne re-interpretiere und ihre Geschichte aus der Perspektive derer erzähle, die in den nationalen Narrativen mit ihren weißen Helden stets abwesend waren.¹⁵ Modernität ist demnach nichts Unschuldiges, im Gegenteil: Der Schrecken der Sklaverei ist der Anfangspunkt der Moderne und diese Überlegung verlangt nach einer vielschichtigen ‚anderen‘ Modernität.

-
- 13 Paul Gilroy. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993, S. 16. In einer vergleichbaren Betrachtung ‚von unten‘ befördern die US-amerikanischen Historiker Peter Linebaugh und Marcus Rediker die verborgene Geschichte des frühen globalen Kapitalismus und der modernen Weltwirtschaft aus Sicht der Enteigneten innerhalb der atlantischen Kolonisation. Denn „[d]ie historische Unsichtbarkeit vieler Akteure dieses Buches ist zum Teil das Ergebnis der Repression, der sie zu ihrer Zeit ausgesetzt waren – der Gewalt des Scheiterhaufens, des Hauklotzes, des Galgens und der Ketten in dunklen Schiffsladeräumen. Sie ist ebenfalls das Ergebnis der Gewalttätigkeit abstrakter Geschichtsschreibung, [...], die lange Zeit vom Nationalstaat bestimmt wurde“ (Peter Linebaugh/Marcus Rediker. *Die vielköpfige Hydra. Die verborgene Geschichte des revolutionären Atlantiks*. Berlin: Assoziation A, 2008. S. 15). Ihre Gegen-Geschichtsschreibung legt den Fokus auf die Widerstandsversuche der multiethnischen, deklassierten Unterschicht (verschleppte afrikanische Sklaven, europäisches ‚Proletariat‘, Ureinwohner der Karibik und der ‚Indianer‘ der beiden Amerikas). Sie kritisieren, dass ‚Austauschbeziehungen‘ wie Kolonialismus, Sklaverei und Migrationen in der allgemeinen Geschichtswissenschaft höchstens den Platz eines Spezialgebiets einnehmen.
- 14 Vgl. Sérgio Costa. *Vom Nordatlantik zum ‚Black Atlantic‘. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: transcript, 2007. S. 129; ferner: *The Black Atlantic: Patterns of Migration and Identity Formation*. Hg. Silke Hensel. Münster: LIT, 2007; Dirk Hoerder. *The Black Atlantic as Migration System*, 2004, <http://www.wsp-kultur.uni-bremen.de/doc/hoerder.pdf>.
- 15 Vgl. ebenda. S. 131.

Kontrapunktische Kulturmoderne: ‚Querende‘ Re-Lektüre der europäischen Moderne

Worin besteht nun konkret die Fruchtbarkeit einer Annäherung an die Ansätze der Postkolonialen Studien, wie sie sich in den letzten Jahren in Lateinamerika entwickelt haben? Vor allem der lateinamerikanische Diskurs läuft auf eine Dekonstruktion eurozentristischer Theorien der Moderne hinaus, denn Lateinamerika ist per se *mestizajisiert*. Es ist ein Raum, in dem sich kulturelle Hybridität und Synkretismus als Folge der Eroberung und Kolonialisierung seit langem entwickelt haben. Im Versuch der Reformulierung des stark homogenisierenden und auf ‚Rassenmischung‘ zielenden *Mestizaje*-Konzepts entwickelten sich – basierend auf dem schon 1940 eingeführten Begriff der *Transculturación* (Fernando Ortiz, später Ángel Rama) – kritische Denkansätze, die auf ein transdisziplinäres Verständnis von kulturellen Prozessen verweisen. Begrifflichkeiten wie *Heterogeneidad* (Antonio Cornejo Polar, José Joaquín Brunner, Jesús Martín Barbero) oder *Hibridación* (Nestor García Canclini) betonen offene, prozessuale Strukturen. An die Stelle der Determinationsbeziehung Zentrum/Metropole vs. Peripherie/Kolonie werden seit Mitte der 1980er Jahre Begriffe der Vermischung gesetzt, die die Beidseitigkeit des Prozesses hervorheben, Begriffe, die transversale, querlaufende Strukturen favorisieren.¹⁶

Es geht lateinamerikanischen Intellektuellen darum, eine Modernitätstheorie zu entwickeln, die einerseits den westlichen Monopolanspruch zur Bestimmung der Moderne in Frage stellt und andererseits die konkrete Realität Lateinamerikas im „Zeitenmix“¹⁷ in den Blick nimmt. Mit „Zeitenmix“ ist die Gleichzeitigkeit vormoderner, moderner und postmoderner Erfahrungen gemeint, wie sie sich beispielsweise in dem dortigen spezifischen Zusammentreffen von Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Digitalisierung bzw. Computerisierung manifestiert:

Kulturmoderne von einer solchen konkreten *heterogeneidad multitemporal* vom archaischen Ritual bis zum postmodernen Videoclip aus zu denken, ist

16 Vgl. Petra Schumm. „Mestizaje‘ und ‚culturas híbridadas‘ – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich“. *Lateinamerika denken: kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Hg. Birgit Scharlau. Tübingen: Narr, 1994. S. 59-80.

17 Cornelia Sieber. *Die Gegenwart im Plural. Postmoderne/postkoloniale Strategien in neueren Lateinamerikadiskursen*. Frankfurt/M.: Vervuert, 2005. S. 111.

der grundlegende epistemologische Neuansatz, mit dem einige der Aporien lateinamerikanischen Modernedenkens überwunden werden konnten.¹⁸

Die im lateinamerikanischen Raum entwickelten Begriffe versuchen dieser multitemporalen Heterogenität gerecht zu werden, negierte und verdrängte Teile zu berücksichtigen und gleichzeitig die vermeintliche Peripherie nicht eindimensional als passives Opfer von Kolonialismus zu sehen. Nicht Theorien des Entweder-Oder (Tradition oder Moderne, endogene Entwicklung oder Modernisierung nach westlichem Vorbild), sondern Hybridisierungsprozesse des *Dazwischen*, die gegenseitige Transkulturation, werden in den Blick genommen. Im Sinne dieses dialogischen, relationalen Konzepts verändern sich beide Kontakt-Partner durch die Begegnung mit dem ‚Anderen‘.

Im spezifisch georteten lateinamerikanischen Kontext (einer von Grund auf ‚bastardisierten‘, hybriden Kultur, die ‚illegitime Erbin‘ anderer Kulturen ist) erhalten die ursprünglich für die französischen oder britischen Ex-Kolonien entwickelten Ansätze von Edward Said, Homi Bhabha oder Gayatri Spivak eine komplexere Form. Das Verhältnis von Peripherie und Zentrum wird von den „Neuen Kartographen Lateinamerikas“¹⁹ grundlegend hinterfragt. Den genannten AutorInnen ist gemein, dass sie alle aus der Position der lateinamerikanischen ‚Peripherie‘ schreiben (und nicht unbedingt wie die o.g. Begründer/innen der *Postcolonial Studies* an nordamerikanischen Universitäten lehren). Sie sind auch nicht primär Literaturwissenschaftler wie diese, sondern als Philosophen, Soziologen, Anthropologen und Kommunikationswissenschaftler tätig. Néstor García Canclini, Santiago Castro-Gómez, Carlos Monsiváis, Beatriz Sarlo u.a. versuchen eine kontrapunktische Modernitätstheorie zu entwickeln, die sich an der peripheren und hybriden Modernität Lateinamerikas orientiert. Sie versuchen über die

18 Monika Walter. „Wie modern ist das Denken über Moderne in Lateinamerika?“ *Lateinamerika denken* (wie Anm. 16). S. 36-48. Hier S. 44.

19 Ellen Spielmann. „Neue Kartographen“. *Freitag*, <http://www.freitag.de/2000/50/00501702.htm>. Zu ihnen gehören u.a. der Argentinier Néstor García Canclini (*Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1989, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, 1995), der Kolumbianer Carlos Rincón (*La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, 1995), Jesús Martín Barbero (*De los medios a las mediaciones*, 1987), Beatriz Sarlo (*Una modernidad periférica*, 1988; *La máquina cultural*, 1998), Santiago Castro-Gómez (*Crítica de la razón latinoamericana*, 1996) oder auch Carlos Monsiváis (*Los rituales del caos*, 1995, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, 2000).

Verknüpfung der Bereiche Konsum und Politik Wege zu finden, um öffentlichen Raum neu zu bestimmen.

Lateinamerikanische Kulturtheorie impliziert speziell medientheoretische Fragestellungen und massenmediale Strategien der Populärkultur. Markt und Massenmedien werden als neue, zusätzliche neben traditionellen Organisationsformen angesehen. So geht es nicht vornehmlich um eine akademische Revision des Literatur- und Kunstkanons, sondern lateinamerikanische Kulturtheorie orientiert sich – insbesondere auf der synchronen Ebene der Gegenwart – an den konkreten Auswirkungen gesellschaftlicher Umbrüche im Kontext visueller Kommunikationstechnologien und Urbanisierungsprozessen. Kulturen sind durch die Massenmedien international vernetzt und somit – nur bedingt auf ökonomischer und politischer Basis, aber doch zumindest im Kontext des Imaginären und mit Blick auf kulturelle Kreativität – gleichgestellt. Carlos Monsiváis sieht darin einen Weg zur Demokratisierung der Kunst durch die Kulturindustrie. So skizziert er in seinem Buch *Aires de familia* eine andere Art der Literaturgeschichte, eine, die sich zwischen Literatur und Medien, zwischen Gelehrtenkanon und Massenkultur verortet. Der Text wird zum Raum der Passagen zwischen Gattungen, Sprachregistern und Medien jenseits der Hierarchien zwischen Elite und Massenkultur. Diese Schwellen zwischen konträren Ordnungen, zwischen *alta cultura* und *cultura popular*, beschreibt Monsiváis als *cultura híbrida*.²⁰

Außerdem durchzieht die Kulturdebatte um Hybridität die lateinamerikanischen Länder nicht erst seit Verbreitung dieses Terminus, denn postkoloniale Theorieansätze sind für lateinamerikanische Länder gänzlich anders zu historisieren als im Falle vieler ehemaliger englischer oder französischer Kolonien Asiens, Afrikas und der Karibik. Bereits die Periodisierung des Postkolonialismus ist problematisch.²¹ Lateinamerikanische Denker wie García Canclini grenzen sich von dem Begriff der Postkolonialität ab und favorisieren ‚modernidad‘ zur Benennung der Aktualität:

20 Vgl. Carlos Monsiváis. *Aires de familia: Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2000. S. 13-50.

21 Vgl. Stuart Hall: „Wann war ‚der Postkolonialismus‘?“ *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Hg. Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen. Tübingen: Stauffenburg, 1997. S. 219-246; Cecile Sandten. „How to talk ‚postcolonial‘: Eine kritische Bestandsaufnahme der Leitbegriffe aus dem Feld der postkolonialen Theoriebildung“. *Zwischen Kontakt und Konflikt. Perspektiven der Postkolonialismus-Forschung*. Hg. Gisela Febel/Angela Hamilton/Mechthild Blumberg u.a. Trier: WVT, 2006. S. 19-37. Hier S. 27-30.

las disputas culturales por el poder no pueden analizarse en América Latina como problemas ‚poscoloniales‘, a manera de Homi Bhabha y de algunos latinoamericanistas, porque nuestro continente dejó de ser colonia hace casi dos siglos.²²

Lateinamerikas Unabhängigkeitskriege wurden im frühen 19. Jahrhundert ausgefochten, weit vor der jüngsten Phase der britischen und französischen Dekolonialisierung.²³ Die ursprünglich britischen und französischen Konzepte postkolonialer Theorie können schon aus diesem Grund nur sehr bedingt auf Lateinamerika übertragen werden.

Ungeachtet aller Datierungen von Kolonialismus und Postkolonialismus ist zentrales Ziel postkolonialer Theorie die europäische Moderne, welche sich auf eine binäre Logik gestützt und somit Ausschlüsse und Abwertungen vorgenommen hat, wieder in Bewegung zu bringen und kritisch gegenzulesen. Andere Sicht- und Denkweisen, die Lücken, die Risse, das *Dazwischen* im herkömmlichen binären Diskurs sollen aufgezeigt sowie die Mechanismen der Abwertung des ‚Anderen‘ wahrnehmbar gemacht werden. Es ist grundsätzlich problematisch, den Kolonialismus als Teil einer bereits abgeschlossenen Geschichtsperiode zu begreifen. Stuart Hall verweist in seinem breit rezipierten Aufsatz „Wann war ‚der Postkolonialismus‘?“ darauf, dass ‚post‘ nicht in gewohnten Kategorien eines ‚danach‘ zu interpretieren sei. Kennzeichen des Postkolonialen sei es vielmehr, einen differenzierten Blick auf frühere und auf noch immer bestehende Herrschafts- und Widerstandsbeziehungen freizugeben.²⁴ Die europäische Expansion ist damit keine abgeschlossene Vergangenheit. Das ‚post‘ entlarvt vielmehr den Prozess der Herausbildung westlicher Herrschaftspraktiken, indem es das europäische Wissens- und Repräsentationssystem gegen den Strich liest.

Darüber hinaus geschieht es häufig, dass die Peripherie von einer diachronen Ebene aus an einer idealtypischen Moderne der Zentren gemessen wird. Moderne als großes Vernunfts- und Rationalisierungsprojekt hat es so auch nicht in den Zentren gegeben; eine solch verklarte Zuschreibung verstärkt in der Peripherie bloß die Einschätzung eigener Mangelhaftigkeit

22 Nestór García Canclini. *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997. S. 44f.

23 Vgl. Hall. „Wann war ‚der Postkolonialismus‘?“ (wie Anm. 21), S. 224. Indien ist z.B. erst seit 1947 unabhängig und Algerien erst seit 1962.

24 Vgl. ebenda.

und Marginalisierung.²⁵ Das „Projekt der Moderne“ umfasste und umfasst immer widersprüchliche, dialektische Bewegungen, vor allem ist es nicht *ein* Prozess, sondern es sind viele einzelne Prozesse der Zerstreung. Neben emanzipatorischen und egalitären vollziehen sich zeitgleich rückschrittliche und barbarische Prozesse: Demokratisierung und Bürgerrechte nach innen und Imperialismus und Kolonialherrschaft nach außen. Erst mit der Bemächtigung und Ausbeutung Amerikas rückte Europa ins Zentrum der Weltkarte, wie Walter Mignolo in seiner historischen Studie *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995) hervorhebt. Die Eroberung, Besiedlung und Beherrschung Amerikas gilt ihm als integraler Bestandteil der europäischen Moderne, bei dem neuzeitliche Wissenstechnologien eine herausragende Rolle spielten. Aus außereuropäischer Perspektive lässt sich entschieden festhalten:

... la modernidad fue un proyecto intrínsecamente colonialista y genocida. De hecho, la ciencia moderna ha sido cómplice directo de [...] los tres grandes genocidios de la modernidad: la destrucción de la culturas amerindias, la esclavización de los negros en Africa y la matanza de los judíos en Europa.²⁶

Der koloniale Expansionsprozess kann nicht bloß, wie Cornelia Sieber betont, als „eine für die ‚europäische Moderne‘ untergeordnete Nebenhandlung eines ansonsten innereuropäischen Erfolgsprozesses“²⁷ betrachtet werden. Gisela Febel spricht in Anlehnung an Bruno Latours Essay „Nous n'avons jamais été modernes“ von „doppelten Modernisierungsschüben“ bzw. von einer „hybriden Moderne“, die zwischen progressiven und restaurativen Momenten alterniert.²⁸ Eine Revision der Theorie der Moderne zielt darauf ab, sowohl Prozesse von Spezialisierung und Segregation als auch Prozesse der ‚Verunreinigung‘ und Hybridisierung als Moderneprojekt wahrzunehmen. Die Ambivalenzen der Moderne zeigen sich insbesondere

25 Vgl. Sieber. *Die Gegenwart im Plural* (wie Anm. 17). S. 106. Daher wird auch der Faktor ‚Zeit‘ von ‚atroso‘ zu ‚multitemporal‘ umgedeutet; vgl. ebenda. S. 121.

26 Santiago Castro-Gómez. „Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón“. *Teorías sin disciplina*. Hg. Ders./Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. S. 1-21. Hier S. 7 (<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/castroG.htm>).

27 Sieber. *Die Gegenwart im Plural* (wie Anm. 17). S. 63.

28 Febel. „Vorwort“. *Zwischen Kontakt und Konflikt* (wie Anm. 21). S. 1-17. Hier S. 6.

bei Gesellschaften, die an die Moderne als Kolonien und Sklavenhaltergesellschaften angeschlossen waren.

García Canclini leistet mit seiner doppelten Strategie des ‚inhabit‘ (im Sinne von ‚bewohnen‘ und zugleich ‚aus der Gewohnheit reißen‘) eine nachhaltige Aufwertung hybrider kultureller Prozesse: Er ‚bewohnt‘ die westliche Moderne und er ‚disseminiert‘ sie zugleich.²⁹ Diese neue Argumentation erfordert, Modernität nicht mehr als Abfolge von ‚traditionell‘ zu ‚modern‘ zu denken, sondern auf einer synchronen Ebene die Hybridisierungen traditioneller und moderner Ausdrucksformen als *Modernidad* zu deuten. Und auf einer diachronen Ebene geht es darum, Moderne als ambivalenten Prozess mit seinen Ausblendungen und Abwertungen wahrzunehmen.

„Modernität ohne Illusionen“

Vergleicht man García Canclinis Überlegungen mit denen von Homi Bhabha, fällt nicht nur auf, dass in Lateinamerika Resistenzen gegenüber postkolonialer Theorie bestehen, sondern zudem, dass es Bhabha vornehmlich um ein psychoanalytisches Überdenken des westlichen Ich aus Sicht der Rand-Position von Minoritäten geht. Sein Diskurs richtet sich an eine westliche Mehrheitskultur, die sich der Herausforderung stellen soll, das eigene Selbstverständnis durch Minderheiten und Migranten zu hinterfragen. García Canclini hingegen geht es „weniger um ein die Machtpraxis der Zentren entlarvendes koloniales Unbewusstes, sondern um eine Selbstentzauberung der ‚Peripherie‘ von ihren eigenen Voraussetzungen her“.³⁰ Die Trauer um den verlorenen präkolumbischen oder afrikanischen Ursprung wird dabei abgelöst durch die Akzeptanz kultureller Hybridität. García Canclini versteht sich nicht als Schöpfer kultureller Identitäten oder als Träger von Utopien. Es geht ihm wie Zygmunt Bauman in seiner Soziologie der Postmoderne um eine „Modernität ohne Illusionen“³¹. Postmoderne wird hier nicht

29 Vgl. Sieber. *Die Gegenwart im Plural* (wie Anm. 17). S. 117.

30 Hermann Herlinghaus. „Von der Selbstreflexivität des ‚schlechten Geschmacks‘ zum Erzählprojekt der Bricolage: Die interkulturellen Texte des Luis Rafael Sánchez“. *Heterotopien der Identität. Literatur in interamerikanischen Kontaktzonen*. Hg. Ders./Utz Riese. Heidelberg: Winter, 1999. S. 21-57. Hier S. 24.

31 Zygmunt Bauman. *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Edition, 1995. S. 55. Vgl. ferner auch Renato Ortiz. „Advento da modernidade?“. *Posmodernidad en la periferia* (wie Anm. 8). S. 185-196; Castro-Gómez. „Latinoamericanismo, modernidad, globalización“ (wie Anm. 26). S. 14.

in einem zeitlichen Sinn begriffen, sondern derart, dass sie die Schwierigkeit bezeichnet, die modernen Wege der Herstellung von Eindeutigkeit – auch in ethischen und moralischen Fragen – weiter zu begehren.³² Lateinamerika soll sich selbst als einen Teil der Moderne begreifen, statt die Moderne als ein europäisches, fremdes Phänomen zu betrachten, um sie pauschal zu verurteilen oder zu idealisieren. Die Vorstellung, dass sich Lateinamerika ein von der westlichen Moderne unberührtes Wesen erhalten habe, erscheint als ein zentrales Hindernis auf dem Weg zu einer emanzipativen Identitätsdiskussion.³³ García Canclini will nicht bloß an alte Traditionen anknüpfen (wie z.B. vor-moderne Oralität und Volkskultur), sondern mit einer „revisión de la teoría de la modernidad“³⁴ das Denken im Kern aufrütteln, wobei er sich sowohl von der Defizit- und Dependenztheorie („hängt hinterher“ und ‚postkolonial‘) als auch von Alteritätsdiskursen distanziert, die eine grundsätzliche Andersheit Lateinamerikas postulieren.³⁵ Auch Santiago Castro-Gómez

32 Vgl. Bauman. *Postmoderne Ethik* (wie Anm. 31). S. 22.

33 Der Kolumbianer Santiago Castro-Gómez (*Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996) bezweifelt, dass es in Lateinamerika alternative philosophische oder volkstümliche Stimmen gebe, die eine Enklave des Widerstandes gegen die schädlichen Einflüsse der Moderne bilden. In der Verteidigung der kulturellen Andersheit gegen die homogenisierende Tendenz der westlichen Moderne konstruiere die Befreiungsphilosophie eine lateinamerikanische Identität, in der in typisch ‚moderner‘ Weise Differenzen zugunsten einer einheitlichen *cultura popular*, *mestizaje*, *pueblo*, *nación* unterdrückt würden. Diese Einschätzung beruhe auf dem Fehlschluss, dass die Moderne ihrem Wesen nach ein (west-) europäisches Phänomen darstelle. Wie auch Enrique Dussel (1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ‚mito de la modernidad‘*. Santafé de Bogotá: Anthropos, 1992) erkannt hat, verhalte es sich genau umgekehrt: Die Moderne sei nicht der Ursprung, sondern eine Konsequenz aus der europäischen Expansion und der Globalisierung. Vielmehr erlaubt erst das der Moderne inhärente Potential einer Autokorrektur den Subalternen, politisch Einfluss auszuüben. Vgl. ferner: Teresa Pinheiro/Natascha Ueckmann. „Einleitung: Reiseliteratur und Globalisierung“. *Globalisierung avant la lettre? Reiseliteratur vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*. Hg. Dies. Münster: LIT-Verlag, 2005. S. 7-20.

34 Nestor García Canclini. *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1989. S. 22.

35 Im Unterschied etwa zur Dependenztheorie, die das Verhältnis von ‚Süd‘ und ‚Nord‘, von ‚Peripherie‘ und ‚Zentrum‘ als reines Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnis denkt, sollen in den Postkolonialen Studien gerade die Widerständigkeiten, die dauernden Verschiebungen in den Verhältnissen als auch die

bezweifelt die Existenz unberührter Enklaven jenseits der Moderne. Eine solche Auffassung beruhe auf dem Fehlschluss, dass die Moderne, ausgelöst durch Humanismus, Protestantismus und industrielle Revolution, sich im Zuge der Kolonialisierung von Europa aus über die Welt verbreitet habe. Nach Castro-Gómez verhalte es sich genau umgekehrt: Die Moderne sei nicht der Ursprung, sondern eine Konsequenz der europäischen Expansion. Die Globalisierung folgt also nicht auf die Moderne, sondern ruft sie hervor:

[...] la modernidad no es un proceso *regional*, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente *mundial*. [...] no es que la modernidad sea el motor de la expansión europea sino, todo lo contrario, es la constitución de un sistema-mundo, en donde Europa asume la función de centro.³⁶

Sieber schlägt vor, die *Gegenwart im Plural* (2005) zu denken. Man könnte genauso „von *modernities* mit unterschiedlichen Tempi und Inhalten“³⁷ sprechen, was eine Revision der eigenen europäischen Konzepte von Moderne impliziert. Damit rückt die Bedingtheit moderner Errungenschaften durch Ausgrenzung und Ausbeutung des ‚Anderen‘ während der langen Phase der Kolonialgeschichte stärker in den Blick.³⁸

Theoretiker wie García Canclini oder Castro-Gómez vermeiden, Lateinamerika in einem verklärten Objektstatus, als subversive Gegenidentität zu konservieren. Die Verteidigung der grundsätzlichen kulturellen Andersheit ist problematisch, denn es reproduziert genau jenen Identitätszwang, der an der westlichen Moderne kritisiert wird. Gerade Castro-Gómez moniert zudem die von Leopoldo Zea bestimmte Richtung der *historia de las ideas*,³⁹ welche die lateinamerikanische Geschichte als linearen Prozess der fortschreitenden Bewusstwerdung charakterisiert (angefangen von den kreolischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts, über Bolívars panamerikanische Vision und Martí's *Nuestra América* bis hin zu den Befreiungskämpfen des

Prägung des Westens durch Geschichte und Kontinuität des Kolonialismus beschrieben werden.

36 Castro-Gómez. „Latinoamericanismo, modernidad, globalización“ (wie Anm. 26). S. 12; Kursivsetzung im Original.

37 Febel. „Vorwort“. *Zwischen Kontakt und Konflikt* (wie Anm. 21). S. 1-17. Hier S. 10.

38 Vgl. ebenda. S. 8.

39 Vgl. Leopoldo Zea. *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* México: FCE, 1996.

20. Jahrhunderts). Denn dabei entstehe eine neue Metaerzählung der lateinamerikanischen Vernunft, in der Brüche und Diskontinuitäten systematisch getilgt würden.⁴⁰

Insgesamt wird Kritik an essentialistischen und geschichtsvereinfachenden Neigungen auf beiden Seiten der postkolonialen Situation geübt. Es gilt gleichermaßen den Objektcharakter Lateinamerikas für den Westen wie einen Rückfall in einen Romantizismus prämoderner Lebensformen zu kritisieren, welcher in Ethnozentrik und Folklorisierung verhaftet bleibt:

Ni el ‚paradigma‘ de la imitación, ni el de la originalidad, ni la ‚teoría‘ que todo lo atribuye a la dependencia, ni la que perezosamente quiere explicarnos por ‚lo real maravilloso‘ o un surrealismo latinoamericano, logran dar cuenta de nuestras culturas híbridas.⁴¹

García Canclini entwirft eine Form von Hybridität, die eine dezentrierende Vielzahl von Relationen ins Spiel bringt und diese nicht zu einer neuen R/Einheit zusammenführt. Deshalb verwirft er auch Begriffe wie *Sincretismo*, *Mestizaje* oder *Fusión* (aus der Musik), weil sie eben dieses Aufgehen in der Synthese, den Verschmelzungsgedanken beinhalten.⁴² Er argumentiert wie folgt:

Se encontrarán ocasionales menciones de los términos *sincretismo*, *mestizaje* y otros empleados para designar procesos de *hibridación*. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales – no sólo las raciales a las que suele limitarse ‚mestizaje‘ – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‚sincretismo‘, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales.⁴³

Ihm geht es darum, der konfliktiven Vielfalt lateinamerikanischer Gesellschaften im Spannungsfeld prä- bis postmoderner, ländlicher und städtischer sowie massenmedialer und elitärer Kulturformen gerecht zu werden:

La palabra hibridación aparece más dúctil para nombrar esas mezclas en las que no sólo se combinan elementos étnicos o religiosos, sino que se intersectan

40 Vgl. Castro-Gómez. *Crítica de la razón latinoamericana* (wie Anm. 33). S. 117.

41 García Canclini. *Culturas híbridas* (wie Anm. 34). S. 19.

42 Vgl. Nestor García Canclini. „Noticias recientes sobre la hibridación“. *Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review* (2003). S. 1 (<http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm>).

43 García Canclini. *Culturas híbridas* (wie Anm. 34). S. 14-15.

con productos de las tecnologías avanzadas y procesos sociales modernos o posmodernos.⁴⁴

Er sieht in der globalen (Post-)Modernisierung die Chance zu einer demokratischen Integration indianischer und anderer marginalisierter Kulturformen. So mündet García Canclini teils sehr emphatisch anmutende Analyse zur Hybridität zeitgenössischer lateinamerikanischer Kultur in der Vorstellung einer als barock imaginierbaren „copesencia tumultuosa“⁴⁵ aller Stile und Perspektiven.

Spricht man von einer „modernidad periférica“⁴⁶ oder „posmodernidad periférica“,⁴⁷ geht es um weit mehr als um eine primär ethnisch akzentuierte *Mestizaje*. Volkskultur (*culturas populares/subalternas*) und ‚borderline culture‘ (wie die der interamerikanischen Kontaktzonen) stehen in den neuen Kulturtheorien im Zentrum des Interesses. Kulturmoderne wird in Lateinamerika von den Bedingungen der Massenkommunikation und der Popularkultur her definiert. Kultur wird nicht länger von Literatur und Kunst dominiert, sondern definiert sich als eine Mischung von

- *lo culto* = dem Hochkulturellen: die „vorbildgebende iberische Kultur im Kontext ihrer abendländischen Traditionsstränge“⁴⁸;
- *lo popular* = dem Popularen: die verschiedenen indianischen und schwarzen Kulturen wie auch die iberischen Volkskulturen, welche die Eroberer mitgebracht haben⁴⁹;
- *lo masivo* = dem Massenhaften, das in Verbindung mit verschiedenen Medien und der Medienindustrie steht.

Die Vielfalt transmedialer Kulturpraktiken basiert auf massenhaft gelebten Alltagserfahrungen, es geht um eine

44 García Canclini. „Noticias recientes sobre la hibridación“ (wie Anm. 42). S. 6.

45 García Canclini. *Culturas híbridadas* (wie Anm. 34). S. 307.

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

47 *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Hg. Alfonso de Toro/ Fernando de Toro. Frankfurt/M.: Vervuert, 1999.

48 Ottmar Ette. „Asymmetrie der Beziehungen. Zehn Thesen zum Dialog der Literaturen Lateinamerikas und Europas“. *Lateinamerika denken* (wie Anm. 16). S. 297-326. Hier S. 300.

49 Vgl. ebenda.

bricolage der Literaturen und Künste, von vormoderner Oralität, Ritualen, Ikonographie und urbaner Populärkultur des Melodrams, Feuilletons, des Zirkus, der *performances*, der Musik von Tango, cumbia, chicha, bis zu den Massenmedien Radio, Kino, Fernsehen, Video.⁵⁰

Die periphere Modernität Lateinamerikas ist als Differenzbegriff zu dem Habermas'schen universalistischen Moderne-Projekt konzipiert, mit dem Ziel der Aufwertung des theoretischen Status der Peripherie, wie Monika Walter resümiert:

Der neue Denkansatz, die Modernität der *culturas híbridás/populares* vom Kulturgebrauch der Marginalität einer schweigenden Mehrheit her zu bestimmen bedeutet weitaus mehr, als den Paradigmenwechsel der Rezeptionsästhetik auf außerliterarische Kulturbereiche auszuweiten.⁵¹

In Lateinamerika hat es nie eine mit Europa vergleichbare Ausbildung und Autonomisierung verschiedener kultureller Sphären (wie Habermas' Aufgliederung in Wissenschaft, Moral, Kunst oder Bourdieus Rede vom literarischen Feld und kulturellen Kapital es nahe legen) gegeben. Die so genannte Subalterne, die von der „Schriftkultur ausgeschlossenen urbanen Massen, die in die Moderne über die visuell orientierte, telekommunikative Kultur“⁵² und über Mündlichkeit eintreten, stellen unseren von der Aufklärung geprägten Kulturbegriff – wie beispielsweise die ontologische Hierarchie zwischen großer Literatur und Alltagskultur – grundlegend in Frage.⁵³ Kultur ist keine

50 Walter, „Wie modern ist das Denken über Moderne in Lateinamerika?“ *Lateinamerika denken* (wie Anm. 16). S. 36-48. Hier S. 40.

51 Ebenda. S. 46.

52 Carlos Rincón. „Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme“. *Lateinamerika denken* (wie Anm. 16). S. 1-35. Hier S. 28-29.

53 Vgl. John Beverley. „¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades“. *Cultura y tercer mundo*. Hg. Beatriz González Stephan. Caracas: Nuevo Sociedad, 1996. S. 137-166. Hier S. 145-148; Vittoria Borsò. „Hybrid Perceptions. A Phenomenological Approach to the Relationship between Mass Media and Hybridity“. *New Hybridities: Societies and Cultures in Transition*. Hg. Frank Heidemann/Alfonso De Toro. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2006. S. 39-65. Hier S. 58. Bereits der afroamerikanische Intellektuelle W.E.B. DuBois wies beispielsweise darauf hin, dass das wichtigste Transportmittel für das kulturelle Gedächtnis der schwarzen Amerikaner nicht die Schrift, sondern die Musik war; vgl. Ruth Mayer. *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript, 2005. S. 80.

Gegebenheit metaphysischer Art, sondern eine Praxis, verbunden mit materiellen Bedingungen kultureller, medialer und sozialpolitischer Kontexte. Literatur, Theater und Malerei sind innerhalb eines solchen kulturellen Feldes minoritär. Sie lassen sich aus wissenschaftlicher Sicht auch nicht weiter als separates Universum betrachten:

... die Kunstgeschichte und die Literaturgeschichte beschäftigen sich mit dem Gebiet der Hochkultur; die Folklore und die Anthropologie stecken einen angeblichen Bereich der Popularkultur ab; und die Kommunikationswissenschaft definiert auch einen angeblich eigenen, davon sich unterscheidenden Raum.⁵⁴

Eine solche „Dreiteilung des Sozialen“⁵⁵, die Fragmentierung und Segmentierung spezifischer Disziplinen, wird radikal in Frage gestellt. Anstelle einer klaren Differenzierung von Hoch- und Popularkultur untersucht García Canclini, inwiefern gerade der Bereich der Medienindustrie (*lo masivo*) daran mitwirkt, dass Hoch- und Populärkultur (*lo culto y lo popular*) sich weiter vermengen.⁵⁶

Kulturmoderne wird nicht bloß mit Schriftkultur der Literatur unter Ausschluss von Mündlichkeit, nicht-alphabetischen Schriftsystemen⁵⁷ und modernen visuellen Medien gleichgesetzt. Gerade die popularen wie auch die medial vermittelten Kulturen (Kino, Radio, Fernsehen, Videoclip, Internet etc.) geben Lateinamerika ein eigenes Profil. Sie eröffnen Räume von Demokratisierung⁵⁸ und haben eine Relativierung der Dichotomie zwischen Kunst und Massenkultur zur Folge, wie Carlos Rincón betont:

54 „Figurationen über Kulturen und Politik. Raymundo Mier, Mabel Piccini und Margarita Zires im Gespräch mit Néstor García Canclini“. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 8 (o.J.). S. 49-59. Hier S. 49 (<http://www.polylog.net>).

55 Ebenda. S. 58.

56 Hermann Herlinghaus nennt dies die „mediale Konstitution des Hybriden“ („Von der Selbstreflexivität des ‚schlechten Geschmacks‘“ (wie Anm. 30). S. 25).

57 Ottmar Ette weist darauf hin, dass die Gleichsetzung von Buchstabenschrift, historischer Tradierfähigkeit und Wahrheitsanspruch auf der jüdisch-christlichen Religion beruhe (vgl. Ette. „Asymmetrie der Beziehungen“ (wie Anm. 16). S. 299).

58 Vgl. Borsò. „Hybrid Perceptions“ (wie Anm. 53). S. 43.

Las hibridaciones son igualmente resultado de la reconversión del capital cultural de los grupos emigrantes que se incorporan a la modernidad a través de los medios masivos audiovisuales y no de la cultura letrada [...].⁵⁹

Der in Kolumbien lehrende Kommunikationswissenschaftler Jesús Martín Barbero sieht gerade in den Schnittstellen (*mediaciones*) zwischen *lo masivo* und *lo popular* historische Zeichen einer anachronistischen, „nicht-zeitgenössischen Moderne“ (*modernidad no contemporánea*).⁶⁰ Er lehnt es ab, die Massen auf eine manipulierte Passivität (als Konsumenten, Publikum, Hörer, Rezipienten) zu reduzieren, und wertet die Massenmedien vielmehr als Mittel zum Sichtbarmachen der Massen. So hält auch Rincón fest:

El rebasamiento en la discusión latinoamericana de los esquemas dualistas dentro de los que se pensaron hasta hace poco los conceptos de lo masivo y lo popular, permite determinar lo popular urbano como incluido en procesos de descentramiento, desterritorialización, reestructuración e hibridación [...].⁶¹

Statt Tradition als zu überwindenden Ausgangspunkt und Moderne als Zielpunkt kultureller und ökonomischer Entwicklung zu sehen, gehen die ‚Neuen Kartographen‘ von ständigen Kreuzungen zwischen Tradition und Moderne in Lateinamerika aus, die sie insbesondere im Kontext von zunehmenden Verstädterungstendenzen und Massenmedien beobachten. Massenmedien werden hierbei als kultureller Anachronismus aufgefasst, in dem die Moderne sich zu ihrer Etablierung verbündet mit Formen traditioneller Popularkultur, die sie vorgibt zu ersetzen. Lateinamerikanische Denker wie García Canclini oder Martín Barbero betonen, dass mit den neuen technischen Mitteln ehemals bürgerliche Privilegien und Abgrenzungsmöglichkeiten im Bereich der Kunst eingebnet werden könnten.

59 Carlos Rincón. „El universo barroco“. *Modernidad, mestizaje cultural, ‚ethos‘ barroco*. Hg. Bolívar Echeverría. México: UNAM, 1994. S. 349-388. Hier S. 379.

60 Vgl. Jesús Martín Barbero. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987). México D.F.: Gili, 1998. S. 10-11.

61 Rincón. „El universo barroco“ (wie Anm. 59). S. 378f.

Resistenzen

Scheinbar hat die lateinamerikanische Entwicklung die postmoderne Diskussion der vermeintlichen Zentren vorweggenommen. Der chilenische Soziologe José Joaquín Brunner spricht mit Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent von „una suerte de posmodernismo regional *avant la lettre* que, sin embargo, es plenamente constitutivo de nuestra modernidad“.⁶² Dennoch kritisiert John Beverley aus der *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* die zu einseitige Einschätzung der ‚Neuen Kartographen‘ hinsichtlich des Einflusses der Massenmedien: sie unterschätzten das Destruktive einer solchen Technologie. Die manipulatorischen, homogenisierenden Kräfte im Zusammenhang mit den Massenmedien dürften nicht verharmlost werden.⁶³

Ähnlich kritisch schätzt auch der mexikanische Anthropologe Guillermo Bonfil Batalla hybride Kulturtheorien ein. Für ihn ist die Durchsetzung einer neoliberalen Marktgesellschaft, die sich nicht nur als Wirtschaftsordnung, sondern zugleich kulturell und moralisch als Gesellschaftsordnung etabliert, äußerst problematisch. Seiner Ansicht nach gibt es kulturelle Differenzen, die weder darstellbar noch überwindbar sind. Indianische Kultur ist für Bonfil Batalla schlicht unvereinbar mit industrieller Post/Moderne. Er kommt zu einer weit weniger optimistischen Sicht auf die Möglichkeiten avantgardistischer Hybridisierungen. Er setzt gegen *Hibridación* und Kulturmoderne das Konzept einer indianischen *Cultura diferente* („México diferente“⁶⁴). Beide seien zwar beherrschte Kulturen, doch könne letztere als „pueblo colonizado“ gegen das okzidentale ein eigenes Zivilisationsprojekt setzen,⁶⁵ um so auch zu einer Befreiung des kolonisierten Denkens beizutragen.⁶⁶ Dieser Widerstand gründe auf der inneren Kohärenz indianischer

62 José Joaquín Brunner. *América Latina: Cultura y modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1992. S. 35.

63 Vgl. John Beverley. „A little azúcar. Una conversación sobre estudios culturales“. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias* 8 (1996). S. 79-95. Hier S. 89f.

64 Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo, 1994 (1987). S. II.

65 Vgl. Guillermo Bonfil Batalla. *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México D.F.: Patria, 1991. S. 62f. Er spricht ausdrücklich von zwei Zivilisationen, der meso-amerikanischen und der okzidentalen (Bonfil Batalla. *México profundo* (wie Anm. 64). S. 9); vgl. auch Irina Buche. „Mexikanische Kulturtheorie zwischen Moderne und Postindigenismus: Guillermo Bonfil Batalla und Néstor García Canclini“. *Lateinamerika denken* (wie Anm. 16). S. 122-131. Hier S. 126.

66 Vgl. Bonfil Batalla. *México profundo* (wie Anm. 64). S. IV.

Kultur und einer Matrix vorkolonialer Indianität. In diesem Sinne fordert Bonfil Batalla die Anerkennung des verleugneten *México profundo* (1987).⁶⁷ Eine solche Form kulturellen Eigensinns gegen „moderne Industrialisierung und postmoderne Kulturindustrialisierung“⁶⁸ kann es gleichwohl nur geben, wo noch eine vorkoloniale Identität abrufbar ist. Bonfil Batalla spricht konkret von einem indianischen Zivilisationsprojekt, das nicht mit dem westlich geprägten Industrialisierungsprojekt kompatibel und daher auch nicht in das postmoderne Pluralitäts-Projekt integrierbar sei, denn durch die Expansion der Märkte werden indianische Gemeinschaften marginalisiert und dekulturniert. Auch der argentinische Philosoph Enrique Dussel, der sich an der Theologie der Befreiung und am Marxismus orientiert, verteidigt in *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* ausdrücklich die Ziele der zapatistischen Befreiungsarmee, denn sie versucht einer neoliberalen Welt kulturelle Selbstbestimmung und politische Handlungsfähigkeit entgegenzusetzen. Die Kategorie der *exterioridad*, die Dussel von Emmanuel Lévinas übernimmt und modifiziert, markiert dabei den positiven Ausgangspunkt konkreter Befreiung, nämlich die Anerkennung der schöpferischen Freiheit und kulturellen Differenz der Unterdrückten. Nur so kann, folgt man Dussel, ein eigener Entwicklungspfad eingeschlagen werden, der nicht ausschließlich von ökonomischen Interessen bestimmt ist.⁶⁹

Ein vermittelndes Konzept ist m.E. Gayatri Chakravorty Spivaks strategischer Gebrauch des Essentialismus. Sie verteidigt die Konstruktion einer ‚nativen Identität‘, jene sei notwendig, um sich aus der aufoktroierten Assimilation zu befreien und eigene Stimmen zu Gehör zu bringen, um so als diskursmächtige Subjekte hervorzutreten.⁷⁰ Die Profilierung einer eigenen

67 Der indigene Ursprung spielt im kollektiven Gedächtnis Mexikos eine besonders wichtige Rolle, denn dort gibt es noch einen großen Anteil indigener Bevölkerung. Das *Instituto Indigenista Interamericano* schätzt den Anteil indigener Bevölkerung für ganz Lateinamerika zwischen 33 und 41 Millionen von insgesamt 515 Millionen Einwohnern; das entspricht etwa 12-15% der Gesamtbevölkerung. 90% der indigenen Bevölkerung verteilt sich dabei auf folgende Länder: Peru 27%, Mexiko 26%, Guatemala 15%, Bolivien 12%, Ecuador 8%. Vgl. Bernardo Subercaseaux. *Nación y cultura en América Latina. Diversidad cultural y globalización*. Santiago de Chile: LOM, 2002. S. 45f.

68 Ebenda.

69 Vgl. Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. S. 359-368.

70 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak. „Can the Subaltern speak?“ *Marxism and the Interpretation of Culture*. Hg. Cary Nelson/Lawrence Grossberg. London:

Identität, einer positiven Ethnizität im Sinne eines ‚strategischen Essentialismus‘⁷¹ sei unerlässlich, um selbstbewusst und subversiv in den herrschenden Diskurs einzugreifen. Dabei handele es sich um „prekäre Subjektivitäten“, die am Rande der epistemischen Gewalt entstanden seien.⁷² Ein authentisches prä- oder postkoloniales Bewusstsein gibt es für Spivak nicht; sie spricht ausdrücklich von der Heterogenität der Subalternen.⁷³

Das Konzept der Hybridität läuft Gefahr – bei aller berechtigten Kritik an einer ethnologischen Reklamation von Authentizität –, letztlich eine gewisse Unübersetzbarkeit und Unintegrierbarkeit von kultureller Erfahrung

Macmillan, 1988. S. 271-313. Inspiriert durch die indischen *Subaltern Studies* entstand Mitte der 1990er Jahre in den USA die *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* (John Beverley, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Ilena Rodríguez, Norma Alarcón u.a.), die jeden offiziellen ‚Lateinamerikanismus‘ wie *América mágica, lo real-maravilloso, raza cósmica* als „la otredad“ und „exterioridad moral frente a Occidente“ in Frage stellt und einer Metakritik unterzieht (vgl. Castro-Gómez. „Latinoamericanismo, modernidad, globalización“ (wie Anm. 26). S. 3f. *Latinoamericanismo* wird wie *Orientalism* als epistemische, imperiale Gewalt angesehen. Die Gruppe verweist selbstkritisch auf das Paradox, dass die Wissensproduktion der postkolonialen Intellektuellen koloniale sowie postkoloniale Subalternitäten reproduziert (vgl. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. „Manifiesto inaugural“. *Teorías sin disciplina*. Hg. Santiago Castro-Gómez/Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>). Dennoch wurde auch dieser Gruppe Theoriehandel von der ‚Dritten‘ in die ‚Erste Welt‘ und der Versuch vorgeworfen, Lateinamerika durch US-amerikanische Hochschulen erneut zu dominieren. Aufgrund der heftigen Kritik löste sich die Gruppe im Jahre 2000 auf; vgl. Castro Varela/Dhawan. *Postkoloniale Theorie* (wie Anm. 7). S. 26.

71 Vgl. ebenda. S. 127.

72 Zur Einschätzung von Spivak vgl. die Überlegungen von Costa. *Vom Nordatlantik zum ‚Black Atlantic‘* (wie Anm. 14). S. 99.

73 Den Raum der Subalternen definiert Spivak „als Raum, der in einem kolonisierten Land von den Mobilitätslinien abgeschnitten ist. Es gibt eine fremde Elite und eine indigene Elite. Unterhalb dieser finden wir die Vektoren einer Aufwärts-, Abwärts-, Seitwärts- und Rückwärtsmobilität vor. Aber dann gibt es auch einen Raum, der praktisch außerhalb jeder dieser Linien liegt.“ (Gayatri Chakravorty Spivak/Donna Landry/Gerald Maclean. „Ein Gespräch über Subalternität“. *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Hg. Gayatri Chakravorty Spivak. Wien: Turia + Kant, 2008. S. 119-148. Hier S. 121).

zu neutralisieren und Minderheiten zu marginalisieren bzw. ihnen weder Stimme noch Gehör zu verleihen. Außerdem verbirgt ein romantisierender Hybriditätsdiskurs die ökonomischen, politischen und sozialen Konflikte und damit die Schmerzhaftigkeit des Transkulturationsprozesses, d.h. die Dominanz der westlichen und die Diskriminierung der indianischen (subalternen) Kulturen. García Canclinis Kritik an der *Indianität* ist insofern problematisch, als er sich ausschließlich auf die von Indianern zu Märkte getragenen Kulturgüter bezieht oder deren *monumentalización* und *ritualización* im Kontext nationalstaatlicher Museen kritisiert.⁷⁴ Das *Museo Nacional de Antropología* in Mexiko verkörpert für ihn eine monumentale Inszenierung einer fragwürdigen *Mexicanidad*. Allerdings zieht García Canclini kaum Studien von mexikanischen Ethnologen heran, die eine Definition von *Indianität* geben könnten, die sich jenseits des (inter-)nationalen Marktes oder der historisch-musealen Idealisierung bewegt.⁷⁵ Resistente Kulturen verweigern sich dem Versuch eines abschließenden Verstehens.

Alles „trans“?

Nimmt man die postmoderne Verabschiedung *der* Wahrheit ernst, läuft die Kontroverse zwischen García Canclini und Bonfil Batalla auf unterschiedliche Zugänge zum *Lateinamerika denken*⁷⁶ hinaus. Es geht nicht um eine Entweder-Oder-Entscheidung zugunsten des einen oder anderen Ansatzes, sondern darum, dass es sich um verschiedene Aspekte einer komplexen Gegenwart handelt und dass mehrere Sichtweisen nebeneinander existieren können.

Wir haben es freilich mit einem Paradox zu tun, das auf die Frage hinausläuft: Wie kann kulturelle Differenz bei zunehmender kultureller Vernetzung erhalten bleiben? Gisela Felbel weist darauf hin, dass bereits Claude Lévi-Strauss diesen Widerspruch erkannt und benannt hat, wenn er den

74 Vgl. García Canclini. *Culturas híbridadas* (wie Anm. 34). S. 164-177. Sein Fazit lautet, dass die Ausweitung des Marktes zur Ausweitung der Folklore beiträgt. Er belegt diese Überlegung damit, dass in Mexiko 28 % der Arbeitskräfte im traditionellen Kunsthandwerk mit Unterstützung des Staates arbeiten, obwohl es insgesamt eine äußerst geringe ökonomische Bedeutung hat. Vgl. García Canclini, zitiert nach Sieber. *Die Gegenwart im Plural* (wie Anm. 17). S. 85.

75 Vgl. Bonfil Batalla. *Pensar nuestra cultura* (wie Anm. 65); ders. *México profundo* (wie Anm. 64).

76 Vgl. Schumm. „Mestizaje‘ und ‚culturas híbridadas‘“ (wie Anm. 16).

Kulturkontakt einerseits als fruchtbar und notwendig charakterisiert und andererseits darin eine wachsende „Entropie“ wahrnimmt.⁷⁷ So kommt Febel zu dem Schluss, dass der Prozess des Austauschs gerade über eine Pflicht zur Differenz lebendig erhalten werden kann. Kulturelle Differenz sei im Grunde wesentliche Voraussetzung jedes Hybridisierungskonzeptes.⁷⁸ Solche Konzepte können nur durch die Annahme, dass es etwas ‚Nicht-Hybrides‘ gibt, Kraft im Sinne von *Empowerment* entwickeln.⁷⁹ Die Denkfigur des ‚Dritten‘ oszilliert stets zwischen den Oppositionen, die sie durchkreuzt. Sie bezeichnet einen Versuch, binäre Denkstrukturen zu überwinden, während sie doch unweigerlich auf sie bezogen bleibt. Der Terminus ‚trans‘ setzt ein Netz und einen Schnittpunkt von Parametern voraus. Im Zentrum des Interesses stehen daher jene Strategien, denen es darum geht „kulturelle Partikularität in einer produktiven Spannung zu halten. [...] Das ist die postmoderne Antwort auf die Dialektik der Modernisierung.“⁸⁰

Über das schwierige Problem der Resistenzen und der potentiellen Homogenisierung hinaus bleibt weiterhin hinsichtlich der Begriffsgeschichte zu fragen, wie sich die lateinamerikanischen Varianten von Kulturmoderne, die sich über Konzepte von *Hibridación*, *Heterogeneidad multitemporal*, *Moderidad periférica* oder einer *Cultura diferente* zu definieren versuchen, gegenüber den konkurrierenden Konzepten *Métissage*, *Antillanité*, *Créolité* und *Créolisation* verhalten, die sich vor allem in der frankophonen Debatte um Kulturmischung durchgesetzt haben. Doch das bleibt einer weiteren Publikation vorbehalten.

77 Lévi-Strauss, zitiert nach Febel. „Vorwort“. *Zwischen Kontakt und Konflikt* (wie Anm. 21). S. 1-17. Hier S. 7.

78 Ebenda.

79 Vgl. Castro Varela/Dhawan. *Postkoloniale Theorie* (wie Anm. 7). S. 126.

80 Doris Sommer. „Eine Verteidigung des gespaltenen Bewusstseins“. *Exzentrische Räume. Festschrift für Carlos Rincón*. Hg. Nana Badenbergl/Florian Nelle/Ellen Spielmann. Stuttgart: Heinz, 2000. S. 51-62. Hier S. 59.

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

ZUR BEGRÜSSUNG

Georges-Arthur Goldschmidt	17
----------------------------------	----

François Bon variation Perec inverse pour Wolfgang	21
---	----

Assja Djébar Lettre à Wolfgang Asholt... ..	25
--	----

Rita Schober Lieber Wolfgang Asholt	27
--	----

REISEN

Frank-Rutger Hausmann New York im Winter Besuche bei romanistischen Emigranten	33
--	----

Alain Lance Iran, septembre 1999	55
---	----

Annemarie Schwarzenbach Vor Weihnachten Aus dem Nachlaß herausgegeben von Walter Fähnders und Helga Karrenbrock	69
--	----

Walter Fähnders/Helga Karrenbrock „Grundton syrisch“ Annemarie Schwarzenbachs Erzählung <i>Vor Weihnachten</i> (1933)	81
---	----

Ottmar Ette	
Von Paris über Beirut nach Havanna	
Transareale Reisebewegungen im literarischen Schaffen	
Amin Maaloufs	107
Helene Harth	
Reisen, Schreiben, Leben	
Das europäische Gedächtnistheater des Roberto Giardina	135
Wolfgang Klein	
Kongo – Tschad – Gide	149
Inka Zahn	
<i>Retour de l'U.R.S.S.</i>	
André Gides Reisegefährten	173
Wolfgang Stephan Kissel	
Paß – Visum – Geleitbrief	
Zur Poetik der Permeabilität in der Ära	
sowjetischer Reisebürokratie	185
Annette Clamor	
Voyage en Hitlérie	
Französische „Studienreisen“ ins ‚neue (alte?) Deutschland‘	199
Wolfgang Adam	
„Spire, une mémoire“	
Untersuchungen zur „géographie sentimentale“	
in Catherine Paysans Roman <i>L'amour là-bas en Allemagne</i>	217
Susanne Schlünder	
Fensterblicke	
Raumdisposition und Reisemotivik in den Romanen	
von Jean Echenoz	231
Andrea Grewe	
Unterwegssein	
Symbolische Reisen im Werk von Bernard-Marie Koltès	243

METROPOLEN

- Michel Delon
Le Paris de Brumaire
Un témoignage romanesque de l'an IX 267
- Andreas Gelz
Ansichten der Moderne
Maupassants Novelle *Une aventure parisienne* 279
- Hans Manfred Bock
Der Surrealist René Crevel im Berlin des Jahres 1928
Biographische und literarische Spuren 293
- Margarete Zimmermann
Bilder der Armut
Pierre Mac Orlans Reportagen aus dem Berlin von 1932 345
- Rüdiger Reinecke
¡A las Barricadas!
Über literarische Betrachtungen einer Kampfstrategie 369
- Heinz Thoma
Großstadt, Idylle und Selbstbehauptung des Subjekts
Rom in *Gli egoisti* (1917/1923) von Federigo Tozzi –
Berlin in *Teil der Lösung* (2007) von Ulrich Peltzer 395
- Klaus Garber
Metropolen-Kultur im Katastrophen-Jahrhundert
Ein Essay im Blick auf bibliothekarische Kriegs-Trophäen 413

AVANTGARDEN

- Hans T. Siepe
Metropolis, Cyclopolis und Tour de France
Kleine Bemerkungen zum Motiv von Stadt
und Fahrrad in der Avantgarde 443

Eléna Galtsova	
Les avatars du pirandellisme dans la dramaturgie surréaliste des années 1920	453
Mireille Calle-Gruber	
Voyages à l'inconnu : une avant-garde sans manifeste ? Maurice Blanchot, Roger Laporte et l'écriture au secret	465
Andreas Puff-Trojan	
Das Unbeschreibliche, hier wird's Ereignis! Avantgarde und Urbanität	479
 DAZWISCHEN	
Chryssoula Kambas	
Zum Europa-Begriff Walter Benjamins	493
Natascha Ueckmann	
Hybriditätskonzepte und Modernekritik in Lateinamerika	507
Christoph König	
„Raumgewinn“ Das Sonett II.1 aus Rilkes Zyklus <i>Sonette an Orpheus</i>	531
Utz Maas	
<i>Le voyage au bout de la parole</i> L.F. Céline und die Reise der Literatur(wissenschaft) in die gesprochene Sprache	543
Bernd Hüppauf	
Frühe Experimente am Frosch Zur Frage der Ursprünge des Tierbildes in der Moderne	569
Die Autorinnen und Autoren	587