

## Abschlussarbeit

zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium  
am Fachbereich Neuere Philologien  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Institut für Romanische Sprachen und Literaturen

### **Thema:**

**Indigene und nationale Identität in drei guatemaltekischen Romanen: *Hombres de maíz* (Miguel Ángel Asturias), *Entre la piedra y la cruz* (Mario Monteforte Toledo) und *El tiempo principia en Xibalbá* (Luis de Lión)**

Gutachter 1: Prof. Dr. Roland Spiller

Gutachter 2: Dr. Frank Estelmann

Vorgelegt von: Cristina Ponseck-Dieter

Einreichungsdatum 16.01.2017

**El indio no es el que mira usted**

en el catálogo de turismo,  
cargando bultos  
o llevándole comida a la mesa.  
Tampoco el que ve desde la ventanilla  
y pide monedas haciendo malabares,  
ni el que habla una lengua muy otra  
y resiste fríos nocturnos.  
No, el indio está adentro,  
y a veces se le sale, acéptelo,  
aunque lo entierre en apellidos,  
aunque lo socave bien  
y niegue su manchita de infancia,  
ahí está, acéptelo.  
Y si aparece esa agua rancia,  
voraz, el aguardiente que inflama,  
ya verá que se le sale,  
el indio empuja con su fuerza de siglos,  
emerge ardoroso y se le sale,  
con lo guardado,  
con lo que dura doliendo.  
No, no es otro,  
el indio soy yo,  
a ver, repita conmigo

Alan Mills

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung .....</b>	<b>1</b>
<b>1 Identität .....</b>	<b>4</b>
1.1 Personale Identität .....	5
1.2 Kollektive Identität .....	7
1.3 Literatur als identitätsstiftendes Medium .....	8
1.4 Rasse.....	9
1.4.1 Historische Entstehung des Rassebegriffs.....	9
1.4.2 Rassismus .....	10
1.5 Ethnie.....	12
1.5.1 <i>Mestizaje</i> .....	13
1.5.2 Akkulturation .....	14
1.5.3 <i>Adamicismo</i> .....	15
1.6 Klasse .....	15
1.7 Nationalstaatliche Identität.....	16
<b>2 Soziohistorischer Hintergrund.....</b>	<b>18</b>
2.1 Kolonialgeschichte Guatemalas .....	18
2.2 Unabhängigkeit und Entstehung der guatemalteken Nation.....	22
2.3 Der Wandel der indigenen Kultur durch die Konquista.....	23
2.4 Der Schöpfungsmythos der Maya .....	25
<b>3 Indigenistischer Roman .....</b>	<b>27</b>
3.1 Indigenismus .....	27
3.2 Der literarische Indigenismus.....	29
3.2.1 Literarische Strömung des sog. „orthodoxen“ Indigenismus.....	30
3.2.2 Neo-indigenistischer Roman .....	31
3.2.3 Der indigenistische Roman als Ausdruck der <i>plasticidad cultural</i> .....	32
<b>4 Der <i>realismo mágico</i> als Ausdruck lateinamerikanischer Identität.....</b>	<b>33</b>
4.1 Begriffsgeschichte des „Magischen Realismus“ .....	34
4.2 Begriffsmerkmale des <i>realismo mágico</i> .....	35
<b>5 Darstellung indigener Identität in <i>Hombres de maíz</i>.....</b>	<b>36</b>
5.1 Kurzbiographie von Miguel Ángel Asturias .....	37
5.2 Soziohistorischer Hintergrund.....	38
5.3 Romanstruktur .....	38
5.3.1 Titel .....	39

5.3.2	Epigraph .....	39
5.3.3	Zusammenfassung .....	40
5.4	Kontroverse um die Struktur von <i>Hombres de maíz</i> .....	42
5.5	Erzählhaltung und Erzählperspektive .....	43
5.6	Sympathiesteuerung .....	44
5.7	Erzählstil .....	45
5.7.1	<i>Hombres de maíz</i> , Prototyp eines Romans im Stil des <i>realismo mágico</i> .....	46
5.7.2	<i>Hombres de maíz</i> , ein „ethnofiktionaler“ indigenistischer Roman .....	46
5.8	Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven .....	48
5.8.1	Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive .....	48
5.8.2	Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive .....	52
5.8.3	Personale indigene Identität aus der Innenperspektive .....	53
5.8.4	Personale indigene Identität aus der Außenperspektive .....	56
5.9	Zwischenergebnis zur Darstellung indigener Identität in <i>Hombres de maíz</i> .....	57
5.10	Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in <i>Hombres de maíz</i> .....	60
<b>6</b>	<b>Darstellung indigener Identität in <i>Entre la piedra y la cruz</i> .....</b>	<b>61</b>
6.1	Kurzbiographie von Mario Monteforte Toledo .....	62
6.2	Soziohistorischer Hintergrund .....	63
6.3	Romanstruktur .....	63
6.4	Titel .....	64
6.5	Zusammenfassung des Inhalts .....	65
6.6	Erzählhaltung, Personenrede und Erzählstil .....	66
6.7	Sympathiesteuerung .....	67
6.8	Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven .....	68
6.8.1	Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive .....	68
6.8.2	Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive .....	70
6.8.3	Die Identitätsfindung des Protagonisten .....	72
6.9	Zwischenergebnis zur indigenen Identität in <i>Entre la piedra y la cruz</i> .....	76
6.10	Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in <i>Entre la piedra y la cruz</i> .....	78
<b>7</b>	<b>Darstellung indigener Identität in <i>El tiempo principia en Xibalbá</i> .....</b>	<b>78</b>
7.1	Kurzbiografie von Luis de Lión .....	80
7.2	Soziohistorischer Hintergrund .....	80
7.3	Romanstruktur .....	81
7.4	Titel .....	82

7.5	Zusammenfassung des Inhalts.....	83
7.6	Erzählhaltung und Personenrede.....	86
7.7	Sympathiesteuerung.....	87
7.8	Erzählstil.....	87
7.9	Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven.....	88
7.9.1	Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive.....	89
7.9.2	Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive.....	91
7.9.3	Pascuals indigene Identität aus der Innenperspektive.....	92
7.9.4	Pascuals indigene Identität aus der Außenperspektive.....	93
7.9.5	Juans indigene Identität aus der Innenperspektive.....	94
7.9.6	Juans indigene Identität aus der Außenperspektive.....	95
7.10	Zwischenergebnis zur indigenen Identität in <i>El tiempo principia en Xibalbá</i> .....	95
7.11	Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in <i>El tiempo principia en Xibalbá</i> .....	97
<b>8</b>	<b>Fazit</b> .....	<b>101</b>
<b>9</b>	<b>Ausblick</b> .....	<b>107</b>
	<b>Bibliographie</b> .....	<b>109</b>

## Einleitung

Im Glauben, den westlichen Seeweg nach Indien gefunden zu haben, entdeckte Kolumbus 1492 den amerikanischen Kontinent. Demgemäß nahm er an, in den Bewohnern des Kontinents Inder vor sich zu haben und seitdem wurden diese Menschen *indios* genannt. Dieser Begriff umfasste viele Millionen Individuen unterschiedlichster Ethnien, die verschiedenen Sprachfamilien angehörten und in ihren Lebensweisen differierten.

Heute ist die Bezeichnung *indio*, die eine nicht existierende Homogenität vorspiegelt, überaus konfliktreich. Indifferent gebraucht und im Lauf der Geschichte pejorativ konnotiert, steht der Begriff nicht unbedingt, aber häufig im Zusammenhang mit Marginalisierung und Unterdrückung von Bevölkerungsgruppen oder deren Angehörigen.

Die aus der Kolonialzeit stammende Bezeichnung *indio* ist nunmehr durch den juristischen und politisch korrekten Begriff *indígena* abgelöst. *Indígena*, aus dem lat. Wort *indigen*<sup>1</sup> abgeleitet, bezeichnet einen Eingeborenen. Gemäß dem Übereinkommen 169 der ILO<sup>2</sup> über Eingeborene und in Stämmen lebende Völker von 1989 bezeichnet man als *indígenas* die Menschen, die Bevölkerungsgruppen angehören, welche in einem geographischen Gebiet zur Zeit der Eroberung oder Kolonisierung ansässig waren. Ein grundlegendes Kriterium ist dabei das Gefühl der Eingeborenenzugehörigkeit dieser Menschen selbst.<sup>3</sup>

Weiterhin aber wird die Bezeichnung *indio* im Alltagsleben und in der Literatur benutzt.<sup>4</sup>

Guatemala hat ca. 6 Millionen indigene Einwohner, die 24 Ethnien und unterschiedlichen Sprachgemeinschaften angehören. Die indigenen Bürger Guatemalas sind überwiegend Nachkommen der Mayavölker. Neben der Bezeichnung *indígena* hat sich deshalb auch der Begriff *maya* durchgesetzt, obwohl strenggenommen das Volk der Maya nicht mehr existiert, sondern eine Vielzahl von indigenen Ethnien, die überwiegend von den Maya abstammen. Die indigenen Ethnien waren und sind somit Nachfolger der Angehörigen einer Hochkultur, die mit Ankunft der spanischen Eroberer zerstört wurde. Die Indios wurden ausgebeutet, unterdrückt, diskriminiert und marginalisiert. Es entstanden asymmetrische Strukturen, die über die Kolonialzeit hinaus andauerten und in Guatemala zu einem 36 Jahre währenden Bürgerkrieg führten (1960-1996), der die Auswirkungen eines Genozids gegen die indigene Bevölkerung hatte. Letztlich stand hinter den Morden

---

<sup>1</sup> Der Begriff „indigen“ hat als Ursprung das altlateinische *indu* und spätlateinische *indigenus* und bedeutet „eingeboren“, „einheimisch“ (vgl. „indigen“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/indigen> [letzter Zugriff 08.01.2017]).

<sup>2</sup> Die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) ist eine Sonderorganisation der Vereinten Nationen mit Hauptsitz in Genf.

<sup>3</sup> Art. 1 Abs.2 Convention ILO 169

<sup>4</sup> Die Begriffe *Indio*, eingedeutscht „Indio“ (vgl. „Indio“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Indio> [letzter Zugriff 08.01.2017]) und *indígena* werden in dieser Arbeit synonym verwandt und unterliegen keinerlei Wertung.

an der indigenen Bevölkerung auch die Überzeugung, dass die Indios für den guatemaltekischen Staat ein Problem bedeuteten, eine Auffassung, die sich bereits hinter dem Begriff *el problema indígena* verbarg.

Dieser Begriff meinte schon zu Zeiten Bartolomé de las Casas nicht nur, dass die Indios ein Problem haben, sondern für den Staat auch ein Problem sind. Seit der Zeit der Nationenbildung verbarg sich hinter diesem Begriff vor allem die Auffassung, die Indios seien verantwortlich für die Rückständigkeit des Staates.

*El problema social del indio* war auch der Titel der Abschlussarbeit, mit der der spätere Nobelpreisträger Miguel Ángel Asturias sein Studium der Rechtswissenschaften beendete. Seine Arbeit analysiert die Situation der Indios aus der Warte eines Nicht-Indigenen und steht insbesondere im Hinblick auf die Perspektive bezüglich der Indios in Kontrast zu seinem späteren Werk *Hombres de maíz*, welches einen Blick *de adentro* vermittelt bzw. zu vermitteln scheint. Aus der Kenntnis von diesem bemerkenswerten Perspektivenwechsel und der Alltagserfahrung von der Diskrepanz zwischen Innen- und Außenperspektive auf menschliche Identität erwuchs die Idee zu dieser Arbeit, die zum Ziel hat, die Darstellung indigener Identität in ausgewählten guatemaltekischen Romanen zu untersuchen. Die Wahl fiel auf die Romane dreier Autoren, die umfassende Kenntnisse über indigene Identität vermuten ließen: *Hombres de maíz*<sup>5</sup> (1949) von Miguel Ángel Asturias, einem Mestizen, der in der Kindheit Kontakt zur indigenen Bevölkerung hatte und später in Paris ethnologische Studien über die Maya absolvierte; *Entre la piedra y la cruz*<sup>6</sup> (1948) von Mario Monteforte Toledo, einem Mestizen, der mit einer Indianerin verheiratet war und einige Zeit unter Indios lebte und *El tiempo principia en Xibalbá*<sup>7</sup> (1972) von Luis de Lión, einem Indio. Die Auswahl zeigt bereits, dass die Autoren eine unterschiedliche „Nähe“ zur indigenen Bevölkerung aufweisen. Die Reihenfolge der Analysen erfolgt entsprechend der zunehmenden Verlagerung der Perspektive von einer Außen- zu einer Innenperspektive auf indigene Identität bei den Autoren.

In der hier vorliegenden Arbeit soll untersucht werden, welches Bild von den Indios vermittelt wird, in welcher Art und Weise die literarische Vermittlung erfolgt, welche mögliche Wirkung im Hinblick auf personale oder kollektive Identitätsfindung die Romane entwickeln können und ob sich ideologische Botschaften aus den Texten herauslesen lassen, die im Zusammenhang mit der nationalen Identitätsfindung stehen.

---

<sup>5</sup> Vgl. Asturias 2014, im Folgenden *HM* abgekürzt.

<sup>6</sup> Vgl. Monteforte Toledo 1948, im Folgenden *EPC* abgekürzt.

<sup>7</sup> Vgl. De Lión 2013, im Folgenden *TPX* abgekürzt.

Zum Indio gehört auch die *india*. Die indigenen und nicht-indigenen Frauen nehmen in den hier vorgestellten Werken überwiegend nur Randpositionen ein, die Romane fokussieren sich auf die Männer oder auf die Ethnien mit ihren kollektiven Merkmalen. Eine intensive Auseinandersetzung mit weiblicher indigener Identität würde den Rahmen der Arbeit sprengen und (so ist jedenfalls anzunehmen) auch nicht die Erkenntnisse hinsichtlich des nationalen Selbstverständnisses wesentlich beeinflussen.

Die Sinnhaftigkeit der literarischen Vermittlung indigener Identität und ihrer Position im nationalen Gefüge lässt sich nur unter Berücksichtigung des sozio-historischen Hintergrundes erfassen. Die zu untersuchenden Romane reflektieren die realen gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Entstehungszeit, erinnern an die Kolonialzeit und die durch sie bedingten asymmetrischen Machtverhältnisse sowie an die kulturellen Veränderungen im Gebiet des heutigen Guatemalas. Die Arbeit wird deshalb einen sozialgeschichtlichen Ansatz verfolgen.

Da Identität ein zur Sozialpsychologie gehörender Gegenstand ist, werden auch Erkenntnisse aus diesem Wissenschaftsbereich zur Analyse hinzugezogen.

Der erste, theoretische Teil dieser Arbeit, der aufgrund der Komplexität nur als theoretische Annäherung verstanden werden kann, wird sich deshalb überblicksartig mit grundlegenden psychosozialen Ergebnissen zur Identitätsbildung beschäftigen, die Rolle der Literatur berücksichtigen und einige ethnologische und soziologische Begriffe voneinander abgrenzen.

Die in den zu analysierenden Romanen dargestellte Identität der Indios lässt sich adäquat nur mit dem Wissen um die historischen Gegebenheiten. Ein zusammenfassender Überblick über die koloniale und postkoloniale Geschichte Guatemalas von der Kolonisierung bis hin zum letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts ist für das Verständnis der Werke erforderlich, nicht zuletzt weil die hier zu analysierenden Romane als Medien der Erinnerungskultur auf die Historie zurückgreifen und dadurch kollektiv-identitätsstiftende Wirkung entfalten können.

Da die Kultur konstituierendes Element der Identität ist, wird der Zerstörung der präkolumbinischen Kultur ein zusätzlicher Abschnitt gewidmet. In diesem Zusammenhang wird auch der Schöpfungsmythos der Maya vorgestellt, auf den in den zu untersuchenden Romanen intertextuell verwiesen wird.

Ausführungen zum indigenistischen Roman leiten zum thematischen Schwerpunkt der Arbeit über, der Analyse der Darstellung der Indios in den ausgewählten Romanen.



Diese soll jeweils nach folgender Vorgehensweise erfolgen:

- Kurzbiographie des Autors, die Aufschluss über die außerliterarischen Kontakte des Autors mit indigener Lebenswelt gibt
- Soziohistorischer Hintergrund des Werks
- Ausführungen zu Inhalt, Struktur, Erzählhaltung, Personenrede und Sympathiesteuerung
- Gegenüberstellung der fiktionalen Innen- und Außenperspektive auf die Indios
- Zwischenergebnis zur Darstellung indigener Identität im analysierten Roman
- Beantwortung der Frage, ob sich über die fiktionale Darstellung indigener Identität eine ideologische Botschaft aus dem Text herauslesen lässt, die im Zusammenhang mit der nationalen Identitätsfindung steht

In einem Fazit werden die Ergebnisse der Romananalysen im Hinblick auf die Erzähltechnik, die Ergebnisse der Darstellung indigener Identität und die Schlussfolgerungen zur nationalen Identität zusammenfassend miteinander verglichen. Abschließend werden die aus den Romanen herauszulesenden ideologischen Botschaften dem Perspektivenstandort der Autoren gegenübergestellt. Die Arbeit schließt mit einem kurzen Ausblick zu indigener Identität und indigener Literatur im gegenwärtigen Guatemala ab.

## 1 Identität

Der Begriff Identität ist ein zentraler Begriff der Psychosozialogie. Etymologisch leitet sich Identität aus dem lateinischen *idem* ab und bedeutet „derselbe“.<sup>8</sup> Jeder Mensch macht in seiner Eigenschaft als Individuum und als soziales Wesen einen Prozess der Selbstfindung durch, der zur Abgrenzung von und Integration in das soziale Umfeld führt. In Bezug auf die Zugehörigkeit zu Gruppierungen im sozialen Umfeld, die wiederum ihr eigenes Selbstverständnis haben, kann man für die Gegenwart feststellen, dass der Radius der Zugehörigkeit zu Kollektiven immer größer wird. Dies steht im Zusammenhang mit den steigenden Möglichkeiten der Interaktion innerhalb bestimmter Räume. Kulturwissenschaftlich gesehen erfordern Kollektive das Vorliegen von Gemeinsamkeiten ihrer Mitglieder. Die Erfüllung des Homogenitätsanspruchs wird jedoch immer zweifelhafter, je größer das Kollektiv ist. Das ist insbesondere der Fall, wenn es einen

---

<sup>8</sup> Vgl. „Identität“. Duden online (2017) URL: (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Identitaet>) [letzter Zugriff 08.01.2017].

überwiegend territorialen Ursprung hat. Dies reicht von der Familie über die Ethnie hin zur Nation.

Im Folgenden sollen hier die wichtigsten mit dem Begriff der Identität im Zusammenhang stehenden Begrifflichkeiten geklärt werden. Dies ist die theoretische Basis für das Verständnis der besonderen Problematik ethnisch heterogener Staaten im Hinblick auf ihr nationales Selbstverständnis, die Integration von Bevölkerungsteilen und die Identifikation der Bürger mit der Nation.

### **1.1 Personale Identität**

In der Zeit der Aufklärung wurde das menschliche Individuum als vollkommen zentriert und vereinheitlicht angesehen. Der Mensch wurde nach dieser Auffassung mit einem im Wesentlichen unveränderlichen Kern ausgestattet angesehen, der sich zwar entwicklungsbedingt entfaltet, aber seine Identität ausmacht. Die Identität wurde als das essentielle Zentrum der Person verstanden.<sup>9</sup> In Hinwendung auf eine soziologische Perspektive erfuhr der Begriff der Identität einen Bedeutungswandel. In diesem Zusammenhang ist für das 20. Jahrhundert vor allem der Psychoanalytiker Erik Erikson hervorzuheben, der die grundlegenden Thesen zur Begriffsbestimmung der Identität in Hinsicht auf das Individuum aufstellte. Nach Erikson hat jeder Mensch das Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, da er seine eigene Gleichheit und Kontinuität in der Zeit wahrnimmt, andere diese Wahrnehmung seiner selbst teilen und er wiederum deren Wahrnehmung erkennt.<sup>10</sup> Die Identität basiert so zwar auf etwas Gleichbleibendem, Unveränderlichem, sie unterliegt jedoch einem lebenslangen Entwicklungsprozess der menschlichen Persönlichkeit.<sup>11</sup> Besondere Bedeutung kommt der Adoleszenzphase zu, wenn der junge Mensch ein Gefühl innerer und sozialer Kontinuität gewinnt. Er verbindet sein Selbstbild von der Kindheit mit der Gegenwart und dem vorgestellten Bild von der Zukunft und verknüpft dieses mit dem Bild, welches sein gesellschaftliches Umfeld von ihm hat.<sup>12</sup> Das Individuum will von seiner Gemeinschaft anerkannt werden, umgekehrt legt die Gemeinschaft Wert darauf, dass das Individuum von ihr angenommen sein will.<sup>13</sup>

Die Vorstellung, dass das Individuum über einen autonomen inneren Kern verfügt, wurde schließlich aufgrund der Ergebnisse der Identitätsforschung aufgegeben. Es entstand das Konzept des soziologischen Subjekts. Für die Erarbeitung dieses Konzepts sind vor allem

---

<sup>9</sup> Vgl. Hall 2012, 181.

<sup>10</sup> Vgl. Erikson 1974, 18.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 140f.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 138.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 140.

die Sozialwissenschaftler Charles H. Cooley und George H. Mead zu nennen. Sie entwickelten die „interaktive“ Konzeption der Identität und des Ichs. Danach ist der innere Kern des Subjekts nicht autonom, sondern wird durch andere geformt, indem das Subjekt von ihnen Werte, Bedeutungen und Symbole vermittelt bekommt. Das Ich steht in einem kontinuierlichen Dialog mit den kulturellen Welten außerhalb seiner selbst, die Identitäten anbieten, bilden und modifizieren.<sup>14</sup>

Aufbauend auf den Arbeiten der genannten Wissenschaftler unterliegt der Identitätsbegriff einem weitergehenden diskursiven Prozess. Im Folgenden werden die für die vorliegende Arbeit relevanten Aussagen zum Konzept der Identität herangezogen, wie es von den Soziologen Hans-Peter Frey und Karl Haußer beschrieben wird.<sup>15</sup>

Personale Identität kann nicht essentialistisch betrachtet werden, sondern ist ein fluktuierender Zustand. Das Individuum kommt zu Aussagen über sich selbst, indem es introspektiv gespeicherte Erfahrungen abfragt und diese mit Beobachtungen der Außenwelt vergleicht.<sup>16</sup> Da das Individuum sich in Interaktionsräumen bewegt, sind die Designata der Selbst-Definition unerschöpflich, können aber andererseits in Definitionsräumen (z. B. Geschlecht, Beruf, Herkunft) empirisch untersucht werden.<sup>17</sup>

Identität hat eine kognitive, emotionale und motivationale Komponente. Kognitives Element der Identität ist dabei das Selbstkonzept einer Person, das aus der übersituativen Verarbeitung situativer Erfahrungen entsteht. Die positive oder negative Aktualisierung der Kognition erhöht oder mindert das Selbstwertgefühl, welches die emotionale Komponente der Identität ist. Stolz oder Scham, Empfindungen der Über- oder Unterlegenheit sind beispielsweise die emotionalen Facetten des Selbstwertgefühls. Als motivationale Komponente wird die Kontrollüberzeugung beschrieben. Dies ist die allgemeine Überzeugung einer Person, Einfluss auf die eigene Lage ausüben zu können oder ihr ausgesetzt zu sein.<sup>18</sup>

Die Tatsache, dass die persönliche Identität sich ständig im Fluss befindet, weil sie sich aus der Verarbeitung situativer Erfahrungen weiterentwickelt, lässt sich als die synchrone Dimension der Identität bezeichnen. Das Individuum erfährt sich selbst in unterschiedlichen Kontexten und erarbeitet auf dieser Grundlage eine subjektive Vorstellung von lebensweltlicher Konsistenz.<sup>19</sup> Der Prozess der Identitätsarbeit erfordert

---

<sup>14</sup> Vgl. Hall 1999, 182.

<sup>15</sup> Vgl. Frey und Haußer 1987, 3-22.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 14f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 19f.

<sup>19</sup> Vgl. Gymnich in Erll 2003, 33.

die Auseinandersetzung mit der eigenen Biographie und ist damit vom Erinnern abhängig. Das Gedächtnis ist die Basis der Identität.<sup>20</sup>

## 1.2 Kollektive Identität

Der Begriff Identität wurde in der Psychologie und Soziologie zunächst im Hinblick auf das personale Subjekt definiert. Es war deshalb der Frage nachzugehen, ob analog zu einzelnen Personen auch Kollektive eine Identität ausbilden und bewahren können.<sup>21</sup>

Während der Begriff der personalen Identität sich auf ein als biophysische Einheit existierendes Subjekt bezieht, muss bei der Frage nach der Identität eines Kollektivs zunächst der Kreis der betroffenen Personen festgelegt werden. Dies bedeutet, dass eine bestimmte Anzahl von Personen vereinheitlicht wird, um ihr eine Identität zuschreiben zu können.<sup>22</sup>

Der Ägyptologe Jan Assmann hat als Grundlage für seine Theorie vom kulturellen Gedächtnis ein Konzept der kollektiven Identität erstellt. Danach ist unter kollektiver Identität das Bild zu verstehen, das eine Gruppe von sich aufbaut. Die Mitglieder identifizieren sich mit diesem Bild und schließen sich so zu einem sozialen Konstrukt zusammen.<sup>23</sup> Aufbauend hierauf bezeichnet der Soziologe Jürgen Straub kollektive Identitäten als Konstrukte, die eine näher zu spezifizierende Gemeinsamkeit im praktischen Selbst- und Weltverhältnis teilen. Er betont diesbezüglich die Forderung nach einheitlicher Selbstbeschreibung der Angehörigen des Kollektivs. Der Entstehung eines Kollektivs durch Identifizierungen der das Kollektiv bildenden Personen stellt er die normierende Konstruktion von Kollektiven gegenüber, die aus einer Außenperspektive gebildet werden und der Gefahr unterliegen, zum Zweck der Manipulation auf gewaltförmiger Homogenisierung zu basieren.<sup>24</sup>

In der Soziologie und Anthropologie besteht Einigkeit darüber, dass auch kollektive Identitäten aus dem Wechselspiel zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung sowie Selbst- und Fremdzuschreibung erwachsen, sie nicht essentiell sind und einem sich fortführenden Diskurs unterliegen.

In der Interaktion stellt das Individuum oder die Gruppe das Vorliegen oder Fehlen identifikatorischer Merkmale fest. Dies führt zur Wahrnehmung von Gleichartigkeit oder Differenz. Die Selbst- und die Fremdwahrnehmung sind das interne und externe Moment

---

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 34f.

<sup>21</sup> Vgl. Straub in Assmann, Friese 1998, 96.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 98f.

<sup>23</sup> Vgl. Assman 2007, 132.

<sup>24</sup> Vgl. Straub in Assmann, Friese 1998, 103f.

der Dialektik der Identifikation.<sup>25</sup> Auch auf kollektiver Ebene wird Identität über Erinnerung konstruiert. Soziale Gruppen aktivieren Versionen über die Vergangenheit, um Konzepte kollektiver Identität und Alterität zu erarbeiten. Personale und kollektive Identitäten sind an die autobiographischen Erinnerungen und das kulturelle Gedächtnis der sozialen Gruppen gekoppelt.<sup>26</sup>

### 1.3 Literatur als identitätsstiftendes Medium

Ästhetische Verfahren spielen eine große Rolle in der Umwandlung kontingenter Wirklichkeitserfahrungen in sinnhafte Erinnerungen und somit in dem Prozess der Identitätsbildung. Ein außerordentlich bedeutsames Medium für die Konstruktion von Erinnerung und Identität ist die Literatur, sie ist deren ästhetische Dimension.<sup>27</sup>

Literatur teilt die Verfahren der Alltagserzählung, der Geschichtsschreibung und Denkmäler und stellt Sinnangebote zur Verfügung. Sie verfügt über Speicherfunktion, Zirkulationsfunktion und *cue*- Funktion.<sup>28</sup> Unter Zirkulationsfunktion versteht man die kulturelle Kommunikation über weite Räume.<sup>29</sup> *Cue*- Funktion ist der assoziative Erinnerungsimpuls, der durch die Botschaft des Textes hervorgerufen wird. So assoziieren Erinnerungskollektive mit der Nennung bestimmter Orte Gedächtnisinhalte mit gleichem Bezugspunkt, die aber nicht homogen sein müssen.<sup>30</sup>

Texte, die zirkulieren, lassen sich als „kollektive Texte“ bezeichnen. Zu den kollektiven Texten gehören auch solche der Populärliteratur. Nicht die Einordnung in „hohe“ Literatur oder Populärliteratur entscheidet über die Funktion der Literatur als Zirkulationsmedium. Entscheidend sind die Rezeptionshaltung und das Rezeptionsbedürfnis der Leser. Die Leserschaft muss dem Text einen Wirklichkeitsbezug zubilligen, damit dieser kollektive Identitäten, Geschichtsbilder und Werte vermitteln kann.<sup>31</sup> Der Transformationsprozess, den die Vorstellung von der außertextlichen Wirklichkeit bis zur Version beim Rezipienten erfährt, ist durch Paul Ricœur beschrieben worden. Nach Ricœur ist die fiktionale Literatur ein Medium, welches durch seine mimetische Funktion in dreifacher Weise auf die außertextliche Wirklichkeit Bezug nimmt. Der Bezug des Textes auf die vorgängige außertextuelle Welt, von Paul Ricœur als *mimesis* I bezeichnet, „präfiguriert“ den Text.

---

<sup>25</sup> Vgl. Jenkins 2000, 7.

<sup>26</sup> Vgl. Erll, Gymnich, Nünning 2003, iii.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., iv.

<sup>28</sup> Vgl. Erll, Nünning 2005, 258.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 254.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 255f.

<sup>31</sup> Vgl. Erll 2005, 263.

Die textuelle „Konfiguration“ des fiktionalen Werkes ist die *mimesis* II. Indem der Leser die symbolische und verdichtete Darstellung der Welt aufnimmt, *mimesis* III, „refiguriert“ er den Text und nimmt am Vorgang der Sinnstiftung teil. Im Medium der Fiktion können auf diese Weise individuelle Gedächtnisse und Erinnerungskulturen mitgeprägt werden.<sup>32</sup> Texte können so auch als Modelle *für* das Kollektivgedächtnis fungieren. Sie können der Affirmation einer in der Erinnerungskultur vorhandenen Vorstellungsstruktur dienen, aber auch der Dekonstruktion, indem sie eine Gegen-Erinnerung entwerfen. Literarische Texte, die der Darstellung des Gedächtnisses marginalisierter Gruppen dienen oder der von der dominierenden Erinnerungskultur abweichenden Inszenierung von Selbstbildern und Werthierarchien, sind Medien der Aushandlung von Erinnerungskonkurrenzen. Insbesondere Formen des postkolonialen *writing back* spielen eine gewichtige Rolle im Kampf um Erinnerungshoheit.<sup>33</sup>

#### **1.4 Rasse**

Zu den identifikatorischen Merkmalen, die der Erfassung von Gruppenzugehörigkeiten in der sozialen Interaktion dienen, gehören neben denen der sozialen Ordnung auch solche, die sich auf das äußere Erscheinungsbild beziehen. Der Schluss von bestimmten phänotypischen Differenzen auf grundlegende biologische Andersheit ist die Zuordnung nach Merkmalen von „Rassen“.

Die Vorstellung, die Vielfalt der Menschheit lasse sich durch eine Einteilung in menschliche „Rassen“ erfassen, entbehrt jeder biologischen und naturwissenschaftlichen Grundlage, im Alltagsdenken besteht sie dennoch hartnäckig weiter fort. Rassen sind soziale Konstrukte, die zur Grundlage phänotypische Varietäten haben, nämlich Unterschiede im Erscheinungsbild. Die Kolonialgeschichte der Europäer hat dazu geführt, dass die den Rassen zugeschriebenen Erkennungsmerkmale vor allem auf der Hautfarbe, dem Haartyp und den Gesichtszügen beruhen. Die Tatsache physischer Differenzen wurde benutzt, um nach Rang geordnete soziale Kategorien zu schaffen und Individuen diesen zuzuordnen oder sie von ihnen auszuschließen.<sup>34</sup>

##### **1.4.1 Historische Entstehung des Rassebegriffs**

Der Rassebegriff ist seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt. Alfonso Martinez de Toledo (1398-1470) unterschied die gute Rasse, die *buen racca*, mit der die Ritterschaft

---

<sup>32</sup> Vgl. Neumann in Erll 2003, 66f. m. w. Nachw.

<sup>33</sup> Vgl. Erll, Nünning 2005, 266.

<sup>34</sup> Vgl. Wade 2010, 12f.

gemeint war, von der gemeinen, der *vil racca*, die die Bauern bezeichnete, um bestimmte höherwertige bzw. niederwertige Eigenschaften auf biologische Ursachen zurückzuführen.<sup>35</sup> Im 16. Jahrhundert fand der Begriff Eingang in den europäischen Sprachgebrauch und bedeutete vor allem Abstammung, d. h. Nachkommenschaft eines Stammvaters, die äußere Erscheinung war kein grundlegendes Identifizierungsmerkmal.<sup>36</sup> Menschliche Unterschiede wurden in Abhängigkeit von der Abstammung angesehen, Auslegungen der Bibel untermauerten diese Vorstellung.<sup>37</sup> Im 19. Jahrhundert gewann die Theorie der Polygenese an Einfluss. Es bildete sich die Überzeugung, die Ursprünge der Menschheit seien nicht einheitlich, so gäbe es primitivere und höherstehende Formen menschlichen Lebens, die auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen stünden und so einer biologisch begründeten Hierarchie folgten.<sup>38</sup>

Historisch wird der Rassebegriff in zwei Phasen eingeteilt: In die Phase des Feudalismus, als er dazu diente den Adel vom Bürgertum abzugrenzen, und in die Phase des Kolonialismus, um die Weltbevölkerung in unterschiedliche Gruppierungen einzuteilen.<sup>39</sup>

Die Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts haben bei der Mehrheit der Biologen, Genetiker und Anthropologen zu der Schlussfolgerung geführt, dass es aus biologischer Sicht keine Rassen gibt. Die Existenz genetischer Variationen lässt demnach keine Zuordnung in der Weise zu, dass sinnvoll von Rassen gesprochen werden könne. Rassen sind soziale Konstrukte.<sup>40</sup>

#### 1.4.2 Rassismus

Ist auch der Begriff der Rasse erst jüngeren Datums, so hat es doch immer und überall Rassismus gegeben. Bereits aus der Antike ist der kulturalistische Rassismus bekannt, der auf den Gegensatz zwischen hellenistischen und barbarischen Verhältnissen basierte.<sup>41</sup>

Im Rahmen dieser Arbeit ist die Entwicklung des Rassismus in Lateinamerika von Interesse. Der seit der Kolonialzeit herrschende Rassismus in Lateinamerika wurde u. a.

---

<sup>35</sup> Vgl. Hund 2007, 10f.

<sup>36</sup> Vgl. Wade 2010, 5.

<sup>37</sup> In diesem Zusammenhang ist auf das Konzept der *limpieza de sangre* hinzuweisen, das auf der iberischen Halbinsel im Zuge der Reconquista umgesetzt wurde. Es basierte auf der Vorstellung von der Reinheit des Blutes in Folge Abstammung und der Überlegenheit der altchristlichen Spanier gegenüber den zum Christentum (zwangs-) konvertierten Juden und Muslimen. Die Doktrin der *limpieza de sangre* lebte in Lateinamerika weiter. Dort diente sie in der Kolonialzeit dem Nachweis der reinen Abstammung von Spaniern, um bestimmte Privilegien zu erlangen.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 9.

<sup>39</sup> Vgl. Hund 2007, 13f.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 14f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 12.

von Anibal Quijano <sup>42</sup> analysiert. Quijano hat das Konzept der *colonialidad del poder* erarbeitet, es dient der Beschreibung der aus der Kolonialisierung Lateinamerikas erwachsenen und weiter anhaltenden Auswirkungen. Für Quijano beruht die *colonialidad del poder* auf der global wirksamen Klassifikation von Bevölkerungen nach rassistischen Merkmalen, der globalen Arbeitsteilung und der Integration aller Produktionsweisen in den kapitalistischen Weltmarkt.<sup>43 44</sup>

Im Zusammenhang mit dem Konzept der *colonialidad del poder* hat Quijano herausgearbeitet, wie aufgrund der kolonialen Machtverteilung Ethnizität, Rasse und Zugehörigkeit zu Klassen miteinander verwoben sind. Aufgrund der Überlegenheit der Eroberer waren die Kontrollmechanismen der Arbeit so beschaffen, dass die Indios zunächst Sklaven waren. Nach Abschaffung der indigenen Sklaverei (und Einführung afrikanischer Sklaven) mussten sie weiterhin Frondienste leisten. Die adligen Spanier hatten Ämter in der Zivil- und Militärverwaltung inne, nichtadlige Spanier waren Händler, Handwerker oder Landwirte und erhielten Lohn. Erst im 18. Jahrhundert konnten auch Mestizen die Tätigkeiten nichtadliger Spanier ausüben. Gleiches galt, wenn auch in geringerem Maß, für die *ablancados*, d. h. Kindern von schwarzen Frauen (Sklavinnen) und Männern iberischer Herkunft. Das Konzept der Lohnarbeit basierte auf dem gesellschaftlichen „Weißsein“, der *blanquitud*. In der Kolonialzeit wurden auf diese Weise gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen mit der Aufteilung von Arbeit mittels rassistischer Konzepte derart verbunden, dass sie als naturgemäß zusammengehörig erschienen. Diese rassistische Klassifizierung ist zum Teil auch noch heute wirksam.<sup>45</sup> Quijano beschreibt also wie die Entstehung des kapitalistischen Kolonialismus zu in der Geschichte neuartigen Machtverhältnissen führte. Neu waren die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Ausbeutung und Arbeit mit den diversen Formen von Sklaverei, Dienstbarkeit, Lohnarbeit und Handwerksbetrieben im Zusammenhang mit der Entstehung neuartiger Identitäten: „Indios“, „Schwarze“, „Weiße“, „Mestizen“. Die neugeschaffenen Kategorien bildeten die Grundlage für die Bestimmung der Herrschaftsverhältnisse und waren der Ursprung für

---

<sup>42</sup> Anibal Quijano ist ein peruanischer Soziologe (1928), der seine Theorien aufbauend auf die Analyse der kolonialen und postkolonialen gesellschaftlichen Verhältnisse Lateinamerikas entwickelte. Damit gehört er zu den Theoretikern der „deskolonialen Perspektive“ wie auch z. B. Walter Dignolo oder Enrique Dussel. Trotz vieler Überschneidungen grenzt sich die lateinamerikanische Perspektive bewusst von den „postkolonialen Theorien“ und den Subaltern Studies ab, die man mit Wissenschaftlern wie Ranahit Guha, Edward Said, Homi Bhaba und Gayatri Spivak in Verbindung setzt. Diese Theoretiker richten den Fokus vor allem auf asiatische und afrikanische Länder.

<sup>43</sup> Vgl. Quintero; Garbe 2013, 40f.

<sup>44</sup> Auf dieser Basis erwachsen die weiteren Dimensionen der Kolonialität der Macht: Kolonialität des Wissens, Kolonialität des Seins, Kolonialität der Differenz (vgl. ebd., 41f).

<sup>45</sup> Vgl. Quijano 2016, 31-33.



eine Kultur des Rassismus und Ethnizismus.<sup>46</sup> Aus der Kombination von äußerer und kultureller Andersartigkeit mit der Vorstellung von biologischer Minderwertigkeit resultierte ein tiefer und andauernder kultureller Komplex: der Rassismus. Rassismus ist die Matrix von Ideen, Vorstellungen, Werten, sozialen Praktiken, die über die Kolonialzeit hinaus fortbestehen. Die Idee der biologischen Unterschiede mit der daraus resultierenden Kategorie der Rasse wurde schließlich auch von den Kolonisierten selbst verinnerlicht. Die Überlegenheit der Europäer wurde als „natürlich“ von den Unterworfenen anerkannt. Diese sahen sich seither selbst mit den Augen der Herrschenden.<sup>47</sup>

Indem sich die Kolonialmacht in den Körpern und den Antlitzen der Herrschenden manifestierte, wurde diese Veräußerung auch zu einem allgegenwärtigen ästhetischen Leitbild. Seitens der Kolonialherren wurden Indios, Schwarze oder Mestizen als hässlich, dreckig und diabolisch bezeichnet, während die Europäer als sauber, schön und heilig galten. Diese Vorstellung übertrug sich auf die Unterworfenen, grub sich in ihr Bewusstsein ein und hat noch heutzutage ihre Auswirkungen.<sup>48</sup>

## 1.5 Ethnie

Während der Begriff der Rasse nach heutiger Überzeugung seine Bedeutung insbesondere für die Kategorisierung von Menschen durch Rassismus hat und überwiegend die Außensicht auf eine Gruppe lenkt, hat der Begriff der Ethnie seine Bedeutung im Bereich der Selbstidentifikation.<sup>49</sup> Ethnien sind Gruppen, zu deren häufigsten Abgrenzungsmerkmalen gleiche Kultur, gleiche Sprache, gleiche Religion, gleiche Abstammung oder der Glaube an eine gleiche Abstammung gehören.<sup>50</sup> Ethnizität ist ein Aspekt sozialer Beziehungen zwischen Gruppen. Gruppen treten mit anderen Gruppen in Interaktion, nehmen die Mitglieder anderer Gruppen als unterschiedlich wahr und grenzen sich so voneinander ab. Da die Abgrenzung Kontakt erfordert, Kontakt situativ ist und zu Veränderungen führt, wurde in der Anthropologie die vormalige essentialistische Auffassung von Ethnizität revidiert. Ethnische Gruppen unterliegen Transformationsprozessen, Ethnien können größere und kleinere Einheiten beinhalten, einzelne Mitglieder können ihre Zugehörigkeit zu Ethnien wechseln, deshalb wird die Zugehörigkeit zu einer Ethnie als „fluktuierende Identität“ bezeichnet.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. Quijano 2014, 757.

<sup>47</sup> Vgl. Quijano 2014, 758-760.

<sup>48</sup> Vgl. De Burgos Henríquez 2010, 8f.

<sup>49</sup> Vgl. Eriksen 1993, 5.

<sup>50</sup> Vgl. Kohl 1998, 270.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 275.

Im Fokus ethnischer Studien stehen u. a. indigene Populationen. Innerhalb eines Territoriums sind dies Ureinwohner, die politisch relativ machtlos sind und nur teilweise in die dominierende Nation integriert sind. Sie werden mit nicht-industriellen Produktionsmethoden assoziiert. Indigene Völker sind ethnische Gruppen in „pluralen Gesellschaften“. Als solche werden Staaten verstanden, die aus Kolonien hervorgegangen sind und deren Bürger kulturell heterogenen Volksgruppen zugehören.<sup>52</sup> Auf der Suche nach einer nationalen Identität und einem befriedeten Staat streben heterogene Staaten nach einer möglichst großen kulturellen Homogenität. Diese lässt sich durch biologische Vermischung erreichen und durch Akkulturation von Mitgliedern untergeordneter Ethnien an die dominante Ethnie. Diese beiden Wege der Homogenisierung spielten und spielen in Lateinamerika eine bedeutende Rolle und werden auch in den hier zu analysierenden Romanen thematisiert.

### 1.5.1 *Mestizaje*

Als sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika die verschiedenen Republiken bildeten, war die biologische Vermischung der Volksgruppen, der *mestizaje*, ein Thema von größter Bedeutung. Der Positivismus verband phänotypische Merkmale mit Kategorien wie Moral und Kultur. Die biologische Vermischung führte nach dieser rassistischen Vorstellung vor allem zu einer Fusion der primitiven Eigenschaften und wurde für die politische, ökonomische, soziale und kulturelle Rückständigkeit der jungen Republiken verantwortlich gemacht.<sup>53</sup>

In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts führte umgekehrt die Suche nach einer spezifischen lateinamerikanischen Identität zu einer Aufwertung des *mestizaje*. Die Vorstellung, die Fusion der Rassen würde zu einer Freisetzung besonders positiver menschlicher Eigenschaften führen, ließ den peruanischen Soziologen José Vasconcelos 1925 die These vertreten, Lateinamerika werde mit Hilfe des *mestizaje* Vorreiter bei der Entstehung einer hochentwickelten Rasse der Menschheit werden, der *raza cósmica*.<sup>54</sup>

Heutzutage wird *mestizaje* nicht mehr rassistisch definiert. *Mestizaje* ist an den Begriff der Ethnie gekoppelt und hat deshalb übergeordnete Bedeutung in seiner kulturellen Dimension.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. Eriksen 1993, 13f.

<sup>53</sup> Vgl. Lienhard 1993, 14f.

<sup>54</sup> Vgl. Vasconcelos 1997, 79f.

<sup>55</sup> Vgl. Kohut 1993, 45.

### 1.5.2 Akkulturation

Als Kulturwesen wachsen Menschen in Kulturen hinein. Die extensionale Bedeutung der Kultur ist die geographische, nationale oder ethnische Ausdehnung innerhalb derer die Ausübung bestimmter kultureller Praktiken für menschliche Gruppen charakteristisch sind. Die Ausübung der spezifischen kulturellen Praktiken selbst bezieht sich auf die inhaltliche Dimension des Kulturbegriffs. Kultur steht als Sammelbegriff für diejenigen Praktiken, durch die Menschen ein menschentypisches Leben herstellen und umfasst in seiner inhaltlichen Bedeutung Alltagsroutinen, Kompetenzen, Überzeugungen, Umgangsformen, Sozialregulation, Weltbilder und dergleichen.<sup>56</sup> Menschen können freiwillig aber auch unfreiwillig ihre kulturellen Praktiken ändern, indem sie die Praktiken einer anderen Gruppe annehmen. Dieser Prozess der Kulturveränderung beim Individuum oder auch bei einem Kollektiv wird als Akkulturation bezeichnet. Er grenzt sich vom Begriff der Transkulturalität ab, welcher vom Konzept der gegenseitigen Durchdringung der Kulturen gekennzeichnet ist.

Der Begriff Akkulturation wurde erstmalig 1880 verwendet. Heute versteht man unter Akkulturation vor allem ein multidimensionales psychosoziales Phänomen, welches die Veränderungen von Individuen widerspiegelt, die in ihnen fremden Kulturen leben. Bewusst oder unbewusst können diese Veränderungen bei Personen erfolgen, die in multikulturellen Gesellschaften leben oder aufgrund von Migration oder Invasion mit anderen Kulturen in Kontakt treten.<sup>57</sup>

Die vor allem auf die psychologische Ebene ausgerichtete Definition der Akkulturation, die sich auf die Kulturveränderung beim Individuum bezieht, geht auf die Arbeiten des Psychologen John W. Berry zurück. Danach führt die Akkulturation zu einer stabilen Veränderung beim Individuum, wenn ein neuer Lebensstil angenommen wird. Es verändern sich Einstellungen, Leistungsorientierungen und persönliche Eigenschaften. Angesichts neuer Normen erfährt das Individuum akkulturativen Stress, das Individuum verändert sein Verhalten.<sup>58</sup>

Der Prozess der Akkulturation impliziert für junge Menschen in der Zeit der Adoleszenz zusätzlichen Stress, da die Phase der Adoleszenz von großer Unsicherheit gegenüber dem eigenen Ich geprägt ist. Besonders Jugendliche, die Minderheiten angehören, sind aufgrund des Kulturkontakts oftmals gezwungen, Empfindungen sozialer Ungerechtigkeit, sozialer

---

<sup>56</sup> Vgl. Welsch 2012, 1.

<sup>57</sup> Vgl. Bartolomé Piná 2000, 30 m. w. Nachw.

<sup>58</sup> Vgl. Zick 2010, 38 m. w. Nachw.

Unsicherheit und persönlicher Ohnmacht zu erleben. Dies hat große Auswirkungen auf ihre weitere persönliche Entwicklung und Identitätsfindung.<sup>59</sup>

### 1.5.3 *Adamcismo*

In Guatemala erfuhr der *mestizaje* als Lösung für die auf der Heterogenität des Staatsvolks beruhenden Probleme großen Aufschwung in der Zeit der guatemalteckischen Revolution von 1944. Nach dem Sturz des Diktators Ubico sollte dem guatemalteckischen Volk mehr Freiheit und soziale Gerechtigkeit verschafft werden. Die angebliche Rückständigkeit der Indios wurde als Grund für die wirtschaftlichen und sozialen Fehlentwicklungen des Staates angesehen und so wurde ein Weg gesucht, die Indios zu integrieren und eine möglichst homogene Gesellschaftsstruktur zu schaffen.

Vorbild war die mexikanische Revolution mit der Ideologie des *mestizaje* als Fusion der Ethnien. Die Ideologie des *mestizaje* als Lösung des sog. *problema indígena* in Guatemala wurde von dem nordamerikanischen Anthropologen Richard N. Adams zu Zeiten der guatemalteckischen Revolution propagiert und ist unter der Bezeichnung *adamcismo* bekannt geworden. Der *adamcismo* geht davon aus, dass der Indio aus kulturellen Gründen sich außerhalb der nationalen Gesellschaftsordnung befindet. Eine graduelle Ladinisierung, d.h. das Abstreifen kultureller indianischer Eigenheiten unter Annahme ladinischer Lebensformen, soll es dem Indio ermöglichen, sich in die Gesellschaftsordnung einzufügen. Dafür muss er sich in das kulturelle Umfeld der Ladinos<sup>60</sup> begeben, d.h., seine ländliche Umgebung verlassen und sich zu urbanen Zentren hinwenden. Weiterer Schritt zur Integration ist dann die kulturelle und biologische Vermischung.<sup>61 62</sup>

## 1.6 Klasse

Insbesondere in ehemaligen Kolonialstaaten kann es zu einer Überschneidung bei der ethnischen Zugehörigkeit und der Zugehörigkeit zu Klassen kommen.

Aus marxistischer Sicht sind ökonomische Bedingungen für die Bildung von Klassen verantwortlich. Die kapitalistische Klasse, die über Produktionseigentum verfügt und Arbeiter einstellt, steht der zahlenmäßig größeren Klasse der Proletarier gegenüber, die

---

<sup>59</sup> Vgl. Bartolomé Piná 2000, 42.

<sup>60</sup> Zum Begriff *ladino*, eingedeutscht „Ladino“ (vgl. „Ladino“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Ladino> [letzter Zugriff 08.01.2017]) siehe unten Kapitel 2.1.

<sup>61</sup> Vgl. Arias 1979, 178-184.

<sup>62</sup> Der *adamcismo* wurde vor allem in den sechziger Jahren heftig kritisiert, da er verkenne, dass das „*problema indígena*“ kein kulturelles Problem, sondern ein soziales Problem sei, dass im Zusammenhang mit den Arbeitsbedingungen stehe. Der *adamcismo* habe nicht die Ladinisierung des Indios zum Ziel, sondern die Proletarisierung des Bauern (vgl. Arias 1979, 183).

ihre Arbeitskraft der kapitalistischen Klasse zur Verfügung stellt. Dazwischen steht die Klein-Bourgeoisie, bestehend aus Selbstständigen, die über Produktionseigentum verfügen, aber keine Arbeiter einstellen.<sup>63</sup>

Koloniale Machstrukturen sind so, dass die Kolonisatoren über das Produktionseigentum verfügen und die Kolonisierten nur über ihre Arbeitskraft. Aus diesen Kolonialgesellschaften können sich dann hierarchisch strukturierte pluriethnische Gesellschaften bilden, deren hierarchische Ordnung auf Klassenunterschieden beruht.

### **1.7 Nationalstaatliche Identität**

Die Selbst- und Fremdentifikation mit kleineren Kollektiven (z. B. Familie, Stamm, soziale Gruppierungen) ist leicht möglich und feststellbar, es ergeben sich jedoch Schwierigkeiten bei Großgruppierungen, deren Mitglieder sich größtenteils nicht kennen und bei denen bestimmte identifikatorische Merkmale wie z. B. gleiche Abstammung oder Religion nicht immer vorliegen müssen. Eine solche Großgruppierung ist der Nationalstaat.

Der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas stellte die historische Entstehung der europäischen Nationalstaaten auf eine theoretische Basis.<sup>64</sup> Die dargestellten Konzepte lassen sich auch auf die Konstruktion der nicht-europäischen Nationalstaaten übertragen. Zunächst wird der Begriff des „Staates“ von dem der „Nation“ abgegrenzt: Während es sich bei dem Begriff „Staat“ um einen juristischen Begriff handelt, der einerseits die souveräne Staatsgewalt innerhalb des Staatsgebiets, andererseits das Staatsvolk meint, bezeichnet „Nation“ über die Gleichsetzung mit „Staatsvolk“ hinaus die politische Gemeinschaft, die durch gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte geprägt wurde.<sup>65</sup>

Die Prägung durch gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte schränkte Habermas mit Hinweis auf den Politikwissenschaftler Benedict Anderson ein.<sup>66</sup> Anderson schuf mit seiner Schrift *Imagined Communities* die Grundlage für die heutige gültige Definition der Nation. Danach wird die Nation als eine „vorgestellte“ politische Gemeinschaft verstanden:

---

<sup>63</sup> Vgl. Eriksen 1993, 6f.

<sup>64</sup> Vgl. Habermas 1996, 128-141.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 130f.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 134.

*Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten andern niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.<sup>67</sup>

Schließlich wird die Nation als Gemeinschaft vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als «kameradschaftlicher» Verbund von Gleichen verstanden wird.<sup>68</sup>

Die Nationalstaaten konstituierten sich in Europa gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Sie sind als die Verschmelzung von Staaten als Rechtsgemeinschaften zur Regelung politischer Herrschaft und Nationen im Sinn von Abstammungsgemeinschaften mit kultureller Einheit zu verstehen.<sup>69</sup> Zwei Möglichkeiten der Nationenbildung sind zu unterscheiden. Es gibt die geborene Nation der Volksgenossen und die gewollte Nation der Staatsbürger.<sup>70</sup> Bei der geborenen Nation bildet die weitgehend homogene Masse der Volksgenossen die Nation, bei der gewollten Nation konstruieren die Staatsbürger die Nation, indem sie eine kulturelle Homogenität anstreben. Diese beiden Entstehungsmöglichkeiten werden auch als die Konzepte des *from state to nation* vs. *from nation to state* bezeichnet.<sup>71</sup>

Das Konzept des *state to nation* ist in seiner realen Umsetzung besonders problematisch, wenn die sozio-kulturelle Heterogenität eines Staatsvolkes sehr ausgeprägt ist. Die Historie der Nationenbildung hat gezeigt, dass die Inhaber der kulturellen Macht, die Sieger über andere Volksgemeinschaften, immer auch versuchen, eine kulturelle Hegemonie zu schaffen.<sup>72</sup> Dafür muss eine „vorgestellte Gemeinschaft“ im Sinne Andersons geschaffen werden.<sup>73</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch der Soziologe Anthony Smith zu erwähnen, der die Konstruktion von Nationen als ein janusköpfiges Unterfangen bezeichnet. Der Nationalismus will einerseits zukunftsgerichtet unterschiedliche Volksgruppen in die Nation integrieren, andererseits sucht er rückwärtsgerichtet eine langzurückliegende heldenhafte Vergangenheit:

Su indigenismo (el de los nacionalistas) arcaizante es un elemento integral del proceso de formación de naciones. [...]. La creación de una nación es un proceso continuo, un proceso incesantemente renovado, que requiere un constante regreso a las fuentes de la energía cultural nativa y, por ende, al pasado étnico popular.<sup>74</sup>

Für die Findung eines nationalen Selbstverständnisses hält Smith drei Schritte für erforderlich: Es muss eine würdige Vergangenheit geschaffen werden, dafür sind adäquate

---

<sup>67</sup> Anderson 2005, 15.

<sup>68</sup> Ebd., 17.

<sup>69</sup> Vgl. Habermas 1996, 133f.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 139.

<sup>71</sup> Vgl. Habermas 1996, 128.

<sup>72</sup> Vgl. Hall 1999, 421.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 416.

<sup>74</sup> Smith 1990.

Mythen aufzuspüren oder zu schaffen, und eine taugliche „ethnische Einheit“ muss konstruiert werden. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, so fühlen sich die Mitglieder der Nation durch den subjektiven Glauben an ein kulturelles Erbe und die gemeinsame Abstammung verbunden.<sup>75</sup> Dies geschieht über eine „Erzählung der Nation“ in Literatur, Medien und Alltagskultur, mit Betonung der Ursprünge, Kontinuität und Zeitlosigkeit, über die Erfindung der Tradition und eines nationalen Gründungsmythos sowie über die Vorstellung eines reinen, ursprünglichen Volkes.<sup>76</sup> Nicht das tatsächliche Vorliegen gemeinsamer Merkmale bei den Angehörigen der nationalen Gemeinschaft ist demnach für den Bestand der Nation ausschlaggebend, sondern der Glaube daran. Die „Erzählung der Nation“ ermöglicht die Annahme einer Homogenität bezüglich konstituierender Merkmale, die die Solidarität zwischen den Angehörigen der Nation und die Identifikation mit dem nationalen Kollektiv ermöglichen.<sup>77</sup>

## 2 Soziohistorischer Hintergrund

Die Herausbildung der beiden großen Ethnien Indios und Ladinos in Guatemala lässt sich nur durch Kenntnis der soziohistorischen Entwicklung verstehen.

Die in dieser Arbeit zu analysierenden Romane verweisen in vielfältiger Weise auf die Kolonialzeit und auf die postkoloniale Geschichte Guatemalas. Um die Zusammenhänge zu verstehen, ist eine Zusammenfassung der guatemalteken Geschichte seit Beginn der Konquista hilfreich.

### 2.1 Kolonialgeschichte Guatemalas

Die Geschichte der Kolonisierung Guatemalas durch die Spanier beginnt mit dem Jahr 1524 als Pedro de Alvarado mit seinen Truppen den Krieg gegen die indigene Bevölkerung auf dem Territorium des heutigen Guatemalas eröffnete.<sup>78</sup> Die spanische Armee war aufgrund der Ausstattung mit Pferden, Feuer- und Stahlwaffen den indianischen Kämpfern überlegen.<sup>79</sup> Den kriegerischen Auseinandersetzungen folgte die zweite Phase der

---

<sup>75</sup> Vgl. Smith 1990.

<sup>76</sup> Vgl. Hall 1999, 417f.

<sup>77</sup> Die Entstehung der Nationalstaaten Lateinamerikas basieren auf dem Konzept des Staates zur Nation. Die Zeit der Kolonisation hatte dazu geführt, dass aus der Vielzahl der indigenen Ethnien, der afrikanischen Sklaven und dem Kollektiv der spanischen Eroberer sich zwei wesentliche Großgruppen herausdifferenzierten: die *indígenas* und die Mestizen. Nach der Abspaltung vom spanischen Mutterland sollten die Mitglieder dieser heterogenen Bevölkerungsgruppen die Bürger der jungen lateinamerikanischen Staaten werden. In Folge der Konstitution von Cádiz erhielten auch die indigenen Bürger staatsbürgerliche Rechte.

<sup>78</sup> Vgl. Martínez Peláez 1973, 33.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 27.

Konquista, die Phase der Unterwerfung durch Ausbeutung der indianischen Population. Die Indios wurden von ihren Territorien vertrieben, sie mussten enorme Tributeleistungen erbringen und den Kolonialherren ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen.<sup>80</sup>

Von der spanischen Krone wurde den Eroberern zu kultivierendes Land und die nötige Zahl an indigenen Arbeitskräften zugeteilt. Die auf dem Gebiet der sogenannten *encomiendas* lebenden Indios waren den Grundbesitzern, den *encomenderos*, anvertraut. Dies bedeutete, dass die *encomenderos* die Arbeitskraft der ihnen Anvertrauten ausbeuten konnten, wenn sie sich zu deren Christianisierung verpflichteten. Faktisch war dies eine Versklavung.<sup>81</sup> Die Christianisierung der Indianer wurde von Ordensleuten übernommen, deren Arbeit die *encomenderos* bezahlen mussten.<sup>82</sup>

Angesichts der massiven Dezimierung, die die indigene Bevölkerung aufgrund der unmenschlichen Lebensbedingungen erfuhr, erhoben sich von Seiten der katholischen Ordensleute humanitäre Stimmen, die die Indios der Macht der Grundbesitzer entreißen wollten. Insbesondere der Dominikaner Fray Bartolomé de las Casas wurde zum Fürsprecher der Ureinwohner Amerikas. Nicht zuletzt war es aber auch im Interesse Spaniens, dass sich das Reservoir an Arbeitskräften nicht erschöpfte.<sup>83</sup> So wurden 1542 die *Nuevas Leyes* verabschiedet, die die Sklaverei der Indios weitgehend abschafften (aber indirekt den Import von Sklaven aus Afrika förderten). Die Indios wurden zu Vasallen des spanischen Königs und ihm damit direkt tributpflichtig.<sup>84</sup> Sie bekamen eigene Dörfer zugewiesen, die *reducciones de indios*, dort lebten sie in strikter Trennung von den Spaniern, unterstanden aber mit Hilfe der Dominikaner deren Kontrolle.<sup>85</sup>

Im Hinblick auf innerdörfliche Angelegenheiten gewährte die Kolonialmacht den Indios eine weitgehende Autonomie in der Verwaltung. Dadurch konnten vorkoloniale Verwaltungsstrukturen teilweise aufrechterhalten werden.<sup>86</sup> Von den spanischen Priestern wurde das System der *cofradías* in Amerika eingeführt. *Cofradías* waren eine Institution des europäischen Mittelalters, sie bildeten eine Art Beerdigungskooperative. In den spanischen Kolonien war der Zweck der *cofradías*, das Christentum in den Dörfern zu festigen. Jede *cofradia* hatte einen bestimmten Schutzheiligen, musste für die Einhaltung bestimmter religiöser Riten und Feste materiell und organisatorisch sorgen. Im Mittelpunkt

---

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 33f.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 62f.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 98.

<sup>83</sup> Vgl. Martínez Peláez 1973, 70f.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 73.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>86</sup> Vgl. Brennwald 2001, 61.



des Aufgabenbereiches stand die Heiligenverehrung. Die Indios verstanden es jedoch, die *cofradías* auch für ihre eigenen Zwecke und ihren indianischen Glauben zu nutzen. Die indianische Elite bildete den Vorstand der *cofradía*. Mitglieder des Dorfes wurden vom Vorstand des Dorfes verpflichtet, für die *cofradías* Tätigkeiten zu verrichten.<sup>87</sup> Wer Ämter innehatte, genoss hohes Ansehen im Dorf. Die Ämter waren jedoch auch stets mit Pflichten materieller Art verbunden (sog. Cargo-System).<sup>88</sup>

Den indianischen Dorfgemeinschaften in den *reducciones* standen Indios vor, die aus Familien der prähispanischen Oberschicht stammten. Sie waren dafür verantwortlich, dass die Bewohner ihres Dorfes die geforderten Leistungen erfüllten. Bei Nichterfüllung wurden sie selbst hart bestraft.<sup>89</sup> Andererseits ergaben sich für sie aber auch Möglichkeiten zur Bereicherung, indem sie mit den spanischen Herren kooperierten.<sup>90</sup> Durch Leistung von Zwangsarbeit mehrten die Indios den Wohlstand ihrer Herren, mussten aber gleichzeitig die verbleibenden Kräfte für den Kampf um ihr eigenes Überleben einsetzen. Der wahre Grund des immensen Reichtums der *criollos* wurde verschleiert und verdrängt. Die Behauptung, die Indios seien aufgrund ihrer genügsamen Lebensart zufrieden mit ihrem kärglichen Dasein, diente als Vorwand, deren Situation nicht zu verbessern.<sup>91</sup> Es wurde ihnen möglichst jede positive Eigenschaft abgesprochen, wenn es ins Bild der eigenen Rechtfertigung passte.<sup>92</sup> Sie wurden von den *criollos* als ängstlich und misstrauisch bezeichnet,<sup>93</sup> galten als faul, lasterhaft und heuchlerisch.<sup>94</sup> Besonders verurteilt wurde ihre Ablehnung des Katholizismus. Das heimliche Festhalten an ihrer eigenen Religion galt als Eingebung des Teufels<sup>95</sup>.

Nicht nur zu Zeiten der Eroberung, sondern auch im Verlauf der Kolonialzeit wurden immer wieder indianische Frauen von den Spaniern bzw. *criollos* vergewaltigt<sup>96</sup> Eine Heirat zwischen Spanier und indianischer Frau war ausgeschlossen. Die Vaterschaft führte zu keinerlei Verpflichtung gegenüber der Nachkommenschaft.<sup>97</sup> Die Zahl der Mestizen, die sich auch untereinander und mit anderen Ethnien vermehrten, wuchs ständig. Da sie weder zu den Indios noch zu den *criollos* gehörten, hatten sie keine gesicherte Existenz und

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 64f.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 62.

<sup>89</sup> Vgl. Martínez Peláez 1973, 536.

<sup>90</sup> Vgl. Martínez Peláez 1973, 544f.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 227.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 201.

<sup>93</sup> Vgl. ebd.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 211f.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 261 und 263f.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 357.

mussten ihren Lebensunterhalt als freie Arbeiter verdienen.<sup>98</sup> Sie verfügten nicht über Grundbesitz,<sup>99</sup> lebten in den Städten,<sup>100</sup> auf den Haziendas der Spanier oder waren Wanderarbeiter; viele führten ein marginalisiertes Dasein am Rand der Städte oder der indianischen Dörfer.<sup>101</sup> Ohne ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit lebten sie oftmals ohne Überwachung durch Kirche oder Staat.<sup>102</sup> Die zunehmende Zahl der urbanen Mestizen konnte der mittleren Gesellschaftsschicht als Handwerker oder Händler angehören, war aber in hohem Maße auch Teil der Masse der Armen, *la plebe*.<sup>103</sup> Zunächst *las castas* genannt, bezeichnete man die aus Mestizen bestehende Schicht schließlich als *ladinos*.<sup>104</sup> Der Begriff *ladino*,<sup>105</sup> der in den Ländern Lateinamerikas unterschiedliche Bedeutungen und Konnotationen hat, löste in Guatemala den Sammelbegriff *castas* ab, unter dem die Nachkommenschaft aus den verschiedenen Arten der ethnischen Vermischung von Spaniern, Indianern und Afrikanern subsumiert wurde. Er beinhaltete nach und nach auch verarmte spanische Nachkommen und freie Sklaven.<sup>106</sup> Die zunehmende Zahl der Mestizen begann sich auch auf den zu den indianischen Dörfern zugehörigen Territorien niederzulassen, was zu vermehrten Konflikten mit den Indios führte.<sup>107</sup> In der sich ausdifferenzierenden Ökonomie ergriffen die Mestizen die unterschiedlichsten Berufe, stiegen allmählich sozial und ökonomisch auf und erlangten in Guatemala die Teilhabe an der lokalen und regionalen Macht.<sup>108</sup> Die neuen Agrarelit, die Ende des 18. Jahrhunderts zu der Oligarchie der *criollos* hinzukamen, wurden von der mestizischen Mittelschicht und zugewanderten Ausländern gebildet. Für die guatemalteckische Gesellschaft war dies der Prozess einer starken Ladinisierung. Der Gruppe dieser neuen Ladinos wurden auch die indianischen Tagelöhner hinzugerechnet, die sich durch die Arbeit auf den Plantagen von ihren Herkunftsgemeinden entfremdeten. Damit teilte sich die Gesellschaft Guatemalas in zwei ethnische Großgruppen, die der Ladinos und der Indios.<sup>109</sup>

---

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 264.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 284.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 266.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 284f.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 379f.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 288f.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., 270f.

<sup>105</sup> Der Begriff *ladino* wurde seit dem Mittelalter verwandt, unterlag aber einem zeitlichen und örtlichen Bedeutungswandel. Ursprünglich bezeichnete er Menschen, die das Vulgärlatein und das klassische Latein beherrschten, Araber und hebräisch-spanisch sprechende Sefarden und andere, die dieser Sprache kundig waren. Die Bedeutung *ladino* als „Sprachkundiger“, meinte pejorativ konnotiert „veschlagen“ (vgl. Quirós 2007, 20 m. w. Nachw.).

<sup>106</sup> Vgl. Quirós 2007, 24f m. w. Nachw.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>109</sup> Vgl. Allebrand 1997, 83f.

## 2.2 Unabhängigkeit und Entstehung der guatemaltekischen Nation

Die Abspaltung Zentralamerikas 1821 von Spanien führte zu einem anhaltenden Konflikt zwischen den liberalen und konservativen Kontrahenten um die Macht und die Frage, wie eine „zivilisierte Nation“ zu gründen sei. Das größte Problem für die Nationenbildung war dabei die Heterogenität des Staatsvolkes, wobei in Guatemala die Mehrheit der Population indigen war.<sup>110</sup> Der Prozess der Nationenbildung erforderte die Schaffung einer homogenen Bevölkerungsstruktur nach westlichem Vorbild.<sup>111</sup> Noch unter dem Einfluss der Konstitution von Cádiz (1812) erhielt in der Zeit der zentralamerikanischen Föderation somit auch die indigene Bevölkerung die staatsbürgerlichen Rechte. Praktisch konnten sie von diesen Rechten jedoch leicht wieder ausgeschlossen werden. Gemäß der Konstitution der zentralamerikanischen föderalen Republik<sup>112</sup> konnte von der Staatsbürgerschaft u. a. auch ausgeschlossen werden, wer einen lasterhaften Lebenswandel führte (Art. 21 Abs. 3), physisch oder moralisch untauglich war (Art. 21 Abs. 4) oder im Haushalt persönliche Dienste leistete (Art. 21 Abs. 5). Den Indios wurde vorgeworfen, sie seien faul, lasterhaft, unmoralisch, dumm, trunksüchtig.<sup>113</sup> Dies waren stereotype Eigenschaften, die der Ausübung der Staatsbürgerschaft entgegenstanden.<sup>114</sup>

In der Zeit der „Liberalen Revolution“ (1871), als der Kaffeeanbau von deutschen Unternehmern und die Einrichtung von Bananenplantagen in den Tieflandzonen von US-amerikanischen Investoren begannen, erfolgten tiefgreifende Agrarreformen. Die Indios verloren in zunehmendem Maß den kommunalen Grundbesitz, während der Besitz von Latifundien in Händen der Agrareliten stark zunahm.<sup>115</sup>

Die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung erfolgte weiterhin, legalisiert wurde sie durch das Gesetz *Reglamento de jornaleros* unter der Regierung des Diktators Barrios (Regierungszeit: 1873 bis 1885) und noch verschärft durch das Gesetz *Ley de vagabundos* des Diktators Ubico (Regierungszeit: 1931 bis 1944). Die Regelungen sahen Zwangsarbeit auf den Plantagen vor; wer nicht mindestens 100 Tage Arbeit auf den Plantagen leistete, musste besonders harte Arbeit beim Straßenbau verrichten. Diese Maßnahmen führten zu einer Zerstörung der bisherigen Strukturen in den indianischen Dörfern. Erst mit der

---

<sup>110</sup> Vgl. Mejías 2000, 272.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., 281.

<sup>112</sup> Constitución de la República Federal de Centroamérica, 22 de noviembre de 1824.

<sup>113</sup> Vgl. Mejías 2000, 286.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 286.

<sup>115</sup> Vgl. Allebrand 1997, 83.

Revolution von 1944 und dem Sturz des Diktators Ubico wurden die Formen der Zwangsarbeit abgeschafft.<sup>116</sup>

In den folgenden 10 Jahren wurde das Bildungssystem verbessert und die Arbeitsgesetze reformiert. Liegenschaften der nordamerikanischen *United Fruit Company* wurden enteignet. Schließlich wurde jedoch die Durchsetzung der von Präsident Jacobo Arbenz (Regierungszeit: 1950 bis 1954) angestrebten Agrarreform 1954 durch einen Militärputsch unter Leitung des späteren Präsidenten Castillo Armas (Regierungszeit: 1954 bis 1957) und Mithilfe des amerikanischen Geheimdienstes CIA verhindert. Linksgerichtete Guerillatruppen begannen in den sechziger Jahren sich gegen die erneute diktatorische Unterdrückung zu wehren.<sup>117</sup> Es folgte ein Bürgerkrieg, der seine grausamsten Höhepunkte unter den Militärregimes von Lucas García (Regierungszeit: 1978 bis 1982) und Ríos Montt (Regierungszeit: 1982 bis 1983) hatte. Die indigenen Bevölkerungsgruppen Guatemalas wurden von den Militärs als Kollaborateure der Guerilla angesehen und brutal unterdrückt. Massaker, die Vernichtung ganzer *indio*-Dörfer, Zwangsrekrutierungen, Vergeltungsmaßnahmen führten dazu, dass die Repressionen die Ausmaße eines Genozids hatten. Die Toten des Bürgerkriegs werden auf 150.000 geschätzt, eine Million Menschen waren auf der Flucht.<sup>118</sup> Langwierige Friedensverhandlungen mündeten schließlich 1996 in ein Friedensabkommen zwischen Guerillabewegung und Regierung.<sup>119</sup>

### **2.3 Der Wandel der indigenen Kultur durch die Konquista**

Die bisherige Geschichtsauffassung, die Spanier hätten Menschen vorgefunden, die auf einer niedrigen Kulturstufe standen, wurde aufgrund neuester Erkenntnisse aufgegeben. Auf dem heute zu Guatemala gehörenden Gebiet waren sie Nachfahren der Maya, über deren Hochkultur Schriften und archäologische Funde Aufschluss geben.<sup>120</sup> Die Maya-Hieroglyphenschrift ist eine der ältesten Schriftsysteme weltweit, von der nur ein Bruchteil erhalten ist. Es handelt sich dabei vor allem um Inschriften, die auf nicht vergänglichen Materialien wie Stein und Keramik gefunden wurden.<sup>121</sup> Das Volk der Maya lebte in großen Städten mit spezifischen Verwaltungsstrukturen. Diese Städte verfielen aus bisher noch nicht restlich geklärten Gründen im 8. Jahrhundert.<sup>122</sup> Nach Aufgabe der großen

---

<sup>116</sup> Vgl. Martínez Peláez 1973, 579-581.

<sup>117</sup> Vgl. Allebrand 1997, 89.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 87f.

<sup>119</sup> Vgl. Allebrand, 98.

<sup>120</sup> Die Blütezeit der Mayakultur wird mit der Zeit zwischen 250 n. Chr. und 900 n. Chr. datiert und als die Klassische Zeit benannt (vgl. Grube 1997, 37).

<sup>121</sup> Vgl. Grube 1997, 37f.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 49.

Mayastädte entstanden neue Staaten, mit zeitweise großen Hegemonialzentren, die von Adelsgeschlechtern regiert wurden. Die verschiedenen Ethnien der Maya kämpften untereinander um die Vorherrschaft. In dieser Zeit der Rivalitäten und Uneinigkeit lag die Ankunft der Spanier.<sup>123</sup>

Die auf dem für die Spanier unbekanntem Kontinent lebenden Menschen hatten ihren eigenen Glauben und die Bekehrung der amerikanischen Bevölkerung zum Christentum begründete die völkerrechtliche Rechtfertigung der Konquista. Zur Erfüllung dieses Auftrags fanden Zwangstaufen statt und das heimliche Festhalten am bisherigen Glauben wurde mit den Mitteln der Inquisition als Idolatrie verfolgt. Die indianischen Tempel wurden zerstört und an ihrer Stelle Kirchen und Klöster errichtet. Der Inquisition fielen 1562 durch Anordnung des Franziskanerpaters Diego de Landa die Schriften der Maya und somit wichtige Dokumente ihrer Kultur zum Opfer.<sup>124</sup>

Die gesellschaftliche Macht der Eroberer ermöglichte der hispanischen Kultur die dominierende Position einzunehmen. In allen Ländern Lateinamerikas wurde die Basis der indigenen Kulturen in großem Ausmaß zerstört, indem die bisher gelebten Traditionen, Feste und Zeremonien verboten wurden. Die Träger der indianischen Kultur, die Intellektuellen, die Priester, die Künstler und die Dichter wurden getötet oder mussten Zwangsarbeit leisten, dadurch verwandelte sich die indianische Kultur in eine Kultur von Bauern.<sup>125</sup> Dies führte dazu, dass diese bäuerliche Kultur somit zu einer einzig mündlichen Kultur wurde, während die Kultur der Herrschenden jedoch eine schriftliche war.<sup>126</sup>

In den Dorfgemeinschaften, insbesondere wenn es sich um solche abgelegener Dörfer handelte, war es den Bewohnern möglich, ihre vorspanischen Strukturen zu bewahren. Die europäischen Elemente wurden in die nativistische Kultur und Religion eingefügt, was den Indios half, sich gegen den Verlust ihrer Identität zu wehren.<sup>127</sup> So war in den Dörfern die bäuerliche Kultur weiterhin vom Glauben an die überlieferte Genealogie der Götter, die indianischen Mythen, die magische Weltansicht, die Verbundenheit mit der Natur, die kommunitarische Form der Arbeitsleistung geprägt.<sup>128</sup>

Die Unterschiede der kulturellen Systeme, die mit divergierenden sozioökonomischen und historischen Entwicklungen korrespondierten, führten zu einer Heterogenität der

---

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 54f.

<sup>124</sup> Vgl. Allebrand 1997, 118.

<sup>125</sup> Vgl. Miranda Sallorenzo 1986, 24.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>127</sup> Vgl. Grube 1997, 59f.

<sup>128</sup> Vgl. Miranda Sallorenzo 1986, 12.

nationalen Kultur.<sup>129</sup> Dies sollte zu einem Hindernis bei der Suche nach der nationalen Identität werden.

## 2.4 Der Schöpfungsmythos der Maya

Zentrale Elemente der Maya-Kultur sind teilweise bis in die heutige Zeit erhalten geblieben. Um die Basis des kulturellen Lebens der Indios der Maya-Familie zu verstehen, ist die Kenntnis von deren Schöpfungsmythos erforderlich. Die in der vorliegenden Arbeit analysierten Romane erinnern in großem Ausmaß an diesen Schöpfungsmythos.

In der Zeit der Eroberung des amerikanischen Kontinents wurden die weisen indigenen Prinzipalen und Gelehrten von den spanischen Missionaren gezwungen, das spanische phonetische System zu übernehmen und die mündlich überlieferten Mythen und Erzählungen aus präkolumbinischer Zeit in lateinischer Schrift aufzuschreiben.<sup>130</sup> Wahrscheinlich in der Zeit zwischen 1554 und 1564 legte ein Angehöriger der Ethnie der K'iche's derart die Mythen, Legenden und auch historische Ereignisse seines Volkes schriftlich nieder. Die Verschriftlichung der präkolumbinischen Traditionen und Erzählungen wird nach bisheriger Ansicht in der Sprache der K'iche's *Popol Vuh*,<sup>131</sup> auf Spanisch *Libro del Consejo* oder *Libro del Común* genannt. Die erste Übersetzung ins Spanische erfolgte in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts durch den Priester Francisco Ximénez.<sup>132</sup>

Noch sind viel Fragen zum *Popol Vuh* ungeklärt. So ist u. a. die Autorenschaft umstritten<sup>133</sup> und auch ob es einen prähispanischen Kodex in Glyphen gab.<sup>134</sup> Im Rahmen der Schöpfungsgeschichte behandelt das *Popol Vuh* Themen wie Prophezeiungen, Metamorphosen in Tiergestalt, Nahualismus, Gabe der Unsichtbarkeit, Heiler, Wiedergeburt und religiöse Opferungen.<sup>135</sup>

Obwohl in vielen Textabschnitten die christlichen Einflüsse unübersehbar sind (es ist auch anzunehmen, dass die Niederschrift einer Zensur der Missionare unterlag), beschreibt das *Popol Vuh* nicht nur die indigene Kosmologie der präkolumbinischen Zeit, sondern

---

<sup>129</sup> Vgl. Miranda Sallorenzo 1986, 9.

<sup>130</sup> Vgl. González Ortega 2006, 79.

<sup>131</sup> Es wird die Meinung vertreten, der Titel *Popol Vuh* beruhe auf einem Irrtum in Folge der Übersetzungen des Priesters Ximénez. Das Buch müsste *Pop Wuj*, auf Spanisch *Libro del Tiempo* oder *Libro del Acontecimiento* oder *Historia del Universo* heißen (vgl. Zavala; Araya 2002, 88f).

<sup>132</sup> Vgl. Figueroa 2007, i –iii.

<sup>133</sup> Vgl. Zavala; Araya 2002, 86.

<sup>134</sup> Vgl. González Ortega 2006, 80 Fn. 54.

<sup>135</sup> Vgl. ebd. 83f.

spiegelt auch die Bemühungen des unterworfenen indigenen Volkes wider, die eigene Kultur zu bewahren.<sup>136</sup>

Das *Popol Vuh* beginnt mit dem Schöpfungsmythos der Maya-K'iche`. Nach Erschaffung der Welt und der Tiere versuchen die Götter, Menschen aus Lehm und Holz zu formen, aber sie sind mit ihrer Schöpfung nicht zufrieden.<sup>137</sup> Danach werden die Taten verschiedener Götter beschrieben und in diesem Zusammenhang erfolgen die Schilderungen der Unterwelt.<sup>138</sup> In der Übersetzung des spanischen Priesters Ximénez wird die Unterwelt *Xibalbá* noch mit *infierno* übersetzt, die Beschreibung von *Xibalbá* zeigt aber, dass dieser Ort nicht mit dem der christlichen Vorstellung von der Hölle gleichzusetzen ist. In *Xibalbá* leben die Herren der Unterwelt, die den Menschen quälende Krankheiten und den Tod bringen. Ein göttliches Zwillingsspaar versucht die Herren der Unterwelt zu bezwingen, scheitert aber und die Zwillinge werden geköpft. Der Totenschädel eines der beiden Zwillinge wird an einem Stock befestigt, zu dem sich eine junge Frau aus der Unterwelt begibt. Der Schädel spuckt ihr in die hohle Hand, sie wird schwanger und bringt wiederum Zwillinge zur Welt.<sup>139</sup> Diese Zwillinge, die sowohl von den Göttern als auch den Herren der Unterwelt abstammen, besiegen schließlich die Herren der Unterwelt.<sup>140</sup> Dadurch wird das erste Zwillingsspaar, das den Herren der Unterwelt unterlag, gerächt. Es wird zum Leben wiedererweckt und einer dieser Zwillinge wird zur Sonne, der andere zum Mond und 400 junge Männer, die ebenfalls von den Herren der Unterwelt getötet worden waren, werden nach ihrer Wiedererweckung zu Sternen.<sup>141</sup>

Die Beschreibung des mythologischen Ortes *Xibalbá* zeichnet sich durch einen großen symbolischen Reichtum aus. *Xibalbá* ist nicht nur ein Ort der Prüfung, ein Ort des Guten und des Bösen, sondern wird als auch als Ort der Fruchtbarkeit angesehen, da der Samen des Maises den Weg durch die Unterwelt durchläuft, bevor er oberirdisch zum Maiskolben heranreift.<sup>142</sup> Und es ist der Ort, an welchem die Toten in neuer Form zum Leben wiedererweckt werden.<sup>143</sup>

Mit der Erschaffung der Gestirne lässt sich *Xibalbá* als der Ort interpretieren, aus dem heraus der Kosmos entsteht und die Zeit beginnt.

---

<sup>136</sup> Vgl. Figueroa 2007, iiiif.

<sup>137</sup> Vgl. Popl Vuh 2007, 1-14.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., 17-67.

<sup>139</sup> Vgl. Popol Vuh., 47-57.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 69-93.

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 93.

<sup>142</sup> Vgl. Zavala; Araya 2002, 102f.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 106.

Im weiteren Teil des *Popol Vuh*s wird erzählt, wie die Götter Menschen aus Mais erschaffen, die ihren Ansprüchen genügen und die ihre Schöpfer einst ehren werden. Die ersten Maismenschen werden zu den Ahnen der K'iche's.<sup>144</sup> Die K'iche's vermehren sich, unterwerfen andere Völker und ziehen in andere Gegenden.<sup>145</sup> Das *Popol Vuh* endet mit einer Genealogie der Herrscherhäuser bis zum Zeitpunkt der Niederschrift.<sup>146</sup>

Das *Popol Vuh* steht jedoch nicht isoliert da. Die Textaussagen werden u. a. von folgenden indigenen Schriften untermauert und erweitert: *Los Anales del los Cakchiqueles, el Rabinal Achí, Los libros del Chilam Balám*.<sup>147</sup>

Der Schöpfungsmythos erklärt somit die religiöse Bedeutung der Maispflanze. Sie ist die Substanz, aus der der Mensch erschaffen wurde. Ihre weitere Bedeutung liegt darin, dass sie sich nicht selbst, sondern nur mit Hilfe des Menschen aussäen kann. Dies begründet die Vorstellung einer wechselseitigen Abhängigkeit zwischen den Göttern und Menschen.<sup>148</sup>

### 3 Indigenistischer Roman

Der indigenistische Roman ist ein literarisches Genre, das in erster Linie die Lebensrealität der ausgebeuteten indigenen Völker zum Thema hat. Seine Ursprünge findet er in den andinen Ländern Bolivien, Peru und Ecuador. Aber auch Autoren anderer Länder Lateinamerikas sollten indigenistische Romane schreiben. Der indigenistische Roman vermittelt in literarischer Form den Indigenismus, ist Ausdruck eines soziopolitischen Protestes und aufgrund seines sozialkritischen Wirklichkeitsbezuges der realistischen Literatur zuzuordnen.<sup>149</sup>

#### 3.1 Indigenismus

Der Begriff „Indigenismus“ bezieht sich in weiterem Sinn auf eine Bandbreite von Diskursen (politische, sozialwissenschaftliche, literarische, künstlerische), die sich mit der indigenen Identität Lateinamerikas befassen.<sup>150</sup> Die jeweiligen Inhalte variieren gemäß ihrer zeitlichen und räumlichen Verortung, es lassen sich aber über Zeit und Raum hinweg mehrere grundsätzliche Charakteristika feststellen, die dem Indigenismus zu eigen sind:<sup>151</sup>

---

<sup>144</sup> Vgl. Popol Vuh 2007, 95-105.

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 107-150.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 151-155

<sup>147</sup> Vgl. Figueroa, ix.

<sup>148</sup> Vgl. Grube 1997, 65.

<sup>149</sup> Vgl. Shimose 1989, 240f.

<sup>150</sup> Vgl. Tarica 2016, 1.

<sup>151</sup> Vgl. Tarica 2016, 3.



- Indigenismus beschreibt die Ureinwohner Lateinamerikas und ihre Lebenswirklichkeit und sucht nach Problemlösungen.
- Indigenismus ist der Diskurs über nationale Identität, wobei Indios und Indigenität eine zentrale Rolle spielen.
- Indigenismus wird vor allem von nicht-indigenen *criollos* oder von Mestizen diskutiert, weniger von den Indios selbst.
- Indigenismus ist die Form eines Aktionismus oder einer Polemik; es ist ein Gegendiskurs oder eine Verteidigung.

Zur Zeit der Entstehung der jungen Republiken beinhaltete der Indigenismus die Suche nach einer nationalen Identität, um sich vom ehemaligen Mutterland abzugrenzen. Der Indigenismus griff auf Mythen und Darstellungen der indigenen Vergangenheit zurück und baute diese in das nationale Selbstkonzept ein, um eine eigenständige Identität zu behaupten.<sup>152</sup> Gleichzeitig wurde jedoch die indigene Bevölkerung für die Rückständigkeit der Nation verantwortlich gemacht. Sie wurde als Hindernis für die ökonomische und soziale Entwicklung der Staaten angesehen, die Einbindung der Indianer in ein nationales Gefüge erwies sich als problematisch (*el problema del indio*). Für die Lösung des Problems wurde größte Hoffnung auf den *mestizaje* gesetzt, der sozio-biologischen Verschmelzung der indianischen und europäischen Bevölkerung. Obwohl die Indios als Angehörige einer minderwertigen Rasse angesehen wurden, wurde dennoch ihrer Kultur ein durchaus hoher Stellenwert eingeräumt. Hierfür liefert die Abhandlung von Vasconcelos *La raza cósmica* (1925) ein gutes Beispiel: „Las ruinas arquitectónicas de mayas, quechuas y toltecas legendarios son testimonio de vida civilizada anterior a las más viejas fundaciones del Oriente y de Europa.“<sup>153</sup>

Das Werk Vasconcelos' zeigt, dass das Streben nach nationaler Einheit und Homogenisierung der Bevölkerung immer auch rückwärtsgewandte Elemente enthält, indem die Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit wachgerufen wird.<sup>154</sup> Im Grunde war das Konzept des *mestizaje* zwar auf die „Auslöschung“ der indigenen Ethnie durch Vermischung mit anderen Ethnien ausgelegt, dennoch beinhaltete es die Aufwertung des Indios durch Anerkennung vergangener kultureller Leistungen.

Ende der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts sollte der peruanische Autor und Philosoph José Carlos Mariátegui (1894 bis 1930) feststellen, dass die Hoffnung Lateinamerikas auf eine soziale Homogenisierung infolge des *mestizaje* sich nicht erfüllt hatte.

---

<sup>152</sup> Vgl. Tarica 2016, 4.

<sup>153</sup> Vasconcelos 1997, 47.

<sup>154</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 1.7.

Mit der Person Mariáteguis ist der Indigenismus als politische Ideologie und literarische Strömung eng verbunden. In seiner Abhandlung *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) ging er das sog. „Indio-Problem“ systematisch aus marxistischer Sicht an und forderte die Einbeziehung der Indios in den nationalen Konsens.<sup>155</sup> Das Scheitern des *mestizaje* erklärte er damit, dass in einer urbanen Umgebung der *mestizaje* für den Indio zu einer Akkulturation, einer Anpassung an die westliche Welt führe, innerhalb einer ländlichen Umgebung jedoch geradezu schädlich sei, weil kein sozialer Aufstieg für die Indios sich abzeichne und es nur zu einem Verlust der ursprünglichen Tugenden käme. In seiner ursprünglichen Umgebung habe der Indio jedoch seine kulturellen Werte bewahren können:

Desde este punto de vista, el indio, en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraiga ni deforma, no tiene nada que envidiar al mestizo. Es evidente que no está incorporado aún en esta civilización expansiva, dinámica, que aspira a la universalidad. Pero no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo.<sup>156</sup>

Der Indio würde seine eigenen Wege zur Zivilisation zu gegebener Zeit finden:

Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente.<sup>157</sup>

Der Indigenismus, der den Forderungen Mariáteguis nach kultureller Entkolonisierung nachkommen sollte, war ein Indigenismus, dessen Ziel es war, der kulturellen Heterogenität Lateinamerikas Ausdruck zu verleihen.

### 3.2 Der literarische Indigenismus

Vorläufer des Indigenismus in der Literatur ist der Indianismus, der sich durch eine exotische Sicht von außen auf den indigenen Menschen auszeichnet. Seinen Ursprung fand der Indianismus bei französischen Autoren (Montaigne, Voltaire, Rousseau), die Stereotype verwendeten und die Realität in den Kolonien nicht kannten. Das europäische Bild des Indios war das des sogenannten „guten Wilden“. Aber auch in Lateinamerika selbst wurde der Indio im romantischen Exotismus des 19. Jahrhunderts durch gekünstelte und unrealistische Stereotype dargestellt (z. B. in Narciso Aréstegui: *El Padre Horán* [1848]).<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Vgl. Rössner 2007, 338f.

<sup>156</sup> Mariátegui 2010, 291.

<sup>157</sup> Ebd.

<sup>158</sup> Vgl. Vigil 2012, 45.

Das Ende des Indianismus wird von dem Roman *Aves sin nido* (1889) der Peruanerin Clorinda Matto de Turner (1852 bis 1909) markiert. Auch in diesem Roman wird die Idealisierung des Indios aufrechterhalten, erstmalig aber wird auch die Ausbeutung des Indios beschrieben, weshalb *Aves sin nido* als Wegbereiter der indigenistischen Literatur angesehen wird.<sup>159</sup>

Die literarische Vermittlung des Indigenismus war der indigenistische Roman, der das romantische Bild des Indianers als des „guten Wilden“ überwand und den *indio* innerhalb seiner realen Bedingtheit und seiner regionalen Umgebung porträtierte. Der literarische Bezug auf die ökonomischen Faktoren der indianischen Lebenswelt nahm eine zentrale Rolle ein. Ziel war, eine möglichst realistische „Innensicht“ zu vermitteln. Dieser Anspruch lief parallel zu der regionalistischen Strömung innerhalb der hispanoamerikanischen Literatur der Jahre 1910 bis 1940.<sup>160</sup>

### 3.2.1 Literarische Strömung des sog. „orthodoxen“ Indigenismus

Die frühen indigenistischen Romane werden dem sog. „orthodoxen“ Indigenismus zugerechnet. Der „orthodoxe“ Indigenismus zeichnet sich durch Stereotypisierungen aus. Es werden zwei sich gegenüberstehende Pole beschrieben, der Ausbeuter (Kreole bzw. der *yanki*) und der Ausgebeutete (*indio*). Der Ausbeuter wird umfassender definiert und wird in seinen Funktionen als Großgrundbesitzer, Polizei-/Militärchef, Geistlicher dargestellt, der Indio wird im Wesentlichen auf seine Rolle als Ausgebeuteter reduziert.<sup>161</sup> Beispiele hierfür sind der Roman *Raza de bronce* (1917) des Bolivianers Alcides Arguedas (1879 bis 1946) und *Huasipungo* (1927) des Ecuadorianers Jorge Icaza (1906 bis 1978).<sup>162</sup>

Aufgrund der stereotypisierten Darstellung indigener Identität stellte bereits Mariátegui in Bezug auf den Wahrheitsgehalt der „Innensicht“ der indigenistischen Literatur fest, dass sie eine von Mestizen geschriebene und die Zeit für eine Selbstdarstellung der Indios noch nicht reif sei:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.<sup>163</sup>

Der peruanische Literaturkritiker Antonio Cornejo Polar (1936-1997) widersprach einerseits der Ansicht Mariáteguis in Hinsicht auf die Nichtexistenz einer indigenen

---

<sup>159</sup> Vgl. Shimose 1989, 240.

<sup>160</sup> Vgl. Vigil 2012, 45.

<sup>161</sup> Vgl. Landgraf 2008, 68-70.

<sup>162</sup> Vgl. Shimose 1989, 242f.

<sup>163</sup> Mariátegui 2010, 283.

Literatur, entwickelte aber den Gedanken bezüglich der indigenistischen Literatur als Literatur von Mestizen weiter und bezeichnete indigenistische Literatur als heterogene Literatur. Heterogen, weil die aufgrund der Konquista entstandene soziokulturelle Heterogenität auch zu einem heterogenen Diskurs geführt hat. Die Produzenten und Rezipienten indigenistischer Literatur gehören einem anderen soziokulturellen Umfeld an als die Indios, dem Bezugsobjekt dieser Literatur:

Es indispensable destacar, en un primer momento, la fractura entra el universo indígena y su representación indigenista. En los términos empleados hasta aquí, esta quiebra señala la existencia de un nuevo caso de literatura heterogénea donde las instancias de producción, realización textual y consumo pertenecen a un universo socio-cultural y el referente a otro distinto<sup>164</sup>

### 3.2.2 Neo-indigenistischer Roman

Dem Anspruch, eine möglichst authentische „Innensicht“ der indigenen Welt zu vermitteln, wurde weitestgehend der peruanische Anthropologe und Schriftsteller José María Arguedas (1911 bis 1969) gerecht, der als Mestize unter Quechua sprechenden Indios aufgewachsen war. Ihm war es ein Anliegen, die indigene Kultur Perus in der spanischsprachigen Welt bekannt zu machen.<sup>165</sup> Sein wohl bekanntestes Werk ist der Roman *Los rios profundos* (1958).

Nach eigenem Bekenntnis war Arguedas stark von der von Mariátegui herausgegebenen Zeitschrift *Amauta* beeinflusst, die sich mit der indigenen Thematik in politischer und literarischer Hinsicht beschäftigte.<sup>166</sup> Arguedas wollte auch in seinen literarischen Werken Peru in seiner ganzen Diversität und seinen Gegensätzlichkeiten beschreiben, ohne irgendeine Gruppe zu marginalisieren oder auszuschließen und einen neuen Leser schaffen, der bereit sein sollte, bikulturell und bilingual zu lesen.<sup>167</sup> Mit Arguedas entstand eine neue Form des literarischen Indigenismus, die als Neo-Indigenismus bezeichnet wird und sich in die *nueva narrativa* einschreibt.

Der peruanische Literaturwissenschaftler Tomás G. Escajadillo<sup>168</sup> fasst die Kennzeichen des Neo-Indigenismus folgendermaßen zusammen:

- Vermittlung der „Innensicht“ der indigenen Realität unter Einbezug der Elemente des magischen Realismus<sup>169</sup>
- eine lyrische Intensität, die sich lautmalerisch auch durch die Durchmischung mit Begriffen und Lyrik aus der indigenen Sprache ergibt<sup>170</sup>

<sup>164</sup> Cornejo Polar 1978, 17.

<sup>165</sup> Vgl. Landgraf 2008, 15-17.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 73.

<sup>167</sup> Vgl. Spitta 1995, S.8f.

<sup>168</sup> Vgl. Escajadillo 1994, 54-75.

<sup>169</sup> Vgl. ebd., 55.

- die Anerkennung des „*problema del indio*“ als gesamt nationales Problem<sup>171</sup>
- die Verwendung neuer narrativer Techniken<sup>172</sup>

Als bedeutende Werke, die dem Neo-Indigenismus zuzurechnen sind, können beispielsweise der Roman *Entre la piedra y la cruz* (1948) des Guatemalteken Mario Monteforte Toledo (1911 bis 2003), *Hombres de maíz* (1949) seines Landsmanns Miguel Ángel Asturias (1899 bis 1974) und *Balún-Canan* (1957) der mexikanischen Autorin Rosario Castellanos (1925 bis 1974) genannt werden.

### 3.2.3 Der indigenistische Roman als Ausdruck der *plasticidad cultural*

Der uruguayische Romanist und Schriftsteller Ángel Rama (1926 bis 1983) nahm die Gedanken Cornejo Polars bezüglich der Heterogenität der indigenistischen Literatur auf. Im literarischen Werk von José María Arguedas fand er die Beschreibung der kulturellen Schnittpunkte der heterogenen Welt Perus wieder, die für Lateinamerika insgesamt bezeichnend sind: indigene Sprachen vs. Spanisch bzw. Portugiesisch, „rückständige“ ländliche Gegenden vs. „moderne“ Akkulturation beschleunigende urbane Zentren, Avantgarde vs. Regionalismus, Konzepte der Literalität vs. Konzepte der Oralität. Dies nahm er zum Ausgangspunkt seiner Analysen, um den Begriff der Transkulturation wie er von dem kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz (1881 bis 1969) geschaffen worden war, konzeptionell zu erweitern.<sup>173</sup> In seinem Werk *Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar* (1940) analysierte Ortiz das Aufeinandertreffen der spanischen Kultur mit dem der präkolumbinischen Kultur der Ureinwohner des südamerikanischen Kontinents zu Zeiten der Konquista. Ortiz begriff nicht nur die kubanische Kultur, sondern die aus der Kolonisation entstandenen Kulturen südamerikanischer Gesellschaften als Kulturen, die sich durch *desculturación* als partiellen Kulturverlust, durch *aculturación* als Übernahme fremder Kulturelemente und *neoculturación* als Schaffung neuer Kulturphänomene auszeichnen.<sup>174</sup> Rama erweiterte das Konzept der Transkulturation von Ortiz um den Begriff der Selektivität und des Erfindungsreichtums mit dem Ziel, die Bedeutung der *plasticidad cultural* innerhalb des Prozesses der Transkulturation zu betonen:

Este diseño no atiende suficientemente a los criterios de selectividad y a los de invención, que deben ser obligadamente postulados en todos los casos de “plasticidad cultural“, dado que ese estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si ésta es viviente, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y, obligadamente,

---

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>171</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 74f.

<sup>173</sup> Vgl. Spitta 1993, 9.

<sup>174</sup> Vgl. Ortiz 1983, 90.

efectuará invenciones con un “ars combinatorio“ adecuado a la autonomía del propio sistema cultural.<sup>175</sup>

Unter der Voraussetzung, dass die kulturellen Normen oder Produkte nicht von einer hegemonialen Macht aufgezwungen wurden, verfügt demnach eine kulturelle Gemeinschaft über kulturelle Plastizität als eine Kraft und Energie, die es ihr ermöglicht, Elemente der fremden Kultur zu selektieren und zu inkorporieren:

La misma selectividad se encuentra en el receptor cultural en todos aquellos casos en que no le es impuesta rígidamente una determinada norma o producto, permitiéndole una escogencia en el rico abanico de las aportaciones externas, o buscándole en los escondidos elementos de la cultura de dominación, vistos en sus fuentes originarias.<sup>176</sup>

Die Selektivität bezieht sich aber nicht nur auf die fremde Kultur, sondern insbesondere auch auf die eigene, die während des Prozesses der Dekulturation von Zerstörung und Verlusten bedroht ist. Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur kann zu einer Wiederentdeckung und neuen Einfügung fast verlorengegangener kultureller Werte führen:

En el examen a que ya aludimos y que puede deparar el redescubrimiento de valores muy primitivos, casi olvidados dentro del sistema cultural propio, se pone en práctica la tarea selectiva sobre la tradición. Es de hecho una búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto.<sup>177</sup>

Die indigenistischen Romane haben zur Wiederentdeckung indigener Kultur und indigener Narrativik geführt, wie sie in indigenen Gemeinschaften noch existierten (*plasticidad cultural*), möglicherweise zum Teil aber auch schon vom Verlust bedroht waren. Mit der Entdeckung bzw. Kreation von Mythen im Dienste der nationalen Einheit in den Ländern Lateinamerikas haben die Autoren der indigenistischen Romane eine Kontinuität zwischen der indigenen Gegenwart und der vorkolonialen Vergangenheit geschaffen, sich gegen okzidentale Literaturen abgegrenzt (*plasticidad cultural*) und nicht zuletzt einen Beitrag zum “Boom“ lateinamerikanischer Literatur geleistet.

#### **4 Der *realismo mágico* als Ausdruck lateinamerikanischer Identität**

Eine literarische Strömung, die untrennbar mit dem „Boom“ assoziiert wird und ihre Wurzeln in der indigenen Kultur Lateinamerikas hat, ist der *realismo mágico*. Dieser gilt sowohl im Hinblick auf die Technik des Erzählens als auch auf die Erzählinhalte als Ausdruck lateinamerikanischer Identität.

---

<sup>175</sup> Rama 2008, 45f.

<sup>176</sup> Ebd. 46.

<sup>177</sup> Ebd. 47.

#### 4.1 Begriffsgeschichte des „Magischen Realismus“

Der Begriff „Magischer Realismus“ wurde 1923 von dem deutschen Kunstkritiker Franz Roh geprägt. Bezogen auf die als „Nachexpressionismus“ genannte Stilrichtung meinte er recht unscharf mit „Magischen Realismus“ eine Form der realistischen Darstellung, in der eine besondere Weltsicht zum Ausdruck komme.<sup>178</sup> Fast zur gleichen Zeit verwendete unabhängig von Franz Roh auch der italienische Schriftsteller Massimo Bontempelli den Terminus „Magischer Realismus“. Er sah die Welt des Individuums als eine Einheit von äußerer Realität und innerer Realität. Zu dieser Einheit sollte der Mensch mit Hilfe der Imagination durch Schaffung neuer Mythen und Legenden finden. Stoff der zu erfindenden Mythen und Legenden sollte aber nicht die arbiträre Phantastik der Märchen sein, sondern die Welt des Alltags, die, so Bontempelli, in Wirklichkeit Geheimnisse und Abenteuerberge. Die Literatur sollte eine tiefere Schicht der Wirklichkeit sichtbar machen.<sup>179</sup>

Die Suche der europäischen Avantgarden nach verborgenen Wirklichkeiten lief parallel zu den indigenistischen Strömungen Lateinamerikas und deren Suche nach den Ursprüngen. Der „Magische Realismus“ fand als *realismo mágico* seine willkommene Aufnahme und Weiterentwicklung in Lateinamerika.<sup>180</sup>

Bereits 1927 war der Artikel von Franz Roh zum Nachexpressionismus in der von Ortega y Gasset herausgegebenen Zeitschrift *Revista de Occidente* erschienen. Er wurde in intellektuellen Kreisen diskutiert und auch auf Bontempelli wurde Bezug genommen. Ein bedeutender Einschnitt in der Diskussion zu dem Begriff „Magischer Realismus“ war 1949 der Prolog Alejo Carpentiers zu seinem Werk *El reino de este mundo*, in dem er hinsichtlich seiner Erzähltechnik den Begriff des *real maravilloso*, des „wunderbar Wirklichen“, einführte und betonte, dass bereits die amerikanische Wirklichkeit wunderbar sei und deshalb diese Erzähltechnik nicht in Europa situiert werden könne.<sup>181</sup> Carpentier erblickte die Eigenart Lateinamerikas in der Lebendigkeit des Mythos in Natur und Kultur, Vergangenheit und Gegenwart, die für Außenstehende nicht zu fassen sei. Dadurch werde eine kulturelle Authentizität Lateinamerikas begründet, die in Opposition zur abendländischen Welt stehe.<sup>182</sup>

Der Begriff des *real maravilloso*, der eine ontologische Dimension beinhaltet, ist kaum von dem des *realismo mágico*, der sich eher als ästhetisches Konzept versteht, zu

---

<sup>178</sup> Vgl. Scheffel 1990, 8.

<sup>179</sup> Vgl. ebda, 13f.

<sup>180</sup> Vgl. von Schütz 2003, 79f.

<sup>181</sup> Vgl. Llarena 1997, 22-25.

<sup>182</sup> Vgl. von Schütz 2003, 81.

trennen.<sup>183</sup> Beide Ausformungen des „Magischen Realismus“ sind die Bestätigung einer amerikanischen Identität, die in der Literatur ihren Ausdruck findet, und wurden auch als Forderung nach (Wieder-) Herstellung eines kulturellen Gleichgewichts mit der europäischen Kultur verstanden.<sup>184</sup>

Der Mythos *America mágica* gilt bis heute fort<sup>185</sup> und dient nicht nur als identifikatorisches Merkmal, welches den amerikanischen Literaturen zum „Boom“ verhalf, sondern birgt auch seine Schattenseiten, die Katharina von Schütz folgendermaßen charakterisiert:

Der Glaube an ein „magisches Amerika“ erscheint als zeitgemäße Variante des Topos eines amerikanischen Anderen – je nach Blickpunkt zivilisiert oder barbarisch, auf jeden Fall aber irrational und d.h. aus der Sicht des Westens letztlich nicht ernstzunehmend. Im Gemeinplatz des magischen Realismus setzt sich die dichotomische Struktur des kolonialen Diskurses fort, der die Beziehung zwischen dem eigenen und dem Fremden nur als binäre Opposition denken kann.<sup>186</sup>

#### 4.2 Begriffsmerkmale des *realismo mágico*

Soweit der Begriff „Magischer Realismus“ sich auf die lateinamerikanische Literatur bezieht, soll er im Folgenden mit dem spanischen Begriff *realismo mágico* bezeichnet werden.

Der Begriff ist jahrzehntelang kontrovers diskutiert worden und hat zahlreiche Wandlungen erfahren. Es kristallisieren sich aber aufgrund zentraler Aussagen der bisherigen Diskussionen wesentliche Bedeutungsmerkmale heraus:

- Der Handlungsverlauf vereint zwei anscheinend gegensätzliche Ebenen: die reale und die übernatürliche Ebene.<sup>187</sup>
- Die reale und die übernatürliche Handlungsebene werden auf gleichwertige Weise dargestellt und bilden somit eine Koexistenz.<sup>188</sup>
- Der Erzähler ist allwissend, manchmal auch unzuverlässig. Oftmals erlangt er seine Allwissenheit durch Akkumulation der gesamten Innenansichten.<sup>189</sup>
- Der Erzähler wahrt überwiegend eine objektive Haltung, weder kommentiert noch wertet er das übernatürliche Geschehen.<sup>190</sup>
- Die Erzählperspektive ist eine Perspektive *desde adentro*,<sup>191</sup> wobei diese Innensicht sich auf den ganzen dargestellten Kosmos beziehen kann.<sup>192</sup>

---

<sup>183</sup> Vgl. von Schütz 2003, 80.

<sup>184</sup> Vgl. Llarena 1997, 25.

<sup>185</sup> Vgl. von Schütz 2003, 80 m. w. Nachw.

<sup>186</sup> Von Schütz 2003, 82.

<sup>187</sup> Vgl. Chanady 1985, 21.

<sup>188</sup> Vgl. ebd.

<sup>189</sup> Vgl. Llarena 1997, 75 m.w. Nachweisen.

<sup>190</sup> Vgl. Chanady 1985, 23.

<sup>191</sup> Vgl. Llarena 1997, 39.



## 5 Darstellung indigener Identität in *Hombres de maíz*

Der guatemaltekeische Autor Miguel Ángel Asturias (1899 bis 1974) veröffentlichte im Jahr 1949 den Roman *HM*<sup>193</sup>, der Roman gilt als der Prototyp des *realismo mágico*.

Die auf Struktur, Stil und auch für die Mehrheit der Rezipienten auf Kulturfremdheit beruhende Komplexität des Werkes, lässt es hilfreich erscheinen, vorab einige Basisinformationen den weiteren Ausführungen voranzustellen.

Die Erzählung basiert auf einer historischen Begebenheit. 1927 erschien in der Zeitung *El Imparcial* in Guatemala ein Bericht über den Protest einer indigenen Gemeinschaft des Jahres 1900 im Landstrich Ilo gegen die Rodung ihrer Wälder durch Ladinos. Der Kazike der Indios, Gaspar Hijom, wurde mit Strychnin vergiftet.<sup>194</sup>

Dem Text lässt sich entnehmen, dass die Handlung im guatemaltekeischen Hochland und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfindet, damit lässt sich der Roman zeitlich und räumlich einigermaßen eingrenzen, dennoch entzieht sich die Handlung dem Raum und der Zeit und wird zur Legende. Der italienische Literaturwissenschaftler Giuseppe Bellini formuliert dies folgendermaßen: „Los hechos reales se vacían de su solidez material para asumir categorías legendarias.“<sup>195</sup> Auch innerhalb des Romans selbst werden die Ereignisse von den Figuren weiter erzählt und wandeln sich zu Legenden.<sup>196 197</sup> Natürliche und übernatürliche Handlungselemente vermischen sich und durch den Rückgriff auf die indianische Mythologie und indianische Legenden erhält die Handlung einen Symbolwert.

Die erzählten Ereignisse stehen für die Konquista, ihre über die Kolonialzeit hinausreichenden Folgen und vermitteln die indigene Kosmvision. *HM* demonstriert, wie die indigene Weltsicht notwendigerweise dazu führt, dass die Indios an der Subsistenzwirtschaft festhalten. Diese steht im Gegensatz zu den Interessen des Staates und der Großgrundbesitzer, die den Maisanbau aus kapitalistischen Gewinnstreben heraus betreiben:

El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre, que fue hecho de maíz (132).

---

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 73.

<sup>193</sup> Die im Fließtext in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf die in Fußnote 5 verwiesene Ausgabe.

<sup>194</sup> Vgl. Martin 1996, 406f.

<sup>195</sup> Bellini 1969, 70.

<sup>196</sup> Vgl. Rogmann 1978, 74f.

<sup>197</sup> Die Legendenbildung geht soweit, dass eine Figur des Romans, Hilario Sacayón, selbst nicht mehr weiß, ob die von ihm erfundene Legende nicht letztlich vor seiner „Erfindung“ bereits existierte und nur aus dem kollektiven Gedächtnis gestrichen war (424). Dies lässt sich als autoreferentielle Hinterfragung der Legendenbildung durch den Autor Asturias selbst deuten.

Hieraus entspringt der Konflikt, um den die Thematik des Romans kreist.

### 5.1 Kurzbiographie von Miguel Ángel Asturias

Miguel Ángel Asturias (1899-1974) wurde als Sohn des Juristen Ernesto Asturias, eines Mestizen mit aristokratischen spanischen Vorfahren aus der Zeit der Konquista, und Maria Rosales, einer indianischen Lehrerin, in Ciudad Guatemala geboren.<sup>198</sup> Er verbrachte einige Jahre seiner frühen Kindheit in der Provinzstadt Salamá inmitten eines indigenen Umfeldes. Welche Intensität die Kontakte von Asturias zur indigenen Bevölkerung hatten, ist nicht nachweisbar, mit Sicherheit aber haben die Kindheitsjahre in Salamá zum „Mythos Asturias“ beigetragen. Da Miguel Ángel Asturias zu einer gut situierten Familie gehörte, die weder indigen noch arm war, ist davon auszugehen, dass es zwar Kontakte aber auch soziale Barrieren zur indigenen Bevölkerung gab.<sup>199</sup>

Das Thema einer soziologischen Arbeit von Asturias von 1922 lautete *El problema social del indio*. Sein Vorschlag zur Lösung des indianischen Problems war die Anwerbung europäischer Immigranten. Asturias ist später wegen dieser Haltung in Misskredit geraten, es wurde angezweifelt, dass er wirklich an der Verbesserung der Lebenssituation der Indios interessiert gewesen sei.<sup>200</sup>

Seine umfangreichen Kenntnisse der indigenen Mythologie und Kultur erwarb Asturias zum Teil zwar zunächst in Guatemala, vor allem aber bei seinem Studienaufenthalt in Europa. Von 1924 bis 1933 lebte er in Paris.<sup>201</sup> Dort kam er in Kontakt mit Surrealisten, die sich für Ethnografie interessierten, da diese ihnen eine Alternative zur gelebten Realität bot.<sup>202</sup> Die apokalyptische Erfahrung des ersten Weltkrieges ließ sie die westliche Kultur als gescheitert ansehen, sie suchten Alternativen nicht nur im Unbewussten der eigenen, sondern insbesondere auch in fremden Kulturen. Diese Kontakte weckten das Interesse von Asturias für die Kultur Mittelamerikas, er begann, bei Georges Raynaud die Religion und Mythen Mexikos zu studieren und kooperierte bei dessen Übersetzung des *Popol Vuh*s vom Französischen ins Spanische. Asturias nahm zu dieser Zeit auch an den Kongressen der Prensa Latina teil, die sich mit Fragen zu Lateinamerika beschäftigten. 1933 kehrte er nach Guatemala zurück, arbeitete zunächst als Journalist und ab 1944 als Diplomat.<sup>203</sup> Seine bekanntesten Werke sind *Leyendas de Guatemala* (1930), *Hombres de maíz* (1949),

---

<sup>198</sup> Vgl. Lorenz 1968, 10.

<sup>199</sup> Vgl. Arredondo 1997, 19f.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., S.24f.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., S.14.

<sup>203</sup> Vgl. ebd., S.25-30.

*El Señor Presidente* (1946), *Mulata de Tal* (1963). 1967 erhielt er den Nobelpreis für Literatur.

Aus dem Lebenslauf von Asturias ist zu schließen, dass er mit Sicherheit überragende Kenntnisse der indigenen Kultur hatte und seine Kindheitserfahrungen und Studien ihn zu einem großen Einfühlungsvermögen in die indigene Lebenswelt befähigten. Als Mestize und Angehöriger einer gehobenen guatemaltekischen Gesellschaftsschicht mit nichtindigenen Lebensformen war er aber ein *ladino*. Diese ethnische Zugehörigkeit und die Tatsache, dass er aufgrund seines langjährigen Europaaufenthaltes weiteren fremdkulturellen Einflüssen ausgesetzt war, bedingen, dass sich Asturias` Blick auf seine indigenen Mitbürger durch die Außenperspektive bestimmte.

## 5.2 Soziohistorischer Hintergrund

*HM* wurde 1949 veröffentlicht, fünf Jahre nach der guatemaltekischen Revolution von 1944, die zum Ende der Diktatur von Jorge Ubico geführt hatte. Unter General Ubico litten die Indios verschärft unter neuen Formen der Zwangsarbeit. Besonders prekär war ihre Situation dadurch, dass ihr kommunaler Grundbesitz sich immer mehr reduzierte, weil seit der Zeit der „Liberalen Revolution“ von 1871 viel Land an Großgrundbesitzer ging, insbesondere auch an ausländische Investoren. Es gab viele Kaffeeplantagen, die in deutscher Hand waren und Bananenplantagen, die von der nordamerikanischen *United Fruit Company* betrieben wurden.<sup>204</sup> Unter der Revolutionsregierung Juan José Arévalos (Regierungszeit: 1944 bis 1950) besaß 2,2 Prozent der Bevölkerung 70 Prozent des guatemaltekischen Bodens und nur 10 Prozent des kultivierbaren Bodens stand 90 Prozent der Bevölkerung zur Verfügung, von der die Mehrheit indigen war.<sup>205</sup> Die angestrebten Landreformen sollten von Arévalos Nachfolger Jacobo Arbenz (Regierungszeit 1951 bis 1954) verwirklicht werden.<sup>206</sup>

## 5.3 Romanstruktur

Dem Roman ist ein Epigraph ohne Quellenangabe vorangestellt (125). Das Werk selbst teilt sich in sechs große Kapitel auf, die mit dem Namen des jeweiligen Protagonisten betitelt sind: *Gaspar Ilom*, *Machojón*, *Venado de las Siete-rozas*, *Coronel Chalo Godoy*, *María Tecún*, *Correo Coyote*. Eine durchgehende Nummerierung von Beginn des Romans

---

<sup>204</sup> Vgl. Allebrand 1997, 83.

<sup>205</sup> Vgl. Morales 2014, 90f.

<sup>206</sup> Vgl. Allebrand 1997, 89.

bis Ende des sechsten Abschnitts gliedert den Roman nochmals in 19 Kapitel, ein Epilog schließt ihn ab.<sup>207</sup>

In der Sekundärliteratur wird diskutiert, ob *HM* eine Einheit der Handlung zugesprochen werden kann. Die folgenden Erläuterungen zum Titel und Epigraphen und eine kurze Zusammenfassung der einzelnen Abschnitte dienen dem Verständnis der Kontroverse um die Struktur des Romans.

### 5.3.1 Titel

In der Schöpfungsgeschichte der Maya-K`iche`s, dem *Popol Vuh*<sup>208</sup> wird beschrieben, wie die Götter zunächst vergeblich versuchten, Menschen zu erschaffen, die ihnen Ehrerbietung erweisen sollten. Die Schöpfung war erst erfolgreich, als sie die Menschen aus Mais formten. Die Maismenschen sind die Ahnen der Maya-K`iche`s. Der Titel erinnert an die Mythologie der Maya und weist daraufhin, dass der Roman von den Maya bzw. einer Ethnie aus der Familie der Maya handelt.

### 5.3.2 Epigraph

Der vorangestellte Epigraph stimmt bereits vor Romanbeginn auf das Handlungsgeschehen ein: „Aquí la mujer, yo el dormido“ (125). Nach Ansicht Gerald Martins beinhaltet der Epigraph ein abgewandeltes Zitat des letzten Verses des *Canto del Atamalqualoyan*, der eines der 20 *Himnos de los Dioses* ist, die von Fray Bernardino de Sahagún (1499 bis 1590) seiner Sammlung in Tepepulco hinzugefügt wurden.<sup>209</sup> Die französische Literaturwissenschaftlerin Dorita Nouhaud teilt Martins Auffassung hinsichtlich der Quelle des Epigraphs. Sie interpretiert *la mujer* als allgegenwärtig in Zeit und Raum, deren Position in Relation zum Mann mit *aquí* als ideal verstanden wird. *Yo* symbolisiert den Mann und damit den Samen der Maispflanze, die Frau die feuchte Erde, die den Mais hervorbringt.<sup>210</sup>

Der Literaturwissenschaftler Giuseppe Bellini interpretiert den Epigraphen dahingehend, dass mit *la mujer* die Erde gemeint ist und mit *yo* der Autor Asturias selbst, der von der Erde träumt und über sie schreibt.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Die ersten Editionen des Romans enthalten ein vom Autor verfasstes Glossar, in welchem Begriffe aus dem indigenen Lebensbereich erklärt werden.

<sup>208</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 2.4.

<sup>209</sup> Martin 1996, 282 zu Fn. 1.

<sup>210</sup> Nouhaud 1996, 616.

<sup>211</sup> Vgl. Bellini 2003, 68.

### 5.3.3 Zusammenfassung

Das erste Kapitel trägt den Titel *Gaspar Ilom*. Der Kazike Gaspar Ilom wird von der verwundeten Erde zum Kampf gegen die *maiceros* aufgerufen. Die *maiceros* sind Landarbeiter, die für die Großgrundbesitzer Mais anbauen. Nach dem Tod einer Vielzahl von *maiceros* soll Oberst Godoy mit seiner Truppe diesen beistehen. In der Siedlung der Ladinós übergibt er Manuela Machojón, der nichtindianischen Frau von Tomás Machojón, einem ehemaligen, nunmehr aber zu den Ladinós gehörigen Indio, ein Gift, womit sie Gaspar Ilom töten soll.

Als die Indios sich zu Feier des Sommeranfangs zu einem großen Festmahl versammeln, sind Tomás Machojón und seine Frau eingeladen. Wie verabredet vergiftet sie Gaspar Ilom. Als dessen Frau dies bemerkt, flieht sie mit dem gemeinsamen Kind. Das Lager der Indios wird vom Militär in der Nacht überfallen und alle Indios werden getötet.

Im folgenden Kapitel, *Machojón* titulierte, verlässt Jahre später nach den Ereignissen des ersten Abschnitts der Sohn des Tomás Machojón seinen Vater und seine kinderlose Stiefmutter Manuela, um weit entfernt eine junge ladinische Frau zu heiraten. Er macht sich beritten zu ihr auf den Weg, da fällt ein goldener Glühwürmchenschwarm wie ein Regenguss auf ihn herab. Machojón empfindet ein Brennen, das sich wie flüssiges Feuer anfühlt, er soll niemals bei seiner Braut ankommen. Als der Vater vom Verschwinden des Sohnes erfährt, erinnert er sich, dass nach dem Tod des Kaziken Gaspar Ilom die *brujos de las luciérnagas*, die Zauberer der Glühwürmchen, alle an der Vergiftung Gaspar Iloms Beteiligten zur Unfruchtbarkeit verflucht haben. In seiner Verzweiflung über den vermutlichen Tod des Sohnes steckt der Vater Tomás Machojón seine Maisfelder in Brand und kommt selbst in dem Feuer um.

In dem *Venado de las Siete-rozas* genannten Kapitel wird erzählt, wie in der indianischen Gemeinschaft die Mutter der Brüder Tecún an einem unaufhörlichen Schluckauf leidet. Der herbeigeholte Heiler rät, alle Mitglieder der Familie Zacatón zu köpfen, da diese die Mutter behext haben. Der Rat des Heilers wird befolgt, jedoch wird Calistro, einer der Brüder Tecún, aufgrund der grausamen Tat verrückt. Als die Brüder Tecún den Venado de las Siete-rozas genannten Hirsch erschießen, stirbt gleichzeitig der indianische Heiler. Die Brüder erkennen, dass der Hirsch und der Heiler eins sind, Mensch und Tier verkörpern eine Wesenseinheit. Mithilfe eines von dem toten Hirsch ausgespuckten Steins wird der geistesranke Calistro von seiner Erkrankung geheilt.

Die Handlung des *Coronel Chalo Godoy* genannten Kapitels spielt sieben Jahre nach Gaspar Iloms Tod. In einer stürmischen Nacht befindet sich Coronel Chalo Godoy in Begleitung des Unterleutnants Musús auf einem Kontrollritt durch den Wald. Oberst Godoy weiß, dass er wegen des Mordes an Gaspar Ilom von den Zauberern der Glühwürmchen verflucht wurde und nach sieben Jahren sterben sollte. Nach mehreren Stunden trifft Godoy auf die Männer seiner Patrouille und um sich auszuruhen, machen sie Rast in einem Abgrund. Oberst Godoy verbrennt mit seiner Truppe in einem Feuer, welches den Abgrund erfasst hat. Die Brüder Tecún beobachten oberhalb des Abgrunds zufrieden rauchend das Ende Oberst Godoys.

Die folgenden zwei Kapitel *María Tecún* und *Correo Coyote* sind insgesamt so lang wie die ersten vier, sie behandeln jeweils das Motiv des verlassenen Ehemanns, der auf der Suche nach seiner Frau ist. Sie verfolgen je nach Interpretation einen gemeinsamen Handlungsstrang bzw. zwei parallele Handlungsstränge.

In *María Tecún* wird der blinde Bettler Goyo Yic von seiner Frau María Tecún und den gemeinsamen Kindern verlassen. Jahrelang sucht er sie vergeblich. Eine Operation heilt ihn von seinem Augenleiden, er wird Hausierer und befindet sich weiter auf der Suche nach María Tecún. Aufgrund eines Justizirrtums wird er zu Haft in einem sich auf einer Insel befindenden Gefängnis verurteilt.

In *Correo Coyote* verzweifelt der Briefträger Nicho Aquino, weil er glaubt, seine Frau, die in Wirklichkeit einen Unfall erlitt, habe ihn verlassen. Auf der Suche nach seiner Frau gerät er in die Unterwelt. Er begegnet dem Glühwürmchenzauberer, der gleichzeitig der Heiler und der Hirsch Venado de las Siete-rozas war und erfährt, dass er gleichzeitig der Mensch Nicho Aquino als auch ein Kojote ist. Nicho Aquino wird später Hoteldiener auf der Insel, auf der Goyo Yic sich in Haft befindet. Als Goyo Yics nunmehr erwachsener Sohn wegen eines Delikts im gleichen Gefängnis wie er einsitzt und dieser von seiner Mutter besucht wird, kommt es zur Wiedervereinigung von Goyo Yic mit María Tecún.

Der Roman endet mit dem Kapitel *Epílogo*. Epílogo löst den Konflikt um die verlorene Ehegemeinschaft Goyo Yics. Goyo Yic und María Tecún kehren in ihr Heimatdorf zurück. Ihre Kinder und Kindeskinde verwandeln sich zur Erntezeit in Ameisen und bringen den Mais ein.

#### 5.4 Kontroverse um die Struktur von *Hombres de maíz*

Die Diskussion um die Struktur von *HM* ist sehr kontrovers geführt worden. Viele Kritiker haben dem Roman eine Einheit der Handlung abgesprochen, andere verteidigen die strukturelle Einheit des Romans.<sup>212</sup>

Seymour Menton beispielsweise ist der Meinung, Asturias habe mit dem traditionellen Konzept des Romans brechen wollen, es gäbe keine durchgängigen Protagonisten, keine Konflikte, die gelöst würden, keine Entwicklung der Handlung. Die Geschehnisse blieben im Mysteriösen und erhellten sich erst durch eingeschobene Erklärungen in späteren Kapiteln. Er sieht den Roman als eine Aneinanderreihung von getrennten Handlungselementen an, die zu einer artifiziellen Einheit führen.<sup>213</sup>

Für Ariel Dorfmann dagegen findet die fragmentierte Struktur der Erzählung ihre Einheit über die Fortdauer von Mythen in einer Abfolge von Generationen, ohne dass es den politischen oder ökonomischen Machthabern gelungen sei, die in diesen Mythen liegende Wahrheit zu verbiegen.<sup>214</sup>

Die Kontroverse liegt darin begründet, dass der Roman je nach Interpretation zwei bzw. drei parallele Handlungsstränge verfolgt, die einerseits unabhängig für sich stehen können, andererseits aber doch miteinander verflochten sind. Der zeitlich erste Handlungsstrang beinhaltet den Kampf der Indios gegen die *maiceros*. Als zweiter und einheitlicher Handlungsstrang können die beiden Erzählungen *María Tecún* und *Correo-Coyote* stehen. Man kann diese beiden Handlungsstränge jedoch auch als selbstständige Erzählungen verstehen.

Die Meinung, dass *HM* eine strukturelle Einheit aufweise, erscheint durchaus überzeugend. Ausgangspunkt des ersten Handlungsstrangs ist der Kampf des Kaziken Gaspar Iloms gegen die *maiceros*. Letztere sind in der Hauptsache Mestizen (Ladinos), die kapitalistische Interessen vertreten, da sie ausschließlich zum Zweck der Gewinnmaximierung beim Maisanbau Wälder roden und verbrennen, dadurch die Erde zerstören und der indianischen Gemeinschaft die Lebensgrundlage entziehen. Die ersten vier Abschnitte stehen in direktem Zusammenhang mit dem Kampf der Indios gegen die *maiceros*: Die Ereignisse, die sich um den (die) anderen Handlungsstrang (-stränge) mit dem Motiv der verschwundenen Ehefrau ranken, stehen in weiterem Zusammenhang mit dem Kampf des Gaspar Ilom gegen die *maiceros*. Figuren der ersten Abschnitte treten in späteren Abschnitten wieder auf, Ereignisse, die innerhalb des Handlungsstrangs „Indios

---

<sup>212</sup> Übersicht hierzu mit Nachw. in Dorfmann 1996, 657f.

<sup>213</sup> Vgl. Menton 1960, 221f.

<sup>214</sup> Dorfmann 1996, 673.

gegen *maiceros*“ stattfinden, haben noch viele Jahre später Auswirkungen auf das Schicksal einzelner Figuren im weiteren Verlauf des Romans. Einige unklare Geschehnisse werden erst im späteren Handlungsverlauf innerhalb der Personenrede erklärt. Die auseinanderlaufenden Handlungsfäden des Romans lassen sich auf diese Weise jeweils auf den Roman eröffnenden Konflikt zurückführen. Der Verlust (aber auch die Wiedergewinnung) der Fruchtbarkeit von Erde und Mensch lässt sich als ein zentrales Motiv des gesamten Romans ansehen, welches die Verflechtung der verschiedenen Handlungsstränge rechtfertigt und dem Roman letztlich eine Handlungseinheit verleiht.

### **5.5 Erzählhaltung und Erzählperspektive**

Der Wechsel von beschreibendem Erzählen, szenischer Darstellung über die Personenrede und erlebter Rede erlaubt Einblicke in die indianische Kosmvision, in das Leben der *Indios* in ihrer geschlossenen Gemeinschaft, bei ihren alltäglichen Begegnungen mit Ladinis und in der Konfrontation mit letzteren.

Im Fokus der Erzählung steht die kollektive indianische Identität. Bei den indianischen Figuren, die als Akteure auftreten, steht nicht so sehr ihre persönliche Identität im Vordergrund, sie sind vielmehr Stellvertreter für ihre Ethnie.

Die Erzählperspektive ist die des heterodiegetischen Erzählers; die Darstellung der einzelnen Figuren manifestiert sich durch eine auktoriale Erzählhaltung, viele Passagen in direkter Rede verleihen dem Roman eine Polyphonie im Sinne Bachtins, die sowohl den *Indios* als auch den Ladinis eine eigene Stimme zuordnet.

Wichtige Passagen des Romans, die eine Identifikation der *Indios* ermöglichen, werden in Form der erlebten Rede erzählt, wobei hier die erlebte Rede im Präsens steht. Von Bachtin wird die als erlebte Rede bezeichnete Form des Sprechakts als hybride Konstruktion bezeichnet, die es erlaubt, dass innerhalb eines Sprechaktes zwei Äußerungen, zwei „Stimmen“ sich vermischen. Die Figurenrede wird von der „Stimme“ des Erzählers überlagert.<sup>215</sup> Die erlebte Rede hebt die Distanz zwischen Erzähler und Figur auf, so dass die Textaussage die Gedanken und Gefühle einer Figur wiedergibt. Auf diese Weise wandelt sich die Perspektive des allwissenden Erzählers zur Perspektive der Figur bzw. hinter der Perspektive der Figur steht die des Erzählers. Diese Passagen des Romans sind als Selbstwahrnehmung der *Indios*, als ihr internes Moment der Identifikation zu verstehen. Exemplarisch soll hierfür eine Textaussage stehen, die die Gedanken Gaspar Iloms

---

<sup>215</sup> Vgl. Bachtin 1979, 195.



wiedergibt und gleichzeitig eine fundamentale Aussage über die indianische Weltsicht beinhaltet:

Gaspar se rascó el homiguero de las barbas [...]. El matapalo es malo, pero el maicero es peor [...]. El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre, que fue hecho de maíz (131f).

## 5.6 Sympathiesteuerung

Die Darstellung der innerfiktionalen Eigen- und Fremdperspektive auf die Indios, unterliegt im Hinblick auf den Rezipienten des Romans einer von dem Erzähler verursachten Steuerung und erlangt dadurch eine außerfiktionale Wirkung.

Die narrativen Mittel sind so gewählt, dass mittels der beschreibenden Passagen des auktorialen Erzählers und durch die Elemente der suggerierten Oralität der innerperspektivischen Darstellung der Indios größeren Raum gewährt wird als der außerperspektivischen. Der Erzähler lenkt die Empathie und Sympathie des Rezipienten,<sup>216</sup> indem die erlebte Rede mehrheitlich den Indios zugeordnet ist und indem in den beschreibenden Passagen den Ladinios negative Attribute zugeteilt werden: Die *maiceros* missachten mit ihrem Gewinnstreben die Natur, sie entziehen den Indios die Existenzgrundlage. General Chalo Godoy ist brutal und vulgär, das Leben der Soldaten ist menschenunwürdig. Die ladinischen Vorgesetzten sind überheblich und ungerecht, die Städter führen ein sinnentleertes, freudloses Leben, selbst katholische Geistliche sind habgierig und versuchen, die Indios zu hintergehen.

Die Steuerung der Empathie zugunsten der Indios erfährt darüber hinaus eine Verstärkung über die „Indigenisierung“ des narrativen Diskurses. Indem innerhalb der narrativ-deskriptiven Passagen Elemente des Soziolekts eingefügt werden, die eine indigene Oralität suggerieren, erfährt die „Stimme“ des anonymen Erzählers eine Präsenz, die Partei für die Indios ergreift:

Gran amarilla se puso la tarde. [...]. ¡Ay, si caen en la trampa los conejos amarillos! ¡Ay, si la flor del chilindrón, color de estrella en el día, no borra con su perfume el olor del Gaspar, la huella de sus dientes en las frutas, la huella de sus pies en los caminos, solo conocida de los conejos amarillos (143).

---

<sup>216</sup> Über die Innenweltdarstellung wird die Sympathie des Rezipienten zugunsten bestimmter Figuren des Romans gesteuert. Indem der Autor häufig die Gedanken- und Gefühlswelt dieser Figuren darstellt, nimmt der Rezipient eine empathische Haltung diesen gegenüber ein und neigt dazu, für diese Figuren Verständnis zu entwickeln. Es handelt sich um eine unterschwellige Beeinflussung des Lesers. Aus der Häufigkeit und Distribution von Innenweltdarstellungen auf einzelne Charaktere entwickelt sich die Sympathie für bestimmte Romanfiguren und es lassen sich dadurch Rückschlüsse auf die in tieferen Bewusstseinschichten eines Autors angelegten Wertungen und Einstellungen ziehen (Stanzel 1991, 173–175).

## 5.7 Erzählstil

Neben der Komplexität der Struktur sind es vor allem die Bezüge auf die indianische Mythologie und auf die indigene Lebenswelt, die auf den ersten Blick eine Zuordnung der Kombination der literarischen Mittel zu einem eindeutigen Schema erschweren.

Für den guatemalteken Literaturwissenschaftler Dante Liano sind es zwei narrative Register, die den Roman *HM* beherrschen und die jeweils eine Funktion für den erzählten Inhalt ausüben. Da sei zum einen das so bezeichnete „Register des lyrischen Erzählstils“, welches der Darstellung der indigenen Welt diene:

Un registro, al que llamaremos „registro de narración lírica“, está lleno de recursos literarios (paralelismos de clara fundación popolvúhica, reiteraciones obsesivas, enumeraciones cervantinas), de ritmo lingüístico que en la suma de aliteraciones e iteraciones fónicas conforman un ambiente onírico, todo dentro de una temática de índole estrictamente onírica.<sup>217</sup>

Zum anderen verwende Asturias das Register des realistischen Erzählstils, welches die Welt der Ladinos beschreibe:

En el „registro de narración realista“ el estilo narrativo es el llamado tradicional, este es, basado en la descripción y en el diálogo, sin saltos temporales bruscos, sin mayor derroche de recursos literarios. Es fuertemente diferente al primer registro.<sup>218</sup>

Für Arturo Arias basiert der Wechsel der Erzählstile in der Intention und der Schwierigkeit Asturias', die Realität Guatemalas, „die nationale Seele“, die durchdrungen ist von den indigenen Wurzeln und der Sichtbarkeit der indigenen Gegenwart, kunstvoll literarisch umzusetzen, da er selbst der Welt der Ladinos angehört:

[...] convencido de que tiene que capturar las fuerzas telúricas, la fuerza de la tierra de la cual depende en gran medida el mundo maya, el problema se vuelve el de cómo expresar aquel mundo que sabe que debe ser el suyo (o, más bien, que desea poseer y hacer suyo), pero el cual, irónicamente, desconoce en gran medida, al igual que la gran mayoría de los ladinos guatemaltecos.<sup>219</sup>

Arias zitiert Aussagen Asturias' hinsichtlich seiner narrativen Mittel. Danach habe Asturias die Lösung des Problems im Surrealismus gefunden. Der Surrealismus und die automatische Schrift seien für Asturias die Hilfsmittel gewesen, die ihm ein Eindringen in die indigene Welt und ihre literarische Darstellung ermöglichten. Die Methode der automatischen Schrift habe ihm zu der Kreation einer Dualität verholfen, die zwischen Traum und Wirklichkeit liege, einer Dualität, die seiner Meinung nach den indigenen Texten wie dem *Popol Vuh* oder den *Anales de los Xahil* eigen seien.

---

<sup>217</sup> Vgl. Liano 1980, 49.

<sup>218</sup> Liano 1980, 50.

<sup>219</sup> Arias 1996, 561.

[...] al mundo indígena hay que llegarle por medio de una escritura que produzca la mencionada dualidad entre sueño y realidad, que sea „una especie de sueño, de irrealidad, que al contarse con todo detalle parece más real que la realidad misma.“<sup>220</sup>

Isabel Arredondo vergleicht den narrativen Stil des Romans *HM* mit einer ethnografischen Collage. Dabei verweist sie auf die Arbeiten des Historikers James Clifford, der auf ethnografischem Gebiet die Struktur einer Collage zur Beschreibung der Merkmale kultureller Differenzen vorschlägt. In einer Collage werden ungleiche Elemente einander gegenübergestellt, wobei Überleitungen vermieden werden. Ihrer Meinung nach kann man *HM* mit einer ethnografischen Collage vergleichen, weil Asturias Legenden neben die Worte stelle, die typischerweise die zentralamerikanische Welt repräsentierten. Er gebe das wieder, was er unter indianischer Mentalität verstehe und dränge literarisch in die Welt der Träume und des Unterbewussten ein. Er verleihe Indios als auch Ladinios eine Stimme, in der Absicht, dass diese gehört würden und nicht nur eine aus der Außenperspektive zu hörende Beschreibung eines Erzählers. Die gleiche Szene werde aus Sicht der Indios und aus Sicht der Ladinios beschrieben, mal werde der Indio innerhalb der Welt der Ladinios dargestellt, andere Male innerhalb seiner eigenen. Neben einer gloriosen mythischen Vergangenheit stehe eine Gegenwart, die realistisch, aber auch über das Verfahren der automatischen Schrift dargestellt werde.<sup>221</sup>

### **5.7.1 *Hombres de maíz*, Prototyp eines Romans im Stil des *realismo mágico***

Asturias gilt mit *HM* als einer der wichtigsten Vertreter des *realismo mágico*<sup>222</sup>. Die Handlung entwickelt sich im Lebensumfeld des indigenen Raumes, dieser ist ein mythischer, symbolisierter Raum. Der allwissende Erzähler beschreibt die indigene Gemeinschaft mit einer Perspektive *desde adentro*. Übernatürliche Geschehnisse stehen gleichberechtigt neben realen Geschehnissen der fiktiven Welt. Für dieses besonders wichtige Merkmal des *realismo mágico* können aus *HM* vor allem die Handlungselemente genannt werden, die im Zusammenhang mit dem Nahualismus stehen, beispielsweise auch die Erlebnisse Nichos in der Höhle (520ff).

### **5.7.2 *Hombres de maíz*, ein „ethnofiktionaler“ indigenistischer Roman**

Als zentrales Motiv verarbeitet der Roman *HM* die Zerstörung der indigenen Lebenswelt (hier durch die Brandrodung seitens der *maiceros*) und steht damit in der Tradition des indigenistischen Romans, der die Leiden der amerikanischen Ureinwohner zum Thema hat.

---

<sup>220</sup> ebd.

<sup>221</sup> Vgl. Arredondo 1997, 36f.

<sup>222</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 4.2.

Gemäß Martin Lienhard habe Miguel Ángel Asturias in seinem Werk den Diskurs des indigenistischen Realismus jedoch transformiert, indem er wirklichen, aber auch nur mögliche oder möglich erscheinende Elemente der indigenen Welt in seinen Roman einfügte, ein Verfahren, das schon andere Autoren (z. B. Mediz Bolio) teilweise vor ihm ausübten. Diese Form des Schreibens lässt sich auch als eine Form der „Mythifizierung“ bezeichnen.<sup>223</sup> Im anthropologischen Sinn versteht man unter einem Mythos die Entstehungsgeschichte eines archaischen Kollektivs, die in oraler Form erzählt wird und weder auf einer Realität basiert, noch wissenschaftlich fundiert ist. Der archaische Erzähler greift auf ein „präexistentes“ Zeichensystem zurück, um die seit Urgedenken zurückliegende Gründung des Kollektivs zu erzählen. In Guatemala lebten (und leben) noch einige archaische Kollektive, unwillkürlich verbindet der Leser die „mythifizierte“ Erzählung mit der indigenen Oralität. Als Beispiel dient Lienhard die Eröffnungssequenz des Romans. *HM* beginnt mit Wiederholungen und Symmetrien wie ein priesterlicher Gesang:

-El Gaspar Ilom deja que a la tierra de Ilom le roben el sueño de los ojos.  
-El Gaspar Ilom deja que a la tierra de Ilom le boten los párpados con hacha (125).

Gleich anschließend berichtet der Erzähler wie Gaspar Ilom nahe seinen Toten und seiner Nabelschnur schläft. Die Beschreibung verbindet der Leser mit typischen oder vermutlich typischen indigenen Traditionen und er nimmt allgemein bei weiteren Erzählelementen, die ihm unverständlich erscheinen, eine indigene Herkunft an. So z. B. bei der Schlange der 600.000 Windungen: „[...] una culebra de seiscientos mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros y retumbos que sentía alrededor del cuerpo“ (125).<sup>224</sup>

Deshalb bezeichnet Lienhard *HM* als „ethnofiktionalen“ Roman.<sup>225</sup> „Ethnofiktional“ sei der Roman, weil Asturias mithilfe eines Zusammenspiels verschiedener Techniken wie Repetitionen, Anspielungen auf indigene Glaubensvorstellungen und Riten, Verwendung des regionalen Sprachschatzes und avantgardistischer Ausdrucksmittel eine „indigene Dichte“ geschaffen habe,<sup>226</sup> eine ästhetische „Indigenisierung“ des narrativen Diskurses.<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> Vgl. Lienhard 1996, 571.

<sup>224</sup> Martin dagegen interpretiert die Schlange dagegen durchaus als Symbol der Maya-Kultur. Sie stehe in der Philosophie der Maya für das Konzept der Vielheit in der Einheit. Im Roman stehe sie für die Erde im Zustand des Chaos und der Schleim der Schlange, den Gaspar fühlt, sei ihre Anklage. Aus psychoanalytischer Sicht nach Jung könne im Übergang vom Schlaf zum Zustand des Bewusstseins das Symbol der Schlange aber auch für die Stabilisierung des Bewusstseins stehen, um den Rückfall ins Unterbewusste zu verhindern (vgl. Martin 1996, 284f zu Fn. 13).

<sup>225</sup> Vgl. Lienhard 1996, 572.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 580.

<sup>227</sup> Vgl. ebd., 572.

Für Lienhard ist ein derartiger Erzählstil mehr im Zusammenhang mit einer kubisch-futuristischen Schreibweise als mit der Kosmvision der Maya zu sehen.<sup>228</sup>

## 5.8 Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven

Beschreibende Passagen und Personenrede erlauben den fortlaufenden Perspektivenwechsel auf indigene Identität. Es wechselt die innerfiktionale Innenperspektive (die Indios nehmen sich selbst wahr und der implizite Erzähler nimmt die Indios wahr) mit der innerfiktionalen Außenperspektive (die Ladinós nehmen die Indios wahr und der implizite Erzähler nimmt die Indios wahr). Der scheinbare Widerspruch in Bezug auf den impliziten Erzähler löst sich folgendermaßen auf: Bei der Darstellung der Indios als ethnische Gemeinschaft wechselt die Erzählhaltung bezüglich der Indios je nachdem, ob die Indios im öffentlichen Raum, im Zusammentreffen mit den Ladinós beschrieben werden, oder ob sie unter sich bleiben. Die Indios im öffentlichen Raum (z. B. Jahrmarkt) werden überwiegend nur aus einer Außenperspektive beschrieben: „[...] los indios vestidos de blanco, muñecos de tuza tratantes en batidores, pailas, molinillos, sopladores y otros indios color de brea tratantes en achiote, ajo, cebolla, pepitas, y otros, livianos y palúdicos, vendedores de pan de maxtate, [...]“ (313).

Sie werden auch explizit als Indios bezeichnet, während die Ladinós nicht ausdrücklich als Ladinós vorgestellt werden. Somit nimmt der Erzähler hier die Perspektive der Ladinós ein, der die „Anderen“, die Indios beschreibt.

### 5.8.1 Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive

Dem öffentlichen Raum steht der geschlossene Raum der indianischen Gemeinschaft gegenüber. Dies ist der Raum, in dem die Innenperspektive der indianischen Welt gezeigt wird.

Aus der Rede und den Gedanken der Indios, vor allem aber aus den beschreibenden Passagen des Erzählers, wenn er in Form *des adentro* erzählt, lassen sich die Identifikationsmerkmale der Indios herausfiltern, die als innerperspektivisch bezeichnet werden können.

Die Indios haben ihre eigene Schöpfungsgeschichte. Diese wird in *HM* nicht explizit dargestellt, aber wiederholt finden sich Verweise auf den Glauben, dass der Mensch von den Göttern aus Mais geformt wurde:

---

<sup>228</sup> Vgl. ebd., 580.

Al cuarto día, [...], los brujos les anuncian que no son hombres de madera, que no son muñecos de los bosques, y les dan paso a la tierra llana, donde les espera en todas las formas el maíz, en la carne de sus hijos, que son de maíz; en la huesa de sus muertos que son de olote seco, polvo de maíz; en la carne de sus mujeres, maíz remojado para el contento, [...] (530).

In direkter Verbindung mit der Heiligkeit des Mais steht die Sesshaftigkeit der Indios. Die Gebundenheit an die für den eigenen Bedarf bearbeitete Erde ist für die Indios von höchster Bedeutung. Sie verurteilen die *maiceros*, die die Erde auslaugen und deshalb weiterziehen müssen:

El bastón rojo del Lugar de los Mantenimientos, mujeres con niños y hombres con mujeres, no echará nunca raíz en los maizales, aunque levanten en vicio. Desmerecerá la tierra y el maicero se marchará con el maicito a otra parte, hasta acabar él mismo como un maicito descolorido en medio de tierras opulentas, [...] (132).<sup>229</sup>

Traditionell sind die Indios mit dem Ort ihrer Geburt und mit ihren Vorfahren eng verbunden.

Deshalb schläft Gaspar Ilom nahe dem Ort, wo seine Toten und seine Nabelschnur begraben sind (125).<sup>230</sup> Der Nabel des Kindes, der das Kind mit der Mutter vereint, vereint es mit der Erde und dem Stamm. Hierüber gibt die Episode in der Unterwelt Auskunft:

[...] para que vieran en lo profundo de la tierra el secreto camino en que iban acompañados de centenares de animales, de sombras de animales abuelos, de animales padres que llegaban a enterrar pedacitos de los ombligos de sus nietos e hijos, nacidos de las tribus, [...] (526).

Hinsichtlich eines Weiterlebens nach dem Tod glauben die Indios, dass es eine Unterwelt gibt, in der die Verstorbenen bestimmte Prüfungen zu bewältigen haben. Nichos Erlebnisse in der Unterwelt erzählen von diesem Ort. Es ist der Ort, an dem die Indios mit ihrem *nahual* zusammenkommen (526), ein Ort der Prüfungen (527-530) und der Erkenntnis, dass die Indios aus Mais geformt wurden (530).

Das Leben der Indios wird von der Einhaltung der althergebrachten Traditionen bestimmt. Sie handeln "nach dem Gebot der Steine"<sup>231</sup>: „[...] y las indiadas, carcañales que eran corazones en las piedras, [...]“ (138).

Zur indianischen Tradition gehören auch besondere Feierlichkeiten, wie beispielsweise die Begrüßung des Sommers mit Fruchtbarkeitsriten. Höhepunkt ist ein großes Fest, die

---

<sup>229</sup> Im *Popol Vuh* wird der Ort des Überflusses mit *Lugar de los Mantenimientos* bezeichnet. In den *Anales de los xahil* ist *el bastón rojo* Symbol für die Autorität der geistlichen Führer und auch phallisches Symbol für die Fruchtbarkeit. Er steht für die Bewahrung der kulturellen Kontinuität im kollektiven Gedächtnis nach dem Auszug aus dem Ort des Überflusses und der Herausbildung der einzelnen Stämme. Da der *maicero* den Boden auslaugt, kann er niemals sesshaft werden, er ist degeneriert und verflucht, nicht jedoch der sesshafte Indio (vgl. Martin 1996, 293f zu Fn. 60).

<sup>230</sup> In den indianischen Gemeinschaften Guatemalas und im Süden Mexikos ist es Sitte, die Nabelschnur des Neugeborenen unterhalb der Hütte oder in der Nähe zu begraben (vgl. Martin 1996, 284 zu Fn. 12).

<sup>231</sup> Die Steininschriften früherer Zeiten zeugten von den Traditionen der indigenen Bevölkerung und bewahrten sie für das kollektive Gedächtnis. Diese, in den „Herzen“ der Steine eingegrabenen Vorschriften werden von den Indios weiterhin in die Tat umgesetzt (vgl. Martin 1996, 297f zu Fn. 96).

indigene Gemeinschaft versammelt sich um ein Feuer und es werden Unmengen typischer scharf gewürzter Speisen und in Fett gebackener Süßigkeiten gegessen sowie reichlich Alkohol getrunken (146-151).<sup>232</sup> Dies ist die Gelegenheit, die die Alten wahrnehmen, um vom Urbeginn des indianischen Volkes zu erzählen und an die Konquista zu erinnern. Sie erzählen von der Habsucht Pedro de Alvarados, den sie als „Avilantaro“<sup>233</sup> bezeichnen, und den Grausamkeiten, die gegenüber den Indios im Zuge der Konquista begangen wurden: „El Avilantaro arrancó los aretes de oro de las orejas de los señores“ (148). Auch verurteilen sie die von den Spaniern durchgesetzte Lebensform der Monogamie: „Eran atroces. Un hombre para una mujer, decían. Una mujer para un hombre, decían“ (148).

Die Sprache der Indios ist untereinander meist sehr höflich und ausdrucksstark. Die traditionelle indianische Dankesrede, die die verräterische Vaca Manuela während der Abschiedszeremonie an die indigene Gemeinschaft richtet, legt Zeugnis davon ab, wie gewählt die Indios sich auszudrücken verstehen. Ihre Ansprache ist reich an Metaphern und drückt die Ehrerbietung gegenüber dem Angesprochenen:

Debajo de mi sobaco te pondré, porque tenés blanco el corazón de tortolita. Te pondré en mi frente, por donde voló la golondrina de mi pensamiento, y no te mataré en la estera blanca de mi uña aunque te coja en la montaña negra de mi cabello, porque mi boca comió y oyó mi oreja agrados de tu compañía de sombra y agua, de estrella granicera, de palo de la vida que da color de sangre (153).<sup>234</sup>

Die Indios glauben an Zauberkräfte, so ist der Schluckauf der Mutter der Gebrüder Tecún für sie keine natürlich entstandene Krankheit, sondern es handelt sich nach Auskunft des Heilers um einen Zauber, der ihr mit einer Grille angetan wurde: „El hipo no es enfermedad, sino mal que le hicieron con algún grillo“ (199).<sup>235</sup> Als von einem Zauber verursacht wird auch das Phänomen der *Tecunas*, das *labyrinth de araña* (es geht dabei um Frauen, die ihre Männer verlassen), angesehen (369). Zauberkräfte haben vor allem die Heiler oder auch die Kräutermänner. Beispielsweise stoßen die Glühwürmchenzauberer den Fluch der Unfruchtbarkeit über die *maiceros* und deren Verbündeten aus. Machojón hat diesen Fluch vernommen: „[...] que su semilla de girasol sea tierra de muerto en las entrañas de sus mujeres y sus hijas; [...]“ (161f).

---

<sup>232</sup> Die Art wie sie ihr Fest feiern erinnert an das bereits von Sahagún beschriebene Fest der *totopaina* der *otomíes* (vgl. Martin 1996, 300 zu Fn. 113 und 115).

<sup>233</sup> Vgl. Martin 1996, 303 zu Fn. 130.

<sup>234</sup> Wie die Schriften Sahagúns zeigen, sind Reden in dieser Form seit Jahrhunderten üblich gewesen (vgl. Martin 1996, 304 zu Fn. 138).

<sup>235</sup> Der Glaube, dass Krankheiten durch Hexerei verursacht werden, entspricht althergebrachten indianischen Vorstellungen. Luftformationen lassen nach dieser Erklärung ein Tier entstehen, welches z. B. dem Magen der Opfer ein Unwohlsein zufügt. Mithilfe eines Heilers kann der Leidende von dem Tier und dem von diesem hervorgerufenen Leiden befreit werden (vgl. Martin 1996, 321 zu Fn. 4).

Die Heiler verfügen aber auch über fundierte medizinische Kenntnisse. Detailliert und sehr realistisch wird die Operation beschrieben, mit der der Kräutermann Culebra Chigüichón unter Einhaltung bestimmter Riten der indianischen Heilkunst Goyo Yic von seiner Blindheit heilt (296-299).<sup>236</sup>

Zur Kosmvision der *Indios* gehört auch die Beseeltheit von Tieren, Pflanzen und Gestein: „Ahora, ahora ya saben las piedras por qué la busca. Ahora, ahora ya saben los árboles por qué la busca. Ahora, ya saben las estrellas por qué la busca. Los ríos por qué la busca...“ (515).

Einen besonderen Stellenwert nimmt in der Welt der *Indios* der Nahualismus ein.<sup>237</sup> Danach gibt es Menschen, die Mensch und Tier gleichzeitig sind. Sie bilden eine Einheit in zwei Körpern, wobei jeder Körper, Tier und Mensch, sein Leben führt, aber diese beiden Leben miteinander verbunden sind.

Erstmalig in der Rede Gaudencio Tecúns wird der Nahualismus näher erläutert. Die Koinzidenz vom gleichzeitigen Tod des Heilers und des Hirschs Venado de las Siete-rozas erklärt er folgendermaßen: „El curandero y el venado, para que vos sepás, eran énticos. Disparé contra el venado y ultimé al curandero, porque eran uno solo dos, énticos“ (208). Die menschliche Leiche entsteht deshalb zur gleichen Zeit wie die tierische: „El que tiene la gracia de ser gente y animal, al caso de perder la vida deja su mero cuerpo donde hizo la muda y el cuerpo animal lo atajó la muerte“ (210).

Die Verhaltensweisen eines Tieres, welches das *nahual* eines *Indios* ist, können durch Erlebnisse bedingt sein, die die menschliche Verkörperung des Tieres erlebte. So treibt Nicho als Kojote sein Unwesen aufgrund des Verlusts seiner Frau (535).

---

<sup>236</sup> Die von Culebra Chigüichón durchgeführte Operationsmethode entspricht den bereits von Bernadino von Sahagún im 16. Jahrhundert beschriebenen Operationsmethoden der Azteken zur Heilung des grauen Stars (vgl. Martin 1996, 350 zu Fn. 39).

<sup>237</sup> In der Kultur der Maya und Azteken gab es die voneinander verschiedenen Konzepte des *nahualismo* und des *nahuals*. Beide leben in diesen indigenen Kulturen noch heutzutage fort. In der Sprache der Huasteken Mexikos bedeutete die Wortwurzel *naua* große Weisheit oder Kenntnisse. Diese Weisheit schloss die Gabe des *nahualismo* ein. Darunter wurde die Macht verstanden, seinem Nächsten durch Transformation oder Autotransformation in eine tierische Gestalt Gutes oder Schaden zuzufügen. Diese Gabe wurde vor allem Priestern, Propheten und Heilern zugeschrieben. Der Begriff *nahual*, der sich etymologisch von der gleichen Wortwurzel ableitet, bedeutet dagegen das tierische Alter Ego, welches jedem Menschen eigen ist (vgl. González Ortega S.84f).

Vorstellungen vom *nahualismo* und über *nahuales* beschränkten sich aber schon bald nach der Konquista nicht mehr auf die indianische Bevölkerung. Aus dem Werk des Jesuiten José de Acosta (ca.1539-ca.1600) *Historia natural y moral de las Indias* (1591) geht hervor, dass auch die spanischen Eroberer an die Gabe indianischer Zauberer, sich bei Bedarf in Tiergestalt zu verwandeln, glaubten (vgl. Martin 1996, 325 zu F. 36).



## 5.8.2 Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive

Die Außenperspektive auf die Indios wird über die Äußerungen der Ladinós vermittelt und über die beschreibenden Passagen des Erzählers, wenn er diesen gegenüber eine distanzierte Haltung einnimmt. Über die Haltung der Ladinós zur Kosmogonie und Lebensweise der Indios ist wenig zu erfahren und die Stellungnahmen sind oft unsicher und widersprüchlich.

Die Ausübung der katholischen Riten spielt im Leben der Indios eine große Rolle. Sie gehen in die Kirche, beteiligen sich an Prozessionen (306-309) und lassen ihre Kinder taufen (506). Aber die Ladinós gehen davon aus, dass die Indios den katholischen Glauben möglicherweise nur zum Schein annehmen. Dies zeigt die von Hilario erzählte Anekdote von einem sterbenden Indio, der vom Pfarrer mangels einer Hostie eine Küchenschabe vorgehalten bekommt und seinen Glauben bekennen soll. Er verweigert die Annahme der Küchenschabe und antwortet: „Creo; pero no me lo trago ...“ (366). Es ist der Wortwitz und der wahre Kern der Aussage, die die Kollegen Hilarios zum Lachen bringen.<sup>238</sup>

Der spanische Pfarrer Don Casualidón beobachtet das miserable Leben der Indios, die zur Goldwäsche in den Flüssen gezwungen wurden:

Los nativos eran indios pobres, llenos de necesidades por sus familias numerosas. La riqueza que pasaba por sus manos en los lavaderos de oro y en los trabajos de campo, no era de ellos. Salarios de miseria para vivir enfermos, raquíticos, alcoholizados (505).

Nachdem er sich an das kärgliche Leben im Dorf der Indios gewöhnt hat, beginnt er, die Indios mit ihrer Lebensform, zu der auch die Feierlichkeiten und die Trinkgelage gehören, wertzuschätzen:

Don Casualidón se llevaba las manos a las orejas, para taparse los oídos, creyendo horrorizado que había vuelto a escuchar las confesiones de la gente civilizada que dan tanto asco. Mejor sus indios, sus fiestas en los solsticios, sus borracheras, sus bailes endemoniados (506).

Viele Ladinós halten die Indios dagegen einfach nur für trunksüchtig. Als die Soldaten den betrunkenen Nicho ins Gefängnis bringen wollen, wird dieser, sei es als Kommentar des Erzählers, sei es in der Wiedergabe der Gedanken der Anwesenden, mit „dem Indio, der

---

<sup>238</sup> Die Anekdote Hilarios, welche er scherzhaft erzählt, birgt einen wahren historischen Kern. Die indigene Bevölkerung verfolgte eine Strategie des passiven Widerstandes, die darin bestand, die aufgezwungenen Glaubensinhalte nicht abzulehnen, sie aber auch nicht als überzeugend anzunehmen: So beschreibt bereits Fuentes y Guzmán in seiner *Recordación florida* das Verhalten der Indios bezüglich der Konversion zum katholischen Glauben: „[...] , sino preguntando a los Indios cualquiera persona acerca de algún misterio de nuestra santa fe, si le cree y sabe que es así, responden a esto: „anecayuqui“, „quizás será así“, y nunca afirmativamente la palabra „yuqui“, que es lo mismo que así es“ (vgl. Martín 1996, 366 zu Fn. 25 m.w. Nachw.).

ein Fest feiert“ verglichen: „[...], no como este pobre Nicho, que hizo la fiesta del indio<sup>239</sup>: adornó la casa, preparó los cohetes, y al ir a buscar el licor, se lo bebió y se quedó botado“ (385).

Wenn die Indios mit den Ladinos sprechen, wird ihre Ausdrucksweise sehr defizitär. Aus der Äußerung Coronel Godoys gegenüber dem Sargträger lässt sich folgern, dass viele Indios kein Spanisch sprechen: „Hablá, porque entendés bien castilla“ (259). Die spanische Sprache der Indios ist sehr einfach, manchmal grammatikalisch fehlerhaft: „Decir que soy carguero... Decir yo, pues“ (258). Es werden beispielsweise Konsonanten ausgelassen: „Lo merqué onde los chinos“ (539).

Bezüglich der Zauberkraft der indigenen Heiler sind die Ansichten der Ladinos sehr unterschiedlich. So glaubt Benito Ramos, ein Ladino und Soldat im Gefolge Chalo Godoys, an den Fluch der Glühwürmchenzauberer (469f). Die Maultiertreiber und auch Don Deféric glauben an das Phänomen der Tecunas, während Oberstleutnant Secundo Musús dies für Aberglauben hält (413).

Dies gilt auch im Hinblick auf den Nahualismus. Padre Valentin hält den Glauben der Indios an *nahuales*, den er für einen Glauben an Schutztiere oder an ein zweites Ich der Menschen hält, für Aberglauben oder Vorspiegelungen des Teufels:

Esto se entiende, porque así como los cristianos tenemos el santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual. Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es que el indio pueda convertirse en el animal que le protege, que le sirve de nahual (370).

Aber er ist sich nicht so ganz sicher. Als er das Haus des Deutschen Don Deféric verlässt, streift ihn ein Tier und er ruft aus: „Si sos vos, Nichón, que dicen que sos coyote, exclamó; pero no podia ser“ (418). Der Ladino Hilario dagegen ist überzeugt, dass Nicho die Post als Kojote austrägt (378), und Leutnant Secundino Musús glaubt, dass die gelben Kaninchen Gaspar Ilom beistanden (255). Davon sind auch die Ältesten aus dem Dorf der Ladinos überzeugt: „Los conejos de las orejas de túsa lo protegen al Gaspar, [...]“ (133).

### **5.8.3 Personale indigene Identität aus der Innenperspektive**

Neben der Beschreibung des indigenen Kollektivs führen insbesondere die Analyse der identifikatorischen Merkmale Gaspar Iloms und Nichos zu weiteren Erkenntnissen über

---

<sup>239</sup> *La fiesta del Indio* ist ein feststehender Ausdruck. Von Seiten der Ladinos wird den Indios eine Trunksucht zugeschrieben, die so groß ist, dass sie nicht einmal dazu kommen ein Fest zu feiern, weil sie schon vorher betrunken sind. Aus dem Begriff *la fiesta del Indio* ist der abwertende Ausdruck *se le sale el Indio* entstanden, der verwendet wird, wenn bei Menschen im Zustand der Betrunkenheit niedere Instinkte zu Tage treten (vgl. Martin 1996, 370 zu Fn. 52).

indigene Identität. Auch die Betrachtung der indigenen Randfiguren des Romans ermöglicht Schlussfolgerungen, die das Bild vervollkommen.

Zentrale Figur des Romans ist Gaspar Ilom, mit dessen Kampf gegen die *maiceros* der erste Handlungsstrang beginnt.

Gaspar Ilom ist Kazike in der Region namens Ilom. Sein Name „Ilom“ hat seinen Bezug nicht nur zur Landschaft, sondern steht auch für die Aufgabe Gaspars als Oberhaupt seiner indianischen Gemeinschaft.<sup>240</sup> Der Name weist bereits auf seinen Auftrag hin, als Kazike ist er zum Handeln verpflichtet und trägt Verantwortung.

Neben seiner Eigenschaft als Kazike ist Gaspar Ilom aber zunächst ein einfacher Bauer, der von der Feldarbeit lebt: „Pero cómo soltarse, cómo desatarse de la siembra, de la mujer, de los hijos, del rancho [...]“ (127).

Er lebt in einer einfachen Hütte, schläft auf einer Matte aus Palmblättern neben seiner Frau auf dem Boden, nahe dem Ort, wo seine Toten und seine Nabelschnur begraben sind.<sup>241</sup>

Gaspar Ilom hat die Fähigkeit, die Stimme der Erde zu vernehmen. Er hört die Anklage der Erde im Schlaf, was aber auch noch einen Traum betreffend interpretiert werden kann: „Negar, moler la acusación del suelo en que estaba dormido con su petate, [...]“ (125). Es stellt sich jedoch heraus, dass er die Erde tatsächlich hören kann: „Y oyó, con los hoyos de sus orejas oyó: [...]“ (126).

Eine hervorragende Eigenschaft Gaspar Iloms ist sein Verantwortungsbewusstsein. Obwohl er eine Vorahnung seines Todes hat („En el pasto había un mulo, sobre el mulo había un hombre, y en el hombre había un muerto [...]“ [127]), stellt er sich seiner Verantwortung und vollzieht Branntwein trinkend die rituelle Wandlung vom Bauern zum Krieger: „Bebió para sentirse quemado, enterrado, decapitado, que es como se debe ir a la guerra para no tener miedo: [...]. Así pensaba el Gaspar“ (129f).<sup>242</sup> Aufgrund seiner außergewöhnlich kräftigen Konstitution überlebt er den von Oberst Godoy initiierten Giftanschlag. Sein Selbstmord ist als Übernahme der Verantwortung für das Ende seines Stammes zu sehen (155f). In der Unterwelt lebt Gaspar Ilom weiter (Nicho bekommt ihn dort zu sehen). Gaspar Ilom gehört zu den „Unbesiegbaren“, dies sind diejenigen, die alle Prüfungen der Unterwelt bestanden haben (531).

---

<sup>240</sup> In der Mayaprache Yucatans bedeutet *ko'ol* Kopf, das Suffix *om* bezeichnet den Handelnden (vgl. Martin 1996, 282 zu Fn. 2).

<sup>241</sup> In den indianischen Gemeinschaften Guatemalas und im Süden Mexikos ist es Sitte, die Nabelschnur des Neugeborenen unterhalb der Hütte oder in der Nähe zu begraben (vgl. Martin 1996, 284 zu Fn. 12).

<sup>242</sup> In der indianischen Kultur wird der Alkohol als „Sonne, die zu Likör wurde“ verstanden. Alkohol ist „Wasser des Krieges“. Der Alkohol erhitzt die Gefühle, unterdrückt das rationale Bewusstsein und wird in der Poesie des Nahuatl und in althergebrachten mexikanischen Hymnen dem Krieg zugeordnet (vgl. Martin 1996, 291 zu Fn. 45).

Auch Nicho ist sehr verantwortungsbewusst. In seinem Beruf als Briefträger steht er zwischen den Indios und den Ladinos, mit diesen ist er in ständigem Kontakt, denn sie sind es, die vor allem Post erhalten.<sup>243</sup>

Er selbst fühlt sich als Indio: „De blanco vestido de indio; para pleitear más vale indio que ladino: el indio es terco, el ladino rajón; [...]“ (361) Er arbeitet sehr hart (399) und ist sehr pflichtbewusst, selbst als er in die Höhle gelangt, will er noch die Postsäcke verteidigen (520). Trotz der harten Arbeit kann er aber nur in einer armseligen Behausung leben (360) und sein Essen ist kärglich (399). Als ihn seine Frau verlässt, betrinkt Nicho sich aus Kummer (370f).

Zwar holt Nicho sich Rat beim katholischen Priester (366) und bekreuzigt sich in der Kirche (397), aber bedeutsamer als der christliche Glaube ist für seine Persönlichkeit die Verwurzelung im Nahualismus. Nicho durchlebt die Verwandlung in sein *nahual*, er empfindet sich selbst als Tier. Er ist ein Kojote: „[...] se rascaba la pansa, el lomo, las patas, los alrededores de la cola color membrillo podrido [...]. Extraño ser así como era: animal, puro animal“ (511f). Weit entfernt von seinem Heimatort verrichtet Nicho später niedrigere Arbeiten und sieht sich selbst als verachtenswerten Menschen (538) und wird zu einem großen, doppelten Niemand (559).<sup>244</sup>

In dem Roman *HM* treten noch weitere Indios auf, Goyo Yic und die Brüder Tecún werden mit Namen genannt, aber auch einige namenlose Indios spielen im Handlungsablauf eine Rolle.

Goyo Yic ist ein blinder *indio*, der betteln muss (281). Der Verlust seiner Frau ist so schmerzhaft für ihn, dass er zu allem fähig ist, sogar zu einer Tötung (316f).

Die Brüder Tecún gehorchen ihrer Mutter und dem Heiler (201-204). Sie halten als Familie zusammen. Um der Mutter zu helfen, köpfen sie mitleidlos alle Mitglieder der Familie Zacatón (204) und töten die Soldaten des Coronel Chalo Godoy, die versuchen dem Brand des Abgrundes El Tembladero zu entkommen (272). Als Uperto Tecún den toten Heiler daliegen sieht, reagiert er jedoch sehr empfindsam auf dessen Tod (215).

Selbst ein armer Sargträger ist gewillt, unter Einsatz seines Lebens die ihm übertragene Aufgabe auszuführen. Dies zeigt die Szene, welche beschreibt, wie die Soldaten Chalo Godoys auf einen Indio treffen, der einen Sarg für den Leichnam des Heilers transportieren muss und sich unterwegs darin ausruht. Der Indio im Sarg hat kurze weiße Kleidung an, er

---

<sup>243</sup> Vgl. Martin 1996, 363 zu Fn. 11.

<sup>244</sup> *Un gran nadie* hat die Bedeutung einer Steigerung und bedeutet zweimal ein Niemand zu sein (vgl. Martin 1996, 400 zu Fn. 272).

ist abgezehrt, dünn und benutzt wie in Vorzeiten zum Tragen des Sarges den *mecapal*, ein um die Stirn gebundenes Lederband. Als der Lastträger vom Coronel bedroht wird, spricht er ihn mit *señor* an und hält unterwürfig den Hut in der Hand. Den Tod in Kauf nehmend ist ihm in seinem Verantwortungsbewusstsein vor allem wichtig, dass der tote Heiler in dem Sarg beerdigt wird (257-260).

#### 5.8.4 Personale indigene Identität aus der Außenperspektive

Obwohl die Einwohner im Dorf der Ladinos fürchten, von den Indios getötet zu werden, sprechen sie doch voller Hochachtung von ihrem Feind Gaspar Ilom. Die Dorfältesten sind zwar Ladinos, aber als Mestizen und somit Abkömmlinge der Indios stehen sie als ältere Generation der indianischen Kultur noch näher als die jungen Menschen. Sie beschreiben Gaspar Ilom, indem sie aus den *Anales de los xahil* zitieren: „El Gaspar es invencible, decían los ancianos del pueblo [...]. Cáscara de mamey es el pellejo del Gaspar y oro su sangre, “grande es su fuerza“, “grande es su danza“, [...]“ (133). So bekommt er den Status eines Helden.<sup>245</sup>

Und für sie steht fest, dass Gaspar Ilom stellvertretend für die Indios aller Zeiten steht: „El Gaspar anda por todos los que anduvieron, todos los que andan y todos los que andarán. El Gaspar habla por todos los que hablaron, todos los que hablan y todos los que hablarán“ (134).

Gaspar Ilom ist auch für andere Ladinos ein Held und sogar sein Gegenspieler Coronel Chalo Godoy ist voller Respekt, er lobt die Kraft seiner Gedanken und dessen übermenschliche Stärke:

Y no es mentira. Una vez lo vi arrancar un árbol de jocote, con sólo quedársele viendo, obra de su pensamiento, de su fuerza, y agarrarlo como escoba de patio para barrer con todos mis hombres, basuritas parecían los soldados, los caballos, las municiones ... (238).

Andererseits verachtet er Gaspar Ilom in seiner Eigenschaft als Indio. Er vergleicht die Indios

mit einer die Pigmentierung der Haut verhindernden Hautkrankheit. Im Zusammenhang mit der zynischen Bezeichnung des Giftes, mit welchem er Gaspar Ilom töten will als „heilige Medizin“, zeigt sich seine ganze auf Rassismus basierende Verachtung: „En la mano de su compañera dejó el jefe de la Expedicionaria en campaña, un frasquito, santo remedio dijo, para el jiote de indio“ (145).

---

<sup>245</sup> Vgl. Martin 1996, 295 zu Fn. 70.

Für die *maiceros* ist der Kazike Gaspar Ilom als Anführer der aufständischen Indios der gefürchtete und unberechenbare Gegner, aber sie sehen in ihm den typischen, verräterischen Kaziken: „[...] un cacique pulsado y traicionero“ (135).

Der Briefträger Nicho wird von den Ladinos nur negativ beurteilt, sie bezeichnen ihn als barfüßiges Vieh: „[...] la bestia descalza del correo [...]“ (356).

Der Vorgesetzte (ein *ladino*) beschimpft Nicho, anstatt ihn zu begrüßen und duzt ihn: „Indio abusivo, mana larga“ (358). Nicho siezt den Vorgesetzten und ist unterwürfig: „No, señor, no es costumbre mía beber, nunca me ha visto usted que yo esté borracho“ (358). Er empfängt seine Bezahlung demütig: „Los sesenta pesos que le daban por el viaje y que recibió con el sombrero en la mano y la cabeza gacha“ (357).

Der Sargträger wird von den Ladinos auch voller Verachtung behandelt. Als er erwähnt, dass die Viehdiebe die Indios als Rasse von ängstlichen Hunden bezeichnen, erklärt Chalo Goday ihm dies höhnisch damit, dass für die Viehdiebe das Leben eines Indios nichts wert sei: „Pues por eso te metieron allí a la fuerza, porque dijeron, si se pierde indio no se pierde nada“ (259). Aus seiner abfälligen Haltung gegenüber dem Indio wird deutlich, dass er diese Meinung teilt.

### **5.9 Zwischenergebnis zur Darstellung indigener Identität in *Hombres de maíz***

*HM* ist ein indigenistischer Roman im Stil des *realismo mágico*. Die strukturelle Einheit des Romans ist umstritten, aufgrund der Verflechtung der Handlungsstränge, die sich um das Motiv der Fruchtbarkeit von Erde und Mensch ranken, erscheint es jedoch gerechtfertigt, dem Roman eine Handlungseinheit zuzusprechen.

Der Roman greift intertextuell in großen Maß auf die vor allem oral tradierte Mythologie der Mayavölker Guatemalas zurück. Aber nicht alle Passagen des Romans, die einen indigenen Ursprung vermuten lassen, sind es auch. Vieles ist Fiktion, so dass man mit Lienhard von einem ethnofiktionalen Roman sprechen kann.

Im Hinblick auf die ethnische Zusammengehörigkeit der im Roman beschriebenen Indios sind die wichtigsten Abgrenzungsmerkmale gegenüber den Ladinos der Glaube an einen den Indios eigenen Schöpfungsmythos und ihre spezifische Kosmvision. Die elementaren Teile des indigenen Glaubens (Schöpfungsmythos, Animismus, Nahualismus, Unterwelt, Weiterleben der „Unbesiegbaren“ nach dem Tod in der Unterwelt) sind nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar, da die Indios aber durch den Kontakt mit den Ladinos an den kirchlichen Riten teilnehmen (müssen), ist davon auszugehen, dass sie in einem

Synkretismus leben und gegen den christlichen Glauben zum Teil auch passiven Widerstand leisten.

Die Indios haben eine Schöpfungsgeschichte, die beschreibt wie sie aus Mais erschaffen wurden. Deshalb ist der Mais ein heiliges Gut und kann nicht zu einem Handelsobjekt werden, das dem Zweck der Gewinnerzielung dient. Aufgrund ihrer originären Glaubensvorstellungen haben die Indios eine enge Bindung an den Ort ihrer Geburt und an ihre Vorfahren.

Zu den von den Alten mündlich an die jüngeren Mitglieder des Stammes überlieferten Traditionen gehört die Erinnerung an Vorzeiten, während derer die Indios auf dem ihnen gehörigen, fruchtbaren Land lebten, es bearbeiteten und in ihrer Gemeinschaft ein würdiges Leben gemäß ihren Traditionen führen konnten. Diese Lebensform wurde von den spanischen Eroberern zerstört. Die Erinnerung an die Unterdrückung durch die Kolonialherren und deren Grausamkeit wird von den Alten wachgehalten.

Im Handlungsverlauf wird deutlich, dass die Indios gegenwärtig ein karges Dasein fristen. Ein typisches Bild ist der barfüßige, weißgekleidete Indio, der mit dem Hut in der Hand und gesenkten Kopf devot vor dem ihn herabwürdigenden Ladino steht.

Nicht alle Ladinós verachten die Indios, aber es gibt doch immer wieder stereotypische Vorstellungen hinsichtlich ihrer indigenen Mitbürger: Die Indios werden als faul, abergläubisch, diebisch und insbesondere als trunksüchtig bezeichnet. Bei geringen Verfehlungen werden die Indios von der Obrigkeit unverhältnismäßig hart bestraft.

Die Analyse der Innenperspektive der indigenen Protagonisten zeigt jedoch, dass die Vorurteile der Ladinós ungerechtfertigt sind. Die Indios leisten extrem anstrengende Arbeit und führen selbst niedere Arbeiten mit großem Verantwortungsbewusstsein aus.

Der übermäßige Genuss von Alkohol bestätigt sich, doch es wird deutlich hervorgehoben, dass er dazu dient, die erbärmliche Lebensform zu vergessen und dass er manchmal auch rituelle Bedeutung hat.

Auch wenn es Ladinós gibt, die die Indios mit Tieren vergleichen und für die das Leben eines Indios nichts wert ist, zeigt sich doch, dass die Indios ein Leben führen, das von ethischen und kulturellen Normen durchdrungen ist. Gegenüber ihren Feinden können die Indios sehr grausam sein, innerhalb der Familie zeigt sich ihre große Empfindsamkeit und ihre Solidarität. Diese gilt auch innerhalb des Kollektivs. Sie pflegen einen respektvollen Umgang, der sich insbesondere über die sprachlichen Gepflogenheiten ausdrückt. Mögen

manche Indios auch des Spanischen nicht mächtig oder dieses fehlerhaft sein, so sind sie doch fähig, sich sehr gewählt in ihrer eigenen ethnischen Sprache auszudrücken.

Großen Raum nimmt in dem Roman die Beschreibung des tapferen und starken Kaziken Gaspar Ilom ein. Er steht als Held nicht alleine da, die Geschehnisse der Unterwelt vermitteln die Einsicht, dass auch die Indios in ihrer Geschichte heldenhafte, mutige Männer hatten.

Der Leser fühlt sich in die Lebenswelt der Indios ein und lehnt die Negativzuweisungen der Ladinós in Bezug auf die Indios ab. Ihre Herabwürdigung seitens der Ladinós wird als ungerecht empfunden. Die indigene Kultur erfährt eine hohe Wertschätzung und die Indios werden aufgrund ihres Fleißes, ihrer Spiritualität und ihrer Integrität den Ladinós gegenüber als moralisch überlegen angesehen.

Der Rezipient erkennt die Indios als Opfer der spanischen Eroberung, deren Leid in der nachkolonialen Zeit fortwährt, weil ihnen verwehrt wird, auf ihrem Grund und Boden gemäß ihren Traditionen zu leben.

Real existierende Mythologie und Legenden der Indios sowie die indigene Lebenswelt betreffende historische Ereignisse, in der außerfiktionalen Welt schriftlich oder oral tradiert, erfahren durch die Festschreibung in der innerfiktionalen Welt eine Rückwirkung in die außerfiktionale Welt. Sie haben das Potential, in das kulturelle Gedächtnis indigener Ethnien aufgenommen zu werden. Die Erinnerung an den Schöpfungsmythos, die indigene Kosmvision, die Traditionen und an erfahrenes Leid wird reaktiviert. *HM* erinnert daran, dass die Ureinwohner Amerikas hochstehenden Kulturen angehörten. Dies alles dient der kollektiven Identitätsfindung.

Aber auch konstruierte Vergangenheitsversionen können als wahr akzeptiert werden und die Chance haben, in das kollektive Gedächtnis einzugehen. Deshalb können selbst Romaninhalte, die eigentlich nur fiktiv sind, als erinnerungswürdig erachtet werden und so positiv zur kollektiven indigenen Identität beitragen. Insoweit ist nicht entscheidend, dass *HM* neben den wirklichen auch nur mögliche Elemente einer indigenen Welt widerspiegelt.

Die Erinnerung an die zerstörte bzw. in den Bereich des Geheimen verdrängte indigene Kultur und deren Aufwertung durch die Literatur in *HM* ermöglicht ein positives Selbstbild seitens der Indios und eine positive Fremdwahrnehmung seitens nichtindigener Kollektive.



### 5.10 Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in *Hombres de maíz*

Im Roman wird Guatemala nicht als eine Nation von Mestizen präsentiert, sondern als eine heterogene Nation, deren Gesellschaft einer kulturellen Teilung unterliegt. Wiederholt wird im Roman betont, dass die Indios der Überzeugung sind, die Aufgabe ihrer Traditionen und die Entfernung von dem Land ihrer Vorfahren führe zu ihrem Untergang. Der Handlungsverlauf gibt dieser Einstellung Recht. Nicho, der einen Ladinisierungsprozess durchläuft, scheitert, während die Familie Goyo Yics einer zwar arbeitsreichen aber zufriedenstellenden Zukunft entgegengeht, als sie vereint wieder ihr Land bestellt.

Damit beinhaltet der Roman die Vision eines guatemaltekischen Staates, in welchem die Indios über genügend Land verfügen, um weiterhin gemäß ihren Traditionen zu leben.

In der Sekundärliteratur gibt es Stimmen, welche den Roman hinsichtlich der Stellung der Indios noch weitreichender interpretieren:

Dante Liano beispielsweise sieht in *HM* die Propagierung der Einbeziehung der Indios in die guatemaltekische Gesellschaft als gleichberechtigte Bürger. Dies zeige sich darin, dass sie nicht mehr wie bisher als dekoratives Element eines Romans oder als marginalisierte Wesen dargestellt werden, sondern als gewöhnliche Individuen mit ihren persönlichen Sorgen.<sup>246</sup>

Nach Ansicht von Arturo Arias sind in Asturias` Roman die Indios nicht mehr *los otros*, sondern *nosotros*. Dieses *nosotros* dehne sich auf die Eigenschaft Guatemalteke zu sein aus. Asturias habe der guatemaltekischen Identität eine neue Bedeutung gegeben, indem er auf symbolischer Ebene die Werte, auf welchen die gesellschaftliche Macht seit dem 16. Jahrhundert basiert, durcheinander gebracht habe. Nicht mehr die Eigenschaften „westlich“ und „christlich“ bestimmten die guatemaltekische Identität, sondern die Kultur der Maya sei das Fundament guatemaltekischer Identität.<sup>247</sup>

Isabella Arredondo sieht in *HM* einen Vorgriff auf den später real erfolgten Kampf um kulturelle Autonomie.<sup>248</sup> Im Hinblick auf die nationale Identität verstehe der Roman Guatemala als eine Nation mit unterschiedlichen Ethnien, die unter der Voraussetzung gesellschaftlicher Gerechtigkeit friedlich nebeneinander leben können. Der Schlüssel für nationale Einheit finde sich in der Lösung der wirtschaftlichen Situation der Bauern. Diese

---

<sup>246</sup> Vgl. Liano 2008, 96.

<sup>247</sup> Vgl. Arias 1996, 567.

<sup>248</sup> Vgl. Arredondo 1997, 160.

könne nur über eine gerechte Landverteilung verbessert werden, was auch im Einklang mit den von Arbenz durchgeführten Landreformen stehe.<sup>249</sup>

Meinem Erachten nach kann *HM* zu Recht als Roman interpretiert werden, der ein friedliches Nebeneinander von Ladinos und Indios propagiert, sofern das Problem der Landverteilung gerecht gelöst wird.

*HM* hebt die kulturellen Unterschiede zwischen Ladinos und Indios hervor, zeigt auch das an den Indios begangene Unrecht, leistet vor allem jedoch durch das Aufspüren einer würdigen gemeinsamen Vergangenheit einen wichtigen Beitrag für den Prozess der nationalen Selbstfindung. Damit wird die Kultur der Maya zu einem positiven, die guatemalteckische Identität bestimmenden Element, welches gleichberechtigt neben dem westlichen, christlichen steht. Dies bedeutet eine Aufwertung nicht nur der nationalen Identität, sondern auch ihrer Bürger. Indem die indigene Kultur aufgewertet wird, können die Indios auf diese selbstbewusst zurückschauen, aber ebenso die Mestizen, denn es ist die auch Kultur ihrer Vorfahren.

## **6 Darstellung indigener Identität in *Entre la piedra y la cruz***

1948 veröffentlichte Mario Monteforte Toledo die erste Ausgabe seines Romans *EPC*<sup>250</sup>. Es ist der erste guatemalteckische Roman, der eine deutliche Ideologie im Hinblick auf die Indios und die nationale Frage vertritt, und in dem die Indios nicht nur Mitglieder einer amorphen Gemeinschaft sind.<sup>251</sup>

Für die Analyse des Romans *EPC* von Mario Monteforte Toledo wird hier die Erstausgabe von 1948 verwendet, so wie sie vom guatemalteckischen Erziehungsministerium für die Edition *El Libro de Guatemala* ausgewählt wurde.

Über viele Jahre hinweg hat Monteforte Toledo den Roman überarbeitet, weshalb dieser dadurch in den verschiedenen Auflagen signifikante Veränderungen erfuhr. Den größten Bekanntheitsgrad hat die aktuelle Version der Editorial *Piedra Santa*, wie sie seit 2009 veröffentlicht wurde.

Monteforte Toledo hat seinen Roman stark gekürzt, etliche Passagen wurden komplett gestrichen, Indigenismen wurden reduziert, bestimmte Ausdrücke durch andere ersetzt.

Nach Ansicht von Méndez Videz hat Monteforte Toledo sein Werk in didaktischer Absicht verändert, um die Rezeption zu Studienzwecken verständlicher zu machen. Er habe auch

---

<sup>249</sup> Vgl. Arredondo 1997, 164.

<sup>250</sup> Die im Fließtext in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf die in Fußnote 6 verwiesene Ausgabe.

<sup>251</sup> Vgl. Coello Gutiérrez 2010.

Ausdrücke getilgt, welche möglicherweise als Herabwürdigung der indigenen Bevölkerung interpretiert werden könnten, um den Roman den Erfordernissen einer politischen Korrektheit im Laufe der Zeit anzupassen.<sup>252</sup>

Welche Veränderungen der Roman genau erfahren hat und warum, würde eine genauere Analyse erfordern und den Rahmen dieser Arbeit überschreiten.

Für die Anforderungen der vorliegenden Arbeit wurde die Erstausgabe des Romans herangezogen, weil deren inhaltlicher Reichtum größer als der der späteren Ausgaben ist und auch weil der Entstehungszeitraum des Romans nahe an der zeitlichen Verortung des fiktiven Handlungsablaufs liegt. Er gibt den Zeitgeist detaillierter wieder als die folgenden Editionen. Des Weiteren ist die Gegenüberstellung der ersten Edition von *EPC* zu *HM* besonders geeignet, weil beide Romane fast zur gleichen Zeit geschaffen und veröffentlicht wurden.

*EPC* beschreibt das Leben der indigenen Gemeinschaft eines guatemaltekischen Dorfes und den problematischen aber erfolgreichen Weg der Ladinisierung des in diesem Dorf aufgewachsenen Protagonisten.

## 6.1 Kurzbiographie von Mario Monteforte Toledo

Der guatemaltekische Schriftsteller Mario Monteforte Toledo (1911 bis 2003) war nach seinem Studium der Rechtswissenschaft und Soziologie ein anerkannter Soziologe, der in den Jahren 1944 bis 1954 während der Regierungszeit Juan José Arévalos und Jacobo Arbenz` in Guatemala politische Führungspositionen innehatte.

In der Zeit vor 1944 verbrachte er mehrere Jahre in ländlichen Gemeinden in El Petén und im Hochland Guatemalas. Dort hatte er Gelegenheit, die Lebensform der indigenen Bevölkerung kennenzulernen.<sup>253</sup> Auch war er in der Region des Atitlansees einige Jahre als Rechtsanwalt tätig. Er lebte mit einer Tzutujil-Indianerin aus San Pedro la Laguna zusammen, mit der er eine gemeinsame Tochter hatte.<sup>254</sup>

Monteforte Toledo ist durch seine soziologischen Schriften und insbesondere durch seine Romane bekannt geworden. Die größte Popularität erlangten seine Werke *Anaité* (1948); *Entre la piedra y la cruz* (1948); *Donde acaban los caminos* (1953) und *Vinieron del mar* (1963).

---

<sup>252</sup> Vgl. Méndez Videz 2012, 58.

<sup>253</sup> Albizurez Palma 1987, 55.

<sup>254</sup> Vgl. Sagone 1995, 11.

Die Ethnologin Christel Sagone hat Feldforschungen im Gebiet der Tzutujil-Indianer durchgeführt und festgestellt, dass sich die fiktionale Darstellung der indigenen Lebenswelt durch Monteforte Toledo in hohem Grad mit den Gegebenheiten der Realität deckt.<sup>255</sup> Monteforte Toledo war demnach ein großes Maß an Authentizität wichtig. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Darstellung der indigenen Figuren und indigenen Gemeinschaften aus der Außenperspektive eines Nicht-Indios erfolgt.

## 6.2 Soziohistorischer Hintergrund

Wie Miguel Ángel Asturias veröffentlichte Mario Monteforte seinen Roman nur wenige Jahre nach der guatemaltekischen Revolution von 1944.

Der Roman *EPC* verortet die Handlung in die Zeit der guatemaltekischen Revolution und ist auch in diesem historischen Zeitraum entstanden. Die reale Situation der Indios in diesem Zeitraum war Ergebnis der Nachwirkungen der Konquista auf die Gesellschaftsstruktur, an der auch die Unabhängigkeit und die darauffolgenden Reformen letztlich nichts geändert hatten.<sup>256</sup> Ziel der guatemaltekischen Revolution von 1944 war nicht nur die Absetzung des Diktators Ubico, sondern insbesondere die Verbesserung der Situation der Indios. Dies sollte zu einem über die Durchführung von Landreformen erfolgen,<sup>257</sup> zum anderen über den *mestizaje*, wie es der *adamcismo*<sup>258</sup> vorsah.

## 6.3 Romanstruktur

Fünf Abschnitte, von denen die ersten vier mit Begriffen aus dem semantischen Feld des Raumes titulierte sind, unterteilen den Roman: *Sierra, Costa, Casas, Caminos, Sol*. Jedem Abschnitt ist ein Stich des katalanischen Künstlers Pompeyo Audvert (1900 bis 1977) vorangestellt. Die schwarzweißen Stiche stimmen in ihrer schnörkellosen Schlichtheit den Betrachter auf den Inhalt des jeweiligen Abschnitts ein. Beispielsweise beginnt der erste Teil der Erzählung mit der Beschreibung von der Geburt des Protagonisten Lu Matzars, der im weiteren Handlungsverlauf Pedro genannt wird. Passenderweise zeigt der erste Stich eine indianische Frau, die durch ein Tuch nur leicht zugedeckt ist und sich in der Hockstellung der Gebärenden befindet (7).

Eine weitere Unterteilung erfährt der Roman durch nummerierte Kapitel in den einzelnen Abschnitten. Insgesamt sind es 34 Kapitel.

---

<sup>255</sup> Vgl. Sagone 1995, 83f.

<sup>256</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 2.2.

<sup>257</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 5.2.

<sup>258</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 1.5.3.

Der Aufbau des Romans ist dual konzipiert, was schon die antithetische Gestaltung des Titels – der Stein auf der einen, das Kreuz auf der anderen Seite – indiziert. *EPC* erfährt eine signifikante Zweiteilung dadurch, dass die ersten zwei Abschnitte (*Sierra* und *Costa*) Lus Aufwachsen innerhalb seiner indianischen Gemeinschaft beschreiben und gleichzeitig seitenmäßig die Hälfte des Romans einnehmen. Die folgenden drei Abschnitte (*Casas*, *Caminos* und *Sol*) bestreiten die zweite Hälfte des Romans und schildern die weitere Entwicklung des Protagonisten in der nichtindigenen Welt.<sup>259</sup> Die Dualität der Struktur hat die Funktion, die Erkenntnisse über die fremde Kultur denen der eigenen Kultur gegenüberzustellen und auf diese Weise die fremde Kultur dem Rezipienten zu vermitteln.<sup>260</sup> Den beiden sich in Opposition gegenüber stehenden Kulturen wird gleichermaßen Raum bei der Darstellung gewährt.

Auch inhaltlich wird bei der Figurenkonstellation eine Ausgewogenheit angestrebt, indem jeder Kultur sowohl Figuren mit moralisch positiven als auch negativen Eigenschaften zugeordnet werden. Um eine Kontrastierung zu schaffen, finden bedeutsame Handlungssequenzen, die kulturelle Eigenarten der einen Ethnie wiedergeben, ihren Gegenpart innerhalb der Darstellung der anderen Kultur. So steht beispielsweise die Vergewaltigung von Lus Schwester Trey durch den Deutschen Franz (116) in Kontrast zu der nicht erfolgten Vergewaltigung von Don Hermans Tochter durch Lu/Pedro (284-288).

#### 6.4 Titel

*EPC* beschreibt die Entwicklung Lu Matzars vom Beginn seiner Geburt bis zu seinem Erwachsenenalter. Der Titel *Entre la piedra y la cruz* fasst den Prozess der Akkulturation, den der Protagonist als genuiner Indio hin zur Kultur der Ladinós macht, metaphorisch zusammen. *La piedra* steht für den Opferstein der Tzutujiles und symbolisiert somit die indigene Ethnie, der Lu entstammt; *la cruz* steht für den christlichen Glauben und als Symbol für die Kultur der Ladinós.

Die identitäre Krise Lus/Pedros erreicht ihren Höhepunkt, als der Protagonist im Gefängnis auf seine Hinrichtung wartet. Seine innere Zerrissenheit wird unter Verwendung der Metaphorik des Titels im Roman folgendermaßen wiedergegeben: „El debía tener el alma entre la piedra aborigen y la cruz del blanco. Entre la piedra y la cruz; así había vivido siempre“ (292).

---

<sup>259</sup> Vgl. Arias 1979, 28.

<sup>260</sup> Vgl. Sagone 1995, 108.

## 6.5 Zusammenfassung des Inhalts

*EPC* beginnt mit der Geburt Lu Matzars um das Jahr 1925 und endet mit seinem Mitwirken in der guatemaltekischen Revolution von 1944, die zum Sturz des Diktators Jorge Ubico Castañeda führte. Erzählte Zeit und Orte der Handlung beziehen sich auf eine historische Zeitspanne und real existierende Orte. Es handelt sich um die Zeit zwischen 1920 und 1944, die Handlung spielt an Ortschaften, die am Ufer des Atitlansees liegen, der Küste Guatemalas, im guatemaltekischen Hochland und in der Hauptstadt. Die wiederholte Nennung von Orten (z. B.: „Del lado de Panajachel una voz brilló vivamente y se apagó; [...]“ [10].) und die verschiedenen Hinweise auf historische Ereignisse (z. B.: „Los periódicos anunciaban los acontecimientos a grandes titulares: los alemanes habian entrado a Bélgica, a Holanda, a Francia; [...]“ [225].) erlauben die zeitliche und räumliche Verortung des Romans.

Lu wächst mit den indianischen Traditionen auf und wird mit der grausamen Realität des indianischen Lebens konfrontiert. Die Indios leben im Elend, werden von den Ladinos ausgebeutet, betrogen und gedemütigt. Überwiegend stehen die Indios in ihrer Gemeinschaft solidarisch zueinander, aber es gibt auch Indios, die ihre Nachbarn betrügen. Aufgrund der Ränke eines solchen Nachbarn verarmt Lus Vater Bartolo (Tol) Matzar und die Familie ist zur Erntearbeit auf einer Kaffeeplantage gezwungen. Auf der Hazienda, die einem Deutschen gehört, muss Lu die Vergewaltigung seiner Schwester Trey durch den Sohn des Plantagenbesitzers miterleben.

Aber nicht alle Ladinos stehen den Indios in negativer Absicht gegenüber. Als Lu in der Stadt auf eine staatliche Schule gehen soll, wird er im Haus von Don Castellano, einem Ladino, sehr freundlich aufgenommen. Später wird er sich in Margarita, Tochter des Hauses, verlieben.

In der Schule ist Lu als einziger Indio ein Außenseiter, doch er passt sich an. Es ist der Beginn seiner Ladinisierung und er wird fortan Pedro genannt. Als junger Erwachsener wird er Lehrer an einer Schule für indianische Kinder bis er schließlich am guatemaltekischen Schulsystem, welches die Bildung der indianischen Kinder völlig vernachlässigt, verzweifelt. Aufgrund seiner Desillusionierung geht er zum Militär und wird zu einem der grausamsten militärischen Befehlshaber.

Die Begegnung mit einem General, der ohne Wissen Pedros/Lus auf Seiten der Revolutionäre steht, die den Diktator Ubico stürzen wollen, führt zu einer inneren Umkehr Pedros. Er lässt zwei indianische Gefangene laufen und wird später deshalb verhaftet und unter dem Verdacht, Revolutionär zu sein, zum Tod verurteilt. In den Wirren der

Revolution wird er befreit, kämpft auf Seiten der Revolutionäre mit und kommt aufgrund einer Verletzung ins Krankenhaus. Margarita, die Tochter des freundlichen Ladinos, der ihm den Schulbesuch ermöglicht hatte, arbeitet im Krankenhaus als Krankenschwester. Sie verlieben sich, und Pedro gelangt zu der Überzeugung, dass er sein indianisches Wesen abstreifen muss. Nur eine Vermischung der Indios mit den Ladinos kann Guatemala in eine sozial befriedete Zukunft führen.

## 6.6 Erzählhaltung, Personenrede und Erzählstil

Die Entwicklung des Indio Lu zum Ladino Pedro wird von einem heterodiegetischen, auktorialen Erzähler in linearer Form erzählt, wobei sich der Erzähler weitgehend mit Kommentierungen zurückhält.

Abgesehen von Adverbien, die der näheren Beschreibung der Figuren des Romans dienen, herrscht ein auffälliger Mangel an rhetorischen Konstruktionen.<sup>261</sup> Dies unterstreicht den realistischen Erzählstil des Romans, der für den indigenistischen Roman bezeichnend ist. Im Mittelpunkt der Erzählung steht zwar nicht nur die Anprangerung der Unterdrückung der Indios durch die Ladinos, aber die von den Indios erlittene historische und gegenwärtige Ausbeutung wird deutlich aufgezeigt.

Das Bild der personalen und kollektiven Identitäten wird zum einen von den beschreibenden Passagen des Romans gezeichnet („Devoraron en silencio las tortillas, el chile colorado y los frijoles, mientras las madres hacian saltar sus pechos sobre los güipiles y amamantaban a los crios“ [17].), zum anderen durch die Vielzahl der Sprechakte, die dem Roman passagenweise eine szenische Darstellung verleihen.

Die Sprechakte verleihen den Vertretern beider Kulturen eine Stimme. Beispielsweise folgt auf den Sprechakt des Ladinos: „¿No sabés que hay órdenes del señor Jefe Político de ir a trabajar a las fincas?“ (33) der Sprechakt des Indios: „No, tata; yo no sé leer, y mi cabeza es muy ignorante“ (33).

Um kulturelle Besonderheiten hervorzuheben, insbesondere um den Sprechakten der Indios Authentizität zu verleihen, werden indigene Sprachelemente eingestreut: „¡Ay, Ca`Tatá, rajau del mundo! Que salga bueno mi maicito este año“ (15). Die indigenen Begriffe werden insgesamt jedoch sparsam eingesetzt. Die Sprechakte sind so gestaltet wie sie auch in der Realität beim Dialog zwischen Indios und Nicht-Indios in Erscheinung treten könnten. Zwischen Ladinos und Indios herrscht ein Über- und Unterordnungsverhältnis, das von großer Gewalt geprägt ist. Dem Verhaltenskodex

---

<sup>261</sup> Vgl. Arias 1998, 76f.

zwischen Indios und Nicht-Indios wird durch Wiedergabe der gebotenen Anredeformen Rechnung getragen. Die Indios sprechen ängstlich und äußerst höflich die Ladinis an: „Señor, vos sos nuestro padre y nuestra madre. Y aquí venimos nosotros a quejarnos con vos, como principales que somos de nuestro pueblo“ (34). Die Ladinis sprechen ein korrektes Spanisch. Im Dialog mit den Indios werden immer wieder Beschimpfungen eingefügt: „Lo que pasa es que ustedes son una partida de huevones“ (34).

## 6.7 Sympathiesteuerung

Der implizite Erzähler hält sich mit Kommentierungen zurück, aber die beschreibenden Passagen enthalten sympathiesteuernde Elemente, wenn bestimmten Figuren besonders positive bzw. besonders negative Attribute zugeordnet werden. Daraus lassen sich Rückschlüsse bezüglich des Standpunkts des Erzählers ziehen. Der Erzähler favorisiert eindeutig die Indios.

Beispielsweise wird Trey, die Schwester Lus, in ihrer natürlichen Schönheit und Unschuld derart beschrieben, dass der Leser hinsichtlich ihrer Vergewaltigung besonders großes Mitleid und Empörung empfindet: „Vibraban sus muslos y el pelo derramaba por los hombros al inclinarse a recoger agua en el cuenco de la mano; hacía luego un gracioso movimiento de cabeza y se erguía aventando espuma, [...]“ (115).

Die Tochter des Deutschen Herman wird zwar nicht vergewaltigt, aber ihre Erniedrigung durch Lu/Pedro erscheint geradezu gerechtfertigt: „Era rubia, de un rubio muerto y chocante, con los ojos sin color, transparentes y vacios. La espalda, llena de pecas parecía la corteza de un queso“ (284).

Aus der Vielzahl der Figuren weisen nur Tol Matzar und sein Sohn Lu eine ausgeprägte Innensichtdarstellung auf. Daraus lässt sich eine Sympathiesteuerung zugunsten der Indianerkultur annehmen, obwohl sich der implizite Erzähler mit Kommentierungen zurückhält.<sup>262</sup> Wichtige Passagen des Romans, die eine Identifikation der Indios ermöglichen, werden in Form der erlebten Rede erzählt, wobei hier die erlebte Rede im Präsens steht. Der Kritiker Arturo Arias beschreibt wie diese Passagen als Schlüssel zum Verständnis des Textes wirken:

Puesto que en el interior de una sola voz resuenan dos voces diferentes (la del personaje y la del autor implícito) podemos deducir que esto implica a su vez que resuenan dos ideologías diferentes: la ideología del personaje, reflejo de las estructuras mentales de su clase dentro de su mundo imaginario, y la del autor implícito que refleja la ideología del texto.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Vgl. Sagone 1995, 195.

<sup>263</sup> Arias 1998, 83.



Hierfür mag als Beispiel eine Passage des Romans dienen, in welcher in erlebter Rede die Gedanken Lus/Pedros wiedergegeben werden, als er als Kommandant in sein Dorf zurückkehrt und feststellt, dass er sich kulturell von seiner Ethnie entfernt hat und es im Dorf keine Hoffnung mehr für ihn gibt:

[...]; su padre, con sus creencias incólumes, su fe, su culto politeísta por su raza, su tierra, sus animales, sus veredas oblicuas, su maíz sagrado; su madre, eterna, casi invisible e impalpable, pero omnipotente como el aire del lar... Toda la esperanza de salvación personal. Ahora sabía que quedarse era escapar, aferrarse al falso credo de una tribu inerme (264).

Der Rezipient fühlt sich in die Figur Lus/Pedros ein und ist bereit, dessen Lebensentscheidung als richtig zu akzeptieren.

## **6.8 Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven**

Auf der Handlungsebene steht im Mittelpunkt der Erzählung die personale Identität Lu/Pedro Matzars, die auch von seiner ethnischen Zugehörigkeit abhängig ist. Im Roman wird zunächst das Leben seiner Ethnie im Dorf und danach bei der Erntearbeit auf den Fincas der Ladinos beschrieben, bevor sich die Erzählung der Entwicklung Lus innerhalb seiner Ethnie und seinem Wandel zu Pedro in der Welt der Ladinos zuwendet.

### **6.8.1 Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive**

Die kollektive Identität einer Gemeinschaft ist das einheitliche Selbstverständnis eines Kollektivs. Im Roman *EPC* werden bestimmte Lebensformen der in San Pedro de la Laguna lebenden Indios dargestellt, die für diese Ethnie typisch sind. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Bereichen Weltanschauung und Religion, Feldarbeit und Geschlechterbeziehung.

Die Darstellung im Roman erfolgt einerseits durch beschreibende Erzählung des Erzählers, insbesondere aber durch die direkte und erlebte Rede Bartolo Matzars, Lus/Pedros und einiger indigener Figuren. Auf diese Weise wird die Selbstbeschreibung des indigenen Kollektivs wiedergegeben, es ist die Darstellung der Innenperspektive.

Lebensmittelpunkt ist für die Indios der ihnen gehörende Grundbesitz, dessen Ertrag sie für ihre Ernährung benötigen. Es ist das Stück Land, mag es auch noch so klein sein, das sie von ihren Ahnen geerbt haben. Der Grundbesitz ist so wichtig, dass Bartolo Matzar, um seinen Grundbesitz zu erhalten, auf Gerechtigkeit im Hinblick auf die Vergewaltigung seiner Tochter verzichtet (136f), obwohl eigentlich gemäß den indigenen Grundsätzen moralische Werte nicht gegen Geld aufgewogen werden können (36).

Die Feldarbeit auf dem eigenen Grundbesitz ist nicht nur Grundlage für die Ernährung, sie schafft die Verbundenheit mit vergangenen und zukünftigen Generationen. Da die Arbeit heilig ist (15), ist sie unerlässlich für die spirituelle Verbundenheit mit den Herren über die Naturgewalten. Bartolo Matzar erklärt seinem Sohn die Bedeutung der Feldarbeit: „De los terrenitos que viste hoy vivieron tus abuelos y van a vivir tus hijos; vos no tendrías fuerza para alentar ni para decir tu palabra a los rajau sin esa tierra“ (184).

Dies erklärt auch, dass es Sünde ist, auf fremden Grund zu arbeiten: „La tierra de uno nunca paga mal. Es pecado regar el sudor sobre tierra ajena para que otros no trabajen“ (20).

Die Bindung zu dem eigenen Stück Land bewirkt, dass die meisten Indios nur die engere Umgebung ihrer Dörfer kennen und keine Vorstellungen von den geographischen Ausmaßen der Erde haben (102).

Die Ernte ist abhängig von den Naturabläufen und auch von dem Auftreten besonderer Naturphänomene. Diese werden von den *rajau*, den Herren über die Naturgewalten, verursacht. Die *rajau* müssen den Menschen günstig gestimmt werden, deshalb wird die Feldarbeit von Bittgebeten an die *rajau* begleitet (12). Aber auch in anderen Angelegenheiten wird die Hilfe der *rajau* erfleht. Mittels eines Schamanen bittet Tol Matzar z. B. um Beistand der *rajau* für den Lebensweg seines Sohnes (13). Schlechte Ernten beruhen nach dem Glauben der Indios auch auf der Vernachlässigung der althergebrachten Traditionen. Dementsprechend sind diese unbedingt zu wahren und Verstöße werden als Sünde angesehen (25). Um gemäß den Traditionen zu leben und die erforderlichen Rituale zu erfüllen, nehmen die Indios sogar eine hohe Verschuldung in Kauf, die ihre Existenz gefährden kann (19).

Die besondere Bindung an den Grundbesitz hat zur Folge, dass Indios, die ihr Stück Land verlassen und sich anderen Lebensformen anschließen, letztlich nicht mehr in ihr Dorf zurückkönnen, da für sie der Kontakt mit den *rajau* abgebrochen ist. Die Bitte Lus, mit ihm ins Dorf zurückzukehren, schlägt der ladinisierte Indio Chindo ab: „Yo ya no podría vivir por estos lados; [...]“ (130). Die Gedanken Lus analysieren Chindos Aussage und dahinter versteckt sich der Kommentar des Erzählers: „[...] había perdido la ruta de regreso hacia su raza, [...]“ (130).

Nach dem Glauben der Indios wurden die Menschen aus Mais geschaffen (44). Der Maisanbau erfordert deshalb besondere Sorgsamkeit und es ist Sünde, Mais zu kaufen, wenn er selbst angebaut werden kann (184).

In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis zum Geld zu erwähnen. Die Subsistenzwirtschaft hat einen zentralen Stellenwert, Geld wird als unnatürlich, geradezu mysteriös empfunden (31).

Der Mensch ist selbst auch Teil der Natur und empfindet sich als eine Einheit mit der Erde: „La tierra no podía engañar. Era parte de uno; era como uno mismo“ (17). Symbol für diese enge Verbundenheit sind die nackten Füße der Indios (233).

Da die Indios vor allem an die Macht der *rajau* glauben, wird den christlichen Heiligen nicht so viel Vertrauen entgegengebracht: „Los santos no escuchan cuando se les pide de comer – dijo un hombre con la frente cruzada de arrugas“ (37). Und so leben die Indios einen Synkretismus, indem sie an katholischen Gottesdiensten teilnehmen (16), aber ihre traditionellen Zeremonien abhalten, um die *rajau* um Beistand zu bitten (11-13).

Die christliche Heiligenverehrung hat dennoch eine besondere Bedeutung im Dorfleben, denn die Zusammenschlüsse in Bruderschaften, den *cofradías* zu Ehren der jeweiligen Schutzheiligen, ist die Grundlage für die Selbstverwaltung in religiösen und sozialen Angelegenheiten des Dorfes. Es ist einerseits eine große Ehre, in der *cofradía* Ämter innezuhaben oder sogar Vorsteher, *principal*, zu sein, aber auch eine Belastung, weil dies mit Kosten verbunden ist (23f).

Die indianische Gesellschaft ist eine patriarchalische und die Geburt eines Sohnes ist von großer Bedeutung (10). In den Dörfern wachsen die Mädchen und Jungen gemeinsam auf und spielen miteinander (45), aber schon den Kindern werden je nach Geschlecht unterschiedliche Arbeiten zugeteilt. Die Mädchen helfen im Haus und betreuen die kleinen Geschwister (45), die Jungen helfen bei der Feldarbeit (42).

Über Sexualität wird nicht gesprochen, die Geschlechterbeziehungen folgen einer natürlichen Entwicklung. Wenn die jungen Leute eines Dorfes ins heiratsfähige Alter kommen, beginnt die Zeit der Brautwerbung (49-54). Bei der Eheschließung, die von dem höchsten Würdenträger des Dorfes vollzogen wird, werden die Brautleute über ihre Pflichten aufgeklärt. Von größter Wichtigkeit ist, dass die alten Traditionen gewahrt bleiben: „Así es bueno porque así se hacía desde antes del tiempo y las costumbres de los naturales no se deben perder jamás“ (54).

### **6.8.2 Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive**

Im Roman erfolgt die Darstellung der Außenperspektive auf die Indios durch Erzählung von Handlungsabläufen innerhalb der Interaktionsräume mit den Ladinós. Besonders

deutlich tritt die Außenperspektive der Ladinos auf die Indios zu Tage, wenn beide Ethnien miteinander in Dialog treten.

Für die *finqueros* sind die Indios weniger wert als Tiere. Die Indios werden ausgebeutet und müssen unter menschenunwürdigen Umständen leben. Sie arbeiten den ganzen Tag bei großer Hitze und werden von den Vorarbeitern um ihren Lohn gebracht (70). Nachts schlafen sie erschöpft in baufälligen Langhäusern unter undichten Dächern auf ihren Matten, möglichst in der Nähe von Familien aus ihrem Dorf. Die reichen *finqueros* rechtfertigen die Ausbeutung der Indios und die menschenverachtenden Zustände auf den Fincas damit, dass die Indios unfähig seien, kulturelle Annehmlichkeiten zu nutzen:

Dormir en cama es una cultura, licenciado, y usted comprende que en tiempos difíciles más vale hacer cortes en los gastos inproductivos. Como suprimí las camas, suprimí los excusados, porque a pesar de que tenían todo el confort moderno, los Indios ensuciaban las tapaderas o iban a hacer sus necesidades al monte. [...]. Convéncase usted, esta gente es peor que los animales; [...] (78).

Das Leben eines Indios ist nichts wert. Wenn die Indios nach Wochen von der Arbeit und wegen der Parasiten krank und verbraucht sind, werden sie gegen neue Feldarbeiter ausgetauscht (87). Lieber wird der Tod eines Indios in Kauf genommen, als dass es zu einer Verzögerung bei der Arbeit kommt. Als ein indigener Feldarbeiter seinen von einer giftigen Schlange gebissenen Kollegen davontragen will, wird er vom Aufseher brutal zurechtgewiesen: „¿A dónde jodidos vas? ¡A trabajar, todos, que no han dado las cinco! Buscando pretextos para huevonear, como siempre ...“ (72)

Es ist ein wiederholt von den Ladinos ausgesprochenes Stereotyp, dass die Indios faul und rückständig seien. Für die Ladinos sind die Indios verantwortlich für die Misere des Landes: „Los indios son la causa del atraso del país. Mientras no se mueran todos no va a progresar la agricultura“ (68).

Aber es gibt auch einige wenige konträre Stimmen. So verteidigt Concha, die Tochter eines reichen *finqueros*, die Indios vor Franz, dem Sohn des Deutschen Don Herman: „Los inditos son la gente más dulce del país; son la raza vencida, que desde la Conquista está sufriendo“ (81). Ein junger ladinischer Lehrer, der in ein abgelegenes Dorf strafversetzt wurde, hält die Indios für das Rückgrat Guatemalas: „Yo no soy indio; pero hace tiempo que me preocupa su raza, que considero el esqueleto y el corazón de este desgraciado país“ (229).

### 6.8.3 Die Identitätsfindung des Protagonisten

Im Folgenden soll die Identitätsfindung des Protagonisten unter Anwendung des im theoretischen Teil vorgestellten Konzepts der persönlichen Identität mit Blick auf die kognitiven, emotionalen und motivationalen Komponenten untersucht werden.<sup>264</sup> Die Hervorhebung der wichtigsten Stationen seiner Enkulturation und anschließenden Akkulturation<sup>265</sup> ermöglichen die nachfolgende Analyse der hinter dieser Darstellung indianischer Identität und Identitätsfindung stehenden Ideologie. Die Vermittlung dieser Ideologie ist ein wichtiges Ziel des Romans.

In der Zeit der kindlichen **Enkulturation** erlangt Lu als kognitives Element seiner Identität ein sehr positives Selbstkonzept. Dies hat er zum einen bezogen auf seine eigene Persönlichkeit, zum anderen wegen der Zugehörigkeit zu einer Ethnie und einer Familie, deren Werte er aufgrund ihrer positiven Vermittlung schätzen lernt.

Lu wächst in der indigenen Gemeinschaft der Tzutujiles mit ihrer Weltanschauung und Religion auf. Insbesondere über seinen Vater werden ihm die kulturellen Werte der Tzutujiles vermittelt (47). Seine Familie ist angesehen, als Sohn ist er der Stolz seiner Eltern (10), er ist stolz auf seine männliche Rolle (45f) und auch darauf, dass ihm Großes vorausgesagt wurde: „Dicen ellos que Lu Matzar tendrá un gran espíritu. Va a pelear contra los fuertes y va a creer en lo que nadie cree. Pero no tengás pena porque los rajau le ayudarán“ (13).

Tatsächlich ist Lu ein sehr aufgewecktes, starkes, fröhliches und beliebtes Kind (42). Sein Vater sieht in ihm die Verkörperung der Stärke seiner Ethnie:

Lu representaba la linea poderosa de la gente zutihil, él capaz de prolongar la fecundidad de la simiente y de defender el rancho en la puerta, igual que los antiguos varones de la leyenda. Lu era como una piedra, como una oración, como un talismán contra la ley y la insidia del blanco (42).

Lu ist sich bewusst, dass er für seine Ethnie die Rolle eines Hoffnungsträgers innehat. Dies alles erfüllt Lu mit Stolz und Selbstvertrauen und ist Basis seiner späteren Motivation, Lehrer für indianische Kinder zu werden.

Die Tzutujiles leben nicht völlig abgeschieden, sondern haben immer Kontakt mit den Ladinos.. Im Handlungsverlauf wird Lus Kontakt zu den Ladinos immer enger, und er durchläuft einen Prozess der **Akkulturation**.

---

<sup>264</sup> Vgl. oben Kapitel 1.1.

<sup>265</sup> Vgl. oben Kapitel 1.5.2.

Schon als Kind muss Lu wahrnehmen, dass die Indios den Ladinis untergeordnet sind und von ihnen ausgebeutet werden. Bei der Erntearbeit auf der Finca des Deutschen Don Hermann erkennt Lu nicht nur wie miserabel die Indios leben, sondern auch wie groß die Differenz zum bequemen Leben der Ladinis ist. Lu lernt andere kulturelle Werte kennen und erstmals stellt er das Dasein der Indios in Frage: „Después de aquellas conversaciones parecía a Lu que la finca era demasiado pequeña, aun más que su pueblo, y entendía peor que nunca el extraño sino de ser indio, diferente del ladino“ (100).

Lus Kognition in Bezug auf seine Identität erfährt dadurch eine negative Aktualisierung, sein Selbstwertgefühl als Angehöriger einer indigenen Ethnie wird gemindert.

Das traumatischste Erlebnis in Lus Entwicklung ist die brutale Vergewaltigung seiner Schwester Andrea (Trey) durch Franz, dem Sohn Don Hermans (116). Er kann seine Schwester nicht schützen und fühlt seine eigene Unterlegenheit. In seiner Ohnmacht erwacht in ihm ein Hass auf seine eigene Ethnie. Lu stellt fest, dass die Indios „keine Stimme“ haben, ihr Schrei nach Gerechtigkeit ungehört verhallt. Die Ladinis sind ihnen überlegen, die Existenz der Indios ist verflucht: „La maldición de ser indio“ (117). Er denkt an all die *indias*, die von den Eroberern vergewaltigt wurden, daran, dass selbst seine Vorfahren gegen die Macht der Weißen nicht ankommen konnten. Seine eigene Unterlegenheit gegenüber Franz stellt er der Unterlegenheit seines Volkes gegenüber den Ladinis gleich und er möchte am liebsten nicht zu den Seinen zurück, denn alle erscheinen ihm klein und hässlich:

Era mejor no volver. Porque también su tata era chiquito, y su nana, y todos los indios. Figuras con flaqueza de peles, con mezquinidad de pastores de nacimiento. Y qué feos, qué feos eran todos; con fealdad de gente bruta, contrahecha de viejos dolores (117f).

Dieses Unwertgefühl lässt ihn Hass gegen seine eigene Ethnie empfinden und wird einer der Gründe sein, weshalb Lu später alles daransetzen wird, um Macht zu erlangen.

Als Lu zum Zweck der Ausbildung im Haus des gutherzigen Ladinis Teófilo Castellanos aufgenommen wird, lernt er die Kultur der Ladinis näher kennen (134). Im Kontakt mit Castellanos Tochter Margarita erfährt sein geschlechtliches Rollenverständnis eine besondere Verunsicherung:

Comprendía borrosamente que todo el patriarcado indio se pulverizaba frente a la mujer blanca; la sangre de los ladinos se había injertado en las mujeres indias, pero atrás de la conciencia de su raza no había trazas de unión entre sus hombres, agrestes, más solos, más tristes y dignos, con hembras blancas (150).

Auch in der Schule gerät sein Selbstverständnis als Indio ins Wanken. Als indigener Schüler ist er ein Außenseiter, die spanische Sprache fällt ihm schwer, er wird als Indio

von dem Lehrer herabgewürdigt (159). Besonders bedrückend ist für ihn, dass seine Ethnie in der nationalen Geschichte keine Rolle spielt (161).

Der Kulturkontakt mit den Ladinis zeigt seine Wirkung. Lu will Lehrer werden, er hat nicht die Bindung an den zu bearbeitenden Grundbesitz wie sein Vater (184). Er sieht die indigene Welt nun mit anderen Augen und hat Zweifel daran, dass die alten Weisheiten der Indios im modernen Leben noch nützlich sind (185).

Unterstützung erhält er von dem ehemaligen Lehrer des Dorfes, der ihn darin bestärkt, weiterhin von den Ladinis zu lernen und deren Wissen an sein Volk weiter zu geben:

Tu gente necesita aprender cosas modernas; sólo si saben bien lo que vale lo nuevo, podrán conservar lo bueno que tienen, aunque sea viejo. [...]. Fíjate en los ladinos [...] construyen ciudades y arman automóviles y escriben libros. Eso hay que aprender, mijo (192).

Der Idealismus, mit dem er Lehrer wird, versiegt, als er feststellen muss, dass der Staat sich weigert, für die Schulbildung der indianischen Kinder zu sorgen. Es entstehen in ihm Hassgefühle: „El no quería enseñar la profesión del odio; pero a ello le iba empujando la trayectoria y un conocimiento en carne viva de las realidades del país. Su gente siempre estaba abajo, al nivel del esputo y del bagazo“ (200).

Die Hassgefühle motivieren ihn, eine sexuelle Beziehung mit einer geistlosen, von ihm verachteten ladinischen Wirtin einzugehen, der er sich überlegen fühlt. Lu sieht sich als Racheengel für die über Jahrhunderte erlittenen Vergewaltigungen der indianischen Frauen. Er versteht Guatemala als Nation von Mestizen, die Kinder von Weißen und Indiofrauen sind. Indem nun er als Indio mit einer ladinischen Frau schläft, empfindet er sich selbst als Stellvertreter seiner Ethnie, der eine neue Ära einleitet:

Llegó a creerse luminoso y terrible como un ángel de venganza, puesto que yacer con mujeres blancas no era parte de las memorias biológicas de su linaje; desde hacía cuatrocientos años sólo las mujeres indias pertenecían a los blancos, y eso había creado una sumisión telúrica, una especie de acatamiento a la fuerza secreta que estaba formando la nacionalidad guatemalteca. Ahora él, en nombre de los suyos, invertía los elementos de la cópula e inauguraba una época, un ciclo de astros, como los manifestadores que abrían los caminos en las tradiciones zutuhiles (218).

Schließlich gibt er sein Dasein als Lehrer auf. Vor die Entscheidung gestellt, wie fast alle Indios zu resignieren oder eine Machtposition zu erlangen, beschließt er, mächtig zu werden und den Weg der Rache einzuschlagen:

Le quedaban dos caminos, opuestos como una blasfemia y una oración: dejarse llevar por la succión de su raza, por su inercia perseguida, rodando, hasta dar de peón o trabajador de caminos sin paga ni merced, o buscar la forma de encaramarse sobre todos, para hacer daño sin justicia ni responsabilidad (252).

Er wird Soldat, beteiligt sich an Folterungen, wird zu einem moralisch verwerflichen Machtmenschen und entfremdet sich völlig von seiner Familie: „Se dió cuenta de que su padre ya no podía entenderle. Hablar con él era como leer los mensajes inertes de las piedras precoloniales“ (263).

Erst die Wirren der guatemaltekischen Revolution bewirken Lus/Pedros Umkehr. Auf seine Hinrichtung wartend, ist es wiederum das Gefühl der Machtlosigkeit, das eine Identitätskrise bewirkt und zu einer Verhaltensänderung führt. Angesichts des Todes und aufgrund der aufopfernden Mitmenschlichkeit seiner Mitgefangenen wird ihm bewusst, dass es überall gute und schlechte Menschen gibt und dass persönliche Integrität nicht von der Zugehörigkeit zu einer Rasse (gemeint ist die ethnische Zugehörigkeit) abhängt. Dies ist ein Gedanke, dessen Keim bereits im Haus der Castellanos gesät wurde: „¿Por qué tan tarde? ¿Por qué comprender que hasta entonces que los hombres sólo se dividen en buenos y malos, de todos los climas, de todas las razas?“ (293).

Der letzte Schritt zur Vervollkommnung seiner Akkulturation erfolgt, als er sich aufgrund der liebevollen Pflege Margaritas, der Tochter Don Castellanos, in diese verliebt. Noch ein letztes Mal fühlt Lu/Pedro sich als Indio und unsicher, gelangt dann aber zu der Erkenntnis, dass für das Selbstgefühl seiner Identität nicht die Rassenzugehörigkeit (wiederum ist hier die ethnische Zugehörigkeit gemeint), sondern die Zugehörigkeit zu einer Klasse entscheidend ist: „Había que salvar a los indios y a la tierra: no en la lucha de raza a raza, sino en la lucha de hombre a hombre. Los pobres de todos los confines eran los suyos“ (301).

Die sich eröffnenden Möglichkeiten des Klassenkampfes bedeuten für Pedro einen Wendepunkt in der Geschichte Guatemalas: „Esta vez no se volvería al trote de la acémila, porque los hombres habían aprendido a matar“ (301).

Für ihn ist nun auch der Schritt der biologischen Vermischung der Ethnien zur Lösung der sozialen Probleme akzeptabel und erstrebenswert geworden: „Si el indio no buscaba el vientre de una mujer ladina para hincharlo de vida, seguiría formando parte de la obscura nada melancólica, sin garra ni voz ni deseo de salvarse“ (301f).

Pedro vollzieht für sich die Bejahung seiner Akkulturation. Um den Indios zu helfen, muss er sich von der Kultur seiner Vorfahren abwenden: „Pedró Matzar comprendió que él, para redimir a los suyos, abandonaba el dios de su padre y la casa de su padre“ (302).



Indem er auch innerlich seinen ursprünglichen Kulturkreis verlässt, vollendet der ehemalige Indio Lu seine Akkulturation zum Ladino Pedro, er hat eine andere ethnische Identität angenommen.

### **6.9 Zwischenergebnis zur indigenen Identität in *Entre la piedra y la cruz***

*EPC* vermittelt durch einen auktorialen Erzähler in linearer Form und realistischer Erzählweise die Lebensweise der indigenen Ethnie der Tzutujiles in den Jahren vor der guatemaltekischen Revolution von 1944, und klagt das von den Ladinos an ihnen in der Vergangenheit und Gegenwart begangene Unrecht und das Versagen des Staates im Prozess der Integration der Indios an. Für den gleichen Zeitraum schildert der Roman den beschwerlichen Weg der Akkulturation des Protagonisten an die ladinische Kultur, wobei aufgezeigt wird, wie leicht eine verfehlte Integration zu Hass- und Rachegefühlen auf Seiten der indigenen Menschen führen kann.

Der Roman ist dual aufgebaut. In Bezug auf die Darstellung kollektiver Identität wird gleichermaßen der Beschreibung des Lebens der Indios innerhalb ihres Dorfes so viel Raum gewährt wie der Erzählung ihrer Erlebnisse auf den Fincas der Ladinos. Die Dualität erfährt eine Verdopplung, indem der Darstellung der starren kollektiven Identität der Indios die personale Identitätsentwicklung des Protagonisten gegenübergestellt wird.

Über die Tzutujiles ist zu erfahren, dass sie traditionsgemäß auf dem von ihren Vorfahren ererbten Stück Land leben, welches sie vor allem als Maisbauern bewirtschaften. Sie glauben an die Heiligkeit des Maises, aus dem auch der Mensch geschaffen wurde. Indem die Tzutujiles christliche Glaubensinhalte teilweise in ihren Glauben integrieren, können sie weiterhin relativ unbehelligt nach ihren Traditionen leben.

Die Bewirtschaftung der Erde dient nicht nur dem Lebensunterhalt, sondern garantiert die spirituelle Verbundenheit mit den Herren über die Naturgewalten, von denen der Mensch gemäß dem indigenen Glauben abhängig ist. Dies hat zur Folge, dass der Indio, der die Traditionen bricht, sein Dorf verlässt und auf andere Art seinen Unterhalt verdient, den Kontakt zu seinen Göttern verliert und auch nicht mehr zu den Seinen zurückkehren kann. Innerhalb ihres Kollektivs sprechen die Indios ihre indigene Sprache und leben selbstbewusst nach ihrer eigenen hierarchischen Ordnung und gemäß ihren Wertvorstellungen. Dazu gehört neben dem Respekt vor Erde und Natur, die Verehrung der Ahnen, die Achtung und der Gehorsam gegenüber den Älteren, die Vorrangstellung der Männer gegenüber den Frauen, die liebevolle Fürsorge für die Kinder, der freundlich höfliche Umgang miteinander, die Solidarität und Gastfreundschaft. Aber es gibt auch im

indigenen Dorf Ausnahmen, d. h., es gibt auch Indios, die sich nicht solidarisch gegenüber ihren Mitbürgern verhalten.

Im Kontakt mit den Ladinos sind die Indios einer Fremdwahrnehmung ausgesetzt, die wiederum auf die Selbstwahrnehmung zurückwirkt. Die Ladinos beleidigen, betrügen und beuten die Indios aus; die Indios sind ihrer Willkür weitgehend ausgeliefert und leben ein kärgliches Dasein. Dies führt zu einem Gefühl der Unterlegenheit, was sich in der unterwürfigen Haltung der Indios gegenüber den Ladinos ausdrückt, und hat eine Resignation zu Folge, die eine Erklärung für übermäßigen Alkoholgenuss ist.

Tol Matzar und Lu Matzar stehen stellvertretend für die Mitglieder ihrer Ethnie, an ihnen wird gezeigt, welche Reaktionsmöglichkeiten die Indios auf die Folgen der Interaktion mit den Ladinos haben. Tol Matzar glaubt, die Indios könnten unter Beibehaltung ihrer Kultur ein besseres Leben führen, wenn sie das Wissen der Ladinos hätten. Da er selbst dazu keinen Zugang hat, zieht er sich in sein Dorf zurück und lebt weiterhin nach seinen kulturellen Wertvorstellungen. Sein Sohn Lu soll sich dieses Wissen aneignen und an die eigene Ethnie weitervermitteln, aber die Aneignung des Wissens ist mit einem Kulturverlust verbunden.

Die Kultur der Ladinos verspricht ein Leben unter besseren Lebensbedingungen. Anschaulich beschreibt der Akkulturationsprozess Lus, wie sich für einen Indio die Integration in die Kultur der Ladinos ermöglicht, auch wenn ein schwieriger Weg voller Hürden und Rückschläge zu durchlaufen ist.

Die Reaktionen des Protagonisten zeigen, dass die Demütigung und Ausgrenzung der Indios seitens der Ladinos zu Hass und Rachsucht gegenüber den Ladinos führen können, aber auch zu Verachtung der eigenen Ethnie aufgrund ihrer passiven und resignativen Haltung.

Eine Verbesserung der Lebenssituation über Wissensaneignung ist unmöglich, wenn die Indios in ihren Dörfern bleiben und weiterhin nach ihren Traditionen leben wollen. Der Staat unterstützt die Bildung der Indios nicht und die wenigen Bildungsmöglichkeiten, die es gibt, sind auf die Maßstäbe der ladinischen Kultur festgelegt.

Für die Indios bleibt nur die Option der Akkulturation. Sie müssen wie der Protagonist des Romans ihr traditionelles Leben, ihre Kultur, aufgeben. Auf diese Weise ist es ihnen auch möglich, ein anderes Frauenbild zu akzeptieren, so dass der Weg zur biologischen Verschmelzung frei wird.

Über die Sympathiesteuerung kann diese Lösung des *problema indígena* vom Rezipienten positiv aufgenommen werden. Sie ist zudem für den nicht-indigenen Rezipienten aufgrund

der ethnozentrischen ladinischen Perspektive leicht zu akzeptieren, da sie einen homogenen friedlichen Staat verheißt, indem auch das in der Vergangenheit liegende Unrecht der Vergewaltigung der indianischen Frauen vordergründig wiedergutmacht werden kann.

#### **6.10 Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in *Entre la piedra y la cruz***

Der Roman *EPC* vermittelt für Guatemala die Vision eines friedlichen und fortschrittlichen Staates, in welchem nach dem Sturz des Diktators Ubico die aufgeklärten Ladinos bereitwillig die ladinisierten Indios in ihre Gesellschaft integrieren. Voraussetzung ist die Verbesserung der staatlichen Bildungsmöglichkeiten für die Indios. Diese werden dann unter der Führung der Ladinos bereit sein, ihre althergebrachten Traditionen aufzugeben, sich kulturell anzupassen und biologisch mit den Ladinos vermischen. Somit verarbeitet *EPC* literarisch die Ideologie des *adamicismo*. Auf lange Sicht soll Guatemala eine homogene Nation werden, in der überwiegend Ladinos leben. Dass dies zu einer Tilgung der indigenen Kultur und somit einem schrittweisen „Untergang“ der indigenen Ethnie führt, welcher möglicherweise von dieser nicht erwünscht ist, wird im Roman nicht thematisiert.

### **7 Darstellung indigener Identität in *El tiempo principia en Xibalbá***

Luis de Li3n gilt als der erste Schriftsteller der Maya-Ethnie der Caqchiqueles und sein 1985 ver3ffentlichter Roman *TPX*<sup>266</sup> als der erste Roman eines Maya in Guatemala. Erstmals werden aus der Innenperspektive eines Angeh3rigen einer indigenen Ethnie deren Konflikte literarisch verarbeitet.

*TPX* ist Luis de Li3ns Erstlingswerk und gewann 1972 einen Literaturpreis in Quetzaltenango, wurde aber erst nach De Li3ns Tod editiert.

De Li3ns Freund und Schriftsteller Mario Roberto Morales beschreibt in dem Prolog zur Ausgabe von 2013 wie die beiden Autoren Anfang der siebziger Jahre verabredet hatten, jeder eine zirkuläre oder sphärische Erzählung zu schreiben, die die aktuellen Probleme aus indigener Sicht (De Li3n) beziehungsweise ladinischer Sicht (Morales) darstellen sollte. De Li3n hatte den Anspruch, eine persönliche Ausdrucksweise zu finden, die die indigene Welt darstellen sollte, ohne in die “hipn3ticos artificios vanguardistas de

---

<sup>266</sup> Die im Fließtext in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf die in Fußnote 7 verwiesene Ausgabe.

Asturias“<sup>267</sup> zu verfallen.<sup>268</sup> Nach Beendigung seines Werks soll er lachend zugegeben haben: „No pude, vos. El viejo (Asturias) se me coló por todos lados, junto con el *Popol Vuh*.“<sup>269</sup>

Auf die Publikation des Textes erfolgte zunächst fast absolutes Schweigen. Dies erklärt sich möglicherweise dadurch, dass *TPX* als Ausgangspunkt der Darstellung indigener Identität die Thematik der Sexualität nimmt.<sup>270</sup>

Der Kritiker Arturo Arias sieht es als eine bemerkenswerte Innovation an, dass hier ein Roman vorliegt, der von einer Erotik durchdrungen sei, die charakteristischerweise in der guatemaltekischen Literatur fehle. Dies verstoße auch gegen die herrschende Vorstellung, dass es den Maya als in den Bergen lebendem Volk an Erotik mangle. Er sieht das erotische Moment vor allem in den Handlungsabschnitten, in denen entweder die Prostituierte Concha, auch Virgen de Concepción genannt, oder die Marienfigur Virgen de Concepción eine Rolle im Handlungsablauf spielen. Die gleiche Namensgebung ermögliche Grenzüberschreitungen, indem die von der katholischen Kirche aufgestellten Normen durch Ironie und Burleske unterlaufen werden.<sup>271</sup>

Die Transgressionen, die im Roman erfolgen, sind unübersehbar, als Beispiel kann die „Vergewaltigung“ der Marienfigur Virgen de Concepción vor der Figur des Heiligen Josefs dienen:

Desde su camerín, San José los miraba tieso, acuernado, queriendo apagar los ojos que no podía cerrar, que tenía que mantener abiertos. Del otro lado, el Espíritu Santo, desde un cuadro pintado en un retablo, trataba de salirse de la pintura que lo tenía atado al cuadro. Era un espíritu, no santo sino cualquiera, rojo de envidia (111).

In den betreffenden Passagen des Romans wird jedoch weniger die erotische Anziehung<sup>272</sup> der Geschlechter dargestellt, es erfolgt vielmehr in drastischer Form die Beschreibung sexueller Handlungen: „[...] está con la mano en el miembro sobándose, bajándose la capita de carne que le sirve de abrigo a su hongo, a veces con rapidez, a veces con lentitud, [...]“ (52).

---

<sup>267</sup> Morales 2013, 10.

<sup>268</sup> Vgl. Morales 2013, 9f.

<sup>269</sup> Ebd., 10.

<sup>270</sup> Vgl. Poe 2003, 84.

<sup>271</sup> Vgl. Arias 1998, 171.

<sup>272</sup> Die Abgrenzung des Begriffs Erotik von dem der Sexualität ist fließend. Der Begriff der Erotik wird als eine den geistig-psychischen Bereich einbeziehende sinnliche Liebe, bzw. als Liebes- und Geschlechtsleben verstanden und (verhüllend) als Sexualität („Erotik“ auf Duden online URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Erotik> [letzter Zugriff 08.01.2017]).

Morales begründet das Interesse, das dem Roman nach De Lións Tod nunmehr entgegengebracht wird, folgendermaßen:

Las razones importantes por las cuales *El tiempo principia en Xibalbá* interesa a tanta gente, tienen que ver con la definida posición identitaria de su autor a la hora de fijar su punto de vista para escribir una alegoría autodeconstructiva de la condición colonial del indio en la modernidad hispanoamericana.<sup>273</sup>

Der Roman erzählt vom ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens in einem indigenen guatemaltekischen Dorf, der erst aufgrund des transgressiven Verhaltens eines Dorfbewohners durchbrochen wird.

### 7.1 Kurzbiografie von Luis de Lión

Der indigene Schriftsteller José Luis de León Díaz, wie Luis de Lión eigentlich hieß, wurde 1939 in San Juan del Obispo, einem Dorf der Cakchiquel-Ethnie, in Guatemala geboren. Nach seinem Schulabschluss in Antigua Guatemala arbeitete er zunächst als Lehrer auf dem Land, besuchte ab 1972 die Universität in Guatemala-Stadt, arbeitete dort als Dozent und trat in die Arbeiterpartei Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) ein. Sein Kampf für die indigenen Bürger des Landes und gegen die Ungerechtigkeit findet Ausdruck in seinem literarischen Werk und seinem politischen Aktivismus.

1966 erschien sein Erzählband *Los zopilotes* und 1970 *Su segunda muerte. El tiempo principia en Xibalbá* entstand zwischen 1970 und 1972.

Während des guatemaltekischen Bürgerkrieges (1960 bis 1996) als subversive Person eingestuft, gehörte De Lión ab 1984 zu den *desaparecidos*. Erst 1999 wurde publik, dass Luis de Lión vom Militär gefangen genommen, gefoltert und hingerichtet worden war.<sup>274</sup>

Luis de Lión schrieb ausschließlich in Spanisch, denn aufgrund der wegen des mangelhaften Schulsystems niedrigen Alphabetisierungsrate unter den indigenen Bürgern Guatemalas hätte eine Publikation seiner Werke in Cakchiquel kaum Leser gefunden. Er selbst identifizierte sich jedoch immer als Maya.<sup>275</sup>

### 7.2 Soziohistorischer Hintergrund

Nach dem Sturz von Jacobo Arbenz 1954 und dem damit verbundenen Ende weiterer Landreformen, die die Begünstigung der Landbevölkerung zum Ziel gehabt hatten, begann in Guatemala wieder eine Zeit der Militärdiktaturen. Guerillagruppierungen versuchten gegen diese vorzugehen, ein 36 Jahre dauernder Bürgerkrieg folgte, der erst 1996 enden

---

<sup>273</sup> Morales 2013, 19.

<sup>274</sup> Vgl. Del Valle Escalante 2015, 322f.

<sup>275</sup> Vgl. Martin 2005, 1.

sollte. Der Großteil der rund 150.000 Toten war vor allem unter der indigenen Bevölkerung zu beklagen.<sup>276</sup>

Der Roman ist in der Zeit entstanden, als der Bürgerkrieg noch nicht seinen Höhepunkt erreicht hatte. Der Bürgerkrieg wird in *TPX* nicht thematisiert (ein Teil der Handlung spielt irgendwann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts), darf aber dennoch nicht bei der Frage nach der ideologischen Botschaft des Romans gedanklich außer Acht gelassen werden.

### 7.3 Romanstruktur

*TPX* gliedert sich in sechs Abschnitte die folgende Titel tragen: *Primero fue el viento, La otra mitad de la noche ya no durmieron..., Y el día llego..., Y de verdad estaban vivos..., Epi...Tafío, Prólogo*. Auffällig ist, dass *Prólogo* das Schlusskapitel beinhaltet.

Der Roman beginnt in der ersten Überschrift mit den Worten „Primero fue el viento...“ (27) und endet im Text der Erzählung mit den Worten „Entonces, esa noche, primero fue el viento...“ (147). Die sich gleichende Wortwahl zu Beginn und Ende der Erzählung in Verbindung mit „Prólogo“ als Schlusskapitel bildet den Rahmen für die Struktur des Romans, die als zirkulär bezeichnet werden kann.

Der Roman beinhaltet zwei Handlungsebenen. Die Geschehnisse, die das Dorfkollektiv als Gesamtheit betreffen, lassen sich einer „äußeren“ Handlungsebene zuordnen („äußeren“ und auch „inneren“ in Anführungszeichen, weil es sich hier nicht um eine Rahmenerzählung mit Binnenerzählung handelt), die zeitlich einerseits nur zwei Tage umfasst, andererseits aber aufgrund der zirkulären Form des Romans außerhalb von Zeit und Raum liegt.

Die zirkuläre Form der Darstellung vermittelt, dass auf der „äußeren“ Handlungsebene die Ereignisse einer ewigen Wiederholung unterliegen. Protagonist ist auf dieser Erzählebene das indigene Dorf selbst mit seinen Bewohnern. Über die Zeit hinaus bleibt es unverändert, nur seine Dorfbewohner wechseln im Lauf der Generationen.

Zu der „inneren“ Handlungsebene kann man die Ereignisse zählen, die sich um die drei Protagonisten Concha, Pascual und Juan ranken. Die erzählte Zeit umfasst hier eine Zeitspanne von etwa 50 Jahren. Dies ist die ungefähre Lebenszeit der Protagonisten, wobei die den aktuellen Geschehnissen vorausgehenden Begebenheiten in Form von Analepsen erzählt werden.

---

<sup>276</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 2.2.

In Bezug auf die „äußere“ Handlungsebene kann man innerhalb des erzählten Zyklus eine chronologische Reihenfolge in der Narration feststellen, die sich in den Titeln widerspiegelt. *Prólogo* ist nicht nur der Schluss des Romans, sondern gleichzeitig Überleitung bzw. Neubeginn (der Wiederholung) der kollektiven Geschichte. Dies entspricht dem zyklischen Zeitempfinden indigener Völker, weshalb die zirkuläre Form des Romans in direktem Zusammenhang mit der jahrtausendealten oralen und schriftlichen Erzähltradition der Maya gesehen werden kann.<sup>277</sup>

Luis de Lión soll geäußert haben, er wolle einen Roman schreiben, der zirkulär sei, einen Roman, der an irgendeinem Punkt zu lesen begonnen werden könne.<sup>278</sup> Tatsächlich könnte man den Roman in einem beliebigen Kapitel zu lesen anfangen, da die „innere“ Handlungsebene nicht linear aufgebaut ist, sondern Sequenzen des aktuellen Handlungsverlaufs und Retrospektiven ohne Überleitung nebeneinander stehen.

Die narrative Struktur der „inneren“ Handlungsebene ist nicht nur nicht-linear, sondern anachronisch und teilweise sogar achronisch (es lässt sich nicht rekonstruieren, wann Concha Juan verlässt). Die anachronische Erzählweise und der abrupte Wechsel der Erzählebenen erschwert in hohem Maß das Textverständnis. Wiederholt wird erst nach längeren Textabschnitten klar, auf welchen Protagonisten sich die bestimmte Passage bezieht und in welcher Erzählebene die Handlung gerade spielt. Die Fragmentierung und der Verzicht auf Überleitungen erfordert die aktive Mitarbeit des Lesers.

#### 7.4 Titel

Der Titel verweist auf das Xibalbá des *Popol Vuh*s, das ist der Ort der Unterwelt, der in der Schöpfungsgeschichte der Maya beschrieben wird. Der mythologische Ort Xibalbá ist ein Ort der Prüfungen, der Ort der Fruchtbarkeit und der Wiedergeburt. Die Bezwingung der Herren der Unterwelt durch das zweite mythologische Zwillingsspaar hat zur Erschaffung des Kosmos geführt und damit zur Entstehung der Zeit.<sup>279</sup> Der Titel des Romans erinnert daran, dass die Schöpfungsgeschichte der Maya wesentliches Erbe indigener Kultur ist.

Xibalbá kann in *TPX* auch der Name des fiktiven Dorfes sein. Die Ereignisse in diesem Dorf können als Prüfungen interpretiert werden, die bestanden werden müssen, damit eine neue Ära beginnt.

---

<sup>277</sup> Vgl. Martin 2005, 3.

<sup>278</sup> Vgl. ebd.

<sup>279</sup> Vgl. hierzu oben Kapitel 2.4.

## 7.5 Zusammenfassung des Inhalts

Die zwei nicht klar voneinander zu trennenden Handlungsebenen erzählen die Geschichte eines indianischen Dorfes in Guatemala.

Die „äußere“ Handlungsebene beschreibt eine indigene Gemeinschaft, die ein karges Leben führt. Seit Jahrhunderten sind die Lebensbedingungen der Indios unverändert. Als Machtinstrument zum Zweck der Bevormundung spielt dabei auch die katholische Kirche eine nicht unerhebliche Rolle, was von ihnen widerstandlos hingenommen wird.

Einen hohen Stellenwert nimmt im Alltag der Indios die Marienverehrung ein. Diese hat jedoch nicht nur religiöse Gründe, denn insgeheim richtet sich das sexuelle Begehren aller Männer des Dorfes auf Geschlechtsverkehr mit einer *ladina*. Den Inbegriff einer *ladina* sehen sie in der Marienfigur Virgen de Concepción verkörpert.

Eine *india* des Dorfes, Concha, gleicht der Statue bis auf die Hautfarbe, weshalb alle Männer des Dorfes mit Ausnahme von Juan und Pascual mit Concha schlafen. Die eigenen Frauen werden von den Indios ausgenutzt, verachtet und schließlich sogar misshandelt und getötet.

Das „äußere“ Handlungsgeschehen beginnt damit, dass eines Tages ein starker Sturm das Dorf zerstört. In der folgenden Nacht haben die Indios Todesangst und stellen am Morgen erleichtert fest, dass sie noch leben. Sie begeben sich zur Kirche, und werden vor der Kirche von dem personifizierten Tod erwartet. Alle Dorfbewohner dringen gewaltsam in die Kirche ein und zerstören sämtliche liturgischen Gegenstände, auch die Marienstatue. Sie ersetzen die Statue durch eine andere „neue Jungfrau“, die zunächst nicht näher bezeichnet wird. Als diese daraufhin in einer Prozession durch das Dorf geführt wird, wollen die Männer sich aus sexuellem Begehren auf sie stürzen. Die Frauen versuchen, die Männer zurückzuhalten, werden jedoch misshandelt und fast alle getötet. Schließlich entblößt sich die „neue Jungfrau“, sie besteht aus Knochen, nur ihr Geschlecht ist aus Fleisch. Die Prozession endet mit einem Gemetzel, in welchem die Männer sich gegenseitig abschlachten und nur wenige überleben. Die „äußere“ Handlungsebene endet mit einer Szene aus dem Dorfleben und dem Aufkommen eines Windes, womit sich der Kreis schließt und auf den Neubeginn des Geschehens verwiesen wird.

Die „innere“ Handlungsebene erzählt die Geschichte von Juan, Pascual und Concha, dadurch wird die einheitliche Sicht auf das Kollektiv durchbrochen.

Juan Caca und Pascual Baeza sind zwei Indios, die das Dorf einst verlassen hatten und als Fremde in ihr Heimatdorf zurückkehren. Der wohlhabende und später gegenüber seinen



Nachbarn sehr mildtätige Juan war in die Stadt gezogen, um Priester zu werden, brach aber seine Studien ab. Pascual wurde aufgrund seiner Gewalttätigkeit von den Dorfbewohnern ausgegrenzt und trat ins Militär ein. Er desertierte jedoch bald und wurde kriminell. Beide eint, dass sie von den Ladinis Diskriminierung erfahren, weil sie Indios sind. Nach ihrer Rückkehr ins Dorf sind beide Außenseiter.

Pascual, der in völliger Einsamkeit lebt, wird von dem ängstlichen Juan unterstützt. In der Szene ihrer Begegnung werden sie vom Erzähler als *coyote* (Pascual) und *gallina* (Juan) bezeichnet. Die beiden sehr unterschiedlichen Männer eint auch, dass sie die Statue Virgen de Concepción als Verkörperung der idealen *ladina* körperlich begehren.

Concha, die der Virgen de Concepción sehr gleichende *india*, wird von den Dorfbewohnern zwar öffentlich geschmäht, lebt aber frei ihre Sexualität, bis sie und Juan eines Tages heiraten.

Eigentlich hatte Juan in der Stadt eine *ladina* zur Frau gesucht, war aber von allen *ladinischen* Frauen verspottet worden, weil er ein Indio ist. Da Concha, durch ihre Ähnlichkeit mit der Virgen de Concepción seinem Ideal einer Frau am nächsten kommt, heiratet er sie. Er weigert sich aber mit ihr zu schlafen.

Pascual, der ebenfalls als Indio von den ladinischen Frauen abgelehnt wurde und seinerseits die *indias* unattraktiv findet, entwendet heimlich die Marienfigur Virgen de Concepción aus der Kirche, um sie in einer Mischung aus Hass und Liebe zu „vergewaltigen“.<sup>280</sup> Am Morgen bemerken die aufgebracht Dorfbewohner den Diebstahl der Virgen de Concepción, finden sie bei Pascual und lynchen ihn.

Die durch die sexuelle Verweigerung Juans verzweifelte Concha löscht ihre Sexualität aus, indem sie mit einem glühenden Holzsplitter ihre Vagina verbrennt. Sie verlässt Juan daraufhin.

Juan hat nach Conchas Fortgang einen sexuellen Traum, der ihn seine Abstinenz bedauern lässt, schließlich muss er vor seinem eigenen Spiegelbild feststellen, dass er tot ist.

Der Roman endet mit dem *Prólogo* genannten Schlusskapitel, in welchem Concha einen Hahn füttert, der augenscheinlich ein Nest zum Eierlegen sucht.

In der Sekundärliteratur wird der für die Interpretation des Romans bedeutsame Höhepunkt des Geschehens (Entthronisierung der Virgen de Concepción und Verehrung der „neuen

---

<sup>280</sup> Hier enthält der Roman eine Inkohärenz: Es wird beschrieben, wie Pascual die Marienstatue aus der Kirche entführt und zu sich nach Hause bringt, wo er sie „vergewaltigt“ (97f). Später suchen die Dorfbewohner Pascuals Haus mit der Vorahnung auf, dass sich dort die Marienfigur befindet. An dieser Stelle der Erzählung wechselt abrupt der Schauplatz, die Kirche wird von den Männern gestürmt und sie finden Pascual vor dem Altar, wie er die Statue schändet (111).

Jungfrau“) ohne weitere Begründung dahingehend gedeutet, es sei Concha, die nach der Zerstörung der Marienfigur durch die aufgewühlten Indios deren Platz einnimmt.<sup>281</sup> Im weiteren Handlungsverlauf soll sie es sein, die in der Prozession durch das Dorf getragen wird, worauf die Männer sich in ihrer Erregung gegenseitig erschlagen.<sup>282</sup>

Meines Erachtens ist der Handlungsverlauf anders zu deuten: In der Nacht des großen Sturms, als die Indios sich ängstlich zusammenfinden, ertönt ein „*TRA-CA... TRA-CA... TRA-CA...*“ (33), welches dem personifizierten Tod (einer Frau) zugeschrieben wird, die mit einem Karren die Seele eines Sterbenden abholen will:

Pero no regresó como era su costumbre. Sólo se oyó que como que empujó la puerta, la puerta de calle de la casa de alguno del pueblo. Nunca se supo de quién. Pero sí se pensó que fue la de un moribundo que tal vez no sabía que iba a morir tan pronto. Seguramente quería llevarse en su caretila el anticipo de su alma. Pero a saber. Porque ya no se oyó el traca (34).

Der Tod kehrt aber nicht wie üblich zu seinem Ausgangsort zurück. Als die Indios die Kirche stürmen, heißt es: „Nadie llevó la noticia, todos la supieron al mismo tiempo: no se había regresado al cementerio, andaba suelta en el atrio de la iglesia y los estaba esperando“ (115). Dies lässt sich dahingehend verstehen, dass der personifizierte Tod, der zu Beginn des Romans die Seelen Verstorbener abholen wollte, auf die Dorfgemeinschaft wartet, deren Mitglieder schließlich auch tatsächlich sterben. Diese aus Knochen bestehende Frau (118) wird die „neue Jungfrau“ der Indios. Sie ist die *antimujer* (117), denn sie würde den Indios ewige tote Kinder geben: „Se descubría un nuevo rito, había una nueva reina que los miraba, que iría a darles, ella sí, felicidad eterna con el cielo que traía entre las piernas e hijos eternos porque estarían llenos de muerte y no de vida“ (115). Sie wird auch explizit als der Tod bezeichnet: „Era ella y su cofradía, la de la Muerte“ (117). „Muerte“ wird hier mit Majuskel geschrieben, was sich dahingehend deuten lässt, dass die Verehrung dem Tod an sich gilt, nicht einer indigenen Frau, die an Stelle der Muttergottes tritt.

Für diese Interpretation spricht auch, dass die Verehrung des Todes zu den prähispanischen Kulturen der Maya gehört und die Gottheiten des Todes mit den Herren der Unterwelt Xibalbá assoziiert wurden.<sup>283 284</sup> Aufgrund des anachronischen Handlungsverlaufs ist auch

---

<sup>281</sup> Vgl. Arias 1998 und 2012, Bubnova 2002, Del Valle Escalante 2015.

<sup>282</sup> Vgl. Del Valle Escalante 2015, 325-329.

<sup>283</sup> Vgl. Ruz 2006, 38.

<sup>284</sup> In Guatemala wird San Pascual Bailón verehrt. Während der Kolonialzeit wurde dieser Heilige mit den prähispanischen Gottheiten des Todes in Verbindung gebracht, die zu den Herren der Unterwelt gehörten. Die kath. Kirche versuchte vergebens die Verehrung des Todes zu unterdrücken. Bekannt ist, dass der Kult besondere Bedeutung in Santiago Sacatepéquez hat (vgl. Ruz 2006, 38f). Santiago Sacatepéquez

die andere Deutung, dass Concha den Tod personifizieren soll, denkbar, erscheint aber hier nicht überzeugend.

## 7.6 Erzählhaltung und Personenrede

Von einem homodiegetischen Erzähler, der jedoch nur über den Bericht eines Kindheitserlebnisses als Figur der Erzählung in Erscheinung tritt („[...] diez pasos eran porque yo los conté muchas veces [...]“ [36]), werden die Ereignisse des Dorfes mit seinen indigenen Bewohnern in ironisch distanzierter Erzählhaltung geschildert. Der spöttische Unterton kommt besonders dann zum Tragen, wenn Begebenheiten erzählt werden, die im Zusammenhang mit der katholischen Kirche zu sehen sind:

[...] la gente creyó que un día de tantos él [el padre] también, en una de sus venidas al pueblo, no pasara primero a la iglesia sino siguiera recto y zumbando para el rancho maldito, se acostara con ella, enjaulara pájaros y por un momento asciendiera por primera vez al cielo [...] (42).

Als gleichzeitig auktorialer Erzähler beschreibt er die Geschehnisse, die innerhalb weniger Tage in dem im Distrikt Sacatepéquez in Guatemala gelegenen Dorf<sup>285</sup> irgendwann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfanden. Der Erzähler verbleibt in der Anonymität und berichtet aus seiner Erinnerung heraus: „La Virgen de Concepción era una puta. Yo no la conocí. Pero la recuerdo“ (38). In dem Text erhebt er als eine nichtindividualisierte Person die Stimme für das Kollektiv, spricht aus dem Kollektiv heraus zusammen mit dem Kollektiv. Diese Stimme spricht das Spanisch, wie es von den Maya der indigenen Dörfer gesprochen wird und markiert auf diese Weise die indigene Identität des Erzählers und der Dorfbewohner. Arias bezeichnet dies als eine *hibridización sin límites*:

No es una voz que pretenda hablar “en nombre de“ la población maya, sino una voz que habla junto con los maya, que mezcla sus enunciaciones con las enunciaciones de los hablantes de la aldea en una hibridización sin límites.<sup>286</sup>

Die Form der Erzählung markiere die für die Maya typische Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft.<sup>287</sup>

Neben den beschreibenden Passagen stehen die durch die Oralität szenisch dargestellten Abschnitte der Handlung. Die Polyphonie ermöglicht Einblicke in die Lebenswelt der dargestellten indigenen Ethnie und die Identifizierung der Individuen.<sup>288</sup>

---

liegt wie wie das fiktive Dorf des Romans und auch der Geburtsort San Juan von Luis de Lión im Distrikt Sacatepéquez.

<sup>285</sup> Im Text wird der Cerro del Cucurucho erwähnt (119), dieser liegt im Distrikt Sacatepéquez.

<sup>286</sup> Arias 1998, 168.

<sup>287</sup> Vgl. Arias 1998, 168.

<sup>288</sup> Vgl. ebd.

Erheblichen Raum nehmen die inneren Monologe der Protagonisten ein, die die Form eines Zwiegesprächs mit einem unbekanntem Gesprächspartner haben. Der Gesprächspartner ist einerseits die denkende Person selbst, indem sie sich selbst anspricht, andererseits auf subtile Weise auch der Rezipient, der von dem hinter der Figur stehenden Erzähler zur Nachdenklichkeit angeregt wird. Beispielhaft sei hierfür der folgende innere Monolog Juans: „¿Verd  que no sab s qué es lo que es llevar caites en los pies? ¿Verd  que no sab s qué es tener callos en las manos?“ (67).

Der Roman ist auf Spanisch geschrieben, es werden eine Vielzahl typische Ausdrücke des guatemaltekischen Spanischs bzw. des indigenen Spanischs verwendet: „panza“, „patojo“, „naguas“, „canillas“, „a re m s baboso“, „la trompa“.<sup>289</sup> Martin stellt fest, dass es sich um das defizitäre Spanisch handelt, wie es überall in den ländlichen Gegenden Guatemalas als Zweitsprache gesprochen wird.<sup>290</sup>

### 7.7 Sympathiesteuerung

Die Geschehnisse entwickeln sich in einer Atmosphäre der Angst und latenter, schließlich auch offener Aggressivität, so dass die subtile Sympathiesteuerung, die auf den Rezipienten ausgeübt wird, fast unbemerkt bleibt.

Innerhalb des Handlungsablaufs wird bald deutlich, dass die Protagonisten Pascual und Juan auf unterschiedliche Weise mit ihrer Indigenität und der Erfahrung der Akkulturation umgehen. Pascual hat die Rolle eines Alter Egos von Juan. Beide Figuren haben im Grunde unsympathische Charaktere, aber Pascual wird so dargestellt, dass der Rezipient seine Entwicklung und die Motive seiner Handlungen nachvollziehen kann, auch wenn er sie nicht befürwortet. Dies lässt auf eine Favorisierung Pascuals seitens des Autors schließen.

### 7.8 Erzählstil

*TPX* beginnt mit dem Aufkommen eines starken Windes, der das Dorf zerstört und die Bürger in Angst und Schrecken versetzt. Es entsteht eine Atmosphäre zwischen Tod, Traum und Leben, die Handlung endet in einem apokalyptischen Szenarium. Der Raum der Handlung ist ein mythischer, symbolischer, imaginerter Raum, die Handlung wird aus einer Perspektive des *desde adentro* beschrieben, übernatürliche Ereignisse brechen in das Geschehen ein. Dies alles sind Elemente des *realismo m gico*, die dem Roman seine Färbung geben.

---

<sup>289</sup> Vgl. Arias 1998, 166.

<sup>290</sup> Vgl. Martin 2005, 5.

Es wird die Ansicht vertreten, der Roman reihe sich als experimenteller Roman in die Strömung der postmodernen, postkolonialen Literatur ein.<sup>291</sup> Die Literaturwissenschaftlerin Laura Martín Ix'loom hat jedoch überzeugend nachgewiesen, dass viele der in dem Roman vorhandenen und als postmodern bezeichneten Elemente ihr Vorbild in der Erzählung der Schöpfungsgeschichte der Maya, im *Popol Vuh* haben:

Como el "Popol Vuh", la novela tiene transformaciones y disfraces, dualidades de personaje, imágenes alegóricas y acciones mágicas, líneas narrativas no cronológicas, y cambios de enfoque entre narrativa y descripción que no respetan ni la lógica convencional ni la historia natural.<sup>292</sup>

Eines der bedeutsamsten rhetorischen Elemente in der Erzähltradition der Maya ist das Stilmittel der Repetitio. Die Wiederholungen, sei es in Klang, Form, Struktur oder Bedeutung geben dem Text eine besondere Dichte.<sup>293</sup> In *TPX* ist die Strukturierung des Textes mittels des Stilmittels der Anapher besonders auffällig. Der folgende Textabschnitt mag als Beispiel für die Strukturierung des Textes einer ganzen Szene durch Wiederholungen in den Absätzen dienen. Der achte Absatz ist optisch nicht unterteilt, weist aber die gleiche Struktur auf:

Que si rayabas la pared [...].  
Que si abrías la puerta [...].  
Que si entrabas al cuarto [...].  
Que si de este cuarto pasabas al de él [...].  
Que si de allí caminabas diez pasos hacia la izquierda [...].  
Que si de la troje pasabas a la cocina [...].  
Y en fin, si cuando ya ciego salías de la casa, [...].  
Y solo entonces comprendías que si eras un niño [...]. Y lo decía y podías hacerlo [...]. Pero tu madre [...].  
Pero también comprendías [...].  
O que si ibas [...] (35-37).

## 7.9 Indigene Identität im Wechsel der Perspektiven

In *TPX* findet kaum eine direkte Konfrontation zwischen Indios und Ladinos statt, die eine Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive auf die indigene Identität zulassen. Einziger *ladino*, dessen Auftreten im Dorf erwähnt wird, ist der Pfarrer und die einzige „*ladina*“, die mit den Indios in einem entscheidenden Moment interagiert, ist die Statue der Virgen de Concepción.

Als innerperspektivisch können die beschreibenden Passagen angesehen werden. Der Erzähler ist selbst Angehöriger der Ethnie und trotz seiner auch ironisch distanzierten Erzählhaltung beschreibt er das dörfliche Kollektiv weitgehend wertneutral.

---

<sup>291</sup> Vgl. Martín 2005, 4.

<sup>292</sup> Martín 2005, 6.

<sup>293</sup> Vgl. Martín 2005, 6.

Die einzigen Dorfbewohner, von deren Kontakt mit Ladinis in dem Roman berichtet wird, sind Juan und Pascual. Nur ihre Erlebnisse lassen einen Schluss bezüglich der Außenperspektive auf die Indios zu. Da Juan und Pascual lange außerhalb des Dorfes gelebt haben, kann deren kritische Sicht auf die Dorfbewohner als eine Form der Außenperspektive gewertet werden.

Auch Concha, die ein marginalisiertes Dasein lebt, macht Bemerkungen, die ihre Distanz widerspiegeln und als Außenperspektive auf die Indios angesehen werden können.

Im Hinblick auf personale indigene Identität ist es die Darstellung der Protagonisten Juan und Pascual, die zu weiteren Ergebnissen führt. Von ihnen wird auf der „inneren“ Handlungsebene erzählt. In Form von Analepsen werden ihre Lebenswege näher beschrieben, aufschlussreich sind die Auskünfte über ihre Erlebnisse in der Welt der Ladinis. Auf diese Weise gewinnt der Rezipient Erkenntnisse zu ihrer Persönlichkeitsentwicklung, wie sie sich selbst sehen, wie andere sie sehen und wie ihre Einstellung zu indigener Identität ist.

### **7.9.1 Kollektive indigene Identität aus der Innenperspektive**

Das indigene Dorf der erzählten Handlung liegt im Hochland Guatemalas. Es handelt sich um ein armseliges Dorf, dessen Häuser strohbedeckt und aus Latten gebaut sind. Die Einwohner sind erschöpft von der harten Arbeit (29). Wie in Vorzeiten benutzen sie Hacken und Macheten und für den Transport den *mecapal* (79f).

In ihrer Armut müssen die Dorfbewohner um Essen oder um Blumenspenden für ihre religiösen Riten bei Juan, dem einzigen wohlhabenden Indio, betteln (37).

Die Indios sind ungebildet, sie interessieren sich nicht für Protestantismus, Kommunismus; Spanien ist für sie weit weg, das *Popol Vuh* halten sie für ein merkwürdiges Buch (46), ihre Gedanken kreisen um Alltagsorgen wie beispielsweise Angst vor Krankheiten, vor Trunksucht der Söhne, vorzeitiger Schwangerschaft der Töchter, vor Impotenz oder Angst vor der Zwangsrekrutierung der Söhne zum Militär (96).

Die soziale Kontrolle im Dorf ist sehr hoch. Die Nachbarn wissen über die intimsten Vorgänge im Dorf Bescheid, so werden z. B. Juan und Concha überwacht, ihr Haus wird beobachtet, nachts wird hineingespäht und die Nachbarn stellen erstaunt fest, dass Juan und Concha getrennte Schlafstellen haben (48). Die soziale Kontrolle beinhaltet, dass die Einhaltung bestimmter moralischer Vorstellungen von den Dorfbewohnern gefordert wird. Nichtbefolgung wird mit Ausgrenzung sanktioniert. Juan und Concha werden von ihren

Nachbarn geächtet, als sie unverheiratet zusammenleben, aber wieder in der dörflichen Gesellschaft akzeptiert, nachdem sie geheiratet haben (43 und 47).

Die Indios besuchen den Gottesdienst, und der Pfarrer übt starken Einfluss auf sie aus. Als er in seinen Predigten Concha verurteilt, weil sie sich mit allen Männern einlässt, muss sie auf seine Anweisung hin in eine Hütte am Rande des Dorfes ziehen (41).

Inwieweit die Indios an die Glaubensgrundsätze der katholischen Kirche glauben, ist letztlich nicht feststellbar. Zumindest glauben sie auch an Dinge, die sich nicht mit dem christlichen Glauben vereinbaren lassen. Sie halten an der Vorstellung fest, dass der Tag der Geburt entscheidend für den weiteren Lebensweg sei (71), sowie daran, dass besondere Vorkommnisse in der Natur (z. B. der Gesang der Vögel) als Vorzeichen zu deuten seien (107). In Bezug auf den Tod sind sie überzeugt, er sei eine Frau, die mit einem Karren vom Friedhof aus zu den Häusern der Sterbenden komme, um dann die Seelen der Verstorbenen abzuholen (34). Und sie glauben, nach dem Tod eines Menschen werde aus dem Pulver dessen Knochen wieder ein neuer Mensch geformt (55).

Andrerseits vollziehen die Indios die Riten der katholischen Kirche. Von besonders großer Bedeutung ist die Prozession zu Ehren der Jungfrau Maria. Jedes Jahr ist eine von den beiden großen Bruderschaften, den *cofradías*, für die Ausstattung der Statue und Gestaltung der religiösen Feierlichkeiten verantwortlich. Jede *cofradía* ist bestrebt, die Verantwortung für die Marienfigur und die Festlichkeiten zu übernehmen (99).

Im Handlungsverlauf zeigt sich, dass die Marienverehrung der Virgen de Concepción keine Form religiöser Liebe (mehr) ist, sondern körperliches Begehren. Im Hinblick auf den christlichen Glauben erweist sich, dass die Indios nicht daran glauben, dass die Marienstatue die Jungfrau und Gottesmutter verkörpere. Die Frauen hassen sie als Nebenbuhlerin, die Kinder empfinden die Marienfigur wie eine Stiefmutter, sie sehen sie als Konkurrentin zu ihrer eigenen Mutter. Alle Männer begehren die Marienstatue als Verkörperung einer *ladina*, da ihr Äußeres von dem der *indias* differiert. Gleichzeitig werden die Christusfiguren wie sich eindringende Stiefgeschwister angesehen, die die Indios um ihren erbrechtlich zustehenden Grundbesitz bringen wollen und sich als deren zukünftige Ausbeuter erweisen werden (101f).

Wie zerbrechlich der möglicherweise zu Beginn des Handlungsgeschehens bestandene Glaube der Indios an den Katholizismus ist, zeigt sich, als die Männer die Kirche stürmen, um die Marienfigur Virgen de Concepción zu entthronen. Alle liturgischen Gegenstände werden beiseite geworfen und zerstört. Die Zerstörungswut symbolisiert ihre Abkehr von bzw. Distanz zu den katholischen Glaubensinhalten:

[...], entraron a la iglesia y tiraron de un lado reclinatorios, cortinas, santos viejos e inútiles para los milagros, vírgenes frescas pero podridas por dentro, hicieron a un lado evangelios y apocalipsis, génesis y redenciones, bautizos, hostias, cálices, custodias, miedos de la tierra, promesas del cielo [...] (116).

Der sich in der Blasphemie ausdrückende Hass geht so weit, dass sie die Marienstatue bespucken, beschimpfen und zerstückeln:

[...], se llegaron al camarín en donde estaba la otra, la de Concepción, y la sacaron, la despojaron de su corona, de su manto, de su vestido, y luego la escupieron, la ultrajaron con palabras de puta aquí y puta allá, la machetearon, la tiraron en un rincón con las demás cosas viejas de la iglesia [...] (116).

Concha spricht aus, dass die Virgen de Concepción für die Indios letztlich nur eine Frau wie jede andere ist: „Es que ella no es nuestra madre. Ella es una mujer ladina cualquiera; pero puesta aquí para darnos carita, una ladina de pueblo, qué se entiende“ (121).

Die Männer des Dorfes begehren alle eine *ladina*. Deshalb haben alle mit Ausnahme von Juan und Pascual ein sexuelles Verhältnis mit Concha (41), die abgesehen von der Hautfarbe wie die Virgen de Concepción aussieht (38). Und letztere ist es, nach welcher sich die Männer in Wirklichkeit sehnen, denn sie verkörpert das Schönheitsideal einer *ladina*: „Pero desde la noche del beso los hombres se dieron cuenta que la querían con apetito, con deseo“ (101).

Dies schmerzt die Frauen sehr, und es wird ihnen bewusst, dass sie den Männern nur dazu dienen, sich abzureagieren, bekocht zu werden und sich fortzupflanzen:

Y no tardó mucho tiempo sin que las mujeres empezaran a ver en sus maridos su amor por ella [la Virgen], a darse cuenta que sólo les servían para desahogarse, para tener hijos, para hacerles la comida y, aunque siempre se habían fijado que no eran blancas, rosaditas, pelo canche sin trenzas, cuerpo fino y qué se entiende, ladinas como ella, ahora esas diferencias les pesaban, les dolían (101).

Den Mangel an Wertschätzung seitens der Männer für die indigenen Frauen drückt Concha mit folgenden Worten aus:

¿Sabes una cosa? Yo me he fijado en eso: en la ciudad los hombres de aquí buscan en las ladinas la cara de la Virgen, aquí buscan en la Virgen la cara de las ladinas. Por eso la Virgen es la Reina y ellas la niña tal, la Señora tal. En cambio, nosotras somos la Juana, la Concha, La Venancia. ¡Las gallinas del patio! (121).

## 7.9.2 Kollektive indigene Identität aus der Außenperspektive

Von Pascual ist zu erfahren, dass die Ladinós die Indios verachten, sie als tierähnlich ansehen: „Sí, te abren las puertas pero en cuanto miran tu color, tu cara, tu pelo piensan que no sos hombre sino su remedo, que más te parecés a un animal, que tu condición es ser menos [...]“ (85). Zurückgekehrt aus der Welt der Ladinós empfindet Pascual wie die indigene Welt im Stillstand verharrt. Es gibt keine Veränderungen, alles Geschehen ist nur



Wiederholung: „[...] ni siquiera un nuevo nacimiento puede ser una nueva historia porque parece como si la vida del muerto se repitiera en el recién vivo“ (59). Insbesondere lehnt Pascual die Schicksalsergebenheit der Indios ab: „Y miró para adentro, para decirles adiós a toda esa gente que agachaba la cabeza desde hacía siglos, que nunca la levantaba“ (62). Nur für die indianischen Frauen des Dorfes, die er als allzu gewöhnlich und unattraktiv ansieht, empfindet er eine gewisse Zärtlichkeit, denn sie erinnern ihn an seine Mutter: „Sin embargo, las vio como las imaginaba: comunes, corrientes, con el pelo largo, con los pies descalzos, indias. [...] Pobres, todas son tan sencillas como mi nana“ (61).

Juan, der auch lange unter den Ladinos gelebt hat, empfindet die Indios als schmutzig. Sobald sie sein Haus betreten und wieder verlassen haben, reinigt er alles gründlich, um jede Spur von ihnen zu tilgen: „[...] inmediatamente que ustedes salieran él [Juan] agarraba la escoba para barrer la basura, el polvo o la mierda que vos hubieras dejado [...]“ (37). Und auch er findet die Frauen des Dorfes in keinsten Weise begehrenswert: „[...] y llegando a la conclusión, a cada regreso a su casa, de que todas eran como él [Juan] las había visto siempre: o fuertes, hombrunas, o chiriviscudas, secas, simples, o ambiciosas, necesitadas, hambrientas, feas“ (134).

Der Erzähler, selbst Mitglied der Ethnie, verachtet die Indios nicht, aber seinen Äußerungen ist doch eine leichte Abfälligkeit zu entnehmen: „[...] los hacía soñar como si de verdad estuvieron sobre la auténtica Virgen de Concepción, aunque quienes cuentan no lo digan. Indios al fin“ (42).

Auch die Marienstatue, die Virgen de Concepción, schaut auf die Indios herab. Nach der Vergewaltigung durch Pascual weist sie die Indios in ironisch-spöttischer Form zurecht:

Pues les haría todos milagritos que quisieran. Pero que eso sí, si con él se había metido había sido por pura casuanecesidad. Que no fueran a pensar que con todos sería igual. Que recordaran que eran inditos. Que otra vez gracias por ponerla nuevamente en su camerín. ¡Gracias, inditos por su buen corazón! (112).

### **7.9.3 Pascuals indigene Identität aus der Innenperspektive**

Pascual Baeza kommt als schwächliches Kind einer armen, alleinstehenden Mutter zur Welt. Aufgrund seiner schwächlichen Konstitution ist er in seiner frühen Kindheit für die anderen Kinder ein geeignetes Opfer, sie schlagen ihn. Pascual leidet unter den Ausgrenzungen und Misshandlungen der anderen Kinder. Später gewinnt er an Stärke, freut sich, diese auszuüben, und er wird von seiner Mutter darin bestärkt, dass es richtig sei, sich zu wehren (71f).

Als Jugendlicher leidet er Hunger und geht deshalb freiwillig zum Militär (76f). Er berichtet selbst, dass er mit der nicht-indigenen Prostituierten, mit welcher er eine Zeit lang zusammenlebte und die er aufgrund ihrer Hautfarbe liebte, gerne ein Kind gehabt hätte (80). In der Welt außerhalb des Dorfes erfuhr er als Indio massive Diskriminierung. All die schönen Dinge der Welt der Ladinós waren für ihn als Indio nicht erreichbar: „Es cierto. Linduras abundan en otros lugares. Pero no son tuyas. Lo único que podés hacer es que se te caiga la saliva“ (86). Der erlebte Rassismus führte ihn in die Kriminalität:

Sí, te abren las puertas pero en cuanto miran tu color, tu cara, tu pelo piensan que no sos hombre sino su remedo, que más te parecés a un animal, que tu condición es ser menos que ellos y te cierran la puerta y te abren la otra, la de la calle, la de la cárcel (85).

Nach etlichen Jahren treibt ihn die Sehnsucht in seine Heimat zurück. Nach allem, was er hinter sich hat, nimmt er sogar in Kauf, in dem Dorf getötet zu werden. Er will eines Tages dort beerdigt werden, wo seine Mutter und seine Nabelschnur begraben sind (85f). In Pascual steckt eine große Bitterkeit, er ist zum Sterben und mit einem undeutlichen Gefühl der Rache zurückgekehrt, es ist jedoch nicht Rache gegenüber den Dorfbewohnern. Er will die Frauen rächen und die Männer verteidigen: „Tal vez más bien sea que venís a vengar a sus mujeres o a defender a sus hombres. Pero no sabés, no mirás muy clara la cosa“ (87).

Pascual lebt einsam, er gibt sich exzessiver Selbstbefriedigung hin (52), sein Leben ist sinnlos und er betrinkt sich tagelang: „[...], se sintió desolado como si recuperar algo que había perdido pero que le era inútil ya, inútil y sin embargo necesario porque para eso había vuelto“ (80).

Als er in der Kirche seine Hassliebe zu der Virgen de Concepción entdeckt (62), entwendet er sie aus der Kirche und versucht, sie zu vergewaltigen (97f). Total erschöpft, mit einem Gefühl der Unterlegenheit, lässt er schließlich ab: „Y, ojeroso, desvelado, deshecho su miembro, herido, dolorido, [...], todavía la miró como quien mira un enemigo que lo ha derrotado“ (99).

#### **7.9.4 Pascuals indigene Identität aus der Außenperspektive**

Pascual entwickelt sich zu einem aggressiven, regelrecht brutalen Kind, das roh Menschen und Tiere verletzt. Die Dorfbewohner fürchten ihn und halten ihn für psychisch krank (74f). Er wird von allen gehasst und ausgegrenzt. Für die Indios passt es zu seiner grausamen Art, dass er später freiwillig zum Militär will (77).

In der Welt der Ladinós wird Pascual als Indio verachtet, für sie unterscheidet er sich nicht sehr von einem Tier. Sie verweigern ihm ein menschenwürdiges Dasein (85f). Die Frau,

mit welcher er eine Zeit lang zusammenlebt, möchte kein Kind mit ihm haben, denn sie fürchtet, es werde ein Indio wie der Vater: „[...], que había vivido con una prostituta que nunca le dio un hijo porque no quería que fuera indio igual a su padre“ (80).

Zurück im Dorf, wirkt er auf seine Nachbarn mit seinen Goldzähnen, seinen Schuhen, seinem Filzhut, seiner ungewöhnlichen Kleidung und den unbekanntenen Worten, die er verwendet, fremdartig. Die Indios vermuten, dass er nach seiner Rückkehr noch bössartiger geworden ist (78f).

Als Pascual die Virgen de Concepción entführt und sich an ihr vergeht, wird er von den Männern des Dorfes gelyncht. Juan meint, Pascual sei verrückt gewesen, Concha dagegen hat ein gewisses Verständnis für Pascual und seine Tat (120).

### **7.9.5 Juans indigene Identität aus der Innenperspektive**

Juan ist das Kind wohlhabender Indios. Er hat niemals hart arbeiten müssen und erbt Grundeigentum von seinen Eltern. Obwohl die Eltern sich aufgeopfert haben, um ihm ein Priestersstudium in der Stadt zu ermöglichen, hat er keine emotionale Bindung zu den Eltern, ihre Welt ist ihm fremd und er empfindet sie nur „zufällig“ als seine Eltern. Seine Mutter ist für ihn nicht viel anderes als eine Magd und ihren Tod bedauert er nur, weil ihm keiner mehr zu Diensten ist (67f).

Juan lehnt die indianischen Frauen ab. Im Vertrauen darauf, sich aufgrund seines Reichtums in der Welt der Ladinós integrieren zu können, hätte gerne mit einer *ladina* einen Mestizen gezeugt. Doch er wurde als Indio zurückgewiesen:

[...] mujer blanca, ladina, mujer del otro lado, de la otra raza a la que vos te querías integrar por tu dinero, por la blancura de tu casa, de tu alma, a pesar de la indiez de tu cara, de tu rabadilla, de tu pelo. Recordás que una vez dijiste que con ella sí tendrías un hijo, un hermano de madre del invasor de estas tierras, un divino mestizo aunque después te negara a vos (104).

Nach dem Tod seines Vaters kehrt er als Jugendlicher mit fremden Gewohnheiten in sein Dorf zurück: „Se había ido niño indio, aunque su tata tenía dinero, y había vuelto adolescente, cargado de otro mundo, de otras costumbres“ (121).

Später lebt er alleine in seinem strahlend weißen Haus. Mittelpunkt des Hauses ist ein kleiner Altarraum mit religiösen Bildern und einer Statue der Virgen de Concepción (35f). Weil Concha der Virgen de Concepción bis auf die Hautfarbe so sehr ähnelt, heiratet er sie. Sie haben keinen ehelichen Verkehr, Juan will Concha nur als Dienstmagd. In Wirklichkeit begehrt auch er die Marienfigur Virgen de Concepción als Inbegriff der ladinischen Frau:

(Porque recordás que te enamoraste vos también de ella, [...] [...], que ya en tu casa la soñabas desnudita en tu cama, que las sentías, que la oías cesar, acabar, que la probabas y no pensando en si era virgen o madre o puta sino mujer blanca, ladina, mujer del otro lado, [...] [103].)

### 7.9.6 Juans indigene Identität aus der Außenperspektive

Obwohl Juan Gewohnheiten der Ladinos angenommen hat und reich ist, will keine *ladina* sich mit ihm verheiraten, da er ein *indio* ist. Er erntet nur Spott:

„[...] recordás que todas te rechazaron, que no te miraban siquiera, que sólo te escuchaban las de las cantinas pero que de todas maneras te decían: „¡Indio!“ (104).

[...], bajó a la ciudad.[...]. A mirar a las mujeres. A saludarlas. A tratar de abordarlas. A soportar sus risas, sus burlas. A ir a las cantinas. Pero no a beber. A platicar con las putitas que sí lo escuchaban, pero también se reían de él, también se burlaban. Durante días. Meses. Un año (133).

Concha wirft Juan vor, dass er wie ein Ladino denke, auf Seiten der Ladinos stehe: „Vos pensás como sie fueras juez, como si fueras ejército. Parece como si fueras del lado de ellos“ (120).

Sie verachtet ihn wegen seiner übertriebenen Sauberkeit, er ist für sie ein innerlich hohler Mensch (125).

### 7.10 Zwischenergebnis zur indigenen Identität in *El tiempo principia en Xibalbá*

Der Roman *TPX* des indigenen Autors Luis de Lión beschreibt durch die Wahl zweier Erzählebenen Ereignisse, die in einem Dorf des guatemaltekischen Hochlands irgendwann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfinden. In diesem Dorf, welches auf der „äußeren“ Handlungsebene einer ewigen Abfolge von Wiederholungen ausgesetzt ist, führt auf der „inneren“ Handlungsebene das sexuelle Begehren der Indios nach einer *ladina* im Zusammenhang mit erlebter Diskrimination in der Welt der Ladinos und fortwährender sexueller Frustration zu einem Untergang der beschriebenen Dorfgemeinschaft.

Die indigene Ethnie des Dorfes wird durch einen homodiegetischen, auktorialen Erzähler, der Mitglied dieses Dorfes ist, gemäß seiner Erinnerung beschrieben. Er spricht aus dem Kollektiv heraus zusammen mit dem Kollektiv, wobei das Stilelement der Repetitio, insbesondere in Form von Anaphern, und die nicht lineare Erzählweise sich stark an die Narrationstechniken des *Popol Vuhs* und anderer indigener Literaturen anlehnen. Die durch die Oralität vermittelte szenische Darstellung und innere Monologe der Protagonisten, in die sich die Stimme des Erzählers mischt, ergeben die Polyphonie, die dem Rezipienten die Darstellung indigener Identität aus der Innen- und Außenperspektive vermittelt.

Die im Roman beschriebene indigene Ethnie lebt ein hartes, arbeitsreiches Leben, welches von Armut gekennzeichnet ist. Es ist eine enge Welt, die soziale Kontrolle über die Mitglieder der Ethnie ist hoch, die großen Ereignisse der Welt sind nur von geringem

Interesse und werden weitgehend ignoriert. Die Gedanken kreisen um die Sorgen des Alltags. Die Dorfbevölkerung lebt ihr kümmerliches Dasein, ohne diesen Zustand zu hinterfragen und eine Veränderung anzustreben.

Die Indios haben eine animistische Weltanschauung, leben gemäß ihren Traditionen und glauben an eine Wiedergeburt, dennoch vollziehen sie die von der katholischen Kirche vorgeschriebenen Riten und erkennen den Pfarrer als Autorität an. Im Zentrum des religiösen Lebens steht die Marienverehrung und das Mitwirken in einer *cofradia*. Letztlich ist die Marienverehrung jedoch nicht spiritueller Natur, sondern die Statue der Gottesmutter ist das Abbild der idealen *ladina* und wird deshalb von den Männern begehrt. Von den Frauen und Kindern wird sie mit Argwohn betrachtet. Sie verkörpert mit ihrer weißen Haut und ihrer Reinheit das begehrte und beneidete Schönheitsideal einer *ladina*, dies ist eine Sichtweise, die die Mehrheit der Indios teilt. Die nicht-indigenen weißen Frauen sind für die Indios unerreichbar. Sie versuchen deshalb, wenigstens eine indianische Frau zu finden, die dem Schönheitsideal nahekommt. Die indigenen Frauen sind in den Augen der Männer unattraktiv, sie dienen der Fortpflanzung und der Aufrechterhaltung des dörflichen Alltags.

Der Roman zeigt aber nicht nur die Herabwürdigung der indianischen Frauen seitens der Männer, sondern auch, dass es für eine Frau kaum möglich ist, ein selbstbestimmtes Leben zu leben. Dafür muss sie sich außerhalb der Gemeinschaft stellen.

Den Indios, die ihr Dorf verlassen und sich in die Gesellschaft der Ladinós integrieren wollen, wird die Integration verweigert und selbst Reichtum und Akkulturation führen, wie das Beispiel Juans zeigt, zu keiner Akzeptanz in der Welt der Ladinós.

Anhand der Erlebnisse Pascuals wird vorgeführt, wie es für die indianischen Männer aufgrund der rassistischen Diskriminierung unmöglich ist, mit den weißen Frauen eine dauerhafte Verbindung einzugehen und Kinder mit ihnen zu haben. Die hieraus resultierende Frustration erweckt die Erinnerung an das jahrhundertlang an den indianischen Frauen von den Erobern und ihren Nachkommen begangene Unrecht der Vergewaltigung und führt zu diffusen Rachegefühlen.

Indios, die lange Zeit außerhalb des Dorfes gelebt haben und mit fremden Gewohnheiten zurückkehren, werden zu Fremden in ihrer Heimat. Anhand der Protagonisten Pascual und Juan wird dargestellt, wie gescheiterte Akkulturation zu Einsamkeit, Frust und Aggression treiben kann. Die Aggression kann ihr Ventil nach außen suchen, indem sie Werte der

Ladinos zerstört, sie kann aber auch selbstzerstörerisch sein und führt dann zum eigenen Untergang.

### **7.11 Die Vision der nationalen Identität Guatemalas in *El tiempo principia en Xibalbá***

Im Folgenden sollen zunächst einige prominente Stimmen aus der Sekundärliteratur vorgestellt werden, die unterschiedliche Interpretationsansätze verfolgen, bevor die hier vertretene Interpretation präsentiert wird.

Der vielzitierte guatemaltekeische Literaturwissenschaftler Emilio del Valle Escalante bringt das Werk in Verbindung mit dem *Movimiento Maya*.<sup>294</sup> Die Bewegung *Movimiento Maya* entstand im Kontext mit dem Ende des guatemaltekeischen Bürgerkrieges (1996) und fordert(e) die Anerkennung indigener Kultur und Sprachen.<sup>295</sup> <sup>296</sup> Gemäß Del Valle Escalante war das Ziel des Autors die Entmystifizierung und Auflösung der traditionellen und stereotypischen Konstruktionen der indigenen Welt und des indigenistischen Diskurses.<sup>297</sup> Dieses Ziel habe De Lión mit seinem Roman auf zweierlei Weise verfolgt: zum einen durch die „chaotische“ Struktur des Werkes, zum anderen durch den Inhalt. Mit der nichtlinearen Struktur habe De Lión die eurozentrische lineare Erzählweise durchbrechen und etwas Neues aus der indigenen Welt der Maya schaffen wollen.<sup>298</sup> Inhaltlich legt Del Valle Escalante den Fokus auf die beiden Protagonisten Pascual und Juan, welche er als Handlungsträger sieht, die zwei unterschiedliche politische Handlungsmodelle vertreten. Juan steht demnach als Beispiel für den Indio, der den Weg der Assimilation an die Welt der Ladinos vertrete. Er wird mit den Symbolen der herrschenden Ideologie assoziiert.<sup>299</sup> (Er lebt in einem weißen Haus, beteiligt sich nicht an der Zerstörung der Virgen de Concepción, er ist der Meinung, die Justiz hätte Pascual strafen sollen.) Pascual dagegen sei eine militante Person, die die Dinge in der Gemeinschaft ändern wolle. Während Juan sich als Fremder fühle, handele Pascual politisch. Die Statue Virgen de Concepción ist die einzige *ladina* im Dorf und De Lión

---

<sup>294</sup> Vgl. del Valle Escalante 2015, 318-337.

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 320.

<sup>296</sup> Seit der frühen Kolonialzeit hat es immer wieder Aufstände gegen die Unterdrückung durch die Kolonialherren gegeben. Die mit dem Namen *Movimiento Maya* seit den 1990er Jahren bekannte Bewegung steht in der Kontinuität des indigenen Widerstands. Strukturelle Veränderungen im sozialen und ökonomischen Bereich seit den 40er und 50er Jahren führten zu einer internen Differenzierung unter den *indígenas*. Es kam zu einer Herausbildung einer gebildeten indigenen Mittelschicht, während der Großteil der indigenen Bevölkerung weiterhin unter prekären Verhältnissen lebte. Unter der Führung indigener Intellektueller, der *Acción Católica*, der Guerilla und anderer Akteure kam es zu einer politischen Mobilisierung der indigenen Bevölkerung. Die verschiedenen Gruppierungen werden unter dem Begriff *Movimiento Maya* zusammengefasst (vgl. Hirschmann 2010, 61-63).

<sup>297</sup> Vgl. Del Valle Escalante 2015, 321

<sup>298</sup> Vgl. ebd., 323.

<sup>299</sup> Vgl. Del Valle Escalante 2015, 325.

weise ihr Symbolkraft und Bedeutung als ideologische Mutter aller und der Aufrechterhaltung des kolonialen Status quo zu. Del Valle Escalante deutet die „Vergewaltigung“ als radikale Transgression gegen die herrschende Welt, indem das Symbol der Herrschaft geschändet werde.<sup>300</sup> Er erinnert an das zweite Zwillingspaar des Popol Vuhs, welches in Xibalbá die Herren der Unterwelt besiegt und die Entstehung des Mais und somit der Welt ermöglicht.<sup>301</sup> In diesem Sinne liest er *TPX* als Neuschrift der indigenen Kosmogonie. Der Rückgriff auf die Schöpfungsgeschichte der Maya beinhaltet die Zurückweisung der Bibel.<sup>302</sup>

Die Statue der Muttergottes stehe als Metapher für das Legat der Kolonialität und es sei Aufgabe der indigenen Bevölkerung, alles zu zerstören, was ein autonomes Leben behindere. Die Zerstörung der Statue sei demgemäß als Kriegserklärung gegen die Ladinos zu werten.<sup>303</sup> Der „Wiederaufbau“ des Dorfes symbolisiere die Rekonstruktion der Nation unter Aufwertung der althergebrachten Werte der Maya. Dies sei aber nicht als *volver al pasado* zu verstehen, sondern als Schritt in die Zukunft mit anderem Ausgangspunkt.<sup>304</sup>

Die russische Literaturwissenschaftlerin Tatiana Bubnova betont die indigene Innenperspektive in *TPX*. Es sei eine Sicht, die weder anthropologisch, indigenistisch, museal, noch aus sozialem Protest heraus bestimmt sei. Luis de Lión stelle die Individualität des indigenen Subjekts im Konflikt mit sich selbst dar. Für Bubnova ist dieser Konflikt seit der Konquista von außen durch die Unterdrückung und Herabwürdigung der Indios seitens der Ladinos bedingt. Es ist der Hass gegen die eigene Indigenität, der sich für die Kritikerin im Verhalten Juans und Pascuals zeigt und der zu dem apokalyptischen Ende der Dorfbewohner führt.<sup>305</sup> Die zirkuläre Struktur des Romans, die sich vor allem in seinem Schluss zeige, deutet sie im Hinblick auf die indigene Kosmogonie nicht einfach nur als eine Wiederholung des bereits Geschehenen, sondern als Hoffnung auf einen Neubeginn unter anderen Vorzeichen.<sup>306</sup>

Die costa-ricanische Literaturwissenschaftlerin und Soziologin Karen Poe beurteilt als besondere Innovation in *TPX*, dass De Lión die Sexualität als Ausgangspunkt nehme, um die Problematik einer nationalen Identitätsfindung darzustellen, welche das indigene als

---

<sup>300</sup> Vgl. ebd., 326.

<sup>301</sup> Vgl. oben Kapitel 2.4

<sup>302</sup> Vgl. Del Valle Escalante 2015, 330.

<sup>303</sup> Vgl. ebd.

<sup>304</sup> Vgl. ebd., 331.

<sup>305</sup> Vgl. Bubnova 2002, 319f.

<sup>306</sup> Vgl. ebd., 320f.

auch das hispanische Element integriere.<sup>307</sup> Sie weist darauf hin, dass aus psychologischer Perspektive die Sexualität der Bereich ist, in dem sich die subjektive Identität auflöst und die Herrschaft verloren gehen kann. Poe geht davon aus, dass wesentliches Strukturelement des Romans die mögliche Impotenz bzw. Angst davor sei. Die Protagonisten sind nicht fähig, sexuelle Erfüllung zu erlangen. Das Gefühl der Ohnmacht, in welches die indigenen Völker aufgrund der Konquista getrieben wurden, werde im Roman durch die gestörte Sexualität symbolisiert. Mittels der im Roman beschriebenen Transgression schaffe De Li3n einen Raum des Widerstandes.<sup>308</sup>

Arturo Arias betont die Bedeutung des *Popol Vuhs* f3r die Mayav3lker als Alternative zur Bibel, deren Spuren f3r ihn in De Li3ns Roman deutlich zu Tage treten.<sup>309</sup> Inhaltlich sieht er in den Figuren Pascuals und Juans eine Anlehnung an das erste Zwillingsspaar des *Popols Vuhs*, welches aufgrund der 3bermacht der Herren der Unterwelt zugrunde geht.<sup>310</sup> Arias sieht das mythische Xibalb3 als auch das von De Li3n als Ort, in dem die Konflikte im Hinblick auf Tod und Regeneration gel3st werden. Im Gegensatz zu Del Valle Escalante kann er im Roman nicht die erfolgreiche Inangriffnahme eines neuen nationalen Projekts erkennen, sondern nur die Durchf3hrung eines chaotischen und missgl3ckten Aufstandes. Aber Arias steht in 3bereinstimmung mit Del Valle Escalante insoweit, als Xibalb3 der Ort ist, an dem die Herren der Unterwelt letztlich besiegt werden. Damit interpretiert Arias Xibalb3 als Metapher f3r die reale Herausforderung, vor der Guatemala steht, n3mlich das Erbe der Kolonialzeit auszul3schen.<sup>311</sup>

Meines Erachtens werden im Roman zwei wesentliche Elemente kollektiver indigener Identit3t hervorgehoben. Mehrfach wird im Roman die den Indios eigene Haltung zur resignativen Hinnahme der bestehenden Verh3ltnisse kritisiert und auch die Verinnerlichung von Wertvorstellungen, die ihnen seit der Konquista aufgezwungen wurden. Hier soll nach der Aussage des Romans ein Wandel stattfinden.

Es ist Pascual, der die Resignation der Indios verurteilt: „[...] esa gente que agachaba la cabeza desde hac3a siglos, que nunca la levantaba“ (62). Diese Aussage ist im Zusammenhang mit seiner 3u3erung *gallina* (Juan) gegen3ber zu sehen, als er davon spricht, er sei gekommen die Frauen zu r3chen und die M3nner zu verteidigen: „Tal vez m3s bien sea que ven3s a vengar a sus mujeres o a defender a sus hombres, Pero no sab3s,

---

<sup>307</sup> Vgl. Poe 2003, 84.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>309</sup> Vgl. Arias 2012, 6.

<sup>310</sup> Vgl. oben Kapitel 2.4

<sup>311</sup> Vgl. ebd., 27.



no mirás muy clara la cosa“ (87). Dies ist so zu verstehen, dass Pascual die Vergewaltigungen der indigenen Frauen durch die Kolonialherren bzw. ihrer Nachfolger rächen möchte. Die gewollte Verteidigung der Männer kann sich nur auf die Verteidigung vor Ausbeutung, Diskriminierung und Verlust der Frauen beziehen. Auch wenn Pascuals Absichten keinen Plan erkennen lassen, so wird doch deutlich, dass er einen Handlungsbedarf sieht. Aufgrund der Sympathiesteuerung kann der Rezipient die Haltung Pascuals nachvollziehen und akzeptieren. Damit fordert der Roman grundsätzlich zum Aktionismus auf.

Die in der Erzählung durch das Kollektiv stattfindende Aktion ist die Zerstörung der Virgen de Concepción und die Inthronisierung von La Muerte. Entscheidend ist der symbolische Wert dieser Handlung, wobei die Bedeutung der Virgen de Concepción der Schlüssel zum Verständnis der im Roman steckenden Botschaft ist.

Die Virgen de Concepción ist ein Symbol der katholischen Kirche. Im Roman wird mittels der ironisch-spöttischen Behandlung des religiösen Themenbereichs die christliche Religion als Herrschaftsinstrument der Eroberer entlarvt. Die Zerstörung der Marienstatue und Einsetzung von La Muerte, einer indigenen Kultfigur, lässt sich als Aufruf zur Abkehr von den christlichen Glaubensinhalten unter gleichzeitiger Rückbesinnung auf die indigene Religion verstehen. Auch der Bezug auf Xibalbá im Titel des Werks verweist auf den indigenen Glauben.

Die Virgen de Concepción hat jedoch nicht nur religiöse Funktion, sie ist als Marienstatue auch Verkörperung der Schönheit und Reinheit.<sup>312</sup> Es ist eine Folge der *colonialidad del poder*, dass okzidentale Wertvorstellungen, zu denen auch das Schönheitsideal des europäisch, kaukasischen Phänotyps gehört, über die Kolonialzeit hinaus ihre Wirkung entfalteten.<sup>313</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich *TPX* dahingehend interpretieren, dass die Indios sich von der seit Kolonialzeiten verinnerlichten Vorstellung, dass die Wertvorstellungen der Ladinosen denen der Indios überlegen sei, befreien sollen. Es ist Zeit, dass sie sich auf ihre eigenen Werte zurückbesinnen.

---

<sup>312</sup> Als Repräsentantinnen eines Schönheitsideals waren künstlerisch gestaltete Marienstatuen für die Indios seit der Konquista allgegenwärtig. Diese ständige Präsenz und die von den Kolonialherren und ihren Nachfolgern immer wieder betonte Rückständigkeit, Minderwertigkeit und Hässlichkeit der Indios blieb nicht ohne Folgen. Die Indios verinnerlichten schließlich die Vorstellung von der natürlichen Überlegenheit der Ladinosen und ihrer eigenen Minderwertigkeit und Hässlichkeit.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass von den Kulturorganisationen des *Movimiento Maya* als eine der ersten Initiativen in einigen *departamentos* bei der Wahl einer Schönheitskönigin während der traditionellen Dorffeste die Wahl einer *reina indígena* neben einer *reina ladina* bzw. deren Gleichstellung gefordert wurde (vgl. hierzu Hirschmann 2010, 64f).

<sup>313</sup> Schönheit beruht auf dem gesellschaftlichen Konsens darüber was „schön“ ist und so wurden gemäß dem kolonialen Konsens die Physiognomie der herrschenden Gruppe, nämlich die europäischen, kaukasischen Gesichtszüge als schön befunden (vgl. De Burgos Henríquez 2010, 8-10).

Nach der hier vertretenen Interpretation erscheint es zu hoch gegriffen wie von Del Valle Escalante geäußert, Pascual als bewussten politischen Handlungsträger zu interpretieren, zumal Pascual sich nicht vom Ideal der *ladina* befreien kann. Pascual ist aber die Figur des Romans, die als erste ihre Hassliebe gegenüber den Ladinis formuliert und an die Unterdrückung der Indios und an das Unrecht der Vergewaltigungen der indianischen Frauen erinnert. Dies bedeutet nicht, dass mittels des Romans zur Vergewaltigung nicht-indigener Frauen aufgerufen werden soll, sondern dürfte als Erklärung für die bei einem unterdrückten Volk angestaute Aggression stehen.

Der indigene Widerstand ist nach Aussage des Romans der einzige Weg, der zu einer Veränderung der bestehenden Verhältnisse führt, und muss auch nicht wie von Arias in der Fiktion als gescheitert angesehen werden, denn entsprechend dem zirkulären Weltverständnis folgt nach dem Untergang ein Neubeginn, worauf Bubnova hinweist. Wenn man nicht Concha, die ja das Schönheitsideal der herrschenden Klasse und auch der Indios verkörpert, sondern die indigene Kultfigur La Muerte als neue „Königin“ des fiktiven Dorfes versteht, so haben sich die Indios des Romans symbolisch endgültig von den Wertvorstellungen der Ladinis befreit und der Neubeginn bedeutet dann nicht den Start einer Wiederholung, sondern eine hoffentlich für die Indios positive Veränderung. Insofern kann Del Valle Escalante gefolgt werden, dass in dem Werk ein Aufruf zum Widerstand gegen die Vorherrschaft der Ladinis und zur stolzen Rückbesinnung auf eigene Werte zu sehen ist. Im Hinblick auf die nationale Identität steckt damit im Roman die Vision eines staatlichen Projekts, welches (zumindest) die gleichberechtigte Anerkennung indigener Identität verwirklicht.

## **8 Fazit**

Die drei hier analysierten Romane differieren im Hinblick auf die Art und Weise der Darstellung indigener Identität, bezüglich der dargestellten indigenen Identität an sich weisen sie überwiegend Übereinstimmungen auf. Die fiktiven Indios sollen nicht das getreue Abbild realer Indigenität wiedergeben, aber ihre wesentlichen Aspekte werden wirklichkeitsnah gezeichnet. Hinsichtlich der Deutung der einzelnen Romane in Bezug auf ihre Aussage für die Integration der indigenen Bevölkerung ins nationale Gefüge kommen die Interpretationen der Romane zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

Gemeinsam ist den Romanen eine duale Struktur dergestalt, dass sich jeweils ein Teil des Romans auf einer kollektiven Handlungsebene abspielt und der andere Teil auf personaler

Ebene. Auf diese Weise wird dem (überwiegend kulturfremden) Rezipienten<sup>314</sup> die indigene Kultur vermittelt und er kann daraufhin empathisch die Erlebnisse der Protagonisten und ihre Handlungsweisen nachvollziehen. Im Bewusstsein des Rezipienten bleibt dabei, dass die Protagonisten als Stellvertreter für mögliche Charaktere ihrer Ethnie stehen.

Auch der hohe Anteil an Personenreden, der den Romanen in ausgedehnten Passagen eine szenische Darstellung verleiht, ist ein gemeinsames Charakteristikum. In den hier analysierten Werken wird vor allem in den Dialogen ein für Guatemala typisches Spanisch verwandt und es finden sich indigene Begrifflichkeiten. Die Personenrede ermöglicht eine Polyphonie, die den fortlaufenden Perspektivenwechsel auf indigene Identität erlaubt. Über die Polyphonie, die erlebte Rede und beschreibende Passagen des Erzählers wird die Sympathie des Rezipienten gesteuert und er wird dahingehend geleitet, die im Roman verborgene Ideologie als überzeugend zu akzeptieren.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es jedoch gravierende Unterschiede zwischen *HM*, *EPC* und *TPX* hinsichtlich der Struktur und des Erzählstils.

*EPC* erzählt auf realistische Weise die Erlebnisse einer am Atitlansee in Guatemala lebenden Ethnie und eines ihrer Mitglieder in der Zeit der guatemalteken Revolution von 1944 und ca. 20 Jahre davor. Obwohl die Handlung in einer ungefähren historischen Zeit verortet ist, beschreiben *HM* und *TPX* die im Hochland Guatamalas lebenden indigenen Ethnien dagegen als lebten diese in einem mythologischen Raum und einer mythologischen Zeit. Die Darstellung erfolgt in Form des *realismo mágico*.

In *HM* erschweren es auseinanderlaufende und sich wieder vereinigende Handlungsstränge eine Handlungseinheit festzustellen, in *TPX* sind es die anachronische, zirkuläre Struktur und die Parallelität und Kreuzung zweier Handlungsebenen, welche die Komplexität des Werks verursachen. *TPX* lässt sich als experimenteller Roman bezeichnen.

Während der Erzählstil in *HM* artifiziell wirkt und sogar als ethnofiktional bezeichnet wird, scheint er sich in *TPX* eher an traditionelle indigene Erzählweisen (z. B. an das *Popol Vuh* aber auch an orale Erzählungen) anzulehnen.<sup>315</sup> In beiden Fällen ist bezüglich der Stilmittel im Zusammenhang mit den Erzählinhalten festzustellen, dass die Romane sich

---

<sup>314</sup> Die Beifügungen eines Glossars in den frühen Ausgaben von *HM* und *EPC* zeigen, dass diese Romane ursprünglich an eine nicht-indigene Leserschaft gerichtet waren.

<sup>315</sup> Das Auftreten zweier *nahuales*, nämlich *coyote* (Pascual) und *gallina* (Juan) in *TPX* kann als Persiflage zu *HM* verstanden werden.

bewusst von okzidentalischen Erzählweisen absetzen wollen und hinsichtlich ihrer Form und ihres Inhalts als Ausdruck lateinamerikanischer Identität gelten können.

Die Erinnerung an (zum Teil auch fast vergessene) Inhalte indigener Kultur lassen alle drei Romane zu Orten der kollektiven Erinnerung werden und sind damit auch gleichzeitig Ausdruck einer *plasticidad cultural*. Für *HM* und *TPX* gilt dies insbesondere auch wegen der Verwendung traditioneller indigener Narrationstechniken.

In allen Romanen wird die indigene Identität in kollektiver und personaler Ebene beleuchtet, wobei in *HM* und *EPC* direkte Konfrontationen zwischen den Indios und Ladinis geschildert werden, die vor allem durch die Form der Dialoge das Wechselspiel zwischen Innen- und Außenwahrnehmung der Indios sehr realitätsnah erscheinen lassen. In *TPX* wird die Innenwahrnehmung durch die Erzählperspektive des indigenen Erzählers vermittelt, die überwiegend retrospektiven Sichtweisen der Protagonisten Pascual und Juan, die in der Welt der Ladinis Diskrimination erlebten und einen Akkulturationsprozess durchgemacht haben sowie distanzierte Beschreibungen des Erzählers und Kommentare Conchas lassen einen Schluss auf die Außenperspektive zu.

Alle drei Romane zeigen die gesellschaftliche Trennung zwischen Indios und Ladinis in Guatemala, die sich auf dem Land auch räumlich ausdrückt. In den Dörfern leben die Indios unter sich mit einer eigenen Verwaltung, die der Aufsicht der Ladinis untersteht. Die Indios sind sehr ihren Traditionen verhaftet und leben ihren Glauben in Form des Synkretismus. Es wird deutlich, dass der christliche Glaube nicht wirklich den ursprünglichen indigenen Glauben verdrängen konnte. Es zeigt sich, dass die Indios an ihrem indigenen Schöpfungsmythos festhalten, eine animistische Weltvorstellung haben und der christliche Glaube in den indigenen Glauben nur integriert ist bzw. nur formal gelebt wird, ohne wirklich angenommen worden zu sein. *HM* und *EPC* heben hervor, welche Bedeutung der Tatsache beizumessen ist, dass die Indios glauben, gegen ein Gebot ihrer Götter zu verstoßen, wenn sie das ihnen gehörige Stück Land verlassen, welches sie für ihren Lebensunterhalt bearbeiten. Diese Vorstellung ist im Zusammenhang mit den unzureichenden Bildungsmöglichkeiten, die vom Staat gewährt werden, einer der Gründe für die mangelnden Entwicklungsmöglichkeiten der Indios, was besonders von *EPC* herausgearbeitet wird. Sie leben dadurch wie in Vorzeiten unter recht primitiven Bedingungen und obwohl sie sehr hart arbeiten, können sie diesem ärmlichen Leben nicht entkommen.

Die Ladinós halten die Indios für rückständig und *EPC* gibt deutlich wieder, dass die Indios von ihnen als Hemmnis für die nationale Entwicklung angesehen werden. Während in *HM* die traditionsgebundene und erdverhaftete Lebensform des indigenen Kollektivs wie außerhalb der Zeit stehend, fast idealistisch geschildert wird, äußern *EPC* und *TPX* eine massive Kritik an der Passivität der Indios und der mangelnden Integrationsbereitschaft der Ladinós. In *EPC* wird für den mangelnden Fortschritt das Versagen des Staates bei Erfüllung des Bildungsauftrags angesehen, welches verhindert, dass die Indios sich der ladinischen Kultur anpassen und ihre traditionelle Lebensform aufgeben, in *TPX* wird vor allem die resignative Haltung der Indios im Hinblick auf ihre Unterdrückung durch Staat und Kirche kritisiert.

Rassismus wird in allen drei Romanen thematisiert. Insbesondere *EPC* und *TPX* schildern eindrücklich die rassistische Diskriminierung, der Indios ausgesetzt sind, sobald sie ihr bisheriges Lebensumfeld verlassen und die Ausgrenzung durch ihre eigene Ethnie, wenn sie mit fremden Gewohnheiten in ihr Dorf zurückkehren. Sie betonen in welche Einsamkeit und psychische Konflikte der Akkulturationsprozess Indios treiben kann, wobei in *EPC* in psychologischer Feinarbeit die möglichen Stationen eines Akkulturationsprozesses herausgearbeitet werden. *TPX* beschreibt dagegen vor allem das Ergebnis gescheiterter Akkulturation: Einsamkeit, Trunksucht, Aggressivität und Rachegefühle. *EPC* verheißt die Integration akkultrierter Indios in die Gesellschaft der Ladinós, *TPX* beschreibt die Unmöglichkeit einer Integration aufgrund rassistischer Vorbehalte der Ladinós.

In *HM* und *EPC* sind weite Passagen darauf angelegt, die auf Rassismus basierenden Vorurteile der Ladinós gegen die Indios zu entkräften. In beiden Romanen wird hervorgehoben, dass die Indios gemäß ihrer Religion eine auf ethischen Normen beruhende Kultur pflegen. Sie verehren die Götter der Natur, ihre Ahnen, den Ort ihrer Geburt, stehen in der Familie solidarisch zueinander und pflegen untereinander einen respektvollen Umgang, auch wenn es wie in jeder Gemeinschaft Ausnahmen geben kann. In *TPX* wird die Betonung nicht auf die Widerlegung rassistischer Vorurteile gelegt, aber auch aus diesem Roman lässt sich herauslesen, dass die negativen Eigenschaften, die den Indios zugeschrieben werden und bei manchen Indios auch tatsächlich vorliegen können (wie beispielsweise übermäßiger Alkoholkonsum) nicht biologisch vorgegeben, sondern Ergebnis der miserablen Lebensumstände sind. Alle drei Romane weisen dabei darauf hin, dass die Ursachen für die gegenwärtigen Missstände in der Vergangenheit zu suchen sind. Sie halten die Erinnerung an Unterdrückung und Ausbeutung durch die Eroberer sowie die

Vergewaltigung der indianischen Frauen wach und zeigen auf, dass ein latentes Aggressionspotential vorhanden ist, das zum Ausbruch kommen kann, wenn sich die Verhältnisse nicht ändern.

Das in unterschiedlicher Intensität vorliegende Streben nach Veränderung ist Ausdruck der ideologischen Botschaften, die sich aus den Romanen herauslesen lassen und die verschiedenartige Zielsetzungen haben.

*HM* lässt sich als Plädoyer für die ethnische Diversität Guatemalas lesen. Den Indios soll die Möglichkeit gegeben werden, gemäß ihren Traditionen weiterhin in Form der Subsistenzwirtschaft ihr Land zu bearbeiten. Voraussetzung dafür ist, dass ihnen genügend Land zur Verfügung steht. Die Aussagen in Bezug auf eine Veränderung gegenwärtigen indigenen Lebens sind allerdings in *HM* relativ gering. Der Roman vermittelt durch ästhetische Verdichtung die Fiktion einer indigenen Identität und erinnert an die Abstammung der Indios von einer hochstehenden Kultur. Da die Mestizen mit den Indios gemeinsame Vorfahren haben, kann das Aufspüren einer würdigen gemeinsamen Vergangenheit, (*imagined community*), hilfreich bei dem Streben nach einem befriedeten Staat sein.

Der in etwa zum gleichen Zeitraum wie *HM* entstandene Roman *EPC* gibt die Aufbruchsstimmung der guatemalteken Revolution wieder. Auf dem Hintergrund der Ideologie des *adamcismo* hat er die Vision von Guatemala als einem Staat von Mestizen. Die Indios sollen in die Gesellschaft der Ladinós integriert werden und sich mit dieser vermischen. Voraussetzung ist, dass sie einen Akkulturationsprozess durchlaufen, worin sie durch verbesserte Bildungsmöglichkeiten unterstützt werden sollen. *EPC* geht davon aus, dass die mittlere, überwiegend ladinische Gesellschaftsschicht Guatemalas unter dem Eindruck der Revolution bereitwillig die Indios aufnehmen wird, die ihrerseits bereit sein müssen, sich von ihren althergebrachten Traditionen zu trennen. Auf diese Weise kann der Weg Guatemalas in die Zukunft eines homogenen fortschrittlichen Staates freigelegt werden.

Das ca. 30 Jahre später in Bürgerkriegszeiten entstandene Werk *TPX* konstatiert im Grunde die Nichterfüllung letzterer Hoffnungen. Der Großteil der Indios lebt weiterhin unter erbärmlichen Verhältnissen. Auch Akkulturation und etwaiger materieller Wohlstand eines Indios ändern nichts an der rassistischen Diskriminierung durch die Ladinós. Dieser Zustand kann nicht weiter hingenommen werden und so propagiert *TPX* den Widerstand

der Indios gegen Unterdrückung seitens der Ladinos. Im Roman richtet sich der Widerstand gegen die Macht der Kirche, die Vernichtung der Marienstatue lässt sich jedoch in erster Linie als Widerstand gegen die seit Kolonialzeiten auch von der durch die Indios verinnerlichten Vorstellung der Überlegenheit der Weißen und der Ladinos verstehen. *TPX* lässt sich als Widerstand gegen die *colonialidad del poder* verstehen. Der Roman ruft zur Abkehr vom Wunsch nach Integration durch Akkulturation und hin zur Rückbesinnung auf indigene Werte auf. Es muss dahingestellt bleiben, ob *TPX* damit bereits die Ideen des *Movimiento Maya* antizipiert, aber es darf davon ausgegangen werden, dass *TPX* die Vision eines heterogenen guatemaltekischen Staates mit zumindest gleichberechtigter Teilhabe der Indios in der Gesellschaft beinhaltet.

An dieser Stelle soll noch darauf eingegangen werden, dass die zu analysierenden Romane im Hinblick auf die zu vermutende Kenntnis indigener Identität seitens der Autoren ausgewählt wurden. Die vorstehend gewonnenen Erkenntnisse bezüglich der Einbindung der Indios in den guatemaltekischen Staat können sicherlich nicht repräsentativ zu der „indigenen Nähe“ der Autoren in Beziehung gesetzt werden, dennoch sind die Ergebnisse einer solchen Relation bemerkenswert:

Von den drei Autoren hatte Miguel Ángel Asturias den geringsten direkten Kontakt zu Indios aber die größten ethnologischen Kenntnisse. Sein Werk zeugt von dem großen ethnologischen Wissen, dem Interesse, die kulturellen Werte der Indios ins positive Licht zu rücken und rassistische Stereotype zu widerlegen. In *HM* thematisiert Asturias die Landfrage und plädiert im Grunde für eine Landverteilung zu Gunsten der Indios, es lassen sich aber aus dem Roman keine weitere Anregungen zur Verbesserung der indigenen Lebensbedingungen und staatlicher Teilhabe in der damaligen Zeit herauslesen.

Mario Monteforte Toledo lebte einige Zeit unter der indigenen Bevölkerung. Sein Roman zeugt von dem Wunsch, die Indios ihrem ärmlichen Leben zu entreißen. Der Lösungsvorschlag erfolgt aber mit paternalistischer Haltung aus einer ethnozentrischen Perspektive. Die Ladinos werden den Weg weisen und die Indios passen sich durch Akkulturation, die durch Bildung unterstützt wird, an.

Der Roman *TPX* des indigenen Luis de Lión steht zu den beiden letztlich Harmonie suchenden Werken der Ladinos Asturias und Monteforte Toledo in krassem Gegensatz. Das gegenüber den Indios begangene Unrecht ist unvergessen und hält Gefühle von Hass und Rache wach. Die Realität indigenen Lebens in der Gegenwart erfordert Widerstand gegen die Unterdrückung und Verweigerung indigener Selbstbestimmung. Die Indios

müssen ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen und sich von der Vorherrschaft der Ladinos befreien. Zur Gewalt wird nicht direkt aufgerufen, aber sie muss implizit mitgedacht werden.

## 9 Ausblick

Im Friedensabkommen von 1996 zur Beendigung des Bürgerkrieges wurde die guatemaltekeische Nation erstmals als multiethnisch, plurikulturell und multilingual bezeichnet.<sup>316</sup> Die Umsetzung des Friedensabkommens und vieler weiterer Gesetze, Richtlinien und Sonderregelungen für die indigene Bevölkerung zur Etablierung einer staatlichen *indígena*-Politik, mit dem Ziel der Gleichstellung der indigenen Völker unter Anerkennung ihrer ethnischen Identität, ist jedoch eine Geschichte der kleinen Schritte.<sup>317</sup> Die Maya-, Garífuna- und Xinkasprachen werden offiziell anerkannt (auch für den Behördenverkehr), es gibt Programme zur Armutsbekämpfung (vor allem der Armut auf dem Land), indigene Fachkräfte erhalten Posten in staatlichen Institutionen und die bisherige Ausgrenzung und Diskriminierung der indigenen Bevölkerung wird vom Staat erstmals zugegeben.<sup>318</sup>

Nach Einschätzung des *Movimiento Maya* ist der guatemaltekeische Staat jedoch weit davon entfernt, die indigenen Bürgerrechte durchzusetzen. Armut und der ungleiche Zugang zur Verteilung von Ressourcen und Reichtum, verhindere die Partizipation der indigenen Bürger bei der politischen Willensbildung zur Durchsetzung ihrer Rechte. Im Hinblick auf die Konsolidierung demokratischer Verhältnisse sei der guatemaltekeische Staat ein einziger Misserfolg.<sup>319</sup> Diese Auffassung wird auch von nicht-indigenen Intellektuellen geteilt. Mario Roberto Morales formuliert es folgendermaßen:

[...] Guatemala necesita democratizarse económicamente, incorporando a la producción y al consumo a toda su población; necesita democratizarse políticamente, erradicando la corrupción y la impunidad del Estado para fortalecerlo; y necesita democratizarse culturalmente estableciendo relaciones interculturales e interétnicas justas y equitativas, y derechos irrestrictos para la práctica de todas las formas culturales que conforman la nación.<sup>320</sup>

Im Hinblick auf die Literatur stellt sich angesichts des Transformationsprozesses in Guatemala die Frage, wie die Einbindung der indigenen Bevölkerung in die guatemaltekeische Gesellschaft literarisch umgesetzt wird und ob, wie Mariátegui

---

<sup>316</sup> Vgl. Allebrand 1997, 101f.

<sup>317</sup> Vgl. Meentzen 2007, 71-89.

<sup>318</sup> Vgl. ebd., 84.

<sup>319</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>320</sup> Morales 2014, 118.



voraussagte („Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.“),<sup>321</sup> die Zeit für indigene Literatur reif ist.

Die Zeit hierfür scheint bei aller Kritik an der guatemaltekischen Politik reif zu sein. Die erfolgreiche Bekämpfung des Analphabetismus und die Zunahme gebildeter *indígenas* haben zu einer Zunahme indigener Literatur in Spanisch, aber auch in den indigenen Sprachen geführt. Von internationalem Ruf sind neben Autoren der Testimonialliteratur<sup>322</sup> die beiden Poeten Humberto Ak'abal (1952) und Calixta Gabriel Xiquín (1956).<sup>323</sup> Neben zahlreichen weniger bekannten Autoren gehören zu den renommierten Schriftstellern Gaspar Pedro Gonzáles (1945) und Víctor Montejo (1951).<sup>324</sup>

Die leider noch allzu oft bittere Lebensrealität der indigenen Menschen in Guatemala spiegelt sich auch weiterhin in einer ebenso bitteren literarischen Anklage wider, aber es gibt auch eine humoristische Betrachtungsweise, für die beispielhaft der 2014 veröffentlichte satirische Roman Víctor Montejos *Pixan El Cargador del Espíritu*<sup>325</sup> stehen kann.

---

<sup>321</sup> Mariátegui 2010, 283.

<sup>322</sup> Hier ist vor allem Rigoberta Menchú (1959) mit ihrem Testimonialwerk von 1984 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* zu nennen, welches jedoch unter Mediation von E. Burgos Debray und zunächst in Französisch und erst später in Spanisch und Englisch erschien.

<sup>323</sup> Vgl. Ollé 2010, 90.

<sup>324</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>325</sup> Montejo, Víctor: *Pixan, el cargador del espíritu*. Guatemala, C.A.: Editorial Piedra Santa, 2014.

## Bibliographie

### Primärliteratur

Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de Maíz*. Edición de José Mejía. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

De Lión, Luis: *El tiempo principia en Xibalbá*. Antigua Guatemala: Ediciones del pensativo, 2013.

Monteforte Toledo, Mario: *Entre la piedra y la cruz*. Guatemala: Editorial “El libro de Guatemala“, 1948.

Montejo, Víctor: *Pixan, el cargador del espíritu*. Guatemala, C.A.: Editorial Piedra Santa, 2014.

*Popol Vuh*. Versión de Fray Francisco Ximénez. Edición al cuidado de Celso A. Lara Figueroa. Tercera Edición. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2007.

### Monographien

Albizurez Palma, Francisco; Barrios y Barrios, Catalina: *Historia de la literatura guatemalteca III*. Guatemala: Universitaria, 1981, 1986, 1987.

Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl., 2005.

Arias, Arturo: *Ideologías, literatura y sociedad durante la revolución guatemalteca, 1944-1954*. La Habana: Casa de las Américas ed. 1979.

Arias, Arturo: *Identidad de la palabra*. Guatemala: Artemis & Edinter, 1998.

Arredondo, Isabel: *De brujos y naguales: la Guatemala imaginaria de Miguel Ángel Asturias*. Lewiston: Mellen Univ. Press, 1997.

Assman, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 2007.

Bachtin, Michail M.: *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

Bartolomé Piná, Margarita: *La construcción de la identidad en contextos multiculturales*. Madrid: Ministerio de Educación, 2000.

Bellini, Giuseppe: *La narrativa de Miguel Ángel Asturias*, Buenos Aires: Losada, 1969.

Bellini, Guiseppe: *Studi sulla narrativa ispanoamericana*. Mailand: Vita e Pensiero, 2003.

Brennwald, Silvia: *Die Kirche und der Maya-Katholizismus: die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750-1821 und 1945–1970*. Stuttgart: Steiner, 2001.

- Chanady, Amaryll Beatrice: *Magical realism and the fantastic: resolved versus unresolved antinomy*. New York: Garland Publishing, 1985.
- Eriksen, Thomas Hylland: *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press, 1993.
- Erikson, Erik H.: *Identität und Lebenszyklus*. 1974 Frankfurt a.M.: (zweite Auflage) Suhrkamp, 1974
- Figuroa, Celso A. Lara: *Introducción*. In Ximénez, Fray Franzisco: *Popol Vuh*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 2007.
- González Ortega, Nelson: *Relatos mágicos en cuestión*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2006.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument Verlag, 2012
- Hund, Wulf D.: *Rassismus*. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Miranda Sallorenzo, Manuel: *Heterogenidad cultural latinoamericana y nueva novela en la narrativa de José María Arguedas, Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos*. Hamburg: Universität Hamburg, 1986.
- Landgraf, Diemo: *Kulturelle Hybridisierung bei José María Arguedas*. St. Ingbert: Röhrig 2008.
- Liano, Dante: *Literatura hispanoamericana*. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1980.
- Llarena, Alicia: *Realismo Mágico y Lo Real Maravilloso: una cuestión de verosimilitud*. Gaithersburg: Ediciones Hispamérica, 1997.
- Lorenz, Günter W.: *Miguel Ángel Asturias*. Neuwied, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1968.
- Mariátegui José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Editorial Biblioteca Ayacucho, 2010.
- Martinez Peláez, Severo: *La patria del criollo*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1973.
- Menton, Seymour: *Historia crítica de la novela guatemalteca*. Guatemala: Editorial universitaria, 1960.
- Morales, Mario Roberto: *Breve historia intercultural de Guatemala*. Guatemala: Editorial Consucultura, 2014.
- Ortiz, Fernando *Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1983.

- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian: *Kolonialität der Macht*. Münster: UNRAST Verlag, 2013.
- Quijano, Aníbal: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien: Verlag Turia + Kant, 2016.
- Rama, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: (zweite Auflage) Ediciones El Andariego, 2008.
- Rogmann, Horst: *Narrative Strukturen und „magischer Realismus“ in den ersten Romanen von Miguel Angel Asturias*. Frankfurt: Peter Lang, 1978.
- Rössner, Michael (Hrsg.): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart [u.a.]: Metzler, 2007.
- Ruz, Mario Humberto: *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: Universidad nacional autónoma de México, 2006.
- Sagone, Christel: *Oxlajuj Tzi: Zielorientierte Kulturvermittlung in der Romanwelt des guatemaltekischen Schriftstellers Mario Monteforte Toledo*. Hamburg: Wayasbah-Verlag, 1995.
- Scheffel, Michael: *Magischer Realismus: Die Geschichte eines Begriffs und ein Versuch seiner Bestimmung*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1990.
- Shimose, Pedro: *Historia de la literatura latinoamericana*. Madrid: Editorial Playor, 1989.
- Spitta, Silvia: *Between two waters: narratives of transculturation in Latin America*. Houston: Rice University Press, 1995.
- Stanzel, Franz. K. *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Vasconcelos, José; Jaén, Didier T.: *The cosmic race; La raza cósmica*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Vigil, Ricardo González: *Los rios profundos* (Introducción). In: Arguedas, José María: *Los rios profundos*. Edición de Ricardo González Vigil. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya,S.A.), 2012.
- Von Schütz, Katharina: *Indio und Konquistador in der hispanoamerikanischen nueva novela histórica (1978-1999)*. Frankfurt: Vervuert, 2003.
- Wade, Peter: *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press (zweite Auflage), 2010.
- Zavala, Magda; Araya, Seidy: *Literaturas indígenas de Centroamérica*. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Heredia, 2002.
- Zick, Andreas: *Psychologie der Akkulturation: Neufassung eines Forschungsbereiches*. Wiesbaden: Vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

## Sammelbände

Allebrand, Raimund: *Renaissance der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. In: Allebrand, Raimund (Hrsg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel/ Rhein: Bad Honnef: Horlemann, 1997. S.69-135.

Arias, Arturo: *Algunos aspectos de ideología y lenguaje en Hombres de maíz*. In: Martin, Gerald (Hrsg.): *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz. Edición crítica*. Madrid: AllCA XX, 1996. S.553-570.

Bubnova, Tatjana: *El canon agredido, o la voz de un nuevo resentiment cultural (El tiempo principia en Xibalbá de Luis de Lión)*. In: Mejías López, William: *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*. Bd 1. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2002.S.292-322.

Dorfmann, Ariel: *Hombres de maíz: El mito como tiempo y palabra*. In: Martin, Gerald (Hrsg.): *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz. Edición crítica*. Madrid: AllCA XX, 1996. S.657-674.

Erll, Astrid; Gymnich, Marion & Nünning, Ansgar: *Einleitung: Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität*. In: Erll, Astrid; Gymnich, Marion; Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur-Erinnerung-Identität*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2003. S.iii-i.

Erll, Astrid: *Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses*. In: Erll, Astrid; Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.S.249-76.

Frey, Hans-Peter und Haußer, Karl: *Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung*. In: Frey, Hans-Peter; Haußer, Karl (Hrsg.): *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*. Stuttgart: Enke, 1987 S.3-26.

Grube, Nikolai: *Die Geschichte der Maismenschen. Ein neues Bild der Maya*. In: Allebrand, Raimund (Hrsg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel/ Rhein: Bad Honnef: Horlemann, 1997. S.20-68.

Gymnich, Marion: *Individuelle Identität und Erinnerung aus Sicht von Identitätstheorie und Gedächtnisforschung sowie als Gegenstand literarischer Inszenierung*. In: Erll, Astrid (Hrsg.); Gymnich, Marion (Hrsg.); Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur-Erinnerung-Identität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien*. Trier: Wissenschaftl. Verl. WVT, 2003. S.29-48.

Hall, Stuart: *Kulturelle Identität und Globalisierung*. In: Hörning, Karl.H. und Winter, Rainer (Hrsg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999. S.391-441.

Kohl, Karl-Heinz: *Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht*. In: Assmann, Aleida und Friese Heidrun (Hrsg.): *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 269-287.

Kohut, Karl: *Ein „Mestizaje“ ohne Nabel - Oder wie der Europäer zum Amerikaner wird. Anmerkungen zu zwei Romanen von Abel Posse*. In: Steckbauer, Sonja M.: *500 Jahre Mestizaje in Sprache, Literatur und Kultur*. (Hrsg.): Salzburg: Inst. für Romanistik der Univ. Salzburg, 1993 S.44-71.

Liano, Dante: *Del indígena cosmogónico al indígena antropológico*. In: Mattalia, Sonia; Celma, Pilar y Alonso, Pilar (Hrsg.): *El viaje en la literatura hispanoamericana: el espíritu colombiano*. Madrid: Iberoamericana, 2008. S.85-106.

Lienhard, Martin: *La interpretación de los conflictos culturales en América Latina: problemas y propuestas*. In: Steckbauer, Sonja M.: *500 Jahre Mestizaje in Sprache, Literatur und Kultur*. (Hrsg.): Salzburg : Inst. für Romanistik der Univ. Salzburg, 1993. S.10-26.

Lienhard, Martin: *Antes y después de Hombres de maíz: La literatura ladina y el mundo indígena en el área maya*. In: Martin, Gerald (Hrsg.): *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz. Edición crítica*. Madrid: AllCA XX, 1996. S.571-592.

Nouhaud, Dorita: *Madre, tú me invitaste. Vigencia del mito de la diosa madre en Hombres de maíz*. In: Martin, Gerald: *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz. Edición crítica*. Madrid: AllCA XX, 1996. S.603-616.

Straub, Jürgen: *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: Assmann, Aleida und Friese, Heidrun (Hrsg.): *Erinnerung, Geschichte, Identität: 3: Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 73-104.

## Internetquellen

### HTML Dokumente

Arias, Arturo: *Racialized Subalternity as Emancipatory Decolonial Project: Time Commences in Xibalba by Luis de León*. Texas: 2012 ([https://www.researchgate.net/publication/262104856\\_Racialized\\_Subalternity\\_as\\_Emanicipatory\\_Decolonial\\_Project\\_Time\\_Commences\\_in\\_Xibalba\\_by\\_Luis\\_de\\_Lion](https://www.researchgate.net/publication/262104856_Racialized_Subalternity_as_Emanicipatory_Decolonial_Project_Time_Commences_in_Xibalba_by_Luis_de_Lion)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Hirschmann, Barbara: *Vom Indio zum Maya. Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala*. Wien: Fakultät für Sozialwissenschaften, 2007 ([http://othes.univie.ac.at/476/1/Diplomarbeit\\_Hirschmann.pdf](http://othes.univie.ac.at/476/1/Diplomarbeit_Hirschmann.pdf)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Martin, Ix'loom Laura: *Luis de León y la persistencia de la tradición retórica maya*. In: *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*, 27-29 de octubre de 2005, University of Texas at Austin.

([http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2/Martin\\_CILLA2\\_deleon.pdf](http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2/Martin_CILLA2_deleon.pdf)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Meentzen, Angela: *Staatliche Indígena Politik in Lateinamerika im Vergleich: Mexiko, Guatemala, Ekuador, Peru und Bolivien*. Adenauer Stiftung 2007 ([http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_11359-544-1-30.pdf](http://www.kas.de/wf/doc/kas_11359-544-1-30.pdf)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Méndez Videz, Gilberto Adolfo: *Entre la piedra y la cruz: Una aproximación fenomenológica*. Guatemala 2012 (<http://biblio3.url.edu.gt/Tesis/2012/05/59/Mendez-Gilberto.pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Ollé, Marie-Louise: *Voces literarias y sujeto maya (Guatemala-Siglo21)*. Mailand 2010 (<http://www.centroamericana.it/wp-content/uploads/2015/03/OLL%C3%89-A-00000284.pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Tarica, Estelle: *Indigenismo*. Oxford Research Encyclopedia of Latin American History. 2016 (<http://latinamericanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.001/acrefore-9780199366439-e-68?print=pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Welsch; Wolfgang: *Was ist eigentlich Transkulturalität?* Jena: Friedrich-Schiller-Universität, 2012 ([http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W\\_Welsch\\_Was\\_ist\\_Transkulturalit%C3%A4t.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Was_ist_Transkulturalit%C3%A4t.pdf)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

### **Aufsätze in Onlinezeitschriften**

Alda Mejías, Sonia: *El debate entre liberales y conservadores en Centroamérica. Distintos medios para un objetivo común, la construcción de una república de ciudadanos (1821-1900)* Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea, t. 13, 2000, págs. 271-311, (<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFSerieV2000-2020/Documento.pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Coello Gutiérrez, Emiliano: *La indiada, Lu Matzar y Benito Xocop: tres soluciones estéticas a un mismo conflicto de identidad nacional*. In: *Especulo*. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid 2010 (<http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/tressolu.html>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Cornejo Polar, Antonio: *El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 4, No. 7/8 (1978), pp. 7-21 (<https://www.scribd.com/doc/79880950/El-indigenismo-y-las-literaturas-heterogeneas-Antonio-Cornejo-Polar>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

De Burgos Henríquez, Hugo: *Racismo, Símbolos de la Belleza, Autoestima y Salud Mental en El Salvador*. In: *Identidades*. Revista de ciencias sociales y humanidades. Año 1 Número 1. Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte. Julio-Diciembre 2010 (<http://docplayer.es/13769810-Identidades-sumario-revista-de-ciencias-sociales-y->

[humanidades-racismo-simbolos-de-la-belleza-autoestima-y-salud-mental-en-el-salvador.html](#)) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Del Valle Escalante, Emilo: *Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lion y El tiempo principia en Xibalbá*. In: *Cuadernos de Literatura* Vol.XIX N°38. Julio-Diciembre 2015 Págs 318-337 [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Garbe, Sebastián; Quintero, Pablo: *El proyecto Modernidad/ Colonialidad – Una aproximación desde la diferencia de la teoría postcolonial Das Projekt Modernität/ Kolonialität – Eine Annäherung aus der Differenz zur postkolonialen Theorie*. In: Ojalá Politik, 16 November 2014 (<http://ojal.de/politik/el-proyecto-modernidadcolonialidad-una-aproximacion-desde-la-diferencia-de-la-teoria-postcolonial-das-projekt-modernitatkolonialitat-eine-annaherung-aus-der-differenz-zur-postkolonialen-theorie/>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Jenkins, Richard: *Categorization-Identity, Social Process and Epistemology*. In: *Current Sociology*48, no.3 (July 2000), London/ Thousand Oaks: Sage Publications, 7-25. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0011392100048003003> [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Poe, Karen: *Sexo, cuerpo e identidad en El tiempo principia en Xibalbá de Luis de Lión*. In: Vol 82 Núm.2 (2003) *Revista Reflexiones - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Costa Rica - San José. Costa Rica: 2003* (<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/viewFile/11378/10733>.) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Quijano Aníbal: „Raza“, “etnia“ y “nación“ en Mariátegui. *Cuestiones abiertas*. In: *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. (<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Quirós Soto, Ronald, Arias Díaz, David: *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: De las Colonia a las Repúblicas Liberales*. In: Costa Rica: *Cuaderno de ciencias sociales* 143, 2007. S.20 m.w. Nachw. (<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan034506.pdf>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

Smith, Anthony: *Nacionalismo e indigenismo La búsqueda de un pasado auténtico* In: Tel Aviv: *EIAL Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*. Vol 1, No 2 1990 (<http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1297/1323>) [letzter Zugriff am 08.01.2017].

## Online Nachschlagewerke

„Erotik“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Erotik> [letzter Zugriff 08.01.2017]

„Identität auf“ Duden online (2017) URL: (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Identitaet>) [letzter Zugriff 08.01.2017]



„indigen“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/indigen> [letzter Zugriff 08.01.2017]

„Indio“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Indio> [letzter Zugriff 08.01.2017].

„Ladino“ auf Duden online (2017) URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Ladino> [letzter Zugriff 08.01.2017].

## **Eigenständigkeitserklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.

Ort, Datum

Unterschrift