

# ZEITSCHRIFT FÜR LATEINAMERIKA WIEN

Herausgeber: Dr. Othmar Huber  
Chefredakteur: Univ. Doz. Dr. Gerhard Drekonja-Kornat  
Redaktionsassistent: Mag. Juliane Wenzel

Redaktionsadresse: Schmerlingplatz 8, A-1010 Wien  
Österreich/Austria, Tel. (0222) 93 27 27

## Herausgeberkomitee / Consejo Editorial

Prof. Dr. Waldemar Hummer Universität Innsbruck	Prof. Dr. Esperanza Durán El Colegio de México, Mexico
Prof. Dr. Günther Kahle Universität Köln	Prof. Dr. Fernando Cepeda Universidad de los Andes, Bogotá
Prof. Dr. Manfred Mols Universität Mainz	Prof. Dr. Carlos A. Mallmann Fundación Bariloche, Buenos Aires
Prof. Dr. Hanns-Albert Steger Universität Erlangen-Nürnberg	Prof. Dr. Roberto Russell FLACSO, Buenos Aires
Prof. Dr. Walter Stöhr Wirtschaftsuniversität Wien	Prof. Dr. Andrés Serbin Universidad Central de Venezuela, Caracas

Erscheint in zwangloser Folge mindestens zweimal jährlich.

Bezugsgebühr: Jahresabonnement S 180,- + Porto (DM 26,- + Porto; US-Dollar 10,- + Porto). Einzelheft S 100,- + Porto (DM 15,- + Porto; US-Dollar 6,- + Porto).

Bei Direktkauf im Lateinamerika-Institut Sonderpreis

Postsparkassenkonto: 7212.200.

Druck: G. Kanz, A-1235 Wien, Löwenthalgasse 3.

Kommissionsverlag: A. Schendl, A-1041 Wien, Postfach 29.

Mit der Übernahme zum Abdruck erwirbt das LAI sämtliche Urheberrechte an Text und Bild. Nachdruck - auch auszugsweise - nur mit schriftlicher Genehmigung des Instituts.

ULRICH'S INTERNATIONAL PERIODICALS DIRECTORY NUMBER AU ISSN 0049-8645.

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung, des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs und des Ludwig-Boltzmann-Instituts für zeitgenössische Lateinamerikaforschung.

**Zeitschrift  
für  
Lateinamerika  
Wien**

**Forschung  
Information  
Berichte**

**Lateinamerika - Europa: Ein neuer Dialog?**

Beiträge von

Georges D. Landau, Hanns-Albert Steger, Ulrich Albrecht, Franz Martin Wimmer,  
Michael Rössner, Peter Stöger und Gerhard Drekonja-Kornat

Jahr 1985 Nr. 29

## INHALT

### A. ANALYSE

Georges D. Landau, Europa y la crisis económica de América Latina . . . . .	7
Hanns-Albert Steger, Kulturelle Dimensionen der ökonomischen Kooperation zwischen Europa und Lateinamerika . . . . .	24
Ulrich Albrecht, Zur militär-ökonomischen Zusammenarbeit zwischen Lateinamerika und Europa . . . . .	35

### B. METAPHER

Franz Martin Wimmer, Barbaren, Exoten und Heiden - zur Wahrnehmung der Anderen . . . . .	45
Michael Rössner, Der französische Surrealismus und die indianisch-mythische Welt in der lateinamerikanischen Literatur . . . .	54
Peter Stöger, Caruso und Freire: Mögliche Entsprechungen . . . . .	65

### C. DOKUMENTATION

Gerhard Drekonja-Kornat, Europa-Institute in Lateinamerika . . . . .	73
Schlußakte der Luxemburg-Konferenz („San José II“) . . . . .	76
Zusammenfassungen / Resúmenes . . . . .	84
Buchbesprechungen . . . . .	88
Autorennotizen und redaktionelle Mitteilungen . . . . .	93

## DER FRANZÖSISCHE SURREALISMUS UND DIE INDIANISCH-MYTHISCHE WELT IN DER LATEINAMERIKANISCHEN LITERATUR

Michael Rössner

Die folgenden Überlegungen verstehen sich nicht als abgeschlossene Darstellung eines komplexen Problemkreises, sondern als eine Reihe von offenen Fragen und Überlegungen bezüglich der Richtung, in der man nach Lösungen suchen könnte.<sup>1)</sup>

Schon in dem als Titel gewählten Begriffsfeld ist so ziemlich alles heiß umstritten. Beginnen muß man vielleicht mit der Frage nach der Eigenständigkeit der lateinamerikanischen Literatur überhaupt. Günther Lorenz, der Pionier der Verbreitung dieser Literatur im deutschen Sprachraum, hat sie uns in (im besten Sinne) journalistischer Manier als anders präsentiert.<sup>2)</sup> Das bundesdeutsche Verlagswesen hat diese Qualifikation als absatzfördernd erkannt und während des bekannten Booms der 60er Jahre und frühen 70er Jahre weidlich ausgenutzt. Ein größeres deutschsprachiges Lesepublikum hat sehr unterschiedliche Werke aus sehr unterschiedlichen geographischen und sozialen Räumen des Subkontinents in dieser Zeit so konsumiert wie einst Paul Valéry Miguel Angel Asturias' *Leyendas de Guatemala*: Als „tropisches Elixier“<sup>3)</sup> in wohlabgestimmten Dosen genossen, nicht ohne ein wenig Sozialkritik und Gewalt. Noch das wesentlichste Buch, das im Rahmen der deutschsprachigen Hispanistik über die „magischen Bewußtseinsstrukturen“ geschrieben wurde, die Habilitationsschrift von Dieter Janik,<sup>4)</sup> geht von der Voraussetzung aus, die dargestellte Welt im hispanoamerikanischen Roman wäre prinzipiell andersgeartet und der ratlose europäische Leser solcher Werke bedürfe einer Erklärung, die das Werk des Mainzer Hispanisten denn auch in sehr sorgfältiger Weise liefert.

Es scheint fast überflüssig darauf hinzuweisen, daß dieser Standpunkt, der in einer extremen Fassung fast ein wenig kolonialistisch anmutet (man delegiert sein ästhetisches Interesse an eine prinzipiell andere Welt, die man dann ebenso prinzipiell nur passiv genießen kann), nicht unwidersprochen bleiben konnte. Der Widerspruch kam auch, am extremsten vielleicht von Horst Rogmann, der es 1977 unternahm, mit der großen „Mystifikation“ der lateinamerikanischen Literatur aufzuräumen.<sup>5)</sup> Sieht man einmal davon ab, daß Rogmann dabei in weniger akademischer als vor allem polemischer Weise mit Günther Lorenz abrechnen will, so ist seine Anti-These natürlich berechtigt: Es ist wirklich nicht einzusehen, warum man Lateinamerika zu einem „geographischen Ort“ degradieren muß, an dem man „die hierzulande durch den Faschismus verpönten Irrationalismen ansiedeln“ kann. Entscheidend dabei ist, daß Rogmann richtigerweise die Rolle herausstreicht (in diesem Sinne habe ich das Wort Rolle auch in meinem Titelvorschlag verstanden), die das andersartige Lateinamerika für die des Rationalismus überdrüssige europäische Kultur spielt.

Freilich ersetzt auch die „fortschrittliche“ Tradition der Kritik diese Rolle nur durch eine andere: Statt des exotischen Reichs des „Wunderbaren“ und „Alogischen“ spielt Lateinamerikas Literatur dort eben die Rolle des Objektes für

soziales Engagement in einer geographischen weit entfernten, von der Mentalität her Europa aber von allen Regionen der Dritten Welt noch am ehesten vergleichbaren Zone: Mir scheint das wie bei der Exotismus-These auf einen Projektionsraum hinauszulaufen, der eben kein geographischer, sondern bestenfalls ein „u-topischer“ Ort ist. Auch diese Gefahr erkennt Rogmann jedoch: Auch die progressiven Kritiker, die sich „in entfernten Landen“ „soziologisch austoben;“ verfallen seinem Verdikt, aber nur insoferne, als auch in soziologischen Analysen Lateinamerika als „anders“ dargestellt und die magische Realität seiner Romane als soziologisches Dokument genommen wird.<sup>6)</sup>

Diese Gefahr freilich scheint mir gering. Der Soziologe, der seine Quelleninformation aus den Romanen von García Márquez holt, könnte sich wissenschaftlich wohl kaum behaupten. Worum es Rogmann aber eigentlich geht, ist gerade das andere Extrem: Die Allerweltsformel von der Andersartigkeit der lateinamerikanischen Realität soll nicht zurechtgerückt, sondern durch eine absolut monistische Weltansicht ersetzt werden, in der alle Realitäten im wesentlichen der europäischen entsprechen. Die Entwicklung der Geschichte in der Sicht dieses historischen Materialismus kennt keine Andersartigkeit, nur eine Verspätung, und wer die Eigenständigkeit des indianischen Denkens betont, ist flugs ein Rassist.

Es verwundert nicht, daß die von Rogmann als interessant (weil europäähnlich) klassifizierten Schriftsteller mit Ausnahme von Alfonso Reyes (geb. 1889) sämtlich dem 19. Jahrhundert entstammen: Da, weil noch europahörig, ist lateinamerikanische Kultur von Interesse, das 20. Jahrhundert ist dagegen, wenn man Rogmann glauben darf, von einem anscheinend alles überwuchernden Regionalismus beherrscht. Natürlich bedeutet auch diese Position den Rückfall in eine Art des Kolonialismus: Die lateinamerikanische Kultur wird dabei so betrachtet, wie sie sich selbst Jahrhunderte hindurch gesehen hatte, als Nachahmung der jeweiligen europäischen Mode.

Einen Überblick über diese Kontroverse könnten Sie in ähnlicher Form schon in einem Artikel Hans-Joachim Müllers über die „Beziehungen des Magischen Realismus der neueren lateinamerikanischen Literatur mit dem französischen Surrealismus“ aus 1979 nachlesen,<sup>7)</sup> der nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat. Hans-Joachim Müller sieht die Wurzel der neueren lateinamerikanischen Literatur, insbesondere jener Werke, die indianisch-mythische Bewußtseins-elemente verwenden, in einer eigenständigen Tradition des Kontinents, in der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts andauernde Bewegung, die auf kulturelle und ethnische Rassenmischung („mestizaje“) abzielt. Er kommt deshalb zu dem Schluß:

„Zwischen Magischem Realismus und Surrealismus sind somit zwar wichtige Gemeinsamkeiten lokalisierbar, eine Prägung des ersteren durch den französischen Surrealismus läßt sich jedoch wegen der Gleichzeitigkeit der Entwicklung nicht ableiten, und es kann daher auch nicht darum gehen, das Problem der Verwandtschaft beider Strömungen im Sinne von Beeinflussung, Ursprung und Vorläufer zu betrachten.“ (111)

Mit dem zweiten Teil dieses Satzes bin ich vollkommen einverstanden. Nicht nur wegen der ständigen Distanznahmen lateinamerikanischer Schriftsteller, die sich nicht als bloße Epigonen des Surrealismus sehen wollen, sondern auch aus rein objektiven Gründen kann die Legende von dem Import und der bloßen Adaptierung surrealistischer Ideen durch die Generation der Lateinamerikaner, die

sich in den 20er Jahren in Paris aufhalten wie Asturias, Sábato oder Carpentier, nicht unwidersprochen bleiben. Aber um eine so direkte Filiation scheint es mir gar nicht zu gehen. Natürlich haben die lateinamerikanischen Autoren nicht erst die Surrealisten gebraucht, um die Indos in den eigenen Ländern zu „entdecken.“ Es gibt ja schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, besonders stark aber seit 1910, eine „indigenistische“ Literatur, die sich - etwa in den Andenstaaten Peru und Bolivien - der Darstellung des indianischen Bevölkerungselementes widmet.

Betrachten wir aber eines der Standardwerke dieser Richtung, *Ciro Alegrias* 1941 veröffentlichten Roman "El mundo es ancho y ajeno;" im Vergleich mit dem immer noch radikalsten Versuch der Verwendung indianisch-mythischer Bewußtseins-elemente im Roman, *Miguel Angel Asturias*' "Hombres de Maiz;" so wird die enorme Distanz deutlich, die diese beiden Werke von einander trennt.

*Ciro Alegria* geht es um eine sozial und humanitär engagierte, mit naturalistischen Methoden arbeitende Darstellung der Lebensverhältnisse der peruianischen Indios. Es ist unübersehbar, daß die Sympathien des Autors dieser ausgebeuteten, ihres Lebensraumes zunehmend beraubten Bevölkerungsgruppe gehören. Er versucht jedoch, sie getreu naturalistischen Prinzipien möglichst objektiv zu schildern: Dazu gehört auch die Darstellung ihres Welt- und Selbstverständnisses. Aber abgesehen vom ewig ungelösten Problem der Sprache (Spanisch oder Quechua), mit dem eigentlich der ganze Indigenismus kämpft: Selbst wenn in einer personalen Erzählerperspektive dargestellt wird, selbst wenn die Gedanken der positiven Identifikationsfigur, des Vorstehers der *Indio-Comunidad Rosendo Maqui* verfolgt werden, bleibt für den Leser stets die rationale Distanznahme des Autors spürbar. Die Indios sind sympathisch, ja; aber sie sind zugleich doch auch rückständig, und der Autor muß sich bisweilen für seine Personen geradezu entschuldigen, indem er auf einen verborgenen Drang zu Fortschritt und Zivilisation hinweist:

"Su sabiduría, pues no excluye la inocencia y la ingenuidad. No excluye ni aun la ignorancia. Esa ignorancia (. . .) es en *Rosendo Maqui* tanto más sabia cuanto que no rechaza, e inclusive desea, lo que los hombres llaman el progreso y la civilización." (61/62)<sup>8</sup>

Bei *Rosendo Maqui* äußert sich dieser mysteriöse Fortschrittsdrang aus dem Unbewußten darin, daß er eine Schule in seinem Dorf bauen läßt: Die moderne Ethnologie würde sagen, indem er den Untergang seiner gewachsenen Kulturtradition fördert. Dennoch enttäuscht auch *Rosendo Maqui* seinen pädagogischen Autor immer wieder, etwa, wenn er in einer magisch-rituellen Zeremonie die *Coca* und den *Berg Rumi* nach dem Schicksal der *Comunidad* befragt. Da muß sogar eine umfassende Erklärung mit den Mitteln der *Priesterbetrugstheorie* die Dinge wieder zurecht rücken:

"De nuestro lado, no nos permitimos la más leve sonrisa ante *Rosendo*. Mas si consideramos que muchos sacerdotes de grandes y evolucionadas religiones (ein ausgesprochen eurozentristischer Standpunkt gegenüber der offenbar kleinen und unentwickelten Religion der Indios) terminaron por creer, por un fenómeno de autosugestión, en ritos que en un principio destinaron a la simpleza de los fieles.

Nos explicamos entonces, que el ingenuo y panteísta *Rosendo* se haya acoestado esa noche poseído de una inefable confianza." (259)

Angesichts dieser gönnerhaft-patriarchalischen Haltung ist es nicht weiter verwunderlich, daß die vage Hoffnung auf eine bessere Zukunft auf den Schultern eines Mestizen ruht (auch hier also das Konzept des mestizaje), der zumindest eine rudimentär marxistische Bildung hat: Rosendo Maquis Stiefsohn Benito Castro, der in der Hauptstadt von einem Freund mit den Grundbegriffen des dialektischen Materialismus bekannt gemacht worden ist: "En los últimos tiempos que vivió con él, Lorenzo estaba diciendo materialismo histórico . . . tesis, antítesis, síntesis . . ." Freilich hat er sie nicht verstanden, und darin mag wohl auch der Grund für das Scheitern seines aussichtslosen Aufstandes liegen. Aber die Kraft der hier offenbar magisch aufgefaßten Prinzipien der Dialektik reicht immerhin aus, um ihn mit dem Aberglauben seines Stiefvaters aufräumen zu lassen: So sprengt er mit Dynamit einen Bewässerungskanal zu einem als verzaubert geltenden See frei und überzeugt danach die Dorfbewohner in einer flammenden Rede, daß man dem Fortschritt und dem Wohlstand zuliebe den eigenen Aberglauben opfern müsse. Und auch wenn dieser Fortschritt zunächst noch in einen eher sinnlosen Aufstand und in den Tod mündet, so scheint die Lehre des Autors klar und aufdringlich genug: Unter Bewahrung einer gewissen „Verbundenheit mit der Scholle“ sollen die Indianer ihre abergläubische Denkweise ablegen und sich den Marxismus als höchste Stufe der Entwicklung europäischen Denkens aneignen.

Was bei *Ciro Alegria* so exemplarisch zum Ausdruck kommt, hat eine jahrhundertelange Tradition, die in der geistigen Situation der Kolonie wurzelt: stets ausgerichtet nach Europa und seinen geistigen Moden, versuchen die lateinamerikanischen Gesellschaften immer wieder - mit gewisser Verspätung - die dort herrschenden Strömungen nachzuahmen. Dem entspricht eine geringe Schätzung der eigenen Kultur, die umso stärker ausgeprägt ist, je eigenständiger diese Kultur sein will. Dazu kommt, daß die Indios in den Staaten, in denen sie noch einen nennenswerten Anteil an der Bevölkerung stellen, traditionell die Unterschicht bilden, daß ihre Kultur also bis 1930 kaum je Bestandteil der „Hochkultur“ der jeweiligen Länder geworden war.

So mußte also zur Aufnahme indianisch-mythischer Bewußtseins Elemente in die Literatur ein doppelter Minderwertigkeitskomplex überwunden werden: das Gefühl sozialer Minderwertigkeit der Indianerkultur, das Gefühl regionaler Minderwertigkeit des autochthon Lateinamerikanischen gegenüber Europa. Ich glaube nicht, daß dieser Prozeß, wie Hans-Joachim Müller andeutet?) ausschließlich durch die Beispielswirkung des Modernismus (der selbst deutlich auf französische Wurzeln rückführbar ist) und des „Amero-Expressionismus“ (wieder eine europäische, „anverwandelte“ Bezeichnung) erklärt werden kann. Wäre das Selbstbewußtsein der Lateinamerikaner sich selbst und ihren Indios gegenüber schon so stark gewesen, könnte man sich kaum die Diskrepanz zwischen der eben dargestellten eurozentrisch pädagogischen Darstellung der Indios bei *Alegria* und der Verarbeitung der indianischen Weltansicht in der Darstellungstechnik von Asturias' Roman "Hombres de maíz" erklären, der - wie schon Janik feststellt<sup>10)</sup> - so dem Verständnis durch den europäischen Leser beträchtliche Hindernisse in den Weg legt.

Die möglichen Ursachen für die Überwindung der genannten Minderwertigkeitsgefühle, die eine Umwertung des sozialen Wertgefüges implizieren, sind natürlich sehr vielfältig und können mit Recht vor allem einmal auf soziologischer Ebene gesucht werden. Aber da es nicht unbedingt den Anschein hat, als wäre

das Ansehen der nicht-assimilierten Indios innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaften in den letzten fünfzig Jahren so ungeheuer gestiegen, darf wohl auch der Versuch gewagt werden, nach einer im engeren Sinne literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Ursache zu suchen. Diese kleine Studie soll deshalb erneut die Verbindungen zu dem französischen Surrealismus beleuchten: Ich gehe dabei von der These aus, daß die historische Pariser Gruppe der Surrealisten zwar nicht das Vorbild oder Muster für die beschriebene, oft als „Magischer Realismus“ bezeichnete Strömung in der lateinamerikanischen Literatur abgibt, daß sie aber dennoch eine wesentliche Rolle für sie spielt, eine Rolle, ohne die die Entwicklung nicht so oder doch nicht gleich so möglich gewesen wäre: sie hebt den eben beschriebenen Minderwertigkeitskomplex auf. Die verschiedenen in Paris in Surrealisten-Kreisen verkehrenden Autoren, die allesamt aus gutbürgerlichen Familien stammen und keinen direkten Kontakt mit indianischen oder afroamerikanischen Bevölkerungsschichten haben, sehen sich nämlich in dem „Mekka der europäischen Kultur“ plötzlich mit einer Strömung konfrontiert, die ihrerseits dem ursprünglichen, autochthonen, primitiven, mythisch-magischen Bewußtsein eine Hauptrolle bei der Neugestaltung der (nicht nur künstlerischen) Welt zugedacht hat; sie treffen (im Fall Asturias') zudem auf Ethnologen, die sich - in Lévy-Bruhl'scher Tradition<sup>11</sup>) - für ein eigenständiges, grundlegend anderes, prälogisches Denken interessieren, ein Denken, das also eben vor dem von den Surrealisten als Erbsünde angeprangerten Fehltritt der ausschließlichen Hingabe an die logische Reflexion liegt, die den Menschen vor allen Reichtümern des Unbewußten abgesperrt haben soll.

Man muß nun gar nicht unbedingt eine direkte Beeinflußung durch surrealistische Techniken oder Formen annehmen (die sich freilich an einigen Stellen der "Leyendas de Guatemala" und des "Señor Presidente" von Asturias auch nachweisen ließe):<sup>12</sup>) allein das Erlebnis, daß die von Alegria als überholt angesehene Denkweise der indianischen Unterschichten im modernen Europa als Orientierungspunkt der neuesten Strömung in Literatur und Kunst betrachtet wird, mag einen Prozeß des Umdenkens eingeleitet haben, der seit dem Ende der 40er Jahre im "realismo mágico" bzw. im "real maravilloso" Carpentiers seinen Ausdruck findet.

Der Surrealismus als historische Strömung im Frankreich der Zwischenkriegszeit erscheint somit zwar nicht als Vorläufer, aber doch als wesentlicher Faktor bei der Herausbildung der modernen, durch indianisch-mythische Bewußtseins-elemente gekennzeichneten Literatur Lateinamerikas.

So erklärt sich also der Begriff der Rolle, den ich im Titel verwendet habe: natürlich wurde der Surrealismus nicht in seinem Selbstverständnis rezipiert - als Befreiungskunst, die dem zerebral hypertrophen Europäer der Spätzeit den Weg zu einer „Surrealität“ öffnet, die Traum und Alltags-Wirklichkeit umfaßt, sondern als Mittel zum Zweck, in einer bestimmten, für die historische Entwicklung notwendige Rolle.

Der historische Surrealismus freilich hat es umgekehrt nicht anders gehalten. Auch sein Interesse an dem indianisch-mythischen Bewußtsein Lateinamerikas entspringt weder Erkenntniswillen, noch führt er zu einer Beeinflussung durch tatsächlich vorhandene indianische Kulturelemente. Im Gegenteil: Der im mythischen Denken lebende Primitive, der besonders bei Artaud und Péroet in amerikanischen Indianer verkörpert wird, ist eine zeitgemäße Variation der in der französischen Tradition beinahe konventionellen Rolle des Bon Sauvage, die im 18. Jahrhundert schon für den - von realen Verhältnissen völlig unberührten -



Gegenentwurf zur eigenen Kultur verwendet wurde. Ist dieser Bon Sauvage noch vernunftbegabt, ja eben durch seine natürlichere Vernunft den sozial entfremdeten Zivilisationsmenschen des Ancien Régime überlegen, so beruht das Glück und der Vorbildcharakter des surrealistischen Bon Sauvage eben auf seinem nicht-vernünftigen Denken.

Wir wollen diesen Sachverhalt - wie auch schon bei Hans-Joachim Müller geschehen - exemplarisch an Antonin Artaud darstellen, wobei seine Formulierung „Mexiko und die präkolumbianische Kultur sind Artaud einzig Orte für die Realisierung seines Traums von einer Erneuerung der europäischen Kultur;“ die fast wörtlich Rogmanns Vorwurf gegen das von Lorenz geprägte Bild lateinamerikanischer Dichtung aufnimmt, sicherlich zutreffend ist. Aber das entspricht dem surrealistischen Verständnis außereuropäischer Kulturen im allgemeinen, wie es sich schon 1925 in der Nummer 3 des Gruppenorgans „La Révolution surréaliste“ im Kult des Orients gezeigt hatte. Dieser (vor allem in der tibetischen Kultur verkörperte) Orient wird ebenso wie das balinesische Theater in Artauds Essayband „Le théâtre et son double“ aus den frühen 30er Jahren weniger um seiner selbst willen angerufen als vielmehr als reines Negativ, als vollständiger Gegensatz zur eigenen europäischen Realität.

Wenngleich Artaud sich schon zur Zeit des „Théâtre et son double“ von der surrealistischen Gruppe abgesetzt hat, weil er die angestrebte Bindung an die Kommunistische Partei ablehnt, ist seine in den Jahren 1935 und 1936 entflammende Mexiko-Begeisterung durchaus in der surrealistischen Tradition zu sehen: Auch in der Folgephase hat Artaud ja surrealistische Leitgedanken weiter entwickelt, und auch andere Surrealisten wie Breton und Péret sind ihm in dem Interesse für Mexiko gefolgt, wie u. a. Estuardo Núñez in einem (freilich recht fehlerhaften) Artikel aus 1971<sup>13)</sup> gezeigt hat.

In „Le Théâtre et son double“, einem Band, der Aufsätze Artauds zu einer neuen Theaterkonzeption aus den Jahren 1932 bis 1935 vereint, wird das Theater als mögliche Befreiung des Europäers von den erstickenden Fesseln der Ratio gesehen; aber eben nicht das europäische Theater mit seinen fixen Regeln und dem im vornhinein festgelegten Text, sondern ein spontanes, natürliches, die „falsche Individualität“ aufhebendes Theater; das Vorbild hiefür bildet, wie erwähnt, noch das balinesische Theater. Nur in dem (wahrscheinlich erst bei Drucklegung und somit nach der Mexikoreise von 1936 entstandenen) Vorwort geht Artaud auch auf die autochthone Kultur Lateinamerikas ein - was bei ihm stets Mexiko heißt:

. . . toute vraie culture s'appuie sur les moyens barbares et primitifs du totemisme, dont je veux adorer la vie sauvage, c'est-à-dire entièrement spontanée. ( . . . )

Au Mexique, ( . . . ) il n'y a pas d'art et les choses servent. Et le monde est en perpétuelle exaltation.

A notre idée inerte et désintéressée de l'art une culture authentique oppose une idée magique et violemment égoïste, c'est-à-dire intéressée. Car les Mexicains captent les Manas, les forces qui dorment en toute forme . . . (TD<sup>14)</sup>, 16/17).

Sichtlich im Zusammenhang mit ethnologischer Lektüre<sup>15)</sup> bildet sich so bei Artaud ein illusionäres Mexiko-Bild aus, das im wesentlichen einfach ein Negativ der europäischen Kultur, der „weißen“ Denkweise darstellt. Geprägt von diesem Bild, trifft er 1936 in Mexiko ein und erklärt in den Vorträgen an der

Universität und in einem „Offenen Brief an die Gouverneure der mexikanischen Bundesstaaten;“ die europäische Kultur habe bankrott gemacht und die Jugend Frankreichs sehe hoffnungsvoll auf Mexiko, das mit Tibet einen der beiden Knotenpunkte der Weltkunst darstelle. Und während Tibet jetzt der Totenkultur qualifiziert wird, stellt Mexiko für Artaud die Kultur des Lebens dar:

C'est pour moi l'unique lieu au monde où dorment des forces naturelles qui puissent servir aux vivants. (MR<sup>16</sup>), 69).

Es ist leicht zu errahnen, wie sehr Formulierungen wie „Là où le Mexique actuel copie l'Europe, c'est pour moi la civilisation de l'Europe qui doit demander au Mexique un secret“ (22) zu der eben besprochenen Überwindung des Minderwertigkeitskomplexes beigetragen haben möge.

Freilich sieht sich Artaud, der den Spuren seiner gedanklichen Konstruktion Bon Sauvage gefolgt ist, sehr bald mit Einwänden seiner mexikanischen Gesprächspartner konfrontiert. Zunächst wird ihm die Vielfalt der mexikanischen Indianerkulturen entgegengehalten: man könne schließlich nicht Azteken, Zapoteken, Tolteken, Totonaken, Mayas und andere als Vertreter ein und derselben Kultur ansehen. Artaud entgegnet, bei diesen Argumenten verwechsle man die Vielfalt der Formen mit der Idee, die in Wahrheit synthetischer Charakter trage. Diese Idee einer harmonischen Versöhnung von Mensch, Leben und Kosmos läge jeder Esoterik zugrunde, aber die mexikanische Esoterik wäre die letzte, die sich noch „auf Blut und Größe einer Erde stütze, deren Magie nur fanatisierte Nachahmer Europas übersehen könnten.“ (34)

Nach und nach muß Artaud freilich einsehen, daß diese „fanatisierten Nachahmer Europas“ offenbar in der Mehrzahl sind und sein Bild Mexikos und der mexikanischen Revolution als ein Reich von „Guten Wilden“ reine Fiktion war. So spricht er schließlich selbst von einer „hallucination collective;“ die in Europa über die Art der mexikanischen Revolution bestehe; seinen „Traum“ einer „Allianz zwischen mexikanischer und französischer Jugend“ sieht er gefährdet, da die mexikanische Jugend augenscheinlich ähnlichen Ideen wie *Ciro Alegria* anhängt und an den Marxismus als bloß soziale an Stelle der integralen Revolution Artauds glaubt. Artaud erfaßt sehr gut, daß eine solche Bewegung, auch wenn sie auf soziale Besserstellung der Indios abzielt, zugleich gegen die indische Identität gerichtet ist: „Il y a en Europe un mouvement anti-européen, j'ai bien peur qu'il n'y ait au Mexique un mouvement anti-indien.“ (81) So wird er nicht müde, den Mexikanern die Abkehr vom Gift der europäischen Zivilisation und die Rückkehr zu den Ursprüngen zu empfehlen, die auch einem erweiterten Dichtungsbegriff entspricht:

... il me semble discerner au Mexique deux courants: l'un qui aspire à assimiler la culture et la civilisation européennes, en leur donnant une forme mexicaine, et l'autre qui, prolongeant la tradition séculaire, demeure obstinément rebelle à tout progrès. Pour mince que soit ce dernier courant, c'est en lui que se trouve toute la force du Mexique, c'est là que je recontrerai ( . . . ) la véritable poésie mexicaine qui ne se réduit pas uniquement à écrire des poèmes, mais affirme les relations du rythme poétique avec le souffle de l'homme et, par l'intermédiaire du souffle, avec les purs mouvements de l'espace, de l'eau, de l'air, de la lumière, du vent. (107, Text vom Juli 1936).

Freilich ist diese Empfehlung nicht selbstlos, sondern von dem Wunsch bestimmt, in Mexiko nun eben doch den Bon Sauvage des mythischen Bewußt-

seins zu finden, der als Idealbild und Allheilmittel der rationalen, „bankrotten“ Zivilisation gegenübergestellt wird, „qui a perdu sa vigueur du jour où l'Homme s'est replié sur lui-même et a renoncé à chercher ses forces dans la vie diffuse de l'Univers.“ (MR, 124).

Die Suche nach der Wiedergewinnung dieser verlorenen Kraft erinnert stark an die mittelalterliche Tradition der Suche nach dem verlorenen Paradies mit der Quelle des ewigen Lebens, die auch Kolumbus beseelt hatte, als er Amerika entdeckte:

“Il ne s'agit en réalité de rien d'autre que des sources magiques de l'Esprit Primitif; cet Esprit Primitif au fond duquel s'opère entre l'Homme et l'universel un échange ininterrompu des forces.“ (124)

Eine solche Rückkehr zur Quelle ist in dem sich selbst entfremdeten Europa undenkbar. Als einzige Hoffnung bleibt nur der Mythos des ursprünglichen Mexiko, an dem die zivilisationsmüden jungen Franzosen genesen, ja „auferstehen“ können:

Or, cette prise de possession par l'Homme des forces naturelles, la culture de l'Europe n'en a pour ainsi dire jamais eu connaissance, mais l'ancien Mexique, lui, si. C'est pour cela que la jeunesse française tourne ses regards vers le Mexique comme vers une terre de resurrection. (124)

Diese Beispiele zeigen wohl zur Genüge, daß Artaud - und Ähnliches gilt, mit geringerer Insistenz, auch für die anderen Surrealisten - in seinen Ideen nicht von den realen indianischen Kulturen beeinflusst ist, sondern sich sein Bild der indianischen Realität Lateinamerikas selbst zugeschneidert hat.

Die Mexikaner dagegen - vor allem die nach Europa ausgerichtete Stadtbevölkerung - teilen diese Auffassung keineswegs, so daß Artaud schließlich zwischen dem „französischen“ und dem „mexikanischen“ Bild autochthoner Kulturen unterscheiden muß:

Et l'on sait que pour les Mexicains tout ce qui est culture autochtone, ( . . . ) tout cela, qui pour quelques-uns d'entre nous participe d'une magie efficace et capable de nous régénérer, apparaît aux métis des ville comme quelque chose d'aussi périmé que les mythes de l'ancienne Grèce, ou les tours de passe magiques d'un vieux prêtre babylonien. (159/60)

So endet denn die mexikanische Reise mit einer tiefen Enttäuschung:

Je suis venu au Mexique pour fuir la civilisation européenne, issue de sept ou huit siècles de culture bourgeoise, et par haine de cette civilisation et de cette culture. J'espérais trouver ici une forme vitale de culture et je n'ai plus trouvé que le cadavre de la culture de l'Europe, dont l'Europe commence déjà à se débarrasser. (130)

Diese Enttäuschung hindert freilich andere Surrealisten, die es „nicht so genau wissen“ wollten (wie etwa Benjamin Péret<sup>17</sup>)) nicht daran, weiterhin mit dem magisch-mythischen Bewußtsein des Subkontinents eine Leerstelle surrealistischer Theorie auszufüllen: neben dem Kind, dem Wahnsinnigen und dem Dichter kann eben auch der Primitive zum „natürlichen Surrealisten“ werden - auch wenn ich Hans-Joachim Müllers Anregung, die eigentliche Parallele zu der mit mythischen Bewußtseins-elementen operierenden lateinamerikanischen Literatur nicht im Surrealismus, sondern in der regionalistischen Literatur Europas zu sehen, durchaus beipflichten möchte. Aber es ist wohl auch nicht ganz zufällig, daß diese Blüte regionalistischer Literatur, die in einem magischen Denken der

europäischen Landbevölkerung wurzeln soll, zeitlich mit dem Surrealismus zusammenfällt, und daß manche angebliche „Regionalisten“ wie etwa Lorca, durchaus auch in surrealistischer Manier gedichtet haben.<sup>18)</sup>

Fraglich ist allerdings, ab diese regionalistische Literatur, ebenso wie der sogenannte „Magische Realismus“ Lateinamerikas, das beschriebene Weltbild tatsächlich „nicht erst erschaffen muß, sondern bereits vollentwickelt im volkstümlichen Denken vorfindet.“<sup>19)</sup> Analog dazu hat ja auch schon Dieter Janik als Ansatz für weitere Forschungsarbeiten zu magischen Bewußtseinsstrukturen im lateinamerikanischen Roman die Frage in den Raum gestellt, welchen Grad von Authentizität z. B. die von Asturias in seinen Werken entwickelte indigene Wirklichkeitsauffassung habe?<sup>20)</sup> Eben diese Frage stellt sich aber meiner Meinung nach nicht. Eine Antwort darauf könnte ja nur dann von Bedeutung sein, wenn der Autor unter dem mimetischen Prinzip angetreten wäre, diese indianische Realität möglichst genau abzubilden.

Ein solches Programm scheint aber sowohl bei Asturias wie auch bei allen anderen Vertretern des sogenannten „Realismo mágico“ zu fehlen. Verzichtet man jedoch auf diese naturalistische Prämisse, dann darf es nicht darum gehen, wie genau das in der Kompositionsform dargestellte Bewußtsein dem noch relativ autochthoner Indianervölker entspricht, sondern nur darum, wie die Autoren die Elemente dieses Bewußtseins ästhetisch verarbeitet haben, denn es ist wohl in keinem Fall ein voll entwickeltes volkstümliches Weltbild einfach übernommen, sondern jedenfalls aus Elementen solcher Weltbilder ein ästhetisches Novum geformt worden.

Die Gründe dafür, daß der „Magische Realismus“ keine Indianerliteratur, sondern nur eine spielerische, im ästhetischen Bereich verbleibende Öffnung zu indianischen Bewußtseinsmomenten darstellt, sind vielfältig und doch einfach: es gibt - auch für Zivilisationsflüchtlinge wie Artaud - keine Rückkehr hinter den „intellektuellen Sündenfall.“ Darüber hinaus sind sie technischer Natur: Mangelnde Sprachkenntnis der Autoren verhindert ein Erfassen der indianischen Kulturen mit den Methoden exakter Ethnologie, das Streben nach intellektueller und kultureller Modernität, das (wenigstens im lateinamerikanischen Bereich) bei allem Überwinden von Minderwertigkeitskomplexen stets präsent geblieben ist, sorgt für eine Vermischung des (wenigstens vermeintlich) Indianischen mit den Darstellungsprinzipien der modernen Literatur. Sowohl Asturias wie auch Carpentier, die beiden Pioniere der hier besprochenen Richtung, haben die eigene Position zwar vom Surrealismus abgrenzend, aber doch mit den Kategorien desselben definiert: Das gilt besonders von Carpentiers „real maravilloso;“ das eben dem bloßen „merveilleux“ der Surrealisten entgegengestellt wird. Und sie haben sich nicht zuletzt auch in ihren indianisch-mythischen Elementen verarbeitenden Werken surrealistischer Techniken bedient. Dazu gehören Asturias' Klangspiele in den „Leyendas“ und dem „Señor Presidente“ ebenso wie sein in der Selbstaussage nahe an die „écriture automatique“ heranreichendes Schreibverfahren in den „Hombres de maíz.“ Dazu gehört aber auch Cortázers Collage-Technik in den Bänden „Ultimo round“ und „Viaje en torno al día en ochenta mundos;“ aber auch in „Rayuela;“ dazu gehört seine Ironisierung des Solemnen durch Verwendung des „h“ in der Graphie, die ohne Zweifel auf die surrealistische Verspottung der „pohètes“<sup>21)</sup> zurückzuführen ist.

Die Liste ließe sich noch lange fortsetzen. Es scheint mir also, als könne man einen rein technischen Einfluß des französischen Surrealismus auf die

besprochenen lateinamerikanischen Autoren nicht ganz leugnen. Dazu kommt aber vor allem die oben beschriebene emanzipierende, beglaubigende Rolle, die der Surrealismus bei der Rehabilitierung jener autochthonen Kulturen gespielt hat, während diese ihm wiederum als spezifische Konkretisierung der Bon-Sauvage-Figur dienen. Das scheinen mir die wesentlichsten Elemente des wechselseitigen Rollenspiels; ich meine, daß man in diesem - und nur in diesem - Sinne auch von einer wechselseitigen Bedingung der beiden literarischen Strömungen sprechen kann.

### ANMERKUNGEN

- 1) Die vorliegenden Betrachtungen wurden unter einem (interdisziplinären) Generalthema angestellt, das nach der wechselseitigen Lernfähigkeit Europas und Lateinamerikas fragte: Daraus erklärt sich der etwas weite Ansatz. Sie stehen zugleich in dem größeren Zusammenhang einer umfassenden Studie über die Sehnsucht nach Elementen „ursprünglichen“ Denkens in der Literatur unseres Jahrhunderts, die ich gegenwärtig vorbereite: Das erklärt ihren fragmentarischen Charakter.
- 2) Vgl. z. B. Günter Lorenz, „Die zeitgenössische Literatur in Lateinamerika. Chronik einer Wirklichkeit. Motive und Strukturen,“ Tübingen 1971 und ders., „Dialog mit Lateinamerika,“ Tübingen 1970.
- 3) Hier spiele ich auf die Formulierung von Paul Valérys Brief an Francis de Miomandre an, der den meisten Ausgaben der „Leyendas de Guatemala“ vorangestellt wird.
- 4) Dieter Janik, „Magische Wirklichkeitsauffassung im hispano-amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts. Geschichtliches Erbe und kulturelle Tendenzen,“ Tübingen 1976.
- 5) Horst Rogmann, „Bemerkungen zur Mystifikation lateinamerikanischer Literatur,“ in: hg. Rolf Klopfer, „Bildung und Ausbildung in der Romania“ (Akten des Romanistentages 1977), München 1979, S. 359 - 370.
- 6) ebda., S. 367.
- 7) Hans-Joachim Müller, „Zu den Beziehungen des magischen Realismus der neueren lateinamerikanischen Literatur mit dem französischen Surrealismus,“ in: Sprachkunst X/1979, S. 109 - 122. In der Folge wird im Text nur die jeweilige Seitenzahl in Klammer angeführt.
- 8) Ciro Alegria, „El mundo es ancho y ajeno,“ Buenos Aires (Losada), 1961; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 9) Müller, a. a. O., S. 116 und passim.
- 10) Janik, a. a. O., S. 168 und passim.
- 11) Lucien Lévy-Bruhl ist mit mehreren, etwa zwischen 1910 und 1938 veröffentlichten Arbeiten zum „primitiven“ Bewußtsein, in denen er eine anfangs sehr scharfe, später immer mehr abgeschwächte Scheidung zwischen prälogischem und logischem Denken vertritt, über die Ethnologie hinaus auch für zahlreiche Schriftsteller der Zwischenkriegszeit von Bedeutung, die in ihren Vorstellungen von einem „anderen“ Denken z. T. auf seinen Thesen aufbauen. Dies gilt sogar für Robert Musil (vgl. dessen Tagebücher in der Ausgabe von A. Frisé).

- 12) Das betrifft v. a. die eingebauten „Traumtexte,“ die besondere Metaphorik und die spezifische Art ästhetisierter Grausamkeit. Übrigens hat Asturius selbst den Einfluß der Surrealisten mehrfach bestätigt - vgl. Lorenz, Dialog, a. a. O., S. 394f. Siehe dazu auch Jean Franco, "An Introduction to Spanish-American Literature," Cambridge 1969, S. 310.
- 13) Estuardo Núñez, "Realidad y mitos latinoamericanos en el surrealismo francés," in: Revista ibero-americana 37/1971, S. 311 - 324. Die Irrtümer des Autors beginnen mit der Bezeichnung von C. G. Jung als "profesor vienés" und setzen sich fort in der Behauptung, Artaud habe alle auf Mexiko bezüglichen Werke (einschließlich der Tarahumaras) im Land selbst geschrieben. Da Núñez zudem ausschließlich die positive Erwartung, nicht aber die enttäuschten Reaktionen Artauds und vor allem auch nicht dessen Marxismuskritik in Zitaten dokumentiert, kann er zu der seltsamen Feststellung gelangen, der lateinamerikanische Mythos hätte den Surrealisten zu einer "actitud social más definida" verholfen.
- 14) Zitate hier und in der Folge nach der Taschenbuchausgabe: Antonin Artaud, "Le théâtre et son double," Paris (Gallimard, idées), 1964 (TD).
- 15) Darüber informiert die Zusammenstellung von Artauds Exzerpten aus ethnologischer und religionsgeschichtlicher Fachliteratur in "Oeuvres complètes" Bd. VIII, Paris (Gallimard), 1971, S. 127 - 165.
- 16) Zitate hier und in der Folge nach der Taschenbuchausgabe: Antonin Artaud, "Messages révolutionnaires," Paris (Gallimard, idées), 1971 (MR).
- 17) Vgl. den Text "La parole est à Péret," ursprünglich als Vorwort zu einer Anthologie lateinamerikanischer Mythen und Volksmärchen verfaßt, dann in "Déshonneur des poètes," Paris 1945.
- 18) Die Zusammenhänge zwischen surrealistischer und regionalistischer Suche nach einem „anderen“ Denken sind enger, als man auf den ersten Blick annehmen würde; sie erfassen manchmal sogar die Stilebene, wie ich in meiner noch nicht veröffentlichten Studie „Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies“ zeigen werde.
- 19) Müller, a. a. O., S. 119.
- 20) Janik, a. a. O., S. 161f.
- 21) Die Schreibweise "po-hète" stammt ursprünglich von Jacques Vaché, der einer der frühestens Anreger des jungen Breton war und von diesem posthum zu einer Art Säulenheiligen des Surrealismus erhoben wurde.