

José Carlos Mariátegui
**Sieben Versuche,
die peruanische
Wirklichkeit zu
verstehen**

Mit einer Einleitung von K. Füssel
und einem Nachwort von W.F. Haug



José Carlos Mariátegui

**Sieben Versuche,
die peruanische Wirklichkeit zu verstehen**

Mit einer Einleitung von Kuno Füssel
und einem Nachwort von Wolfgang Fritz Haug

ARGUMENT / EDITION EXODUS

Berlin (West) / Freiburg (Schweiz) 1986

Inhalt

Einleitung zur deutschen Ausgabe (Kuno Füssel)	7
Vorwort	15
Abriß der wirtschaftlichen Entwicklung	17
I. Die Kolonialwirtschaft	17
II. Die wirtschaftlichen Grundlagen der Republik	19
III. Die Periode des Guanos und Salpeters	23
IV. Der Charakter unserer heutigen Wirtschaft	26
V. Agrarwirtschaft und feudales Latifundienwesen	29
Das Problem des Indios	35
I. Die neue Fragestellung	35
II. Kurzer historischer Überblick	42
Das Problem des Bodens	49
I. Die Agrarfrage und das Indioproblem	49
II. Kolonialismus — Feudalismus	51
III. Die Kolonialpolitik: Entvölkerung und Sklaverei	54
IV. Der spanische Kolonisator	56
V. Die »comunidad« unter der Kolonialherrschaft	59
VI. Die Unabhängigkeitsrevolution und der Grundbesitz	62
VII. Die Agrarpolitik der Republik	65
VIII. Großgrundbesitz und politische Macht	68
IX. Die »comunidad« während der Republik	71
X. Die »comunidad« und der Großgrundbesitz	76
XI. Arbeitsformen: Leibeigenschaft und Lohnarbeit	80
XII. Der »Kolonialismus« unserer Küstenlandwirtschaft	86
XIII. Schlußbetrachtungen	89
Der Entwicklungsprozeß des öffentlichen Bildungswesens	93
I. Das koloniale Erbe	
sowie der französische und nordamerikanische Einfluß	93
II. Die Universitätsreform	107
III. Gegensätzliche Ideologien	130

Der religiöse Faktor	139
I. Die Religion des »Tawantinsuyo«	139
II. Die katholische Konquista	145
III. Die Zeit der Unabhängigkeit und die Kirche	160
Regionalismus und Zentralismus	167
I. Grundlegende Bemerkungen	167
II. Regionalismus und Gamonalismus	170
III. Die Region in der Republik	174
IV. Zentralistische Dezentralisierung	179
V. Der neue Regionalismus	182
VI. Das Problem der Hauptstadt	185
Der Prozeß der Literatur	195
I. In eigener Sache	195
II. Die Literatur der Kolonie	199
III. Das Überleben des Kolonialismus	203
IV. Ricardo Palma, Lima und die Kolonie	208
V. González Prada	216
VI. Melgar	225
VII. Abelardo Gamarra	227
VIII. Chocano	229
IX. Riva Agüero und sein Einfluß — Die »futuristische« Generation	233
X. »Colónida« und Valdelomar	238
XI. Unsere »Unabhängigen«	246
XII. Eguren	248
XIII. Alberto Hidalgo	259
XIV. César Vallejo	264
XV. Alberto Guillén	274
XVI. Magda Portal	280
XVII. Die aktuellen Strömungen. Der Indigenismus	286
XVIII. Alcides Spelucín	301
XIX. Vorläufige Bilanz	303
Nachwort (Wolfgang Fritz Haug)	307
Erklärung der wichtigsten fremdsprachigen Ausdrücke	313

Vorwort

In diesem Buch lege ich Schriften, die ich in *Mundial* und in *Amauta* zu entscheidenden Aspekten der peruanischen Wirklichkeit veröffentlicht habe, nunmehr gesammelt in Form von Essays vor, denen ich Anmerkungen beigelegt habe. Wie schon mein Werk *La Escena contemporánea*, so ist auch dieses wahrlich kein nach Plan geschriebenes Buch. Um so besser! Meine Arbeit entfaltet sich gemäß der Forderung Nietzsches, der es nicht schätzte, wenn sich nicht bei einem Autor, der sich ganz bewußt und zielstrebig ans Schreiben eines Buches machte, dann doch aus dessen Gedanken ganz unauffällig und wie von selbst das Werk formte. Es gibt viele Buchprojekte, für deren Durchführung ich mich interessiere. Aber ich weiß schon im voraus, daß ich nur das verwirklichen werde, was ein nachhaltiges Drängen meines Lebens selber mir zu tun gebietet. Mein Denken und mein Leben bilden eine einzige Sache, einen einzigen Prozeß. Und wenn ich mir irgendein Verdienst einmal zuerkannt sehen möchte oder beanspruche, dann ist es — auch wieder in Einklang mit einem Prinzip Nietzsches — dieses, daß mein ganzes Blut eingeflossen ist in meine Ideen. Ich hatte mir überlegt, einen Essay über die politische und ideologische Entwicklung Perus mit in diesen Band aufzunehmen. Nachdem ich ihn zur Hälfte fertiggestellt hatte, verspürte ich jedoch noch mehr die Dringlichkeit, seiner Entfaltung und Eigenständigkeit ein eigenes Werk zu widmen. Auch schien mir die Seitenzahl der vorliegenden *Siete ensayos* schon so hoch, daß ich mich nicht dazu durchringen konnte, sie nochmals durch einige Arbeiten in der Form zu erweitern, wie ich es für wünschenswert und notwendig erachtet hätte. Andererseits ist es gut, daß letztere vor meinen neuen Studien erscheinen. Auf diesem Weg wird sich mein Lesepublikum zu gegebener Zeit mit den Gegenständen und Ideen meiner politischen und ideologischen Spekulation vertraut machen können. Ich werde auf einschlägige Themenstellungen mehrmals zu sprechen kommen, was durch meine Forschungen und jeweiligen Auseinandersetzungen als angemessen erscheinen darf. Manchmal steckt in jedem einzelnen der Essays der Absicht nach schon der Entwurf eines eigenständigen Buches.

Keiner der vorliegenden Essays ist in sich abgeschlossen: Das wird auch nie so sein, solange ich lebe und denke und etwas von mir Geschriebenes, Gelebtes und Gedachtes hinzugefügt werden muß.

Die ganze Mühe hätte sich nicht gelohnt, wenn meine Arbeit nicht auch ein Beitrag zur sozialistischen Kritik der Probleme und der Geschichte Perus wäre. Es wird nicht an Stimmen fehlen, die mir ein europäisierendes Denken, das den Gegebenheiten und Fragestellungen meines Landes nicht gerecht wird, vorwerfen. Ich hoffe, daß meine Arbeit selber es übernimmt, mich von diesem billigen und gezielten Verdacht zu reinigen. In Europa habe ich meine beste Lehrzeit verbracht. Ich glaube, daß ohne die Wissenschaft und das Denken Europas bzw. des Abendlandes Indo-Amerika rettungslos verloren ist. Sarmiento, der immer noch zu den Schöpfern des typisch Argentinischen gehört, hatte zu seiner Zeit stark europäisierende Tendenzen. Man wird jedoch niemanden treffen, der das argentinische Wesen besser verkörpert als er.

Ich möchte aber nochmals wiederholen, daß ich kein unparteilicher und objektiver Kritiker bin. Meine Urteile beziehen ihre Nahrung aus meinen Idealvorstellungen, meinen Empfindungen und meiner Begeisterung. Ich habe ein erklärtes, ehrgeizig verfolgtes Ziel: beim Aufbau eines peruanischen Sozialismus mitzuwirken. Ich bin jemand, der von professoralen Methoden und der Universitätsmentalität denkbar weit entfernt ist.

Dies wären die Punkte, auf die ich den Leser vor dem Einstieg in mein Buch gerne redlicherweise hingewiesen hätte.

Lima 1928

José Carlos Mariátegui

Abriß der wirtschaftlichen Entwicklung

I. Die Kolonialwirtschaft

Auf wirtschaftlicher Ebene erkennt man besser als auf jeder anderen, bis zu welchem Grad die Konquista die Geschichte Perus aufspaltet. Die Konquista erscheint hier, so deutlich wie auf keinem anderen Gebiet, wie ein Einschnitt. Bis zur Konquista entwickelte sich in Peru eine Wirtschaft, die sich aus eigenem Antrieb und frei aus dem Boden und den Menschen Perus herausbildete. Im Inkareich, jenem Zusammenschluß landwirtschaftlicher und seßhafter Kommunen, war das Interessanteste die Wirtschaft. Alle historischen Zeugnisse stimmen in der Aussage überein, daß das Volk der Inkas — arbeitsam, diszipliniert, pantheistisch und einfach — in materiellem Wohlstand lebte. Es gab Lebensmittel in Hülle und Fülle; die Bevölkerung wuchs. Das Problem von Malthus war dem Reich völlig unbekannt. Die kollektivistische Organisation, die von den Inkas geleitet wurde, hatte in den Indios den individuellen Antrieb geschwächt; aber sie hatte in ihnen, zum Nutzen dieses Wirtschaftssystems, die Eigenart eines bescheidenen und religiösen Gehorsams ihrer sozialen Pflicht gegenüber ganz außerordentlich entwickelt. Die Inkas zogen jeden möglichen sozialen Nutzen aus dieser Tugend ihres Volkes, sie steigerten den Wert des weiten Reichsgebietes, indem sie Straßen, Kanäle usw. bauten, sie dehnten es aus, indem sie Nachbarstämme ihrer Autorität unterwarfen. Die kollektive Arbeit, das gemeinsame Bemühen wirkten sich fruchtbar auf soziale Ziele aus.

Die spanischen Eroberer zerstörten diesen großartigen Produktionsorganismus, natürlich ohne ihn ersetzen zu können. Die Gesellschaft der Eingeborenen, die Wirtschaft der Inkas fielen unter dem Schlag der Konquista auseinander und wurden gänzlich vernichtet. Als die Bindungen ihrer Einheit einmal zerstört waren, löste sich die Nation in verstreute Gemeinschaften (comunidades) auf. Die Arbeit der Eingeborenen ging nicht mehr auf solidarische und organische Art und Weise vor sich. Die Eroberer waren fast nur damit beschäftigt, die ergiebige Kriegsbeute untereinander aufzuteilen und sich um sie zu streiten. Aus Tempeln und Palästen plünderten sie die dort verwahrten Schätze; sie teilten den Boden und die Menschen untereinander auf, ohne sich überhaupt nach deren Zukunft als Produktionskräfte und -mittel zu fragen.

Das Vizekönigtum kennzeichnet den Beginn des schwierigen und komplexen Entstehungsprozesses einer neuen Wirtschaft. In dieser Periode bemühte sich Spanien darum, seiner immensen Kolonie eine politische und wirtschaftliche Organisation zu geben. Die Spanier begannen, den Boden zu bebauen und die Gold- und Silberminen auszubeuten. Auf den Trümmern und Resten einer sozialistischen Wirtschaft legten sie die Grundlagen einer Feudalwirtschaft.

Spanien schickte jedoch keine große Masse von Siedlern nach Peru, ebenso wenig in seine anderen Besitzungen. Die Schwäche des spanischen Imperiums lag eben gerade in seinem Charakter und seiner Struktur eines mehr militärischen und kirchlichen als politischen und ökonomischen Unternehmens. In den spanischen Kolonien gingen nicht wie an den Küsten Neugebenglands große Scharen von *pioneers* an Land. In das spanische Amerika kamen fast nur Vizekönige, Höflinge, Abenteurer, Geistliche, Ärzte und Soldaten. Darum entstand in Peru keine wirkliche Kolonisierungskraft. Die Bevölkerung Limas setzte sich aus einem kleinen Hof, einer Bürokratie, einigen Konventen, Inquisitoren, Händlern, Diensthofen und Sklaven zusammen.¹ Dem spanischen *pioneer* mangelte es außerdem an der Fähigkeit, Arbeitsgrundlagen zu errichten. Statt den Indio zu benutzen, schien er seine Ausrottung zu verfolgen. Und die Kolonisatoren allein waren nicht fähig, eine stabile und organische Wirtschaft zu schaffen. Die koloniale Organisation scheiterte an der Basis. Ihr fehlte ein demographisches Fundament. Die Spanier und Mestizen waren zu wenige, um die Reichtümer des Territoriums in großem Maße ausbeuten zu können. Und da man für die Arbeit auf den Küstenplantagen Negersklaven importierte, mischten sich zu den Elementen und Charakteristiken einer feudalistischen Gesellschaft Elemente und Charakteristiken einer Sklavenhaltergesellschaft. Nur die Jesuiten mit ihrem organischen Positivismus zeigten vielleicht in Peru, wie auch in

¹ In einem Kommentar zu Donoso Cortés bezeichnet der frühverstorbene italienische Kritiker Piero Gobetti Spanien als »ein Volk von Kolonisatoren, von Goldsuchern, nicht weit davon entfernt, im Unglücksfalle auch als Sklaven zu dienen«. Man muß Gobetti berichtigen, wenn er diejenigen als Kolonisatoren bezeichnet, die nur Eroberer waren. Aber es ist unmöglich, nicht über das folgende Urteil nachzudenken: »Der Kult der 'corrida' ist ein Aspekt dieser Liebe zur Zerstreuung und dieses Katholizismus des Schauspiels und der Form: Es ist nur natürlich, daß das dekorative Pathos das Ideal des Zerlumpten darstellt, der sich den Anschein des Herren gibt und der weder der angelsächsischen Pädagogik des ersten und starrsinnigen Heroismus folgt noch der französischen Tradition der Feinheit. Das spanische Ideal der Herrschaftlichkeit grenzt an Müßiggang, und darum versteht es die höfische Idee als vorteilhaftes Feld und als Symbol.« (Mariátegui führt in seinen Anmerkungen sehr unterschiedliche und teilweise inkonsistente Literaturangaben an. Aus Gründen der Einfachheit hält sich die Übersetzung an Mariáteguis Vorgehen. Anm. der Übers.)

anderen Ländern Amerikas, die Fähigkeit zu wirtschaftlicher Leistung. Die ihnen zugewiesenen Latifundien gediehen. Die Anzeichen ihrer Organisation bleiben als eine dauerhafte Spur zurück. Wer sich an den großangelegten Versuch der Jesuiten in Paraguay erinnert, wo sie sich die natürliche Neigung der Indianer zum Kommunismus so geschickt zunutze machten und ausbeuteten, den kann es überhaupt nicht überraschen, daß diese Kongregation der Söhne des heiligen Ignatius von Loyola, wie Unamuno sie nennt, fähig war, auf peruanischem Boden die Arbeits- und Produktionszentren zu schaffen, mit deren Errichtung sich die Adeligen, Ärzte und Geistlichen, die sich in Lima einem süßen und sinnlichen Leben hingaben, niemals befaßten.

Die Kolonisatoren kümmerten sich fast ausschließlich um die Ausbeutung des peruanischen Goldes und Silbers. Ich habe mehr als einmal auf die Neigung der Spanier hingewiesen, sich im Tiefland niederzulassen. Und auf die Mischung von Respekt und Mißtrauen, die ihnen die Anden immer einflößten, über die sie sich niemals als wirkliche Herren fühlen konnten. Nun gut. Die Entstehung der kreolischen Siedlungen im Hochland geht zweifellos auf die Bergwerksarbeit zurück. Ohne die Gier nach den im Inneren der Anden eingeschlossenen Metallen wäre die Eroberung des Hochlandes sehr viel unvollständiger verlaufen.

Dies waren die historischen Grundlagen der neuen peruanischen Wirtschaft, einer kolonialen Wirtschaft — kolonial bis in ihre Wurzeln —, deren Prozeß immer noch nicht zu Ende ist. Betrachten wir nun die Grundzüge einer zweiten Etappe; der Etappe, in der eine feudale Wirtschaft nach und nach zu einer bürgerlichen Wirtschaft wird. Ohne jedoch aufzuhören, im Weltzusammenhang eine Kolonialwirtschaft zu bleiben.

II. Die wirtschaftlichen Grundlagen der Republik

Wie die erste, so wurzelt auch die zweite Etappe dieser Wirtschaft in einem politischen und militärischen Faktum. Die erste Etappe entsteht aus der Konquista. Die zweite Etappe beginnt mit der Unabhängigkeit. Aber während die Konquista den Entstehungsprozeß unserer Kolonialwirtschaft von Grund auf bewirkt, so scheint die Unabhängigkeit von diesem Prozeß bestimmt und beherrscht zu sein.

Ich hatte schon öfter die Möglichkeit — seit meinem ersten marxistischen Bemühen, aus der Untersuchung des wirtschaftlichen Sachverhalts die peruanische Geschichte zu begründen —, mich mit diesem Gesichtspunkt der

Revolution der Unabhängigkeit zu beschäftigen, wobei ich folgende These verfocht: »Die Ideen der Französischen Revolution und der nordamerikanischen Verfassung trafen bei ihrer Verbreitung in Südamerika auf ein günstiges Klima, denn in Südamerika existierte schon, wenn auch noch nicht ausgereift, eine Bourgeoisie, die sich wegen ihrer wirtschaftlichen Bedürfnisse und Interessen an der revolutionären Stimmung der europäischen Bourgeoisie anstecken konnte und mußte. Die Unabhängigkeit Lateinamerikas wäre sicher nicht zustande gekommen, wenn sie nicht auf eine heroische Generation gebaut hätte — sensibel gegenüber der Unruhe ihrer Epoche, mit der Fähigkeit und dem Willen, unter diesen Völkern eine wirkliche Revolution einzuleiten. Unter diesem Aspekt stellt sich die Unabhängigkeit wie ein romantisches Unternehmen dar. Dies widerspricht jedoch nicht der These des wirtschaftlichen Konzepts der emanzipatorischen Revolution. Die Leiter, die Führer, die Ideologen dieser Revolution standen weder vor noch über den wirtschaftlichen Prämissen und Gründen dieses Ereignisses. Das intellektuelle und gesinnungsmäßige Faktum stand nicht vor dem ökonomischen Faktum.«

Die Politik Spaniens behinderte und durchkreuzte die wirtschaftliche Entwicklung der Kolonien völlig, denn sie erlaubte ihnen nicht, mit einer anderen Nation Handel zu treiben, und nahm für sich den Rang der Metropole in Anspruch, indem sie das Recht auf jeglichen Handel und jegliches Unternehmen an sich riß.

Der natürliche Impuls der Produktivkräfte der Kolonien zielte auf eine Zerschlagung dieser Verkettung. Für die entstehende Wirtschaft der noch nicht ausgereiften Nationen Amerikas war es dringend nötig, sich von der rigiden Autorität des Königs von Spanien zu lösen und sich von seiner mittelalterlichen Mentalität zu emanzipieren, um ihre Weiterentwicklung vorwärts zu treiben. Der gebildete Mensch unserer Epoche kann nicht umhin, hier den dominantesten historischen Faktor der Revolution der südamerikanischen Unabhängigkeit zu sehen, die allzu offensichtlich weitaus mehr von den Interessen der kreolischen und der spanischen Bevölkerung als von den Interessen der indianischen Bevölkerung inspiriert und in Bewegung gesetzt wurde.

Von der Weltgeschichte her beleuchtet, stellt sich die südamerikanische Unabhängigkeit als von den Bedürfnissen der westlichen oder, besser gesagt, kapitalistischen Zivilisation bestimmt dar. Der Rhythmus der kapitalistischen Entwicklung spielte bei der Erlangung der Unabhängigkeit eine weniger sichtbare und auffällige Rolle, aber zweifellos eine viel entscheidendere und tiefgreifendere als das Echo der Philosophie und die Literatur der En-

zyklopädisten. Zu der Zeit bildete sich das britische Imperium heraus, das auf so unverfälschte und folgenschwere Weise die Interessen der kapitalistischen Zivilisation repräsentieren sollte. In England, Sitz des Liberalismus und des Protestantismus, bereiteten Industrie und Maschinerie die Zukunft des Kapitalismus vor, das heißt, der materiellen Entwicklung, deren politischer und religiöser Verlauf in der Geschichte als die geistige und philosophische Hefe erscheint. Darum war die Reihe an England — mit diesem klaren Bewußtsein seiner historischen Bestimmung und Mission, dem es seine Hegemonie in der kapitalistischen Zivilisation verdankt —, eine Hauptrolle in der Unabhängigkeit Südamerikas zu spielen. Und darum sanktionierte Mr. Canning, treuer Mittler und Ausfühler der Interessen Englands, mit der Anerkennung der jungen südamerikanischen Republiken das Recht dieser Völker, sich von Spanien zu trennen und, damit verbunden, sich republikanisch und demokratisch zu organisieren, während der Premierminister Frankreichs, der Nation, die diesen Republiken einige Jahre zuvor das Beispiel ihrer Revolution gegeben hatte, sich weigerte, sie anzuerkennen, da sie ihm ja »mit ihren Produkten ihre revolutionären Ideen«² schicken könnten. Andererseits hatten die Londoner Bankiers, die mit ihren Darlehen die Gründung der neuen Republiken finanziert hatten, Mr. Canning praktisch überholt.

Das spanische Imperium ging unter, weil es sich einzig auf militärische und politische Grundlagen gestützt hatte, vor allem aber, weil es eine veraltete Wirtschaft repräsentierte. Womit Spanien seine Kolonien reichlich versorgen konnte, war einzig und allein mit Geistlichen, Doktoren und Adligen. Seine Kolonien hatten Verlangen nach praktischeren Dingen und das Bedürfnis nach neueren Werkzeugen. Und folglich wandten sie sich England zu, dessen Industrielle und Bankiers — Kolonisatoren neuen Typs — sich ihrerseits dieser Märkte bemächtigen wollten, womit sie ihre Funktion als Vertreter eines Imperiums erfüllten, das als Manufaktur- und Freihandelswirtschaft konstruiert wurde.

Das wirtschaftliche Interesse der spanischen Kolonien und das wirtschaftliche Interesse des kapitalistischen Westens entsprachen einander vollkommen, obwohl dies, wie es so oft in der Geschichte passiert, die historischen Protagonisten weder der einen noch der anderen Seite genau bemerkten.

² Vicomte de Chateaubriand sagte: »Wenn Europa gezwungen wird, diese faktischen Regierungen Amerikas anzuerkennen, so muß all seine Politik dahin tendieren, in der Neuen Welt Monarchien zum Entstehen zu verhelfen anstelle dieser Republiken, die uns mit den Produkten ihres Bodens ihre Prinzipien schicken werden.«

Kaum waren diese Nationen unabhängig, suchten sie — von dem gleichen natürlichen Impuls geführt, der sie zur Revolution der Unabhängigkeit geführt hatte — im Handelsverkehr mit dem Kapital und der Industrie des Westens die Elemente und Beziehungen, die das Wachstum ihrer Wirtschaft erforderte. Sie begannen, dem kapitalistischen Westen die Produkte ihres Grund und Bodens und ihre Bodenschätze zu schicken. Vom kapitalistischen Westen erhielten sie Stoffe, Maschinen und tausend Industrieprodukte. So etablierte sich ein ständiger und wachsender Kontakt zwischen Südamerika und der westlichen Zivilisation. Wegen ihrer größeren Nähe zu Europa waren die von diesem Handel am meisten begünstigten Länder natürlich die am Atlantik gelegenen. Vor allem Argentinien und Brasilien zogen massenhaft Kapital und Emigranten aus Europa auf ihr Gebiet. Ein starker und homogener Andrang aus dem Westen beschleunigte in diesen Ländern die Transformation von Wirtschaft und Kultur, die nach und nach die Funktion und die Struktur der europäischen Wirtschaft und Kultur übernahmen. Die bürgerliche und liberale Demokratie konnte dort feste Wurzeln schlagen, während ihr dies im Rest Südamerikas der Fortbestand der beherrschenden und verbreiteten Überreste des Feudalismus erschwerte. In dieser Periode tritt der allgemeine historische Prozeß Perus in eine Phase der Differenzierung und Ablösung vom historischen Prozeß anderer Völker Südamerikas. Wegen ihrer geographischen Lage kamen einige schneller vorwärts als andere. Die Unabhängigkeit hatte sie zu einem gemeinsamen Unternehmen zusammengeschlossen, um sie später wieder in individuelle Unternehmungen aufzulösen. Peru befand sich in einer enormen Entfernung zu Europa. Die europäischen Schiffe mußten sich auf eine äußerst lange Reise einlassen, um in seine Häfen einlaufen zu können. Seiner geographischen Lage nach befand sich Peru in größerer Nähe und Nachbarschaft zum Osten. Und der Handel zwischen Peru und Asien wuchs natürlich beträchtlich. Der peruanischen Küste flossen jene berühmten Kontingente chinesischer Emigranten zu, die die vom Vizekönigtum importierten Sklaven ersetzen sollten und deren Freilassung gewissermaßen auch eine Konsequenz der Transformation einer feudalen Wirtschaft in eine mehr oder weniger bürgerliche Wirtschaft war. Aber der Handel mit Asien konnte nicht wirksam zum Aufbau der neuen peruanischen Wirtschaft beitragen. Das aus der Konquista entstandene und in der Unabhängigkeit bestätigte Peru brauchte die Maschinen, die Methoden und die Ideen der Europäer, der Westler.

III. Die Periode des Guanos und Salpeters

Das Kapitel der wirtschaftlichen Entwicklung, das mit der Entdeckung des Reichtums an Guano und Salpeter beginnt und mit deren Verlust endet, erklärt in aller Deutlichkeit eine Reihe von politischen Phänomenen unseres historischen Prozesses, den eine mehr anekdotische und phrasenhafte als romantische Konzeption der peruanischen Geschichte so oberflächlich verzerrt und verfälscht hat. Aber mein knappes Interpretationsschema möchte diese Phänomene weder erläutern noch näher untersuchen, sondern es möchte die Aufmerksamkeit auf einige wesentliche Züge der Formierung unseres Wirtschaftssystems lenken oder sie erklären, um seinen Charakter einer Kolonialwirtschaft besser wahrnehmen zu können. Wir werden hier nur die wirtschaftliche Seite betrachten.

Beginnen wir mit der Feststellung, daß der Guano und der Salpeter, geringwertige und grobe Substanzen, im Heldenepos der Republik eine Rolle zu spielen hatten, die in ritterlicheren und weniger positivistischen Zeiten für das Gold und das Silber reserviert schien. Spanien wollte und bewachte uns als Produktionsland von Edelmetallen. England bevorzugte uns als Produzent von Guano und Salpeter. Aber diese andere Haltung deutete natürlich nicht auf ein andersartiges Motiv. Was sich änderte, war nicht das Motiv, es war die Epoche. Das Gold Perus verlor seine Anziehungskraft zu einer Zeit, in der in Amerika die Wüschelrute des *pioneer* das Gold Kaliforniens entdeckte. Der Guano und der Salpeter dagegen — die für frühere Zivilisationen keinen Wert gehabt hätten, die aber für eine industrielle Zivilisation eine außerordentliche Bedeutung erlangten — bildeten einen Bestand, der fast ausschließlich in unserem Besitz war. Der europäische oder westliche Industrialismus, dessen Entwicklung in vollem Gang war, mußte sich mit diesen Substanzen aus dem fernen Küstengebiet des südlichen Pazifiks versorgen. Der Ausbeutung dieser beiden Produkte stellte sich andererseits nicht der unentwickelte und primitive Zustand des Überlandtransports entgegen, wie es bei der Gewinnung anderer peruanischer Produkte der Fall war. Während man für die Gewinnung des Goldes, Silbers, Kupfers und der Kohle aus dem Inneren der Anden rauhe Berge und enorme Entfernungen überwinden mußte, lagen Salpeter und Guano an der Küste fast in Reichweite der Schiffe, die kamen, um sie zu holen.

Die einfache Ausbeutung dieser natürlichen Produkte beherrschte alle anderen Manifestationen des wirtschaftlichen Lebens des Landes. Guano und Salpeter nahmen in der peruanischen Wirtschaft eine übermäßige Stellung ein. Die Erträge, die sie einbrachten, wurden zur wichtigsten Einnahme-

quelle. Das Land fühlte sich reich. Der Staat machte maßlos von seinem Kredit Gebrauch. Er lebte im Überfluß und legte dabei seine Zukunft der englischen Finanz in die Hände.

Für den Beobachter, der sich nur als Volkswirtschaftler sieht, ist dies in groben Zügen die ganze Geschichte des Guanos und Salpeters. Das Übrige gehört auf den ersten Blick in das Gebiet des Historikers. Aber in diesem Fall, wie auch in allen anderen, ist der wirtschaftliche Sachverhalt viel komplexer und weitgreifender, als es den Anschein hat.

Guano und Salpeter erfüllten vor allem die Funktion, einen regen Handel mit der westlichen Welt in die Wege zu leiten, und das zu einer Zeit, in der das geographisch ungünstig gelegene Peru nicht über große Mittel verfügte, die kolonisierenden und zivilisierenden Strömungen, die schon andere Länder des indo-iberischen Amerikas bereicherten, auf seinen Boden zu locken. Dieser Handel brachte unsere Wirtschaft unter die Kontrolle des britischen Kapitals, dem wir später infolge der Schulden, die wir unter Bürgerschaft dieser beiden Produkte gemacht hatten, die Verwaltung der Eisenbahnen übergeben mußten, das heißt also, die Hebel der Ausbeutung unserer Produkte selbst.

Die Gewinne aus Guano und Salpeter schufen in Peru, wo das Privateigentum bis dahin einen aristokratischen und feudalen Charakter beibehalten hatte, die ersten soliden Elemente eines Handels- und Bankkapitals. Die direkten und indirekten *profiteurs* der Reichtümer der Küste bildeten nach und nach eine kapitalistische Klasse. In Peru entstand eine Bourgeoisie, die ihrem Ursprung und ihrer Struktur nach mit der Aristokratie vermischt und verbunden war. Sie bestand hauptsächlich aus den Nachkommen der »encomenderos« und der Großgrundbesitzer der Kolonie, war jedoch aufgrund ihrer Funktion gezwungen, die fundamentalen Prinzipien der liberalen Wirtschaft und Politik zu übernehmen. Mit dieser Entwicklung, auf die ich mich in verschiedenen Passagen der Untersuchungen dieses Buches beziehe, stehen folgende Aussagen in Verbindung: »In der ersten Zeit der Unabhängigkeit erscheint der Kampf der militärischen Cliquen und Führer wie eine Konsequenz aus dem Fehlen einer organischen Bourgeoisie. In Peru fand die Revolution die Elemente einer liberalen bourgeois Ordnung weniger offenbar und rückständiger vor als in anderen hispanoamerikanischen Völkern. Damit dieses System mehr oder weniger gut funktionieren konnte, mußte sich eine starke kapitalistische Klasse herausbilden. Während sich diese Klasse organisierte, war die Macht in den Händen der militärischen Führer. Die Regierung Castilla markierte die Etappe der Festigung einer kapitalistischen Klasse. Die Konzessionen des Staates und die

Gewinne aus Guano und Salpeter schufen einen Kapitalismus und eine Bourgeoisie. Und diese Klasse, die sich dann im 'Zivilismus' organisierte, bewegte sich sehr bald auf die völlige Eroberung der Macht zu.«

Eine andere Seite dieses Kapitels der wirtschaftlichen Geschichte der Republik ist die Bestätigung der neuen Wirtschaft als eine hauptsächlich auf die Küste zentrierte (*economía costeña*). Die Suche nach Gold und Silber zwang die Spanier — gegen ihre Neigung, sich an der Küste niederzulassen —, ihre vorgeschobenen Posten im Hochland zu erhalten und auszubauen. Der Bergbau — ein wesentlicher Aktionsbereich des Wirtschaftssystems, das von den Spaniern in der Region eingeführt worden war, in der früher eine ursprünglich und typisch agrarische Gesellschaft geblüht hatte — erforderte, daß sich die Stützpunkte der Kolonie im Hochland etablierten. Der Guano und der Salpeter korrigierten dann diese Situation. Sie kräftigten die Macht der Küste. Sie trieben die Niederlassung des neuen Peru im Tiefland an. Und sie verschärften den Dualismus und den Konflikt, der bis heute unser größtes historisches Problem darstellt.

Dieses Kapitel des Guanos und Salpeters läßt sich folglich nicht von der späteren Entwicklung unserer Wirtschaft lösen. In ihm liegen die Wurzeln und die Faktoren des darauf folgenden Kapitels. Der Salpeterkrieg, eine Folge des Guanos und Salpeters, beseitigte nicht die anderen Konsequenzen der Entdeckung und Ausbeutung dieser Produkte. Ihr Verlust führte uns tragisch die Gefahr vor Augen, welche in einer wirtschaftlichen Blüte liegt, die sich fast ausschließlich auf den Besitz eines natürlichen Reichtums stützt oder gründet und die der Habgier und dem Übergriff eines ausländischen Imperialismus ausgeliefert ist oder dem Rückgang der Nutzung dieses Reichtums aufgrund der ständigen Veränderungen, die auf industriellem Gebiet wegen der technischen Erfindungen vor sich gehen. Caillaux spricht, mit evidenten kapitalistischer Aktualität, von der wirtschaftlichen und industriellen Instabilität, die der wissenschaftliche Fortschritt bewirkt.³

In der vom Handel mit Guano und Salpeter beherrschten und charakterisierten Periode erhielt der Transformationsprozeß unserer feudalen Wirtschaft in eine bourgeoise seinen ersten energischen Antrieb. Meines Erachtens ist es unbestreitbar, daß, wenn statt einer mittelmäßigen Umwandlung der alten herrschenden Klasse eine Klasse mit neuer Kraft und mit neuem Elan gekommen wäre, dieser Prozeß organischer und sicherer vorangeschritten wäre. Die Geschichte unserer Nachkriegszeit zeigt das. Die Niederlage — die mit dem Verlust der Salpetergebiete einen langen Zusammen-

³ J. Caillaux, *Où va la France? Où va l'Europe?*, 234-239.

bruch der Produktivkräfte verursachte —, brachte als Ausgleich keine Auslöschung der Vergangenheit mit sich, nicht einmal in dieser Hinsicht.

IV. Der Charakter unserer heutigen Wirtschaft

Das letzte Kapitel der Entwicklung der peruanischen Wirtschaft ist das unserer Nachkriegszeit. Dieses Kapitel beginnt mit einer Periode des fast vollständigen Zusammenbruchs der Produktivkräfte.

Der Zusammenbruch bedeutete für die nationale Wirtschaft nicht nur den Verlust ihrer Hauptquellen — des Salpeters und des Guanos. Er bedeutete außerdem die Lahmlegung der gerade entstehenden Produktivkräfte, das allgemeine Tief der Produktion und des Handels, die Entwertung der Landeswährung, den Ruin des Auslandskredits. Ausgeblutet und arbeitsunfähig litt die Nation an einer schrecklichen Anämie.

Die Macht fiel abermals, wie nach der Unabhängigkeit, in die Hände der Militärs, die in jeder Hinsicht ungeeignet waren, das Unternehmen eines wirtschaftlichen Wiederaufbaus zu leiten. Aber die zu Zeiten des Guanos und Salpeters entstandene kapitalistische Schicht übernahm sehr früh wieder ihre Funktion und ging auf ihren Platz zurück. Mit dem Ergebnis, daß sich die Politik der Reorganisation der Wirtschaft des Landes völlig ihren Klasseninteressen beugte. Die Lösung, die man zum Beispiel für das Währungsproblem fand, entsprach ganz typisch einer Betrachtungsweise von Latifundisten oder Besitzenden, die nicht nur den Interessen des Proletariats gleichgültig gegenüberstanden, sondern auch denen der kleinen und mittleren Bourgeoisie, die einzigen sozialen Schichten, denen die plötzliche Geldentwertung schaden konnte.

Diese Maßnahme und der Grace-Vertrag waren zweifellos die wesentlichsten und charakteristischsten Schritte zur Beseitigung der wirtschaftlichen Folgen des Krieges, inspiriert von den Interessen und Konzepten der Plutokratie der Großgrundbesitzer.

Der Grace-Vertrag, der die britische Vorherrschaft in Peru ratifizierte, indem er die staatlichen Eisenbahnen den britischen Bankiers übergab, die bis dahin die Republik und ihre Verschwendungssucht finanziert hatten, gab dem Londoner Finanzmarkt das Pfand und die Garantien, die für neue Investitionen in peruanische Geschäfte nötig waren. Bei der Wiederherstellung der staatlichen Kreditwürdigkeit erzielte man keine sofortigen Resultate. Aber kluge und sichere Investitionen begannen von neuem, das britische Kapital anzuziehen. Mittels der praktischen Anerkennung ihres Charakters

einer Kolonialwirtschaft erhielt die peruanische Wirtschaft einigen Beistand zu ihrer Genesung. Durch die Fertigstellung der Eisenbahnlinie nach La Oroya wurde das Departamento Junín dem internationalen Transit und Verkehr geöffnet, wobei die Ausbeutung seiner Bodenschätze in großem Maße erlaubt wurde.

Die Wirtschaftspolitik Piérolas richtete sich vollkommen nach genau denselben Interessen. Der demokratische Führer, der die Massen so lange Zeit mit viel Getöse gegen die Plutokratie aufbringen sollte, bemühte sich um eine »zivilistische« Verwaltung. Sein Steuersystem, sein Finanzsystem zerstreuen all die Irrtümer, die seine Phrasendrescherei und seine Spitzfindigkeit schaffen können. Womit das Prinzip bestätigt wird, daß man den Sinn und die Kontur der Politik, ihrer Menschen und ihrer Taten auf wirtschaftlicher Ebene immer deutlicher wahrnimmt als auf politischer.

Die wesentlichen Phasen dieses Kapitels, in dem sich unsere Wirtschaft, die sich von der Nachkriegskrise erholt, langsam auf weniger ergeben, aber festeren Grundlagen als denen des Guanos und Salpeters organisiert, können schematisch in den folgenden Sachverhalten zusammengefaßt werden:

1. Das Auftauchen der modernen Industrie. Die Errichtung von Fabriken, Unternehmen, Transportmöglichkeiten usw., die vor allem das Leben der Küste umgestalten. Die Formierung eines Industrieproletariats mit wachsender und natürlicher Tendenz, sich klassenspezifisches Gedankengut anzueignen, was eine der alten Quellen des führerhörigen, caudilistischen Bekehrungseifers zerstört und die Ziele des politischen Kampfes ändert.
2. Die Funktion des Finanzkapitals. Das Auftauchen der Nationalbanken, die verschiedene Industrie- und Handelsunternehmen finanzieren, die sich aber innerhalb eines engen Rahmens bewegen und den Interessen des ausländischen Kapitals und des großen Landbesitzes verpflichtet sind; außerdem die Errichtung von Filialen ausländischer Banken, die den Interessen der nordamerikanischen und englischen Finanzwelt dienen.
3. Die Verringerung der Entfernungen und die Zunahme des Handels zwischen Peru und den Vereinigten Staaten und Europa. Infolge der Eröffnung des Panamakanals, der unsere geographische Stellung beträchtlich verbessert, beschleunigt sich der Prozeß der Eingliederung Perus in die westliche Zivilisation.
4. Die stufenweise Überwindung der britischen durch die nordamerikanische Macht. Der Panamakanal scheint Peru den Vereinigten Staaten nähergebracht zu haben als Europa. Die Beteiligung des nordamerikani-

schen Kapitals an der Ausbeutung des peruanischen Kupfers und Petroleums, die zu zwei unserer wichtigsten Produkte werden, verschafft der wachsenden Vorherrschaft der Yankees eine breite und beständige Basis. Der Export nach England, der 1898 56,7 % des Gesamtexports ausmachte, erreicht 1923 nur noch 33,2 %. In der gleichen Zeitspanne stieg der Export in die Vereinigten Staaten von 9,5 auf 39,7 %. Und diese Tendenz wurde beim Import noch deutlicher, denn während der Import aus den Vereinigten Staaten im besagten Zeitraum von 25 Jahren von 10,0 auf 38,9 % anwuchs, fiel derjenige aus Großbritannien von 44,7 auf 19,6 %.⁴

5. Die Entwicklung einer kapitalistischen Klasse, in der die alte Aristokratie nicht mehr wie früher vorherrscht. Der Landbesitz bewahrt seine Macht, aber die der großen Namen aus der Zeit des Vizekönigtums nimmt ab. Man beobachtet eine Erstarkung der Bourgeoisie.

6. Die Illusion bezüglich des Kautschuks. In seinen Blütejahren glaubt das Land, in den Bergen ein El Dorado gefunden zu haben, das zeitweilig einen außergewöhnlichen Wert in der Wirtschaft und vor allem in der Phantasie des Landes erlangt. Viele Menschen der »starken Rasse der Abenteurer« strömen ins Gebirge. Mit dem Rückgang des Kautschuks geht diese ihrem Ursprung und ihren Charakteristiken nach ziemlich tropische Illusion unter.⁵

7. Die übermäßigen Gewinne der europäischen Periode. Die Preissteigerung der peruanischen Produkte führte zu einem schnellen Anwachsen des nationalen Privatvermögens. Es kommt zu einer Stärkung der Hegemonie der Küste in der peruanischen Wirtschaft.

8. Die Politik der Staatsanleihen. Die Gesundung des peruanischen Ansehens im Ausland führte den Staat von neuem dazu, für die Ausführung seines Programms der öffentlichen Bauten zu Darlehen Zuflucht zu nehmen.⁶ Auch in dieser Funktion hat Nordamerika den Platz Großbritan-

⁴ Extracto Estadístico del Perú (Amtliche Kurzstatistik Perus). In den Jahren 1924 bis 1926 hat der Handel mit den Vereinigten Staaten den Handel mit Großbritannien weiterhin mehr und mehr übertriften. Der Anteil des Imports aus Großbritannien sank 1926 auf 15,6 % des Gesamtimports und der Anteil des Exports auf 28,5 %. Währenddessen erreichte der Import aus den Vereinigten Staaten 46,2 %, was das Sinken des Exportanteils auf 34,5 % mehr als ausglich.

⁵ Siehe in diesem Band die sechste Studie über Regionalismus und Zentralismus, Anm. 4.
⁶ Nach dem »Extracto Estadístico« von 1926 stieg die Auslandverschuldung Perus bis zum 31. Dezember dieses Jahres auf 10.341.906 Lp. Danach wurde in New York kraft eines Gesetzes, das die Exekutive zur Ausgabe des Empréstito Nacional Peruano (Nationale Peruanische Staatsanleihe) ermächtigt, eine Staatsanleihe von 50 Mio. Dollar vereinbart — zu einem Kurs von mindestens 86 % und mit Zinsen nicht über 6 % —, die die vorherigen Staatsanleihen, die mit Zinsen von 7,5 bis 8 % ausgehandelt worden waren, tilgen sollte.

niens eingenommen. Der von Gold strotzende Markt von New York ist der, der die besten Bedingungen bietet. Die nordamerikanischen Bankiers erkunden direkt die Möglichkeiten, Kapital in Form von Darlehen an die lateinamerikanischen Staaten anzulegen. Und sie achten natürlich darauf, daß sie zum Nutzen für die Industrie und den Handel Nordamerikas investiert sind.

Mir scheint, dies sind die Hauptaspekte der wirtschaftlichen Entwicklung Perus in der Periode, die mit unserer Nachkriegszeit beginnt. In diese Aufzählung zusammenfassender Notizen paßt keine ausführliche Untersuchung der vorherigen Feststellungen oder Behauptungen. Ich wollte nur einige wesentliche Züge der Entstehung und Entwicklung der peruanischen Wirtschaft schematisch darlegen.

Noch eine Schlußbemerkung: im heutigen Peru existieren Elemente dreier verschiedener Wirtschaftssysteme nebeneinander. Unter der Herrschaft der aus der Konquista entstandenen Feudalwirtschaft gibt es im Hochland noch einige lebendige Überreste der kommunistischen Wirtschaft der Indianer. An der Küste wächst auf feudalem Boden eine bourgeoise Wirtschaft, die, zumindest in ihrer geistigen Entwicklung, den Eindruck einer zurückgebliebenen Wirtschaft erweckt.

V. Agrarwirtschaft und feudales Latifundienwesen

Trotz der Steigerung auf dem Gebiet des Bergbaus behält Peru den Charakter eines Agrarlandes bei. Die Bebauung des Bodens beschäftigt die große Mehrheit der Landbevölkerung. Der Indio, der vier Fünftel von ihr ausmacht, ist traditionell und gewohnheitsmäßig Bauer. Seit 1925, infolge des Preisverfalls bei Zucker und Baumwolle und der Ernterückgänge, haben die Exporte aus dem Bergbau die aus der Landwirtschaft weit überstiegen. Der Export von Petroleum und seinen Nebenprodukten hat, mit rascher Steigerung, einen starken Einfluß auf diesen Verlauf. (Von 1.387.778 Lp. im Jahre 1916 stieg er auf 7.421.128 Lp. im Jahre 1926.) Aber die Produktion der Landwirtschaft und Viehzucht wird nur zu einem Teil durch die exportierten Produkte repräsentiert: Baumwolle, Zucker und Nebenprodukte, Wollwaren, Leder- und Gummiwaren. Die nationale Landwirtschaft und Viehzucht versorgen den nationalen Bedarf, während die Produkte aus dem Bergbau fast vollständig exportiert werden. Die Importe von Nahrungsmitteln und Getränken erreichten 1925 4.148.311 Lp. Der größte Posten dieser Importe entfällt auf den Weizen, der im Lande noch in sehr un-

genügender Menge produziert wird. Es existiert keine vollständige Statistik über die Produktion und den Konsum des Landes. Kalkuliert man mit einem täglichen Verbrauch von 50 Centavos pro Einwohner für Produkte aus Landwirtschaft und Viehzucht des Landes, so erhält man eine Summe von mehr als 84.000.000 Lp. für eine Bevölkerung von 4.609.999, gemäß der Volkszählung von 1896. Nimmt man eine Bevölkerung von 5.000.000 an, steigt der Betrag des nationalen Konsums auf 91.250.000 Lp. Diese Zahlen messen der Produktion aus Landwirtschaft und Viehzucht eine enorme Vorrangstellung innerhalb der Wirtschaft des Landes bei.

Der Bergbau dagegen beschäftigt eine noch geringe Zahl von Arbeitern. Nach dem *Extracto Estadístico* arbeiteten 1926 in diesem Industriezweig 28.592 Arbeiter. Die Manufakturindustrie beschäftigt auch eine bescheidene Anzahl Arbeiter.⁷ Allein auf den Zuckerrohrplantagen verrichteten 1926 22.367 Männer und 1.173 Frauen die Feldarbeit. Die Baumwollplantagen der Küste beschäftigten in der Ernteperiode 1922/1923, der letzten, die die veröffentlichte Statistik aufweist, 40.557 Tagelöhner und die Reisplantagen in der Ernteperiode 1924/1925 11.332.

Der größte Teil der land- und viehwirtschaftlichen Produkte, die im Land verbraucht werden, kommen aus den Tälern und Ebenen des Hochlandes. Auf den Küstenplantagen liegt der Nahrungsmittelanbau unter dem obligatorischen Minimum, das ein Gesetz fordert, das zu der Zeit verabschiedet wurde, als die Preissteigerung von Baumwolle und Zucker die Großgrundbesitzer veranlaßte, den Anbau anderer Produkte fast völlig zurückzuschrauben, was sich folgens schwer in einer Lebensmittelverteuerung auswirkte.

Die Klasse der Großgrundbesitzer hat es nicht geschafft, sich in eine kapitalistische Bourgeoisie, Herrin der nationalen Wirtschaft, zu verwandeln.⁸ Der Bergbau, der Handel und das Transportwesen befinden sich in den Händen des ausländischen Kapitals. Die Großgrundbesitzer haben sich damit begnügt, diesem bei der Produktion von Baumwolle und Zucker als Zwischenhändler zu dienen. Dieses wirtschaftliche System hat in der Landwirtschaft eine semif feudale Organisation aufrechterhalten, was für die Entwicklung des Landes die schwerste Belastung bedeutet.

Das Überleben des Feudalismus an der Küste drückt sich in der Mattigkeit und Armut des städtischen Lebens aus. Die Anzahl der Orte und Städte an

⁷ Der *«Extracto Estadístico del Perú»* macht hierüber keine Angaben. Auch die *«Estadística Industrial del Perú»* (Industriestatistik Peru) des Ingenieurs Carlos P. Jiménez (1922) enthält keine Gesamtzahl.
⁸ Die Bedingungen, unter denen sich das landwirtschaftliche Leben des Landes entwickelt, werden in der Studie über das Problem des Bodens untersucht.

der Küste ist unbedeutend. Und das Dorf im eigentlichen Sinne des Wortes existiert fast nur in den wenigen Gebieten, wo die Landschaft von der Abwechslung einzelner Parzellen aufgeheitert wird.

In Europa stammt das Dorf vom aufgelösten Lehengut ab.⁹ An der peruanischen Küste existiert das Dorf kaum, denn das Lehengut existiert immer noch mehr oder weniger intakt. Die Hazienda — mit ihrem mehr oder weniger klassischen Haus, der normalerweise miserablen Hüttensiedlung und der Zuckerrohrpflanzung — ist der vorherrschende Typ ländlicher Siedlung. Alle Stationen einer Reiseroute sind nach Namen von Hazienden benannt. Das Fehlen des Dorfes und die Seltenheit von Marktflecken vergrößert die Einöde im Tal, auf dem bebauten und produktiven Landstrich.

Nach einem Gesetz der Wirtschaftsgeographie bilden sich die Städte gewöhnlich in den Tälern an den Punkten, wo sich ihre Wege kreuzen. An der peruanischen Küste haben reiche und weite Täler, die in der Statistik der nationalen Produktion eine beachtliche Stellung einnehmen, bis heute noch keine Stadt zum Leben erweckt. Kaum gedeiht an ihren Kreuzungen oder Stationen einmal ein Marktflecken, ein stagnierendes Dorf, sumpfig, traurig, ohne ländliche Gesundheit und ohne städtisches Kleid. Und in einigen Fällen, wie in dem des Tales Chicama, erstickt das Latifundium nach und nach die Stadt. Die kapitalistische Geschäftemacherei wendet sich feindlich gegen die Sonderrechte der Stadt als das Kastell oder die Feudalmacht. Sie macht ihr ihren Handel streitig, sie beraubt sie ihrer Funktion.

Innerhalb des europäischen Feudalwesens waren die Elemente des Wachstums, die Lebensfaktoren des Marktfleckens trotz der ländlichen Wirtschaft viel stärker ausgeprägt als innerhalb des kreolischen Semifeudalismus. Das Land brauchte die Dienste des Marktfleckens, wie abgeschlossen er sich auch hielt. Es verfügte vor allem über einen Rest von Agrarprodukten, den es ihm anbieten mußte. Währenddessen produziert die Küstenhazienda Baumwolle oder Zuckerrohr für weit entfernte Märkte. Ist der Transport dieser Produkte gesichert, interessiert sie die Verbindung zur Nachbarschaft nur noch sekundär. Soweit der Nahrungsmittelanbau nicht völlig vom Baumwoll- oder Zuckerrohranbau verdrängt worden ist, dient

⁹ »Das Dorf ist nicht«, so schreibt Lucien Romier, »wie der Marktflecken oder die Stadt das Produkt einer Ansiedlung; es ist das Resultat des Zerfalls eines alten Besitzes, einer Herrschaft, eines weltlichen oder kirchlichen Grundstückes um einen Kirchturm herum. Der einheitliche Ursprung des Dorfes scheint in verschiedenen Überresten durch: so im "Geist des Kirchturmes", so in den uralten Rivalitäten zwischen den Gemeinden. Das erklärt die so eindrucksvolle Tatsache, daß die alten Straßen die Dörfer nicht durchqueren: Sie respektieren sie als Privatbesitz und verlaufen vorzugsweise an ihren Grenzen.« (Explication de Notre Temps)

er der Versorgung der Hazienda. Der Marktflecken erhält in vielen Tälern nichts vom Land und besitzt auch nichts auf dem Land. Er lebt daher in Armut, von dem einen oder anderen städtischen Gewerbe, von den Menschen, die er zur Arbeit auf die Hazienden schickt, von der traurigen Müdigkeit einer Durchgangsstation, die jährlich von vielen Tausend Tonnen Früchten des Bodens passiert wird. Ein Stück Ackerland mit freien Menschen und mit regsamer Gemeinschaft ist eine seltene Oase in einer ganzen Reihe von deformierten Lebenswesen, mit Maschinen und Bahnschienen, ohne die Insignien der herrschaftlichen Tradition.

In sehr vielen Fällen schließt die Hazienda vollständig ihre Türen vor jedem Handel mit außen: Die »tambos« (Haziendaläden) haben das Exklusivrecht für die Versorgung ihrer Bevölkerung. Diese Praxis weist einerseits die Gewohnheit auf, einen Tagelöhner wie eine Sache zu behandeln und nicht wie eine Person, und verhindert andererseits, daß die Dörfer die Funktion übernehmen, die ihren Fortbestand und ihre Entwicklung innerhalb der ländlichen Wirtschaft der Täler garantieren würde. Die Hazienda, die mit angeschlossenen Ländereien und Industriezweigen den Handel und das Transportwesen an sich reißt, entzieht dem Marktflecken die Lebensgrundlagen, sie verdammt ihn zu einer schäbigen und kärglichen Existenz.

Die Industrie und der Handel der Städte sind einer Kontrolle sowie Verordnungen und Gemeindesteuern unterworfen. Das Leben und die Dienstleistungen der Gemeinde nähren sich von ihrer Aktivität. Währenddessen entwirrt der Großgrundbesitz diesen Regeln und Abgaben. Er kann der städtischen Industrie und dem städtischen Handel eine unfaire Konkurrenz machen. Er ist dabei, sie zu ruinieren.

Das Lieblingsargument der Verteidiger des Großgrundbesitzes ist das, daß es unmöglich sei, ohne ihn große Produktionszentren zu schaffen. Die moderne Landwirtschaft — führt man an — braucht teure Maschinen, gewaltige Investitionen, sachkundige Verwaltung. Der Kleinbesitzfreundet sich nicht mit diesen Notwendigkeiten an. Die Zucker- und Baumwollexporte stellen das Gleichgewicht unserer Handelsbilanz her.

Aber die Pflanzungen, die Zuckermühlen und die Exporte, deren sich die Großgrundbesitzer rühmen, sind weit davon entfernt, etwa ihr eigenes Werk zu sein. Die Baumwoll- und Zuckerproduktion prosperierte mit dem Antriebe der extra hierfür erlangten Kredite, auf der Grundlage geeigneter Böden und billiger Arbeitskräfte. Die finanzielle Organisation dieser Pflanzungen, deren Entwicklung und Gewinne vom Weltmarkt diktiert werden, ist weder ein Resultat der Fürsorge noch der Kooperation des Großgrundbesitzes. Der Großgrundbesitz hat sich einzig und allein dem Anstoß öff-

net, der ihn von außen erreichte. Der ausländische Kapitalismus hat in seiner ständigen Suche nach Böden, Arbeitskräften und Märkten die Arbeit der Eigentümer finanziert und gelenkt, indem er ihnen gegen ihre Produkte und Böden als Bürgschaft Geld geliehen hat. Nach und nach sind schon viele mit Hypotheken belastete Besitzungen in die Direktverwaltung der Exportfirmen übergegangen.

Die weitgehendste und typischste Erfahrung mit der Fähigkeit der Großgrundbesitzer des Landes bietet uns das Departamento La Libertad. Die großen Hazienden seiner Täler befanden sich in den Händen einer Landbesitzeraristokratie. Die Bilanz langer Jahre kapitalistischer Entwicklung läuft auf die allgemein bekannten Tatsachen hinaus: die Konzentration der Zuckerindustrie der Region auf zwei große Zentren, das von Cartavio und das von Casa Grande, beide sind ausländisch; die Übernahme der nationalen Geschäftsabwicklungen durch diese beiden Unternehmen, besonders durch das zweite; die Übernahme des Importhandels selbst durch das gleiche Unternehmen; der Verfall des Handels der Stadt Trujillo und die Auflösung des größten Teil ihrer Importfirmen.¹⁰

Die provinziellen Systeme, die feudalen Gewohnheiten der alten Großgrundbesitzer von La Libertad konnten der Expansion der ausländischen kapitalistischen Unternehmen nicht widerstehen. Diese verdanken ihren Erfolg nicht ausschließlich ihrem Kapital: Sie verdanken ihm auch ihrer Technik, ihren Methoden, ihrer Disziplin. Sie verdanken ihm ihrem Machtstreben. Sie verdanken ihm, allgemein, all dem, was den örtlichen Großgrundbesitzern gefehlt hat, von denen einige dasselbe hätten machen können wie das deutsche Unternehmen, wenn sie die Eignung zu Industriekapitänen besessen hätten.

Auf dem kreolischen Großgrundbesitzer lasten das spanische Erbe und die spanische Erziehung, was ihn daran hindert, all das deutlich wahrzunehmen und zu verstehen, was den Kapitalismus vom Feudalwesen unterscheidet. Die moralischen, politischen und psychologischen Elemente des Kapitalismus scheinen hier nicht auf fruchtbaren Boden gefallen zu sein.¹¹ Der Kapitalist oder, besser gesagt, der kreolische Grundbesitzer, stellt das Er-

¹⁰ Alcides Spelucín hat kürzlich in einer Zeitung aus Lima sehr objektiv und ausgewogen die Gründe und Etappen dieser Krise dargelegt. Obwohl sich seine Kritik besonders auf die Invasion des ausländischen Kapitalismus bezieht, steht die Verantwortlichkeit des lokalen Kapitalismus — durch Absentismus, durch Sorglosigkeit und durch Untätigkeit — letztlich an erster Stelle.

¹¹ Der Kapitalismus ist nicht nur eine Technik, er ist außerdem eine Gesinnung. Diese Gesinnung, die in den angelsächsischen Ländern voll ausgereift ist, ist bei uns kärglich, in den Anfängen stehend, rudimentär.

tragskonzept vor das Produktionskonzept. Das Gefühl von Abenteuer, die Schaffenskraft, das Organisationstalent, die den wirklichen Kapitalisten charakterisieren, sind dagegen bei uns fast unbekannt.

Der kapitalistischen Konzentration war eine Etappe freier Konkurrenz vorausgegangen. Der moderne Großgrundbesitz entsteht folglich nicht aus dem feudalen, wie es sich die kreolischen Großgrundbesitzer vielleicht vorstellen. Ganz im Gegenteil, damit der moderne Großgrundbesitz entstehen konnte, war die Zersplitterung, die Auflösung des feudalen Großgrundbesitzes nötig. Der Kapitalismus ist ein städtisches Phänomen; er besitzt den Geist der industriellen, gewerbetreibenden, kaufmännischen Niederlassungen. Darum war einer der ersten Schritte die Befreiung des Bodens, die Vernichtung des Lehnswesens. Die Entwicklung der Stadt brauchte die freie Tätigkeit des Bauern.

Entgegen dem Bewußtsein der republikanischen Emanzipation hat man in Peru dem feudalen Geist — Antithese und Negation des städtischen Geistes — den Aufbau einer kapitalistischen Wirtschaft aufgetragen.

Das Problem des Indios

I. Die neue Fragestellung

Alle Thesen zum Indianerproblem, die den ökonomisch-sozialen Aspekt des Problems ignorieren oder außer acht lassen, sind lediglich sterile theoretische Übungen — manchmal reine Wortgefechte — und daher zu absoluter Unglaubwürdigkeit verurteilt. Auch die gute Absicht kann manche nicht rechtfertigen. Praktisch tragen sie alle nur dazu bei, die Realität des Problems zu verschleiern und zu verzerren. Die sozialistische Kritik deckt es auf und erhellt es, weil sie seine Ursachen weder in den Mechanismen der Verwaltung, der Gesetzgebung oder der Kirche noch in der Dualität oder Pluralität der Rassen, noch in den kulturellen oder moralischen Gegebenheiten, sondern in der Wirtschaft des Landes sucht. Die indianische Frage ist in unserer Wirtschaft begründet. Sie hat ihre Wurzeln in der Verteilung des Grundbesitzes. Jeder Versuch, sie mit administrativen oder polizeilichen Maßnahmen, mit Erziehungsmethoden oder durch den Ausbau der Verkehrswege zu lösen, stellt ein oberflächliches und beliebiges Unterfangen dar, solange der Feudalismus der Gamonales (gamonales) fortbesteht.¹

¹ Im Prolog zu »Tempestad en los Andes« von Valcárcel, dem leidenschaftlichen und kämpferischen Evangelium des Indigenismus, habe ich meinen Standpunkt folgendermaßen bestimmt: »Der Glaube an ein indianisches Wiedererstarken entspringt nicht einem Prozeß der 'materiellen Verwestlichung' des Landes der Quechua. Nicht die Kultur, nicht das Alphabet des Weißen geben dem Indio neuen Mut, sondern der Mythos, die Idee der sozialistischen Revolution. Die indianische Hoffnung ist eindeutig revolutionär. Derselbe Mythos, dieselbe Idee sind entscheidende Antriebskräfte beim Erwachen anderer Völker und Rassen, die vom Untergang bedroht sind: Inder, Chinesen usw. Mehr denn je besteht die Tendenz, die Weltgeschichte nach demselben Quadranten auszurichten. Warum soll gerade das inkaische Volk, welches das höchstentwickelte und harmonischste kommunistische System hervorbrachte, als einziges unempfindlich sein für die weltweite Erregung? Die Blutsverwandtschaft der indianischen Bewegung mit den revolutionären Strömungen in der Welt ist allzu deutlich sichtbar und braucht daher nicht kommentiert zu werden. Ich habe gesagt, daß ich selber über den Sozialismus zum Verständnis und zur richtigen Einschätzung des Indianischen gelangt bin. Der Fall von Valcárcel beweist die Richtigkeit meiner persönlichen Erfahrung. Valcárcel, ein Mann mit einem anderen intellektuellen Werdegang, mit einer Vorliebe für das traditionelle Denken, durch anders geartete Ideen und Studien beeinflusst, findet die politische Lösung für seinen Indigenismus im Sozialismus. In diesem Buch sagt er uns unter anderem, daß 'das indianische Proletariat auf seinen Lenin wartet'. Ein Marxist würde keine andere Sprache sprechen. Den indianischen Forderungen fehlt die historische Konkretisierung, solange sie auf einer rein philosophischen und kulturellen Ebene gestellt werden. Um diese Konkretisierung zu erreichen — den Forderungen also eine greifbare Gestalt zu verleihen —, ist es notwendig, sie in ökonomische und politische Forderungen zu verwandeln. Der Sozialismus hat uns gelehrt, das indianische Pro-

Der Gamonalismus (gamonalismo) macht zwangsläufig jedes Gesetz und jede Verordnung zum Schutz der Indios wertlos. Der »hacendado«, der Großgrundbesitzer, ist ein Feudalherr. Gegen seine auf Milieu und Wohnheit gestützte Autorität ist das geschriebene Gesetz machtlos. Die unentgeltliche Arbeit ist gesetzlich verboten, und zweifellos besteht die unentgeltliche Arbeit, ja sogar die Zwangsarbeit auf dem Latifundium weiter. Der Richter, der Subpräfekt, der Polizeichef, der Lehrer und der Steuereinknehmer sind dem Großgrundbesitzer verpflichtet. Das Gesetz kann sich gegen die Gamonalen nicht durchsetzen. Der Beamte, der darauf beharrt, es durchzusetzen, würde von der Zentralgewalt im Stich gelassen und geopfert, denn der Einfluß der Gamonalen auf die Zentralgewalt ist immer noch ungebrochen, ob er nun direkt oder über das Parlament durchgesetzt wird. Beide Wege sind gleichermaßen wirksam.

blem unter neuen Aspekten zu formulieren. Wir betrachten es nicht länger abstrakt als ethnisches oder moralisches Problem, sondern erkennen inzwischen, daß es sich um ein soziales, ökonomisches und politisches Problem handelt. Und von diesem Moment an haben wir es erstmals deutlich und klar abgegrenzt vor Augen. Diejenigen, die bisher den Kreis ihrer liberalen bürgerlichen Erziehung noch nicht durchbrochen haben und in einer abstrakten und literarischen Position verharren, vergnügen sich damit, ständig die rassischen Aspekte des Problems ins Spiel zu bringen; sie vergessen, daß es grundsätzlich durch die Politik und folglich durch die Wirtschaft bestimmt wird. Sie verwenden eine pseudoidealistische Sprache, um die Realität zu verschleiern und hinter ihren Attributen und Bedeutungen zu verbergen. Der revolutionären Dialektik stellen sie ein wirres Kauderwelsch entgegen, demzufolge die Lösung des indianischen Problems nicht von einer Reform oder einem politischen Vorgang ausgehen kann, weil dessen unmittelbare Auswirkungen eine komplexe Vielzahl von Bräuchen und schlechten Gewohnheiten unberücksichtigt ließen, die nur durch eine langsame normale Entwicklung zu verändern wären. Die Geschichte beseitigt glücklicherweise alle Zweifel und bereitet allen Doppeldeutigkeiten ein Ende. Die Konquista war ein politischer Vorgang. Sie unterbrach abrupt den autonomen Entwicklungsprozeß des Quechua Volkes, aber sie implizierte nicht eine plötzliche Ablösung der Gesetze und Bräuche der Ureinwohner durch die Konquistadoren. Dennoch eröffnete dieser politische Vorgang eine neue Periode; dies gilt in jeder Hinsicht, geistig wie auch materiell. Der Wechsel des Systems genügt, um die Grundfesten des Lebens des Quechua Volkes zu erschüttern. Die Unabhängigkeit war ein weiterer politischer Vorgang. Er ging ebenso wenig mit einer radikalen Umwandlung der ökonomischen und sozialen Struktur Perus einher; aber er leitete trotzdem eine weitere neue Epoche in unserer Geschichte ein. Auch wenn er die koloniale ökonomische Infrastruktur Perus nicht antastete, so veränderte er doch dessen rechtliche Situation und eröffnete den Weg zur politischen und sozialen Emanzipation. Wenn die Republik diesen Weg nicht weiterging, trägt die Verantwortung für diese Unterlassung ausschließlich diejenige Klasse, die den Nutzen aus dem an Werten und schöpferischen Grundlagen potentiell so reichen Werk der Befreiung gezogen hat. Das indianische Problem läßt keine Mystifizierung zu, wie sie eine Schaar von Advokaten und Literaten, die bewußt oder unbewußt mit den Interessen der Großgrundbesitzer solidarisch waren, ständig betrieben hat. Das moralische und materielle Elend der indianischen Rasse erscheint allzu deutlich als direkte Folge des wirtschaftlichen und sozialen Systems, das seit Jahrhunderten auf ihr lastet. Dieses System, das die Nachfolge des kolonialen Feudalismus angetreten hat, ist der Gamonalismus. Unter seiner Herrschaft kann man nicht ernsthaft von der Befreiung des Indios

Die neue Betrachtung der indianischen Frage beschäftigt sich daher weit weniger mit den Richtlinien einer Gesetzgebung zum Schutz des Indios als mit den Auswirkungen der Grundbesitzverteilung in der Landwirtschaft. In der Untersuchung von Dr. José Encinas, *Contribución a una legislación tutelar indígena* (Beitrag zu einer Gesetzgebung zum Schutz des Indios), äußert sich 1918 erstmalig diese Tendenz, die sich seither immer mehr verstärkt hat.² Aber gerade wegen dieses Charakters seiner Arbeit konnte Dr.

sprechen. Der Begriff »Gamonalismus« bezeichnet nicht nur die soziale und wirtschaftliche Kategorie der Latifundien und der Großgrundbesitzer. Er bezeichnet ein Gesamtphänomen. Der Gamonalismus wird nicht nur durch die Gamonalen im eigentlichen Sinn verkörpert. Er umfaßt ebenfalls eine ausgedehnte Hierarchie von Beamten, Mittelsmännern, Agenten, Parasiten usw. Der alphabetisierte Indio wird zum Ausbeuter seiner eigenen Rasse, weil er sich in den Dienst des Gamonalismus stellt. Der zentrale Faktor des Phänomens ist die Hegemonie des semifeudalen Großgrundbesitzes in der Politik und im Staatsapparat. Folglich muß man bei diesem Faktor ansetzen, wenn man ein Übel an der Wurzel packen will, bei dessen Beurteilung sich manche immer noch auf die episodischen und untergeordneten Erscheinungsformen beschränken wollen. Die Republik hätte auf der Grundlage ihrer liberalen und kapitalistischen Prinzipien die Abschaffung des Gamonalismus durchsetzen können. Aber aus den bereits genannten Gründen kamen diese Prinzipien im Verlauf unseres historischen Prozesses nie wirklich und umfassend zum Tragen. Sie wurden von derselben Klasse sabotiert, die sie anwenden sollte und die sich mehr als ein Jahrhundert lang als unfähig erwies, den Indio aus seiner Knechtschaft zu befreien, die engstens mit dem Feudalismus verknüpft war. Die Hoffnung, daß diese Prinzipien heute — obwohl sie weltweit eine Krise erleben — in Peru plötzlich eine unerwartete schöpferische Vitalität entfalten, ist daher nicht angebracht. Das revolutionäre Denken, sogar das reformistische, kann nicht mehr länger liberal, sondern muß sozialistisch sein. Der Sozialismus erscheint in unserer Geschichte nicht zufällig, als Nachachtung oder Mode, wie oberflächliche Geister annehmen, sondern aus historischer Notwendigkeit. Auf der einen Seite stehen wir, die wir uns zum Sozialismus bekennen. Wir treten logisch und kohärent für die Neuordnung des Landes auf sozialistischen Grundlagen ein und vertreten die Auffassung — da wir feststellen, daß das ökonomische und politische System, das wir bekämpfen, sich schrittweise zu einem Mittel der Kolonisation des Landes durch den ausländischen, imperialistischen Kapitalismus verwandelt —, daß man im gegenwärtigen Augenblick unserer Geschichte kein wahrer Nationalist oder Revolutionär sein kann, ohne zugleich Sozialist zu sein. Andererseits existiert in Peru nach wie vor keine fortschrittliche nationalbewußte Bourgeoisie, die sich als liberal und demokratisch versteht und deren politische Forderungen eine solche Doktrin ausdrücken.«

² González Prada, der bereits in seinen ersten Reden als intellektueller Agitator gesagt hatte, daß die Millionen Indios in den Andentälern das eigentliche Peru seien, vertritt in dem Kapitel »Nuestros indios«, das in die letzte Ausgabe von »Horas de lucha« aufgenommen wurde, Meinungen, die ihn als Vorläufer eines neuen sozialen Bewußtseins ausweisen: »Nichts verändert die menschliche Psychologie schneller und radikaler als das Eigentum: In dem Moment, wo der Mensch Hunger und Sklaverei abschüttelt, wächst er um hundert Spannen. Wenn der einzelne etwas erworben hat, steigt er einige Stufen auf der sozialen Leiter empor, da sich die Klassen auf Gruppen reduzieren, die nach der Zunahme ihres Reichtums klassifiziert werden. Anders als beim Fußball steigt derjenige höher auf, der das größte Gewicht hat. Wenn jemand sagt: Schulen, so antwortet ihm: Schulen und Brot! Die Indiofrage ist weniger eine pädagogische als eine ökonomische und soziale Frage.«

Encinas darin kein ökonomisch-soziales Programm aufstellen. Seine Vorschläge zu einer Schirmherrschaft über den indianischen Besitz mußten sich auf rein juristische Ziele beschränken. Im Entwurf der Grundlagen eines indianischen *Home Stead* empfiehlt Dr. Encinas die Verteilung von Ländereien aus kirchlichem und staatlichem Besitz. Er erwähnt jedoch nirgends die Enteignung der latifundistischen Gamonales. Seine These erhält ihre Bedeutung durch die wiederholten Anklagen gegen die Auswirkungen des Latifundiums, dem hier der Prozeß gemacht und das Urteil gesprochen wird. Seine These nimmt daher in gewisser Weise die heutige ökonomisch-soziale Kritik der indianischen Frage vorweg.³

Diese Kritik disqualifiziert und weist sämtliche Thesen zurück, welche die Frage ausschließlich nach folgenden Kriterien betrachten: administrativ, juristisch, ethisch, moralisch, pädagogisch, kirchlich.

Diejenigen, die den Schutz der Indios auf eine gewöhnliche Verwaltungsangelegenheit reduzieren, erlebten bereits vor geraumer Zeit eine sehr deutliche Niederlage. Seit der Zeit der spanischen Kolonialgesetzgebung erweisen sich die klugen und zahlreichen Verordnungen, auf der Grundlage gewissenhafter Erhebungen erarbeitet, als völlig unfruchtbar. Auch die Republik bewies seit den Tagen der Unabhängigkeit in bezug auf Dekrete, Gesetze und Maßnahmen zum Schutz der Indios vor Ausbeutung und Mißbrauch eine beachtliche Fruchtbarkeit. Der Gamonal von heute hat jedoch wie der »encomendero« von gestern offensichtlich sehr wenig von der administrativen Theorie zu befürchten. Er weiß, daß zwischen Theorie und Praxis ein großer Unterschied besteht.

Der individualistische Charakter der Gesetzgebung der Republik hat zweifellos die Absorption des indianischen Besitzes durch das Latifundium begünstigt. Die Situation des Indios wurde in dieser Hinsicht durch die spanische Gesetzgebung realistischer eingeschätzt. Aber eine Rechtsreform hat

³ »Wenn man die wirtschaftliche Situation des Indios absichert«, schreibt Encinas, »ist dies der beste Weg, seine soziale Stellung zu verbessern. Seine ökonomische Kraft liegt in seinem Land, dort konzentriert sich seine Aktivität. Wenn man ihn von seinem Land wegholt, bedeutet dies einen tiefgreifenden und gefährlichen Eingriff in die angestammten Neigungen der Rasse. Seine wirtschaftlichen Bedingungen lassen sich nur durch die Bearbeitung des Bodens verbessern. Nirgendwo sonst und auf keine andere Weise kann er eine größere Quelle des Reichtums finden als in der Erde.« (Contribución a una legislación tutelar indígena, 39). Encinas sagt an anderer Stelle: »Die Rechtsinstitutionen, die sich auf das Eigentum beziehen, haben ihren Ursprung in ökonomischen Notwendigkeiten. Unser bürgerliches Gesetzbuch ist nicht in Einklang mit den ökonomischen Prinzipien, weil es hinsichtlich des Eigentums individualistisch ist. Das uneingeschränkte Recht auf Eigentum hat auf Kosten des indianischen Eigentums das Latifundium hervorgebracht. Der Besitz des unproduktiven Bodens hat die Rasse in Abhängigkeit und Elend gestürzt.« (13)

keinen größeren praktischen Wert als eine Verwaltungsreform angesichts einer ökonomisch intakten feudalen Struktur. Die Aneignung des größten Teils des indianischen gemeinschaftlichen und individuellen Eigentums ist bereits vollzogen. Die Erfahrung aller Länder, die ihre Feudalzeit hinter sich gelassen haben, bestätigt uns, daß ohne die Auflösung des Lehens nirgends ein liberales Recht funktionieren kann.

Die Vermutung, die indianische Frage sei ein ethnisches Problem, nährt sich aus dem rückständigsten Repertoire imperialistischer Ideen. Die Auffassung der rassischen Minderwertigkeit war dem weißen Okzident für sein Werk der Expansion und der Eroberung nützlich. Die Emanzipation des Indios von einer gezielten Kreuzung der Ureinwohner mit weißen Einwanderern zu erwarten, ist eine gegen jede soziologische Erkenntnis sprechende Dummheit, die nur dem rudimentären Verstand eines Importeurs von Merinoschafen entspringen kann. Die asiatischen Völker, denen das indianische Volk um keinen Deut unterlegen ist, haben die westliche Kultur ohne Transfusion des europäischen Blutes auf bewundernswerte Weise assimiliert, und zwar ihre dynamischsten und kreativsten Teile. Die Degeneration des peruanischen Indios ist eine billige Erfindung der Schreiberlinge am Tisch des Feudalherren.

Die Tendenz, die indianische Frage als moralisches Problem zu sehen, wird durch das liberale, humanistische, aus dem 18. Jahrhundert stammende Denken der Aufklärung vertreten. Solches Denken trägt in der westlichen politischen Ordnung die Liga für Menschenrechte und treibt sie zum Handeln. Die Konferenzen der Gesellschaften gegen die Sklaverei, die in Europa auf mehr oder weniger unfruchtbare Weise die Verbrechen der Kolonisatoren angeklagt haben, entspringen dieser Tendenz. Ihre Aufrufe waren immer von übertriebenem Vertrauen in das Moralgefühl der Zivilisation erfüllt. González Prada hegte ebenfalls diese Hoffnung, als er schrieb: »Die Situation der Indios läßt sich nur auf zwei Arten verbessern: Entweder das Herz der Unterdrückten erbarmt sich so sehr, daß sie das Recht des Unterdrückten anerkennen, oder die Unterdrückten finden den zur Bekämpfung der Unterdrückten notwendigen männlichen Mut.«⁴ Die »Asociación Pro-Indígena« (1909-1917) verkörperte dieselbe Hoffnung, obwohl ihre eigentliche Wirksamkeit auf konkreten, unmittelbaren Zielen zur Verteidigung der Indios beruhten, die ihr von ihren führenden Köpfen zugewiesen wurden. Es handelte sich um eine Orientierung, die dem praktischen, typisch

⁴ González Prada, Horas de lucha, 2. Aufl., »Nuestros indios«.

angelsächsischen Idealismus von Dora Mayer viel verdankt.⁵ Das Experiment wurde in Peru und anderen Teilen der Welt in großem Maßstab durchgeführt. Die Predigt der Humanisten hat in Europa den Imperialismus weder aufhalten noch behindern und auch seine Methoden nicht verbessern können. Der Kampf gegen den Imperialismus vertraut allein auf die Solidarität und die Kraft der Befreiungsbewegungen der Massen in den Kolonien. Diese Überzeugung ist der Leitgedanke der antiimperialistischen Aktion im heutigen Europa, der sich liberale Geister wie Albert Einstein und Romain Rolland anschließen und deren Charakter daher nicht ausschließlich als sozialistisch gelten kann.

Auf dem Gebiet der Vernunft und der Moral führte die Religion vor Jahrhunderten ihre Aktionen mit größerer Energie oder zumindest mit größerer Autorität durch. Dieser »Kreuzzug« zeitigte zweifellos sehr weise Gesetze und Maßnahmen. Das Schicksal der Indios aber änderte sich dadurch nicht wesentlich. González Prada, der, wie wir wissen, die Dinge nicht nach eigenem Gutdünken oder sektiererischen sozialistischen Gesichtspunkten betrachtete, suchte die Erklärung für dieses Scheitern im ökonomischen Kern der Frage: »Es konnte nicht anders sein. Offiziell befahl man die Ausbeutung. Man gab vor, es würden auf menschliche Weise Mißbrauch geübt und Ungerechtigkeiten gerecht vollzogen. Um mit den Übergriffen Schluß zu machen, wäre es notwendig gewesen, die 'repartimientos' und 'mitas' abzuschaffen, kurz gesagt, das gesamte koloniale Regime zu verändern. Ohne die harte Arbeit des amerikanischen Indios hätten sich die spanischen Schatzkammern geleert.«⁶ Die Predigt von religiöser Seite hatte offensicht-

⁵ Dora Mayer de Zulen charakterisiert das »pro-indígena«-Experiment zusammenfassend folgendermaßen: »Wenn man sich an die nackten Fakten hält, verkörpert die 'Asociación Pro-Indígena' für die Historiker — wie Mariátegui vermutet — den Versuch zur Rettung der zurückgebliebenen und versklavten indianischen Rasse durch eine ihr fremden Schutzmacht, die ihr kostenlos und mit legalen Mitteln als Anwalt für ihre Forderungen gegenüber der Staatsmacht dient.« Aber wie aus derselben interessanten Bilanz der »Asociación-Pro-Indígena« hervorgeht, glaubt Dora Mayer, daß sich diese Vereinigung vor allem für die Entwicklung eines Verantwortungsgefühls einsetzt: »Noch hundert Jahre nach der republikanischen Emanzipation Perus schief das Bewußtsein des Klerus, das Bewußtsein einer gebildeten oder halbgebildeten Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer Verpflichtung gegenüber einer Bevölkerung, die nicht nur eine philanthropische Rettung aus unmenschlicher Qual verdiente, sondern im Namen des peruanischen Patriotismus auch Anspruch auf die Wiederherstellung der nationalen Ehre hatte, weil die inkaische Rasse ebenso dem Spott der eigenen Landsleute wie dem der Fremden ausgesetzt war.« Den größten Erfolg der »pro-indígena«-Bewegung stellt zweifellos nach einer ehrlichen Bezeugung von Dora Mayer ihr Einfluß auf das Erwachen des Indianischen dar: »Was zu wünschen war, geschah tatsächlich; die Indios selbst, die sich von der Vormundschaft anderer Klassen befreien, entwickelten Werkzeuge zur Durchsetzung ihrer Forderungen.«

⁶ Ebd.

lich größere Aussicht auf Erfolg als diejenige von liberaler Seite. Jene appellierte an den exaltierten und tatkräftigen spanischen Katholizismus, während diese versuchte, sich bei dem blutleeren und formalistischen kreolischen Liberalismus Gehör zu verschaffen.

Heute noch eine Lösung von kirchlicher Seite zu erhoffen, dies ist unbestreitbar die rückständigste und antihistorischste Haltung von allen. Ihre Vertreter sind nicht einmal wie ihre entfernten — so weit entfernten! — Lehrmeister bestrebt, eine neue Erklärung zu den Rechten der Indios zu verabschieden, mit adäquaten Instanzen und Gesetzen, sondern sie möchten dem Missionar die Funktion eines Mittlers zwischen dem Indio und dem Gamonal übertragen.⁷ Auf welche Elemente könnte die Kirche denn heute bauen, um erfolgreich ein Werk zu vollenden, das sie in einer mittelalterlichen Ordnung nicht vollbringen konnte, als sich ihre geistige und intellektuelle Kapazität an Ordensleuten wie Pater Bartolomé de las Casas messen ließ? Die Missionare waren in dieser Hinsicht erfolgreicher als der heutige katholische Klerus, dessen Klöster von Tag zu Tag weniger Zuwachs an geistlichen Berufen haben.

Die Auffassung, das Problem des Indios sei eine Frage der Erziehung, ist nicht einmal haltbar, wenn man sie ausschließlich nach streng pädagogischen Kriterien beurteilt. Die Pädagogik bezieht heute mehr denn je auch soziale und ökonomische Faktoren mit ein. Der moderne Pädagoge weiß genau, daß die Erziehung nicht ausschließlich eine Frage der Schule und der didaktischen Methoden ist. Die Arbeit des Lehrers ist unweigerlich durch die wirtschaftliche und soziale Umgebung mitbedingt. Der Gamonalismus ist grundsätzlich ein Gegner der Erziehung des Indios. Um fortbestehen zu können, ist er daran interessiert, sowohl die Unwissenheit der Indios aufrechtzuerhalten als auch den Alkoholismus unter ihnen zu fördern.⁸ Die

⁷ »Nur der Missionar«, schreibt José León y Bueno, einer der Vorsitzenden der »Acción Social de la Juventud«, »kann den Indio erlösen und in seine Rechteiedereinsetzen. Er tritt als unermüdlicher Vermittler zwischen dem Gamonal und dem Pächter auf, zwischen dem Großgrundbesitzer und dem Mitglied der indianischen Gemeinschaft. Er vermeidet Übergriffe des Gouverneurs, der vor allem dem politischen Interesse des Kaziken gehorcht ... Wenn er mit einfachen Worten die objektive Lehre der Natur erklärt und das Leben in seiner Schicksalhaftigkeit und in seiner Freiheit interpretiert, wenn er die sinnlichen Exzesse der Menge bei den Festen hart verurteilt und wenn er die eigentlichen Ursachen der Unkeuschheit geißelt und der indianischen Rasse ihre erhabene Mission vor Augen hält, dann gibt er Peru seine Einheit, Würde und Kraft zurück.« (Mittelungsblatt der ASJ, Mai 1928.)

⁸ Es ist nur allzu bekannt, daß die Herstellung — und auch der Schmuggel — von Zuckerrohrschnaps eines der lukrativsten Geschäfte der Haziendabesitzer im Hochland darstellt. Sogar diejenigen an der Küste beuten diese Goldgrube in gewissem Umfang aus. Der Alkoholismus des Landarbeiters und des Pächters ist für das Wohlergehen unseres Großgrundbesitzes auf dem Land unerläßlich.

moderne Schule — angenommen, es wäre unter den herrschenden Verhältnissen möglich, sie den Schülerzahlen auf dem Land entsprechend auszubauen — ist mit dem feudalen Latifundium unvereinbar. Die Mechanismen der Knechtschaft würden den Einfluß der Schule völlig aufheben, wenn es dieser durch ein in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit kaum vorstellbares Wunder gelänge, in einem feudalistischen Milieu, die Reinheit ihrer pädagogischen Mission zu bewahren. Selbst die wirksamste und großartigste Lehrerbildung kann dieses Wunder nicht vollbringen. Die Schule und der Lehrer sind zwangsläufig dazu verurteilt, dem Druck des feudalen Milieus nachzugeben, das mit einer Auffassung, die auf Fortschritt und Entwicklung basiert, unvereinbar ist. Als diese Wahrheit auch nur zur Hälfte erkannt wurde, entdeckte man die rettende Formel der indianischen Internate. Doch die schreiende Unzulänglichkeit dieser Lösung offenbart sich in ihrer ganzen Evidenz, wenn man an den unbedeutenden Anteil der schulpflichtigen indianischen Bevölkerung denkt, den man in diesen Schulen unterbringen kann.

Die pädagogische Lösung, von vielen in bestem Glauben vertreten, wird bereits offiziell verworfen. Die Anhänger der Erziehungstheorie können — ich wiederhole es — am wenigsten daran denken, sich von der ökonomisch-sozialen Realität abzukoppeln. Diese Lösung existiert gegenwärtig nur noch als vager und formloser Vorschlag, für den keine Institution und keine Richtung die Verantwortung übernimmt.

Die neue Fragestellung besteht darin, das Problem des Indios an der Bodenfrage festzumachen.

II. Kurzer historischer Überblick⁹

Die Bevölkerung des inkaischen Reiches betrug nach vorsichtigen Schätzungen nicht weniger als zehn Millionen. Manche schätzten sie auf zwölf

und sogar auf fünfzehn Millionen. Die Konquista war in erster Linie eine furchtbare Schlächtere. Die spanischen Eroberer konnten aufgrund ihrer geringen Anzahl ihre Herrschaft nur durchsetzen, indem sie die indianische Bevölkerung in Panik und Schrecken versetzten, da bei dieser die Waffen und die Pferde der als übernatürlich betrachteten Invasoren abergläubisches Staunen hervorriefen. Die politische und ökonomische Organisation der Kolonie, die der Konquista folgte, setzte der Ausrottung der einheimischen Rasse kein Ende. Das Vizekönigreich errichtete ein Regime brutaler Ausbeutung. Die Gier nach kostbaren Metallen lenkte die wirtschaftliche Aktivität der Spanier auf die Ausbeutung der Minen, die die Inkas nur in geringem Umfang vorangetrieben hatten, weil Gold und Silber bloß als Schmuck verwendet wurden und weil die Indios, die im wesentlichen ein Agrarvolk waren, den Gebrauch des Eisens nicht kannten. Zur Ausbeutung der Minen und der »obrajes« errichteten die Spanier ein erdrückendes System der Zwangsarbeit ohne Entlohnung, das die eingeborene Bevölkerung dezimierte. Diese wurde so nicht nur zu Leibeigenen herabgewürdigt, wie es geschehen wäre, wenn sich die Spanier auf die Ausbeutung des Bodens beschränkt und den agrarischen Charakter des Landes bewahrt hätten, sondern sogar zu Sklaven gemacht. Es fehlte nicht an Stimmen, die sich im Namen des Humanismus und der Zivilisation erhoben und vor dem König von Spanien die Verteidigung der Indios übernahmen. Bartolomé de las Casas spielte bei dieser Verteidigung eine führende Rolle. Die »Leyes de Indias« (Gesetze für die Gebiete in Indien) enthielten Vorschläge zum Schutz der Indios, die deren typische Organisationsform in Gestalt der »comunidades« anerkannten. Aber in der Praxis blieben die Indios von einem gnadenlosen Feudalismus abhängig, der die inkaische Gesellschaft und Wirtschaft zerstörte, ohne sie durch eine Ordnung zu ersetzen, die in der Lage gewesen wäre, die Produktion auf fortschrittliche Weise zu organisieren. Die Tendenz der Spanier, sich an der Küste niederzulassen, vertrieb die Eingeborenen dieser Region in einem solchen Ausmaß, daß schließlich Arbeitskräfte fehlten. Das Vizekönigreich wollte das Problem durch die Einführung von Negersklaven lösen, die das Klima und die Strapazen in den heißen Tälern und Ebenen der Küste ertrugen, die jedoch für die Arbeit in den im kalten Hochland gelegenen Minen untauglich waren. Der Negersklave trug zur Stärkung der spanischen Herrschaft bei, die sich trotz der Dezimierung dem Indio gegenüber demographisch als zu schwach erwies. Dieser blieb auch nach seiner Unterwerfung widerspenstig und feindlich. Der Schwarze war für die Arbeit im Haus und für handwerkliche Tätigkeiten bestimmt. Der Weiße vermischte sich leicht mit ihm und produzierte auf diese Weise einen

⁹ Die vorliegende Übersicht (Sumaria revisión histórica) wurde von J. C. M. auf Verlangen der Nachrichtenagentur TASS in New York geschrieben und in englischer Übersetzung in der Zeitschrift »The Nation« veröffentlicht (Bd. 128, 16. Januar 1928, unter dem Titel »The New Peru«). Dem Wiederabdruck in »Labor« (1. Jahrgang, Nr. 1, 1928) unter dem Titel »Sobre el problema indígena. Sumaria revisión histórica« ging eine vom Autor verfaßte Anmerkung der Redaktion voraus, in der er darauf hinweist, daß diese Aufzeichnungen »in gewisser Weise das Kapitel über das Problem des Indios in den »Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana« ergänzen«. Aus diesem Grund wurde die Übersicht von den Erben des Autors seit der zweiten Auflage des Werkes dem vorliegenden Aufsatz angefügt. (Anmerkung der Biblioteca Amauta)

bestimmten Typ von Küstenbewohnern, der sich den Spaniern zugehörig fühlte und die Indianer ablehnte.

Die Unabhängigkeitsrevolution stellte bekanntlich keine indianische Bewegung dar. Vorangetrieben wurde sie von den Kreolen; diese sowie die Spanier waren auch die Nutznießer. Aber die Revolution besaß die Unterstützung der indianischen Massen. Darüber hinaus hatten einige gebildete Indios wie Pumacahua maßgeblichen Anteil an ihrem Verlauf. Das liberale Programm der Revolution enthielt logischerweise die Befreiung des Indios, eine folgerichtige Anwendung ihrer Forderungen nach Gleichheit. Und daher gehörten zu den ersten Taten der Republik verschiedene Gesetze und Dekrete zugunsten der Indios. Gesetzlich befohlen wurden die Verteilung des Bodens, die Abschaffung der unentgeltlichen Arbeit usw.; aber da mit der Revolution in Peru nicht auch eine neue Führungsschicht aufstieg, blieben alle diese Verfügungen Papier, denn es fehlte eine Regierung, die in der Lage gewesen wäre, sie in die Tat umzusetzen. Die aristokratischen Grundbesitzer aus der Kolonialzeit, die im Besitz der Macht waren, bewahrten ihre feudalen Rechte über den Grundbesitz und folglich auch über den Indio. Alle zu seinem Schutz geschaffenen Verfügungen vermochten nichts gegen den bis heute weiterbestehenden Feudalismus auszurichten.

Das Vizekönigreich scheint weniger schuldig als die Republik. Die ganze Verantwortung für das Elend und die Demütigung der Indios kommt zwar ursprünglich dem Vizekönigreich zu. Aber zur Zeit der Inquisition erhob sich zur leidenschaftlichen Verteidigung der Indios gegen die brutalen Methoden der Kolonisatoren eine große christliche Stimme, die des Fray Bartolomé de las Casas. Die Republik hatte dagegen keinen so erfolgreichen und hartnäckigen Verteidiger der Rasse der Ureinwohner aufzuweisen.

Während das Vizekönigreich ein mittelalterliches, ausländisches Regime darstellte, ist die Republik, formal betrachtet, ein liberales, peruanisches System. Ihr stellen sich daher Aufgaben, die das Vizekönigreich nicht hatte. An der Republik wäre es gewesen, die Lebensumstände des Indios zu verbessern. Und ganz im Widerspruch zu dieser Pflicht hat die Republik den Indio verarmen lassen, sie hat seine Demütigung noch verstärkt und sein Elend auf die Spitze getrieben. Die Republik bedeutete für den Indio den Aufstieg einer neuen Herrscherklasse, die sich systematisch seines Landes bemächtigte. Für ein Volk mit agrarischen Bräuchen und Gefühlen wie das indianische stellte diese Plünderung die Ursache der materiellen und moralischen Auflösung dar. Das Land war immer die ganze Freude des Indios. Der Indio ist mit der Erde vermählt. Er fühlt, daß »das Leben von der Erde kommt« und zur Erde zurückkehrt. Daher kann sich der Indio allem gegen-

über gleichgültig verhalten, außer seinem eigenen Boden, den er mit seinen Händen und mit seiner Kraft bearbeitet und fruchtbar macht, in religiöser Weise. Der kreolische Feudalismus hat sich in dieser Hinsicht gieriger und brutaler erwiesen als der spanische Feudalherr. Im allgemeinen zeigte der spanische »encomendero« einige Verhaltensweisen eines adligen Herrn. Der kreolische »encomendero« besaß alle Defekte des Plebejers, jedoch keine der Tugenden des Ritters. Die Leibeigenschaft des Indios hat daher insgesamt unter der Republik nicht abgenommen. Alle Unruhen, alle Aufstände der Indios wurden im Blut erstickt. Auf die verzweifelten Forderungen des Indios erfolgte immer eine martialische Antwort. Das Schweigen der Puna bewahrte das tragische Geheimnis dieser Antworten. Die Republik hat schließlich unter dem Titel der »conscripción vial« (Vergabe von Straßenbauarbeiten) die Ordnung der »mitas« wieder eingeführt.

Die Republik ist darüber hinaus dafür verantwortlich, die Energien der indianischen Rasse geschwächt und eingeschläpft zu haben. Die Sache der Befreiung des Indios verwandelte sich unter republikanischer Herrschaft in die demagogische Spekulation einiger Caudillos. Die kreolischen Parteien nahmen sie in ihr Programm auf. Sie schwächten damit den Willen der Indios, für ihre Forderungen zu kämpfen.

Im Hochland, der vorwiegend von Indios bewohnten Region, besteht ein äußerst barbarischer und alle Bereiche umfassender Feudalismus in seinen Grundzügen unverändert weiter. Die Herrschaft über den Boden legt das Schicksal der indianischen Rasse, die sich in einem Zustand tiefster Mutlosigkeit und der Unwissenheit befindet, in die Hände der Gamonalen. Neben dem Ackerbau, der sehr primitiv betrieben wird, gibt es im peruanischen Hochland noch eine weitere wirtschaftliche Aktivität, den Bergbau, der sich fast ausschließlich in den Händen von zwei großen amerikanischen Gesellschaften befindet. In den Bergwerken überwiegt die Lohnarbeit, aber die Bezahlung ist sehr gering. Es geschieht nichts, um das Leben des Arbeiters zu schützen. Die Arbeitsschutzgesetze werden ständig mißachtet. Das System des »enganche«, das den Arbeiter durch betrügerische Vorauszahlungen versklavt, macht die Indios von der Gnade kapitalistischer Unternehmer abhängig. Das Elend, zu dem sie der Feudalismus verurteilt, ist jedoch so groß, daß die Indios trotz allem das Schicksal, das sie in den Bergwerken erwartet, vorziehen.

Die Verbreitung sozialistischer Ideen hatte in Peru eine starke Bewegung zur Folge, die für indianische Forderungen eintrat. Die junge Generation in Peru ist sich bewußt, daß der Fortschritt des Landes solange fiktiv bleibt oder zumindest kein peruanischer Fortschritt sein wird, wie er nicht das

Werk der zu vier Fünfteln aus Indios und Bauern bestehenden peruanischen Massen darstellt und ihr Wohlergehen bedeutet. Diese Bewegung drückt sich in der nationalen Kunst und Literatur aus, in der man eine wachsende Aufwertung autochthoner Formen und Themen beobachtet, die in der Vergangenheit aufgrund der in der spanischen Kolonie herrschenden Mentalität und Geisteshaltung mit Verachtung behandelt wurden. Die indigenistische Literatur scheint dazu prädestiniert, die gleiche Rolle wie die »muschikistische« Literatur in der vorrevolutionären russischen Periode zu spielen. Die Indios selber lassen Anzeichen eines neuen Bewußtseins erkennen. Täglich wird die Verbindung zwischen den verschiedenen indianischen Gruppen enger, die bisher aufgrund der riesigen Entfernungen keine Verbindung untereinander hatten. Diese Verbindung gab den Anstoß zur Einberufung indianischer Kongresse, die unter der Schirmherrschaft der Regierung in regelmäßigen Abständen stattfanden. Aber da ihre Forderungen bald einen revolutionären Charakter annahmen, wurden sie durch den Ausschluß fortschrittlicher Elemente und die Berufung apokrypher Vertreter deformiert. Die indigenistische Strömung übt bereits Druck auf die offizielle Politik aus. Zum ersten Mal sah sich die Regierung gezwungen, indigenistische Standpunkte zu akzeptieren und zu proklamieren, indem sie einige Maßnahmen erließ; die allerdings die Interessen des Gamonalismus nicht antasteten und daher unwirksam blieben. Zum ersten Mal auch wird das indiane Problem, das bislang von der Rhetorik der herrschenden Klassen verschleiert wurde, auch unter wirtschaftlichen und sozialen Aspekten diskutiert und vor allem als mit der Frage des Landbesitzes identisch erkannt. Von Tag zu Tag wächst die Überzeugung, daß die Lösung dieses Problems nicht humanitärer Art sein kann. Die Lösung kann nicht das Ergebnis einer philanthropischen Bewegung sein. Die Patronatsfunktion von Kaziken und Rechtsverdreher ist blanker Hohn. Die Ligen vom Typ der früheren »Asociación Pro-Indígena« (Proindianische Vereinigung) sind Rufer in der Wüste. Der »Asociación Pro-Indígena« gelang es nicht, im richtigen Moment eine Bewegung zu werden. Ihre Aktion beschränkte sich mehr und mehr auf das großzügige, selbstlose und vornehme persönliche Handeln von Pedro S. Zulen und Dora Mayer. An dem Experiment der »Asociación Pro-Indígena« ließ sich im Vergleich die moralische Gefühllosigkeit einer Generation und einer Epoche ermessen.

Die Lösung des Problems des Indios muß eine gesellschaftliche Lösung sein. Sie muß von den Indios selbst verwirklicht werden. Diese Auffassung führt zu dem Schluß, daß die Einberufung der indianischen Kongresse ein historisches Ereignis darstellt. Die indianischen Kongresse, die in den letz-

ten Jahren ihrer Geschichte vom Bürokratismus verfälscht wurden, stellten noch kein Programm dar. Aber ihre ersten Zusammenkünfte wiesen einen Weg, indem sie zwischen den Indios verschiedener Regionen die Verbindung herstellten. Den Indios fehlt ein Zusammenschluß auf nationaler Ebene. Ihre Proteste waren immer regionaler Art. Dieser Umstand hat großen Anteil an ihrem Scheitern. Ein Volk von vier Millionen Menschen, das sich seiner Stärke bewußt ist, verzweifelt niemals an seiner Zukunft. Als unorganische Masse, als verstreute Masse können jedoch auch vier Millionen Menschen nicht ihren historischen Weg bestimmen.

Das Problem des Bodens

I. Die Agrarfrage und das Indioproblem

Wenn wir das Problem des Indios vom sozialistischen Standpunkt aus betrachten, müssen wir zuerst den humanitären und philanthropischen Standpunkt, den die »pro-indígena«-Bewegung bisher vertrat, für überholt erklären. Diese Bewegung könnte für eine Fortsetzung der apostolischen Schlacht gehalten werden, die der Pater de las Casas ausfocht. Unsere Absicht ist es jedoch, daß Problem als ein fundamental ökonomisches Problem hinzustellen. Wir kämpfen in erster Linie gegen die Tendenz des Kreolen oder »misti«, das Problem in instinktiver Selbstverteidigung auf ein rein administratives, pädagogisches, ethisches oder moralisches reduzieren zu wollen, um einer Diskussion auf ökonomischer Ebene auszuweichen. Daher ist der Vorwurf des Lyrismus oder des Literatentums der absurdeste, den man uns machen könnte. Indem wir das Problem vorwiegend ökonomisch-sozial auffassen, nehmen wir die am wenigsten lyrische oder literarische Haltung ein. Wir begnügen uns nicht damit, das Recht des Indios auf Erziehung, Kultur, Fortschritt, Liebe und ewige Seligkeit zu unterstützen. Wir fordern zunächst kategorisch sein Recht auf Boden. Diese ganz materialistische Forderung sollte eine Verwechslung mit den Nachfolgern oder Nachahmern des Evangeliums des großen spanischen Mönchs ausschließen. Ihn zu bewundern und zu achten, das verbietet uns ein solcher Materialismus nicht.

Wir können uns auch nicht in opportunistischer Weise bereit erklären, das Problem des Grundbesitzes — dessen Zusammenhang mit dem Problem des Indios nur gar zu deutlich ist — zu verwässern oder zu verharmlosen. Ich meinerseits versuche, es auf klare und unmißverständliche Weise darzustellen.

Die Agrarfrage besteht vor allem in der Notwendigkeit, den Feudalismus in Peru abzuschaffen. Dies hätte bereits durch das bürgerlich-demokratische Regime vollzogen werden müssen, das durch die revolutionäre Unabhängigkeitsbewegung der Form nach eingeführt wurde. Aber Peru hat während hundert Jahren republikanischer Regierung weder eine wirklich bürgerliche noch eine kapitalistische Klasse besessen. Die alte Feudalklasse hat

— als republikanische Bourgeoisie getarnt oder verkleidet — ihre Stellung bewahrt. Die Politik der Schuldenbefreiung des Grundbesitzes, die von der revolutionären Unabhängigkeitsbewegung begonnen wurde — eine logische Konsequenz ihrer Ideologie —, führte nicht zur Entwicklung des Kleinbesitzes. Die alte Klasse der Großgrundbesitzer hatte ihre Vorherrschaft nicht eingeübt. Das Weiterbestehen der Herrschaft der Großgrundbesitzer hatte in der Praxis das Weiterbestehen des Latifundiums zur Folge. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Schuldenbefreiung einen Angriff auf die indianische »comunidad« (Dorfgemeinschaft) darstellte. Und Tatsache ist auch, daß der Großgrundbesitz sich in den hundert Jahren der Republik ausgedehnt und konsolidiert hat, trotz des theoretischen Liberalismus unserer Verfassung und der praktischen Erfordernisse, die die Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaftsform in Peru stellte.

Die beiden Phänomene, in denen das Feudalwesen weiterlebt, sind: das Latifundium und die Leibeigenschaft, zwei wesensmäßig gleiche Formen, deren Analyse uns zu dem Schluß führt, daß man die auf dem Indio lastende Leibeigenschaft nicht beseitigen kann, ohne gleichzeitig das Latifundium aufzulösen. So gestellt, läßt das Agrarproblem in Peru keine Verdrehungen zu. Die ganze Größe des ökonomisch-sozialen Problems wird sichtbar — und damit zeigt es sich auch als politisches Problem und betrifft alle diejenigen, die in diesem Bereich denkend und handelnd tätig sind. Es ist also vergebliche Mühe, das Problem in ein technisch-landwirtschaftliches im Zuständigkeitsbereich der Agronomen verwandeln zu wollen.

Jeder weiß, daß die liberale Lösung dieses Problems, der individualistischen Ideologie entsprechend, die Aufteilung des Latifundiums wäre, mit dem Ziel, Kleinbesitz zu schaffen. Die Unkenntnis der elementaren Prinzipien des Sozialismus, der man auf Schritt und Tritt begegnet, ist so grenzenlos, daß man nicht oft genug betonen kann, daß der Vorschlag der Auflösung der Latifundien zugunsten des Kleinbesitzes weder utopisch noch häretisch noch revolutionär noch bolschewistisch noch avantgardistisch zu nennen ist, sondern orthodox, verfassungsgemäß, demokratisch, kapitalistisch und bürgerlich. Daß er seinen Ursprung in den liberalen Ideen hat, auf denen die Verfassungen der bürgerlichen Demokratien beruhen. Und daß man schließlich in den Ländern von Mittel- und Osteuropa sowie in der Tschechoslowakei, in Rumänien, Polen und Bulgarien, wo durch den Krieg die letzten Reste des Feudalwesens zerstört wurden, Agrargesetze erlassen hat, die den Grundbesitz auf ein Maximum von fünfshundert Hektar beschränkten. Dies geschah mit der Zustimmung des westlichen Kapitalismus, mit dem zusammen jene Länder seither einen Block gegen Rußland bilden.

Aufgrund meiner ideologischen Position denke ich, daß in Peru die Zeit für liberale Methoden und individualistische Konzepte schon vorüber ist. Abgesehen von grundsätzlichen Überlegungen halte ich jene konkreten und unbestrittenen Tatsachen für entscheidend, die den besonderen Charakter unseres Agrarproblems ausmachen: Das Weiterbestehen der »comunidad« und einiger Elemente eines praktischen Sozialismus in der Landwirtschaft und im Leben der indianischen Bevölkerung.

Aber wer liberal-demokratisch denkt — wenn er wirklich eine Lösung für das Problem des Indios sucht, die diesen vor allem von der Leibeigenschaft befreit —, soll seinen Blick auf die tschechische oder rumänische Erfahrung richten, wenn ihm schon die mexikanische wegen ihres Geistes und ihrer Dynamik gefährlich erscheint. Für ihn ist es noch Zeit, die liberale Auffassung zu vertreten. Man würde damit zumindest erreichen, daß in der Debatte über das Agrarproblem, die die junge Generation begonnen hat, der liberale Standpunkt nicht ganz abwesend ist, der, wie die Geschichtsschreibung behauptet, die Geschichte Perus seit der Gründung der Republik angeblich beherrscht.

II. Kolonialismus — Feudalismus

Im Agrarproblem wird auch die avantgardistische oder sozialistische Haltung den Überresten des Vizekönigreichs gegenüber deutlich. Der literarische »perricholismo« interessiert uns nur als Zeichen oder Reflex des ökonomischen Kolonialismus. Das koloniale Erbe, von dem wir uns befreien wollen, ist nicht das der verschleierte Frauen und der hölzernen Balkone, sondern das eines feudalen Wirtschaftssystems, dessen Ausdruck Gamonalismus (gamonalismo), Großgrundbesitz, Latifundien und Leibeigenschaft sind. Die Literatur der Kolonialzeit — eine sehnsüchtige Erinnerung an das Vizekönigreich und seinen Glanz — ist für mich nur das mittelmäßige Produkt eines Denkens, das aus diesem Regime hervorgegangen ist und sich von ihm genährt hat. Das Vizekönigreich lebt nicht im »perricholismo« einiger Troubadoure und Chronisten weiter, sondern im Feudalismus, auf den sich ein verkappter und kaum entwickelter Kapitalismus stützt, ohne ihm bereits seine Gesetze aufzwingen zu können. Wir lehnen nicht eigentlich das spanische Erbe ab, aber wir lehnen das feudalistische Erbe ab. Spanien brachte uns das Mittelalter: Inquisition, Feudalwesen usw. Später brachte es uns die Gegenreformation: einen reaktionären Geist, die Methoden der Jesuiten, die scholastische Kasuistik. Von den meisten dieser Ein-

flüsse haben wir uns mühsam befreit, durch die Assimilation der westlichen Kultur, manchmal durch Spanien selbst vermittelt. Aber vom ökonomischen Fundament, eng verflochten mit den Interessen einer Klasse, deren Vorherrschaft auch durch die revolutionäre Unabhängigkeitsbewegung nicht gebrochen wurde, haben wir uns nicht befreit. Die Wurzeln des Feudalwesens sind noch intakt. Sein Fortbestehen ist dafür verantwortlich, daß unsere Entwicklung zum Kapitalismus noch nicht weiter fortgeschritten ist. Der Charakter der Grundherrschaft bestimmt die politische und administrative Ordnung einer Nation. Das Agrarproblem — das die Republik bis heute nicht hat lösen können — beherrscht alle unsere Probleme. Eine semi-feudale Ökonomie verhindert das Funktionieren und Gedeihen liberaler und demokratischer Institutionen.

Der Zusammenhang zwischen der indianischen Frage und der Frage des Grundbesitzes ist aus bestimmten Gründen noch zwingender. Die indianische Rasse ist ein Volk von Bauern. Das Volk der Inkas war ein Volk, das sich mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigte. Industrie und Kunst hatten einen häuslichen und ländlichen Charakter. Im inkaischen Peru galt mehr als in irgendeinem anderen Land das Prinzip, daß »das Leben von der Erde kommt«. Die im Auftrag des Staates ausgeführten Werke, die wir am »Tawantinsuyo« so sehr bewundern, hatten ein militärisches, religiöses oder landwirtschaftliches Ziel. Die Bewässerungskanäle im Hochland und an der Küste und die Terrassenfelder in den Anden sind die besten Beweise für den Grad der ökonomischen Ordnung, die das Peru der Inkas erreicht hatte. Seine Zivilisation ist in den wesentlichen Zügen eine agrarische Zivilisation. Valcárcel schreibt in einer Studie über das wirtschaftliche Leben des »Tawantinsuyo«: »Die Erde ist nach der ländlichen Überlieferung die gemeinsame Mutter. Aus ihrem Inneren gehen nicht nur die Früchte, mit denen sich der Mensch ernährt, hervor, sondern dieser selbst. Die Erde schenkt alle Güter. Der Kult der Mama Pacha [Mutter Erde] ist ein Teil der Sonnenanbetung, und da die Sonne nicht Eigentum eines einzelnen ist, gehört der Erdplanet auch allen. Beide Kulte sind in der ursprünglichen Ideologie der Eingeborenen verschwistert, und so entsteht der Agrarismus, der in der Gemeinsamkeit der Felder und der allgemeinen Verehrung des Tagesgestirns besteht.«¹

Der inkaische Kommunismus — den man nicht leugnen oder abwerten kann, nur weil er sich unter der Autokratie der Inkas entwickelt hat — wird daher als Agrarkommunismus bezeichnet. Die Grundzüge der inkaischen

Wirtschaft waren nach César Ugarte die folgenden: »Gemeinsamer Besitz des bebaubaren Bodens durch den *ayllu* oder eine Gruppe von verwandten Familien, allerdings aufgeteilt in einzelne, nicht übertragbare Parzellen; Wasser, Weiden und Wald sind gemeinsamer Besitz der *marca* oder des Stammes, d.h. der Föderation von *ayllus* im Umkreis eines Dorfes; allgemeine Beteiligung an der Arbeit, individuelle Aneignung von Ernten und Erträgen.«²

Die Zerstörung dieser Wirtschaft und damit auch der Kultur, die sich von ihr nährte, ist ohne Zweifel die Schuld der Kolonialherrschaft, nicht weil sie die Zerstörung der autochthonen Formen bewirkte, sondern weil sie keine höheren an ihre Stelle setzte. Unter der Kolonialherrschaft wurde die inkaische Wirtschaft desorganisiert und zerstört, aber keine ertragreichere Wirtschaft aufgebaut. Unter der einheimischen Aristokratie stellten die Eingeborenen ein Volk von zehn Millionen dar, das einen funktionierenden, organischen Staatsapparat besaß, dessen Aktionsradius sich auf alle Bereiche seiner Souveränität erstreckte; unter einer ausländischen Aristokratie wurde aus den Ureinwohnern eine zerstreute, der Anarchie preisgegebene Masse von einer Million, die in Leibeigenschaft und ins Fellachentum geriet. Das demographische Argument ist in diesem Zusammenhang am beweiskräftigsten und entscheidendsten. Allen Vorwürfen gegenüber — die im Namen liberaler Auffassungen von Freiheit und Gerechtigkeit gegen die inkaische Herrschaft erhoben werden — bleibt das historische Faktum bestehen, daß dieses Regime die Erhaltung und das Wachstum einer Bevölkerung sicherte, die sich bei der Ankunft der Konquistadoren auf zehn Millionen belief und nach drei Jahrhunderten spanischer Herrschaft auf eine Million gesunken war. Diese Tatsache verurteilt das Kolonialregime nicht unter einem abstrakten, theoretischen oder moralischen Standpunkt der Gerechtigkeit — oder wie man ihn auch immer nennen mag —, sondern unter einem praktischen, konkreten und materiellen Gesichtspunkt der Nützlichkeit.

Das Kolonialreich war unfähig, in Peru zumindest eine feudale Wirtschaft aufzubauen, es vermischte diese mit den Elementen einer auf Sklaverei beruhenden Wirtschaft.

¹ Luis E. Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio*, 166.

² César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, 9.

III. Die Kolonialpolitik: Entvölkerung und Sklaverei

Daß das spanische Kolonialregime sich unfähig zeigte, in Peru eine Wirtschaft rein feudalen Typus aufzubauen, ist leicht zu erklären. Man kann keine Wirtschaft aufbauen, ohne ihre Grundlagen oder wenigstens ihre Erfordernisse zu kennen und beurteilen zu können. Eine organische, eingeborene Wirtschaftsform entsteht von allein und schafft sich spontan ihre Institutionen selbst. Aber eine Kolonialherrschaft beruht teilweise auf einer künstlichen und fremden Basis, dem Interesse des Kolonisators unterworfen. Ihre normale Entwicklung hängt von dessen Fähigkeit ab, sich an die Gegebenheiten anzupassen oder diese zu verändern.

Dem spanischen Kolonisator fehlte diese Fähigkeit fast völlig. Er besaß eine etwas phantastische Vorstellung vom Wert der Naturreichtümer, aber er hatte keine Ahnung vom ökonomischen Wert des Menschen.

Die Praxis, die Indianer auszurotten und ihre Institutionen zu zerstören — oft gegen die Gesetze und Vorschriften der Metropole —, ließ das märchenhafte Land, das die Konquistadoren für den König von Spanien erobert hatten, in einem Maße verarmen und ausbluten, wie sie es gar nicht begreifen und beurteilen konnten. Ein südamerikanischer Staatsmann des 19. Jahrhunderts sagte später, vom Schauspiel eines halbverödeten Kontinents beeindruckt: »Regieren heißt besiedeln«; er sprach damit ein Prinzip der Wirtschaftspolitik seiner Zeit aus. Der spanische Kolonisator, der von solchem Denken weit entfernt war, führte in Peru eine Politik der Entvölkerung durch.

Die Verfolgung und Versklavung der Indios zerstörte schnell ein von den Kolonisatoren in geradezu unglaublicher Weise unterschätztes Kapital: das menschliche Kapital. Die Spanier brauchten immer dringender Arbeitskräfte für die Ausbeutung und Nutzung der eroberten Reichtümer. Sie griffen daher auf das antisozialste und primitivste System der Kolonisation zurück: den Import von Sklaven. Der Kolonisator verzichtete damit auf die Aufgabe, zu der sich der Konquistador noch befähigt gefühlt hatte: die Assimilation der Indios. Die schwarze Rasse, die er ins Land geholt hatte, sollte ihm unter anderem dazu dienen, das demographische Ungleichgewicht zwischen Weißen und Indios zu verringern.

Die Gier nach kostbaren Metallen — völlig logisch in einem Jahrhundert, in dem man aus so fernen Ländern fast keine anderen Produkte nach Europa schicken konnte — veranlaßte die Spanier, sich vorwiegend dem Bergbau zu widmen. Ihr Interesse machte es notwendig, ein Volk, das unter den Inkas und seit Vorzeiten völlig agrarisch gewesen war, in ein Volk von Berg-

arbeitern zu verwandeln. Deshalb mußten sie den Indio dem harten Gesetz der Sklaverei unterwerfen. Die Landarbeit hätte aus dem Indio innerhalb eines wirklichen Feudalsystems einen an den Boden gebundenen Leibeigenen gemacht. Die Spanier führten mit dem System der »mitas« die Zwangsarbeit ein und rissen den Indio aus seiner Umgebung und aus seinen Bräuchen heraus.

Der Import von Negersklaven, der die spanische Bevölkerung an der Küste, wo sich der Amtssitz und der Hof des Vizekönigs befanden, mit Arbeitskräften und Hauspersonal versorgte, trug dazu bei, daß Spanien seinen ökonomischen und politischen Irrtum nicht einsah. Die Sklaverei verwurzelte sich im System und verdarb und schwächte es.

Professor Javier Prado, dessen Standpunkt natürlich nicht der meine ist, kam in seiner Studie über die soziale Verfassung Perus während der Kolonialzeit zu Schlüssen, die das Scheitern des kolonialen Unternehmens unter diesem Aspekt betrachten: »Die Schwarzen wurden als Handelsware betrachtet und als menschliche Arbeitsmaschinen nach Amerika eingeführt, wo sie den Boden mit dem Schweiß ihrer Stirne tränken mußten, ohne ihn allerdings fruchtbar zu machen und ohne wirkliche Früchte zu hinterlassen. Es ist stets dasselbe, eine ständige Zerstörung, die die Zivilisation in der Geschichte der Völker anrichtet. Der Sklave ist immer unproduktiv in seiner Arbeit. So war es im römischen Imperium, und so war es in Peru. Der Sklave ist ein Krebsgeschwür in jedem sozialen Organismus, und er korrumpiert die nationalen Gefühle und Ideale. Er ist aus Peru verschwunden, ohne kultivierte Felder zu hinterlassen. Er hat sich aber an der weißen Rasse gerächt, indem er sein Blut mit dem ihren vermischt und so die intellektuelle und moralische Kraft derer geschwächt hat, die im Anfang seine grausamen Herren, später seine Verwandten, Kameraden und Brüder waren.«³ Man kann der Kolonialzeit heute nicht vorwerfen, sie sei dafür verantwortlich, eine minderwertige Rasse ins Land geholt zu haben — das war der wesentliche Vorwurf der Soziologen vor einem halben Jahrhundert —, sondern daß sie mit den Sklaven auch die Sklaverei eingeführt hat, die als Mittel zur ökonomischen Ausbeutung und Organisation der Kolonien scheitern mußte und gleichzeitig eine ausschließlich auf Eroberung und Gewalt beruhende Herrschaftsform stärkte.

Der koloniale Charakter der Landwirtschaft an der Küste, die sich immer noch nicht von diesem unseligen Erbe befreien konnte, rührt größtenteils

³ Javier Prado, »Estado Social del Perú durante la dominación española«: *Anales Universitarios del Perú*, Bd. XXII, 125f.

vom System der Sklaverei her. Der Großgrundbesitzer der Küste hat nie Menschen gebraucht, um seinen Besitz zu bewirtschaften, sondern Arbeitskräfte. Wenn ihm die Negersklaven fehlten, suchte er Ersatz bei chinesischen Kulis. Dieser Import von Arbeitskräften, typisch für ein System von »encomenderos«, erschwerte und verhinderte die Entstehung einer liberalen Ökonomie, die der politischen Ordnung entspricht, welche sich mit der revolutionären Unabhängigkeitsbewegung etabliert hatte. César Ugarte gibt das in seiner bereits erwähnten Studie zu, indem er mit Nachdruck behauptet, daß Peru nicht Arbeitskräfte, sondern Menschen brauche.⁴

IV. Der spanische Kolonisator

Die Unfähigkeit der Kolonialherrschaft, die peruanische Wirtschaft auf ihren natürlichen landwirtschaftlichen Gegebenheiten aufzubauen, erklärt sich aus dem Typ des Kolonisators, der uns beschert wurde. Während in Nordamerika durch die Kolonisation der Grundstock für einen Geist und eine Ökonomie gelegt wurde, die sich in Europa entwickelt hatten und denen die Zukunft gehörte, wurden nach Südamerika durch die Kolonisatoren Methoden und Wirkungen einer Denkweise und einer Wirtschaft importiert, die der Vergangenheit angehörten. Diese These mag jenen als grobe Vereinfachung erscheinen, die nur den ökonomischen Aspekt sehen und die — wenn sie es auch nicht wissen — immer noch den alten rhetorischen Scholastikern anhängen. Sie sind unfähig, die wirtschaftlichen Zusammenhänge zu verstehen — ein Hauptfehler, unter dem die meisten unserer Anhänger der Geschichtswissenschaft leiden. Es freut mich daher, in dem jüngst erschienenen Buch *Indologia* von José Vasconcelos ein Urteil zu finden, das den Vorteil hat, von einem Denker zu stammen, dem man weder viel Marxismus noch wenig Hispanismus vorwerfen kann: »Wenn es nicht genügend andere Gründe moralischer und physischer Art gäbe, die ausreichen, das offensichtlichlich deprimierende Schauspiel des enormen Fortschritts der Angelsachsen im Norden und den langsamen und richtungslosen Gang der Lateiner im Süden zu erklären, so würde allein der Vergleich der beiden Systeme des Eigentums genügen, um den Kontrast zu erklären. Im Norden gab es keine Könige, die über fremden Boden wie über ihr Eigentum verfügten. Ohne besondere Gnadenerweise von seiten der Monarchen und außerdem in einer Art moralischer Rebellion gegen die englische

Monarchie haben die Kolonisatoren im Norden ein System des Privatbesitzes entwickelt, bei dem jeder den Preis für sein Stück Land bezahlte und keiner eine größere Fläche besaß, als er bebauen konnte. So gab es statt der »encomiendas« aus eigener Initiative bebautes Land. Und an Stelle einer kriegerischen Landaristokratie, von zweifelhafter königlicher Abstammung — was oft eine Abstammung von den höfischen Traditionen des Mordes und der Verworfenheit bedeutete —, entwickelte sich eine Aristokratie der Fähigen, worunter man eigentlich Demokratie versteht — eine Demokratie, die in ihren Anfängen keine anderen Vorschriften kannte als den Wahlspruch der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Die Menschen im Norden eroberten den Urwald, ließen es aber nicht zu, daß der im Kampf gegen die Indianer siegreiche General sich Land aneignete, nach unserer alten Manier »soweit das Auge reicht«. Die eroberten Gebiete blieben auch nicht der Gnade des Herrschers überlassen, damit dieser sie nach seinem Gutdünken verteilte und damit das Entstehen eines Adels mit doppelter Moral ermöglicht hätte: Lakai dem Souverän gegenüber und Unterdrückter gegenüber den Schwächeren. Im Norden fiel die Gründung der Republik mit der großen Expansionsbewegung zusammen. Die Republik behielt einen erheblichen Teil des guten Bodens für sich. Sie schuf damit große Reserven, die dem privaten Handel entzogen waren; aber sie benutzte sie nicht, um finanzielle Vorteile daraus zu ziehen oder Dienste am Vaterland zu belohnen, sondern bestimmte sie für den Aufbau des Schulwesens. Auf diese Weise reichte der ständig steigende Wert der Besitzungen aus, in dem Maße die Erziehung zu sichern, wie die Bevölkerung wuchs. Jedemal, wenn eine neue Stadt in der Einöde gegründet wurde, wurde das Land nicht zugeteilt oder zugeschoben, sondern die Parzellen, in die der Boden der zukünftigen Stadt aufgeteilt worden war, wurden öffentlich versteigert, mit der Auflage, daß eine einzige Person nicht beliebig viele Parzellen erwerben konnte. Aus dieser weisen und gerechten Sozialordnung ist die große nordamerikanische Macht hervorgegangen. Da wir nicht in dieser Weise verfahren sind, sind wir so oft einen Schritt zurückgegangen.«⁵

Das Feudalwesen ist nach dem Urteil von Vasconcelos die Last, die uns die Kolonialherrschaft hinterlassen hat. Die Länder, die sich nach der Unabhängigkeitserklärung von dieser Last befreit haben, entwickelten sich weiter. Zurückgeblieben sind diejenigen, die das noch nicht erreicht haben. Wir haben bereits gesehen, wie zum Übel der Kolonialherrschaft noch die Last der Sklaverei hinzukam.

⁴ Ugarte, a.a.O., 64.

⁵ José Vasconcelos, *Indologia*.

Der Spanier besaß die für die Kolonisation notwendigen Eigenschaften nicht in dem Maße wie der Angelsachse. Die Schaffung der Vereinigten Staaten von Nordamerika ist das Werk des *pioneer*. Spanien schickte uns nach dem Epos der Konquista fast nur noch Adelige, Priester und Stadtbewohner. Die Konquistadoren kamen aus einem heroischen Geschlecht, die Kolonisatoren nicht. Sie fühlten sich als Herren, nicht als *pioneers*. Da sie glaubten, die wertvollen Metalle seien der Reichtum Perus, machten sie aus dem Bergbau durch die Einführung der »mita« einen Faktor, der zur Vernichtung des menschlichen Kapitals und zum Verfall der Landwirtschaft führte. Bei den Anhängern des Zivilismus finden wir Zeugnisse der Anklage. Javier Prado schreibt, daß »der Zustand der Landwirtschaft im Vizekönigreich im ganzen erbärmlich war, eine Folge des absurden ökonomischen Systems der Spanier«, und daß »ihr Regime der Ausbeutung für die Bevölkerung des Landes verantwortlich ist«⁶.

Der Kolonisator, der sich statt auf dem Lande in den Bergbaubereichen niederließ, hatte die Psychologie des Goldsuchers. Er schuf daher keinen Reichtum. Eine Ökonomie und eine Gesellschaft sind das Werk von Menschen, die das Land erschließen und bebauen, aber nicht von solchen, die nur seine Bodenschätze ausbeuten. Die Geschichte der Blüte und des Verfalls von nicht wenigen kolonialen Gründungen im Hochland nach der Entdeckung und Aufgabe der Minen, die bald erschöpft waren und der Vergessenheit anheim fielen, beweist zur Genüge dieses historische Gesetz.

Die einzigen Truppen von wirklichen Kolonisatoren, die uns Spanien sandte, waren die Jesuiten und die Dominikaner. Beide Orden, vor allem die Jesuiten, schufen in Peru verschiedene wichtige Produktionszentren. Die Jesuiten verbanden bei ihrem Unternehmen religiöse, politische und ökonomische Faktoren, zwar nicht im gleichen Maße wie in Paraguay, wo sie ihr berühmtes ausgedehntes Experiment begannen, aber durchaus von den gleichen Prinzipien ausgehend.

Diese Funktion der Orden stimmt nicht nur mit der gesamten Politik der Jesuiten in Lateinamerika überein, sondern entspricht auch der Tradition der mittelalterlichen Klöster. Die Klöster spielten in der mittelalterlichen Gesellschaft unter anderem auch eine ökonomische Rolle. In einer kriegerischen und mystischen Zeit machten sie es sich zur Aufgabe, die Technik des Handwerks und der Künste zu erhalten. Einige der Elemente, auf denen später die bürgerliche Industrie aufbauen sollte, entstammen klösterlicher Disziplin und Kultur. Georges Sorel ist einer der modernen Ökonomen, der

⁶ Javier Prado, a.a.O., 37.

in seiner Studie über den Benediktinerorden als Prototyp des »Kloster-Industrieunternehmens« die Rolle der Klöster in der europäischen Wirtschaft am besten erkannt und definiert hat. Sorel stellt fest: »Kapital zu beschaffen, dies war ein in jener Zeit sehr schwierig zu lösendes Problem. Für die Mönche war es jedoch einfach. Sehr schnell verschafften ihnen die Schenkungen der reichen Familien große Mengen Edelmetall; die ursprüngliche Akkumulation fiel ihnen leicht. Andererseits gaben die Klöster wenig aus, und die strenge Sparsamkeit, die ihnen durch die Ordensregel auferlegt war, erinnert an die sparsamen Gewohnheiten der ersten Kapitalisten. Lange Zeit über waren die Mönche in der Lage, ausgezeichnete Geschäfte abzuwickeln und ihr Vermögen zu vergrößern.« Sorel zeigt, wie »diese Institutionen rasch verfielen, nachdem sie Europa große Dienste geleistet hatten, die allgemein anerkannt wurden«, und wie die Benediktiner »aufhörten, als Arbeiter in fast kapitalistisch organisierten Werkstätten tätig zu sein, und zu Bürgern wurden, die sich von den Geschäften zurückgezogen haben und an nichts anderes denken, als müßig auf dem Lande zu leben«.⁷

Dieser Aspekt der Kolonisation ist wie viele andere unserer Ökonomie noch nicht untersucht worden. Ich als überzeugter Marxist mußte das feststellen. Ich halte eine solche Studie für fundamental wichtig, um Maßnahmen ökonomisch zu rechtfertigen, die in einer zukünftigen Agrarpolitik die Besitzungen der Klöster und Orden betreffen werden, denn sie wird schlüssig nachweisen, daß deren Herrschaft praktisch nicht mehr besteht und deshalb auch alle königlichen Urkunden, die sich auf ihre praktische Tätigkeit beziehen, ihre Gültigkeit verloren haben.

V. Die »comunidad« unter der Kolonialherrschaft

Die »Indiengesetze« (*Leyes de Indias*) schützten den Besitz der Indianer und anerkannten ihre kommunistische Organisation. Die Gesetzgebung, soweit sie die indianischen »comunidades« betraf, fügte sich der Notwendigkeit, die Institutionen und Bräuche, die den religiösen Geist und den politischen Charakter der Kolonialherrschaft nicht berührten, unangetastet zu lassen. Der Agrarkommunismus des *ayllu* widersprach weder dem einen noch dem anderen, nachdem der inkaische Staat zerstört war. Ganz im Gegenteil. Die Jesuiten nutzten gerade den Kommunismus der Ureinwohner in Peru, in Mexiko und in noch größerem Maße in Paraguay für ihre mis-

⁷ Georges Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, 120, 130.

narischen Ziele aus. Die mittelalterliche Ordnung versöhnte theoretisch und praktisch den Feudalbesitz mit dem Gemeineigentum.

Die Anerkennung der »comunidades« und ihrer Gewohnheiten durch die Indiangesetze zeigt nicht nur die realistische Klugheit der Kolonialpolitik, sondern entspricht auch feudalistischer Theorie und Praxis. Die Bestimmungen der Kolonialgesetze über die »comunidad« erhielten deren wirtschaftliche Funktionsweise zwar aufrecht, reformierten jedoch selbstverständlich diejenigen Bräuche, die der katholischen Lehre widersprachen (Ehe auf Probe usw.). Sie zielten darauf ab, die »comunidad« in ein Rädchen der Verwaltungs- und Steuermaschinerie zu verwandeln. Die »comunidad« konnte und sollte zum größeren Ruhm und Nutzen des Königs und der Kirche weiterbestehen.

Wir wissen, daß diese Gesetzgebung zum großen Teil nur auf dem Papier bestand. Der Besitz der Indianer konnte nicht ausreichend geschützt werden aus Gründen kolonialer Praktiken. Über dieses Faktum sind sich alle Zeugen einig. Ugarte stellt folgendes fest: »Weder die vorausschauenden Maßnahmen von Toledo noch jene, die man bei verschiedenen anderen Gelegenheiten anzuwenden versuchte, verhinderten, daß ein großer Teil des indianischen Landbesitzes auf legale oder illegale Weise in die Hände der Spanier oder Kreolen überging. Eine der Institutionen, die diesen verdeckten Raub möglich machte, war die der 'encomiendas'. Entsprechend der legalen Konzeption dieser Institution war der 'encomendero' damit beauftragt, die Abgaben einzuziehen und die Organisation und Christianisierung seiner Tributpflichtigen zu überwachen. Aber in Wirklichkeit war er ein Feudalherr, Herr über Leibeigene und Landgüter. Er verfügte über die Indios wie über Bäume im Wald; und wenn sie starben oder wegliefen, eignete er sich auf die eine oder andere Weise ihr Land an. Im ganzen besiegelte die koloniale Agrarordnung die Ersetzung eines großen Teils der landwirtschaftlichen 'comunidades' durch Latifundien, die einem einzelnen Besitzer gehörten und von in feudalen Diensten stehenden Indios bewirtschaftet wurden. Diese großen Landgüter wurden keineswegs im Laufe der Zeit aufgeteilt, sondern konzentrierten sich in wenigen Händen, weil der Grundbesitz unzählige Verpflichtungen und Lasten zu tragen hatte, die ihn unbeweglich machten, wie Erstgeburtsrechte, Pfründe, Gründungen, Patronate usw.«⁸ Analog bestanden in Rußland unter dem Feudalismus die ländlichen Gemeinden weiter. Die Parallele mit Rußland ist immer aufschlußreich, weil der historische Prozeß in Ländern mit semifeudalistischer Landwirtschaft

⁸ Ugarte, a.a.O., 24.

viel mehr dem russischen ähnlich ist als dem in den westlichen kapitalistischen Ländern. Eugène Schkaff schreibt in seiner Studie über die Entwicklung des *mir* in Rußland: »Da die Grundherren für die Steuern verantwortlich waren, verlangten sie, daß jeder Bauer ein ungefähr gleich großes Stück Land bebaut, damit jeder von ihnen durch seine Arbeit dazu beitragen konnte, die Steuer zu zahlen; damit die Wirksamkeit dieses Systems garantiert würde, führten sie die gemeinsame Haftung ein. Die Regierung dehnte dieses System später auf die übrigen Bauern aus. Wenn sich die Zahl der Leibeigenen verändert hatte, fand die Umverteilung des Ackerlandes statt. Der Feudalismus und der Absolutismus verwandelten nach und nach die Struktur der Bauerngemeinde in ein Instrument zur Ausbeutung. Die Befreiung der Leibeigenen brachte in dieser Hinsicht keine Änderung.«⁹

Unter dem Regime der Grundherrschaft wurde der russische *mir*, ebenso wie die peruanische »comunidad«, seiner ursprünglichen Funktionsweise völlig entfremdet. Die den Gemeindemitgliedern zur Verfügung stehende Fläche erwies sich als immer ungenügender und ihre Verteilung als immer mangelhafter. Der *mir* garantierte den Bauern keineswegs genügend Boden für ihren Lebensunterhalt, den Grundbesitzern garantierte er jedoch die für die großen Güter unentbehrlichen Arbeitskräfte. Als 1861 die Leibeigenschaft abgeschafft wurde, fanden die Großgrundbesitzer einen Weg, diese Maßnahme zu sabotieren, indem sie die Parzellen, die den Bauern zugesichert waren, auf eine Fläche reduzierten, die es den Bauern nicht erlaubte, von ihren eigenen Erträgen zu leben. Die russische Landwirtschaft bewahrte auf diese Weise ihren feudalen Charakter. Der Latifundienbesitzer nutzte die Reform zu seinen Gunsten aus. Er war sich bewußt, daß es in seinem Interesse war, dem Bauern eine Parzelle zu überlassen, solange sie zu dessen Ernährung nicht ausreichte. Es gab kein besseres Mittel, die Bauern an die Erde zu binden und gleichzeitig ihre Abwanderung auf ein Minimum zu beschränken. Der Bauer sah sich gezwungen, dem Großgrundbesitzer seine Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen, der außerdem die Herrschaft über Weiden, Wälder, Mühlen und Gewässer hatte und so eine weitere Handhabe besaß, den Bauern zur Arbeit auf dem Latifundium zu verpflichten — als ob das Elend, zu dem ihn die winzige Parzelle verurteilte, nicht ausgereicht hätte.

Das Nebeneinanderbestehen von »comunidad« und Latifundium in Peru erklärt sich nicht nur aus den Besonderheiten des Kolonialregimes, sondern auch aus den Erfahrungen im feudalen Europa. Die »comunidad« konnte

⁹ Eugène Schkaff, *La question agraire en Russie*, 118.

unter diesem System nicht wirklich geschützt, sondern nur eben geduldet werden. Der Großgrundbesitzer zwang ihr das Gesetz seiner despotischen Herrschaft auf, die keiner Kontrolle durch den Staat unterworfen war. Die »comunidad« überlebte, aber innerhalb eines Systems der Leibeigenschaft. Früher war sie die Zelle des Staates gewesen, der ihr die für das Wohl ihrer Glieder nötige Dynamik garantierte. Die Kolonialherrschaft ließ die »comunidad« innerhalb des Großgrundbesitzes versteuern. Dieser wurde die Basis des neuen Staates, dem das Schicksal der »comunidad« gleichgültig war.

Die liberalen Gesetze der Republik — unfähig, das Feudalwesen zu zerstören und den Kapitalismus zu schaffen — sollten der »comunidad« später auch noch den formalen Schutz versagen, den ihr die Gesetze unter der absolutistischen Kolonialherrschaft gewährt hatten.

VI. Die Unabhängigkeitsrevolution und der Grundbesitz

Analysieren wir jetzt das Agrarproblem, wie es sich in der Republik zeigt. Um meinen Standpunkt zu diesem Zeitraum im Hinblick auf die Agrarfrage darzulegen, muß ich noch einmal auf meine Auffassung zurückkommen, die ich schon im Zusammenhang mit dem Charakter der revolutionären Unabhängigkeitsbewegung in Peru erläutert habe. Die Revolution fand in Peru eine noch kaum ausgebildete Bourgeoisie vor. Die Züge einer kapitalistischen Ökonomie waren in unserem Land noch weniger entwickelt als in anderen Ländern Amerikas, wo die Revolution auf ein Bürgertum zählen konnte, das weiter ausgebildet war.

Wenn die Revolution eine Massenbewegung der Indianer gewesen wäre oder ihre Forderungen vertreten hätte, hätte sie notwendigerweise einen agrarischen Charakter gehabt. Es ist schon genügend untersucht worden, wie die Französische Revolution besonders die Klasse der Bauern begünstigte, auf die sie sich stützen mußte, um eine Wiederkehr des »Ancien Régime« zu verhindern. Dieses Phänomen scheint darüber hinaus sowohl für die bürgerliche als auch für die sozialistische Revolution typisch zu sein — jedenfalls nach dem klar erkennbaren und dauerhafteren Ergebnis zu urteilen, das die Abschaffung des Feudalismus in Mitteleuropa und der Sturz des Zarismus in Rußland nach sich zogen. Obwohl in erster Linie vom städtischen Bürgertum und Proletariat angeführt und vollzogen, hat die eine wie die andere Revolution unmittelbar den Bauern genützt. Besonders in Rußland ist es diese Klasse gewesen, die die ersten Früchte der bolschewisti-

schen Revolution geerntet hat, da in diesem Land noch keine bürgerliche Revolution stattgefunden hatte, die den Feudalismus und den Absolutismus liquidiert und an seiner Stelle ein liberal-demokratisches Regime errichtet hätte. Zwei Voraussetzungen waren jedoch notwendig, damit die liberal-demokratische Revolution diese Wirkung erzielen konnte: Das Vorhandensein einer Bourgeoisie, die sich ihrer Ziele und Interessen bewußt war, und eine revolutionäre Geisteshaltung bei der Bauernklasse, die vor allem ihre Forderung nach dem Recht auf Grundbesitz in einer Weise stellen mußte, die mit der Macht der Aristokratie der Grundbesitzer nicht vereinbar war. In Peru besaß die Revolution der Unabhängigkeit noch weniger als in anderen Ländern diese Voraussetzungen. Die Revolution hatte gesiegt aufgrund der zwangsläufigen Solidarität aller Völker des Kontinents, die gegen die Herrschaft Spaniens rebellierten; sie siegte außerdem, weil die politischen und ökonomischen Tendenzen der ganzen Welt auf ihrer Seite waren. Der kontinentale Nationalismus der hispanoamerikanischen Revolutionäre fand sich zu dieser zwangsläufigen Verknüpfung vieler Schicksale zusammen in der Absicht, den unterschiedlichen Entwicklungsstand der Völker im Hinblick auf ihren Weg zum Kapitalismus auszugleichen.

In seiner Untersuchung über die argentinische und folglich amerikanische Revolution teilt Echeverría die Klassen auf folgende Weise ein: »Die amerikanische Gesellschaft bestand aus drei Klassen mit entgegengesetzten Interessen, ohne jede soziale Verbindung moralischer oder politischer Art. Die erste Klasse bestand aus der Justiz, dem Klerus und den Grundbesitzern, die zweite aus solchen, die durch Monopole und Launen des Schicksals reich geworden waren, die dritte aus der freien Landbevölkerung, am Río de la Plata 'gauchos' oder 'compadritos' genannt, in Peru 'cholos', in Chile 'rotos', in Mexiko 'leperos'. Die Indianer und die Afrikaner bildeten die Sklavenkaste und existierten außerhalb der Gesellschaft. Die erste Klasse lebte, ohne zu produzieren, und besaß Macht und Privilegien des Adels; es war die Aristokratie, die sich zum größten Teil aus Spaniern zusammensetzte und nur zu einem sehr geringen Teil aus Amerikanern. Die zweite Klasse lebte gemächlich, ruhig mit Industrie und Handel beschäftigt; es war der Mittelstand, der in den Gemeinderäten (cabildos) saß; die dritte Klasse, allein produktiv, mit den Händen arbeitend, bestand aus Handwerkern und Proletariern aller Art. Die amerikanischen Nachkommen der beiden ersten Klassen, die in Spanien oder Amerika eine gewisse Erziehung erhalten hatten, waren diejenigen, die die Fahne der Revolution hielten.«¹⁰

¹⁰ Esteban Echeverría, Antecedentes y primeros pasos de la revolución de mayo.

Die amerikanische Revolution führte keineswegs zum Konflikt zwischen den adligen Grundbesitzern und den bürgerlichen Geschäftsleuten, sondern in vielen Fällen zur Zusammenarbeit, sei es, weil die Aristokratie durch liberale Ideen beeinflusst worden war, sei es, weil sie in vielen Fällen in der Revolution nur eine gegen die spanische Krone gerichtete Emanzipationsbewegung sah. Die Landbevölkerung, die in Peru indianisch war, nahm an der Revolution nicht direkt und aktiv teil. Ihre Forderungen waren im Programm der Revolution nicht vertreten.

Dieses Programm basierte jedoch auf liberalem Ideengut. Die Revolution konnte daher nicht auf Prinzipien verzichten, die von der Existenz bauerlicher Forderungen ausgingen und die praktische Notwendigkeit sowie die theoretische Rechtfertigung von Maßnahmen postulierten, den Grundbesitz vom feudalen Zwang zu befreien. Die Republik schloß diese Prinzipien in ihre Grundsatzserklärungen mit ein. Peru besaß kein Bürgertum, das jene Prinzipien entsprechend seinen ökonomischen Interessen und seinen politischen und juristischen Überzeugungen verwirklicht hätte. Aber die Republik mußte sich auf liberale und bürgerliche Prinzipien gründen — der Lauf der Geschichte bestimmte es so. Nur daß die praktischen Folgen der Revolution für den Grundbesitz innerhalb der Grenzen blieben, die ihr durch die Interessen der Großgrundbesitzer gesetzt waren.

So richtete sich die Politik der Entflechtung des Grundbesitzes, zu der die politischen Grundlagen der Republik verpflichteten, nicht gegen das Latifundium. Im Gegenteil — auch wenn die neuen Gesetze die Verteilung des Bodens an die Indios gegen Entschädigung vorsahen, richteten sie sich im Namen liberaler Forderungen gegen die »comunidad«.

So etablierte sich ein System, das — welches auch immer seine Prinzipien sein mochten — in gewissem Maße die Stellung der Indianer verschlechterte, anstatt sie zu verbessern. Das war nicht die Schuld des Ideengutes, das der neuen Politik zugrunde lag und das, richtig angewendet, der Feudalherrschaft hätte ein Ende setzen und die Ureinwohner zu Kleinrentnern machen müssen.

Die neue Politik schaffte der Form nach die »mitas«, »encomiendas« usw. ab. Sie umfaßte eine Reihe von Maßnahmen, die die Befreiung der Indianer von der Leibeigenschaft bedeuteten. Aber da sie andererseits die Macht des feudalen Grundbesitzes unangetastet ließ, machte sie ihre eigenen Maßnahmen zum Schutz des Kleinbesitzes und des Landarbeiters wertlos.

Die aristokratischen Grundbesitzer bewahrten zwar nicht ihre ursprünglichen Privilegien, wohl aber ihre tatsächliche Machtstellung. Sie blieben in Peru die herrschende Klasse. Die Revolution hatte nicht wirklich eine neue

Klasse an die Macht gebracht. Traditioneller Mittelstand und Handelsbourgeoisie waren zum Herrschen zu schwach. So war die Abschaffung der Leibeigenschaft nichts mehr als eine theoretische Erklärung, denn die Revolution hatte das Latifundium nicht angetastet. Und die Leibeigenschaft ist nur ein einzelner Ausdruck des Feudalwesens, nicht das Feudalwesen selbst.

VII. Die Agrarpolitik der Republik

Während der Periode der militärischen Caudillos, die auf die Revolution der Unabhängigkeit folgte, konnte logischerweise eine liberale Politik im Hinblick auf das Grundeigentum weder entwickelt noch angedeutet werden. Die Militärherrschaft war das natürliche Produkt einer revolutionären Periode, die nicht in der Lage gewesen war, eine neue herrschende Klasse hervorzubringen. Die Macht mußte in dieser Situation von den militärischen Führern der Revolution ausgeübt werden, die einerseits aufgrund der Lorbeeren, die sie während der Revolution geerntet hatten, martialisches Ansehen genossen und sich andererseits mit Waffengewalt an der Regierung halten konnten. Natürlich konnte sich der Caudillo dem Einfluß der einander widersprechenden Klasseninteressen oder historischen Kräfte nicht entziehen. Er stützte sich auf den zusammenhanglosen und rhetorischen Liberalismus des städtischen *demos* oder auf den kolonialistischen Konservatismus der Kaste der Grundbesitzer. Seine Ideen übernahm er von seinem Gefolge aus Volkstribunen und Advokaten der städtischen Demokratie oder von Literaten und Rhetorikern, die dem Landadel anhängen. Denn in dem Interessenkonflikt zwischen Liberalen und Konservativen fehlte eine direkte und aktive Vertretung der Bauerninteressen, die die ersten gezwungen hätte, in ihr Programm die Neuverteilung des Grundbesitzes einzubeziehen.

Dieses Grundproblem wäre ohne Zweifel von einem großen Staatsmann erkannt und gebührend beachtet worden. Aber das war keiner der militärischen Kaxiken dieser Periode.

Das Herrschaftssystem der Caudillos scheint außerdem organisch unfähig, eine Reform von solcher Tragweite durchzuführen, die vor allem ökonomische und juristische Sachkenntnisse voraussetzt. Ihre Gewalttätigkeit schafft ein für die Erprobung neuer juristischer und ökonomischer Grundsätze ungünstiges Klima. Vasconcelos bemerkt in diesem Zusammenhang folgendes: »Im Bereich der Wirtschaftsordnung ist der Caudillo stets die

wichtigste Stütze des Latifundiums. Wenn sie sich auch manchmal als Feinde der Grundbesitzer erklären, gibt es kaum einen Caudillo, der nicht auf der Seite der Großgrundbesitzer geendet hat. Es steht fest, daß die militärische Macht immer zum Vergehen der privaten Aneignung von Land führt; gleich ob sich der Soldat Caudillo, König oder Kaiser nennt: Despotismus und Latifundium gehören zusammen. Das ist natürlich, da sowohl die ökonomischen wie die politischen Rechte sich nur in einem freiheitlichen Regime bewahren und verteidigen lassen. Der Absolutismus führt zwangsläufig zum Elend der Massen und zu Überfluß und Willkür einiger weniger. Nur die Demokratie hat uns trotz all ihrer Schwächen den besten Errungenschaften sozialer Gerechtigkeit nähergeführt, zumindest bevor sie zum Imperialismus der überreichen Republiken degenerierte, die sich von verelendeten Völkern umgeben sehen. Jedenfalls haben bei uns der Caudillo und die Militärregierung zur Entwicklung des Großgrundbesitzes beigetragen. Bereits eine oberflächliche Prüfung der Besitzrechte unserer Großgrundbesitzer würde genügen, um zu beweisen, daß fast alle ihren Besitz zuerst der Gnade der spanischen Krone verdanken und später den Konzessionen und illegalen Begünstigungen durch die einflußreichen Generäle unserer falschen Republiken. Diese Gnadenerweise und Konzessionen sind ihnen gewährt worden, ohne daß man in einem einzigen Fall die Rechte ganzer Ansiedlungen von Indianern oder Mestizen berücksichtigt hätte, die nicht stark genug waren, um ihre Ansprüche geltend zu machen.«¹¹

Eine neue juristische und ökonomische Ordnung kann in jedem Fall nicht das Werk eines Caudillo sein, sondern nur das einer Klasse. Wenn eine solche Klasse existiert, kann der Caudillo als ihr Vertreter und Treuhänder auftreten. Nicht mehr seine persönliche Willkür, sondern verschiedene Interessen und Notwendigkeiten bestimmen dann seine Politik. In Peru fehlte eine bürgerliche Klasse, die in der Lage gewesen wäre, einen starken und fähigen Staat aufzubauen. Der Militarismus stellte nur eine erste provisorische Ordnung dar, die, sobald sie nicht mehr unerlässlich war, durch eine fortgeschrittenere und organischere Ordnung ersetzt werden mußte. Es war ihm nicht möglich, das Agrarproblem zu begreifen, ja nicht einmal, es zur Kenntnis zu nehmen. Seine begrenzte Handlungsfähigkeit beschränkte sich auf rudimentäre und momentane Probleme. Unter Castilla trug die Militär-

¹¹ Vasconcelos, Vortrag über »El nacionalismo en la América Latina«: Amauta, Nr. 4, 15. Dieses Urteil trifft zu auf die Beziehungen zwischen Militärherrschaft (caudillaje militar) und Grundbesitz, es ist jedoch nicht für alle historischen Epochen und Situationen gleichermaßen gültig. Man kann es daher nur mit diesem präzisen Vorbehalt unterschreiben.

herrschaft ihre größten Früchte. Sein schlauer Opportunismus, seine scharfsinnige Bösartigkeit, seine mangelnde Bildung, sein absoluter Empirismus gestatteten ihm bis zum Schluß nicht, eine liberale Politik zu betreiben. Castilla war sich im klaren darüber, daß die Liberalen seiner Zeit ein Zirkel, eine lose Gruppierung, aber keine Klasse waren. Daher vermied er mit Vorsicht alles, was den Interessen und Prinzipien der konservativen Klasse widersprach. Aber die Verdienste seiner Politik liegen darin, daß er in mancher Hinsicht reformbereit und progressiv war. Seine Taten von größerer historischer Bedeutung — die Abschaffung der Sklaverei der Schwarzen und der Kopfsteuer der Indianer — zeigen seine liberale Haltung.

Mit der Verabschiedung des bürgerlichen Gesetzbuches beginnt in Peru eine Periode stufenweiser Organisation. Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß sich dies unter anderem im Verfall der Militärherrschaft anzeigt. Das Gesetzbuch, von den gleichen Prinzipien wie die ersten Dekrete der Republik zur Frage von Grund und Boden inspiriert, setzte die Politik der Mobilisierung und der Befreiung des Grundeigentums in verstärktem Maße fort. Ugarte, der die Folgen des Fortschritts in der peruanischen Gesetzgebung im Hinblick auf das Agrarproblem vermerkt, stellt fest, daß »das Gesetzbuch die legale Abschaffung der 'comunidades' der Indios und der Bande der Grundherrschaft bestätigte. Es erneuerte die vorherige Gesetzgebung, führte die Okkupation als ein Mittel ein, sich Immobilien ohne Besitzer anzueignen, und strebte in den Bestimmungen über das Erbrecht danach, den Kleinbesitz zu begünstigen.«¹²

Francisco García Calderón schreibt dem bürgerlichen Gesetzbuch Wirkungen zu, die es in Wirklichkeit nicht hatte oder die zumindestens nicht den radikalen und absoluten Charakter aufwiesen, den er ihnen in seinem Optimismus zuschreibt: »Die Verfassung hatte die Privilegien abgeschafft, und das bürgerliche Recht teilte den Grundbesitz auf und zerstörte die Gleichberechtigung in den Familien. Die Folgen dieser Anordnung waren in politischer Hinsicht die Verurteilung jeglicher Oligarchie und Aristokratie auf den Latifundien; in sozialer Hinsicht ergab sich daraus der Aufstieg der Bourgeoisie und der Mestizen. (...) Unter ökonomischem Aspekt begünstigte die Aufteilung des Erbes zu gleichen Teilen die Bildung einer Kleinbauernschaft, die vorher durch die großen Grundherrschaften verhindert wurde.«¹³

Das war ohne Zweifel die Absicht der Gesetzgebung in Peru. Aber das bür-

¹² Ugarte, a. a. O., 57.

¹³ Le Pérou contemporain, 98f.

gerliche Recht ist nur eines der vielen Instrumente liberaler Politik und kapitalistischer Praxis. Wie Ugarte zugibt, erkennt man in der peruanischen Gesetzgebung »die Absicht, die Demokratisierung des Grundbesitzes zu begünstigen, aber durch rein negative Maßnahmen, indem man einige Hindernisse abbaute, jedoch ohne den Bauern einen positiven Schutz zu garantieren«¹⁴. Ohne besondere Enteignungsgesetze, welche die Verfügung über den Boden jener Klasse übertrugen, die ihn bearbeitete, ist die Aufteilung oder vielmehr Neuverteilung des ländlichen Eigentums nirgendwo möglich gewesen.

Trotz des Gesetzbuches hat sich der Kleinbesitz in Peru nicht entwickelt. Im Gegenteil — der Großgrundbesitz hat sich gefestigt und ausgebreitet. Einzig und allein das Eigentum der »comunidades« der Indios mußte die Folgen dieses deformierten Liberalismus tragen.

VIII. Großgrundbesitz und politische Macht

Die beiden Faktoren, die verhinderten, daß die Revolution der Unabhängigkeit in Peru das Agrarproblem erkannte und in Angriff nahm — das noch kaum entwickelte Bürgertum in den Städten und die außerhalb der Gesellschaft angesiedelte Stellung der Indianer, wie Echeverría sie definiert —, machten es später unmöglich, daß die Regierungen der Republik eine Politik entwickelten, die in irgendeiner Form auf eine weniger ungleiche und ungleiche Verteilung des Bodens zielte.

Nicht der städtische *demos*, sondern die Aristokratie der Grundbesitzer wurde während der Militärherrschaft robuster und stärker. Der Handel und das Finanzwesen befanden sich in der Hand von Ausländern, so daß — ökonomisch betrachtet — kein kraftvolles städtisches Bürgertum entstehen konnte. Die spanische Erziehung, den Zielen und Erfordernissen des Industrialismus und Kapitalismus völlig abgewandt, bildete weder Kaufleute noch Techniker heran, sondern Advokaten, Literaten, Theologen usw. Wenn diese nicht gerade eine Berufung zum Jakobinertum oder zur Demagogie verspürten, bildeten sie die Anhängerschaft der Kaste der Grundbesitzer. Das Handelskapital, fast ausschließlich in der Hand von Ausländern, konnte seinerseits nichts anderes tun, als sich mit dieser Aristokratie zu verständigen oder zu verbünden, die ihrerseits stillschweigend oder offen ihre politische Vorherrschaft behielt. So wurde die Landaristokratie mit ihren

Verbündeten zur Nutznießerin der Steuerpolitik und der Ausbeutung des Guanos und des Salpeters. So erklärt sich auch, wie diese Kaste unter dem Zwang ihrer ökonomischen Rolle in Peru die Funktion des Bürgertums übernahm, ohne daß sie allerdings ihre kolonialen und aristokratischen Angewohnheiten und Vorurteile aufgab. Und schließlich läßt sich so erklären, wie die städtischen bürgerlichen Schichten — traditionelle Mittelklasse und Händler — dem Zivilismus anheimfielen.

Die Macht dieser Klasse — Zivilisten oder »neogodos« — gründete sich zum guten Teil auf den Grundbesitz. In den ersten Jahren der Unabhängigkeit stellte sie genaugenommen nicht eine Klasse von Kapitalisten, sondern von Eigentümern dar. Ihre Stellung als besitzende Klasse — und nicht als gebildete Schicht — legte es ihnen nahe, ihre Interessen mit denen der Kaufleute und ausländischen Kreditgeber abzustimmen, um auf diese Weise mit dem Staat und dem öffentlichen Eigentum Handel zu treiben. Der Grundbesitz, den sie dem Vizekönig verdankten, hat ihnen unter der Republik den Besitz von Handelskapital eingebracht. Die Privilegien der Republik sind aus denen der Kolonie entstanden.

Diese Klasse nahm daher natürlicherweise und instinktiv die denkbar konservativste Haltung gegenüber der Frage des Grundeigentums ein. Da andererseits die indianische Bevölkerung in ihrer außergesellschaftlichen Stellung verharrte, gab es keine Forderungen bewußter Bauernmassen, die sich den feudalen Interessen des Großgrundbesitzes entgegenstellen konnten.

Dies sind die wichtigsten Faktoren für die Aufrechterhaltung und Entwicklung des Großgrundbesitzes. Der Liberalismus der republikanischen Gesetzgebung, dem Feudalbesitz gegenüber untätig, wurde nur beim Gemeineigentum aktiv. Wenn er auch nichts gegen das Latifundium vermochte, gegen die »comunidad« vermochte er viel. Indem man die »comunidad« auflöste, schuf man in einem Volk mit kommunistischer Tradition noch nicht den Kleinbesitz. Man kann eine Gesellschaft nicht künstlich verändern, vor allem nicht eine Landbevölkerung, die eine tiefe Bindung zu ihrer Tradition und zu ihren rechtlichen Institutionen hat. Der Individualismus hat in keinem Land seinen Ursprung in der Verfassung oder im bürgerlichen Gesetzbuch. Seine Entstehung ist immer ein wesentlich komplizierterer und gleichzeitig spontaner Prozeß gewesen. Die »comunidades« zu zerstören, dies bedeutete nicht, die Indios zu Kleinbauern oder auch nur zu freien Lohnarbeitern zu machen, sondern bloß, ihre Äcker den Gamonalen und deren Anhängerschaft auszuliefern. Dem Großgrundbesitzer fiel es so noch leichter, den Indio an das Latifundium zu fesseln.

Es wird behauptet, daß der Antrieb für die Konzentration des Grundbesitz-

¹⁴ Ugarte, a.a.O., 58.

zes an der Küste die Notwendigkeit gewesen sei, friedlich über eine ausreichende Menge Wasser zu verfügen. Die Bewässerungskultur in den Tälern mit wasserarmen Flüssen hat nach dieser These dazu geführt, daß die großen Besitzungen florierten und die mittleren und kleinen eingingen. Aber die Behauptung ist nur scheinbar richtig und nur zu einem geringen Teil exakt. Denn dieser technische oder materielle Grund, dem sie so viel Gewicht beimißt, hat erst einen Einfluß auf die Bodenkonzentration, seit an der Küste Produkte zur industriellen Weiterverarbeitung angebaut werden. Bevor die Landwirtschaft an der Küste kapitalistisch organisiert war, reichte der Aspekt der Bewässerung nicht aus, die Bodenkonzentration zu befördern. Es ist sicher, daß die Wasserknappheit wegen der Schwierigkeiten, das Wasser auf viele Benutzer aufzuteilen, die großen Besitzungen begünstigte. Aber es ist nicht richtig, daß dies der Grund dafür ist, daß die großen Besitzungen nicht aufgeteilt wurden. Die Ursprünge des Latifundiums an der Küste gehen auf das Kolonialregime zurück. Die Entvölkerung der Küste, eine Folge der kolonialen Herrschaft, ist gleichzeitig eine Konsequenz der Herrschaft des Großgrundbesitzes und einer der Gründe für seine Entstehung. Das Problem der Arbeitskraft, das einzige, das sich dem Grundbesitzer an der Küste stellte, hat seine Wurzeln im Latifundium selbst. Die Grundbesitzer wollten es zur Zeit der Kolonialherrschaft mit Negersklaven lösen, während der Republik mit chinesischen Kulis. Umsonst. Man kann ein Land nicht mit Sklaven bevölkern, und vor allem nicht fruchtbar machen. Aufgrund ihrer Politik gehört den Großgrundbesitzern an der Küste aller verfügbare Boden, aber sie haben nicht genug Menschen, um ihn nutzbar zu machen. Das ist der Schutz des Großgrundbesitzers, aber auch seine Misere und seine Last.

Die Situation der Landwirtschaft im Hochland zeigt noch einmal die Künstlichkeit der oben zitierten Behauptung. Im Hochland besteht das Problem des Wassers nicht. Die großen Mengen an Regen gestatten dem Latifundienbesitzer wie dem Mitglied der »comunidad«, dasselbe anzubauen. Und trotzdem gibt es aber auch im Hochland das Phänomen der Bodenkonzentration. Diese Tatsache beweist den wesentlich politisch-sozialen Charakter der Frage.

Die Entwicklung mechanisierter Plantagen und einer auf Export ausgerichteten Landwirtschaft auf den Hacienden an der Küste ist abhängig von der ökonomischen Kolonisierung der lateinamerikanischen Länder durch den westlichen Kapitalismus. Die englischen Kaufleute und Geldgeber fingen an, sich für die Nutzung dieser Ländereien zu interessieren, als sie entdeckten, daß diese sich hervorragend zur Produktion zunächst von Zucker und

später von Baumwolle eigneten. Die auf ihm lastenden Hypotheken unterstellten den Grundbesitz zum großen Teil schon vor längerer Zeit der Kontrolle ausländischer Firmen. Die Gutsbesitzer, Schuldner der ausländischen Kaufleute und Geldgeber, dienten als Vermittler, fast als »yanacones«, gegenüber dem angelsächsischen Kapitalismus, um ihm gegen geringes Entgelt die Ausbeutung der Ländereien zuzusichern. Diese wurden von armen, versklavten Tagelöhnern bearbeitet, die sich unter der Peitsche des kolonialen Sklavenhalters duckten.

Aber an der Küste hat das Latifundium einen relativ fortgeschrittenen Stand kapitalistischer Technisierung erreicht, auch wenn seine Ausbeutung auf feudalen Prinzipien und Praktiken beruht. Die Koeffizienten der Baumwoll- und Zuckerproduktion entsprechen denen des kapitalistischen Systems. Die Unternehmen haben ein beachtliches Kapital zur Verfügung, und der Boden wird maschinell nach modernen Verfahren bearbeitet. Zur Weiterverarbeitung der Produkte existieren imposante Industrieanlagen. Dagegen sind im Hochland die Produktionsziffern der Latifundien nicht höher als die der »comunidad«. Und wenn die Rechtfertigung eines Systems in seinen Ergebnissen liegt, wie es objektives ökonomisches Denken verlangt, genügt dieses Faktum schon, die Herrschaft des Großgrundbesitzes im Hochland unwiderruflich zu verurteilen.

IX. Die »comunidad« während der Republik

Wir haben bereits gesehen, wie sich der formale Liberalismus der republikanischen Gesetzgebung nur der indianischen »comunidad« gegenüber aktiv zeigte. Man kann sagen, daß das Konzept des Privatbesitzes während der Republik fast eine antisoziale Funktion hatte, weil es einen Konflikt mit dem Weiterbestehen der »comunidad« heraufbeschwor. Wenn die Auflösung und Enteignung der »comunidad« von einem kapitalistischen System, das sich kräftig und selbständig entwickelt hätte, entschieden und durchgeführt worden wäre, hätte sie als Konsequenz des wirtschaftlichen Fortschritts gelten können. Der Indio hätte sich von einem aus Kommunismus und Leibeigenschaft bestehenden Mischsystem auf das System der freien Lohnarbeit umgestellt. Dieser Wechsel hätte seine Natur etwas verändert, ihn aber ohne Zweifel in die Lage versetzt, sich als Klasse zu organisieren und zu befreien, auf demselben Wege wie die übrigen Proletarier der Welt. Dagegen verstärkte die allmähliche Enteignung und Absorption der »comunidad« durch das Latifundium einerseits seine Leibeigenschaft und zer-

störte andererseits die wirtschaftlichen und rechtlichen Institutionen, die zum Teil Geist und Materie einer alten Zivilisation bewahrt hatten.¹⁵

¹⁵ Wenn die historische Evidenz des inkaischen Kommunismus nicht ohnehin unbestreitbar wäre, so wäre die »comunidad«, das spezifische Ausdrucksorgan dieses Kommunismus, Beweis genug, um jeden Zweifel zu zerstreuen. Der »Despotismus« der Inkas ist allerdings den liberalen Empfindlichkeiten einiger unserer Zeitgenossen zu nahe getreten. Ich möchte hier noch einmal meine Verteidigung des Inkakommunismus bekräftigen und seinem neuesten Widersacher, Augusto Aguirre Morales, dem Autor des Buches »El Pueblo del Sol« entgegenreten. Der moderne Kommunismus und der inkaische Kommunismus sind zwei unterschiedliche Dinge. Dies ist das erste, was jeder zur Kenntnis nehmen und verstehen muß, der sich dem Studium des »Tawantinsuyos« widmen will. Sie sind Produkte verschiedener menschlicher Erfahrungen und gehören unterschiedlichen historischen Epochen an. Sie sind von zwei Zivilisationen entwickelt worden, die sich nicht vergleichen lassen. Die Zivilisation der Inkas war agrarisch geprägt. Diejenige von Marx und Sorel ist eine industrielle Zivilisation. In der einen unterwarf sich der Mensch der Natur, in der anderen ist die Natur in manchen Fällen dem Menschen unterworfen. Es ist daher absurd, die Formen und Institutionen dieser beiden Kommunismen einander gegenüberzustellen. Das einzig Vergleichbare ist die körperliche Ähnlichkeit im Gehalt, innerhalb der ebenso grundsätzlichen, materiellen Verschiedenheit von Zeit und Raum. Für einen solchen Vergleich braucht es etwas historischen Relativismus. Andernfalls besteht die Gefahr, mit Sicherheit die bedauerlichen Fehler zu begehen, die Victor Andrés Belaúnde bei einem Versuch dieser Art unterlaufen sind. Die Chronisten der Eroberung und der Kolonie sahen die Welt der Indianer mit den Augen des Mittelalters. Ihr Zeugnis kann daher ohne Zweifel nur unter Vorbehalt akzeptiert werden. Ihre Urteile entsprechen unanachgiebig ihrer spanischen und katholischen Sichtweise. Aber auch Aguirre Morales leidet unter einer unangenehmen Anschauungsweise. Bei der Untersuchung des Inkareiches ist er nicht fähig, zu relativieren; er betrachtet es mit liberalen und individualistischen Vorurteilen. Daher glaubt er, daß das Volk der Inkas ein unglückliches Sklavenvolk gewesen sei, dem die Freiheit gefehlt habe. Die Freiheit des Individuums ist ein Aspekt des komplexen Phänomens des Liberalismus. Eine realistische Kritik definiert sie als die juristische Grundlage der kapitalistischen Zivilisation. (Ohne die freie Gerichtsverhandlung gäbe es keinen freien Handel, keine freie Konkurrenz und keine freie Industrie.) Eine idealistische Kritik kann sie als eine Erbschaft des menschlichen Geistes in der modernen Zeit bezeichnen. In keinem Falle war diese Freiheit im Leben der Inkas möglich. Der Mensch des »Tawantinsuyos« verspürte nicht das geringste Bedürfnis nach individueller Freiheit. So wie er zum Beispiel auch kein Bedürfnis danach hatte, seine Meinung schriftlich (in:) zu äußern und zu verbreiten. Diese Freiheit ist sehr nützlich für Aguirre Morales und für mich; aber die Indios konnten glücklich sein, ohne sie zu kennen, ja ohne sie sich vorstellen zu können. Leben und Geist der Indios waren nicht von dem Drang nach Spekulation und intellektueller Schöpfung besetzt. Ebensovienig unterlagen sie der Notwendigkeit, Handel zu treiben oder Verträge zu schließen. Wozu sollte also dem Indio diese Freiheit nutzen, die unsere Zivilisation erfunden hat? Wenn der Geist der Freiheit sich dem *Quechua*-sprechenden Indianer enthüllt hat, dann sicherlich in einer Form, die sich von der liberalen, jakobinischen und individualistischen Freiheitsauffassung unterscheidet. Die Offenbarung der Freiheit ist, wie die Offenbarung Gottes, von Epoche zu Epoche, vom Volk zu Volk und von Klima zu Klima verschieden. Die abstrakte Idee der Freiheit mit dem konkreten Bild einer Freiheit in physischer Mütze zu identifizieren — der Tochter des Protestantismus, der Renaisance und der Französischen Revolution — bedeutet, einer Illusion zu erliegen, die wahrscheinlich Demokratie entspringt. Aguirres These, mit der er den philosophischen Kurzsichtigkeit der Bourgeoisie und ihre Isolation leugnet, beruht ganz und gar auf falschen Voraussetzungen. Aguirre geht davon aus, daß autokratische Herrschaft und Kommunismus völlig unvereinbar seien. Er stellt fest, daß die Herrschaft der

Während der republikanischen Periode zeigten die nationalen Schriftsteller und Gesetzgeber eine ziemlich einheitliche Tendenz, die »comunidad« als Überrest einer primitiven Gesellschaft oder als Überbleibsel der kolonialen Ordnung zu verurteilen. Diese Haltung entspricht in einigen Fällen dem Interesse der Großgrundbesitzer, in anderen dem individualistischen und liberalen Denken, das eine übertrieben verbale und ekstatische Kultur beherrschte.

Inkas despotisch und theokratisch war, also — so seine Folgerung — war sie nicht kommunistisch. Aber historisch setzt der Kommunismus weder individuelle Freiheit noch allgemeines Wahlrecht voraus. In unserer Zeit sind autokratische Herrschaft und Kommunismus unvereinbar, aber das gilt nicht für die primitiven Gesellschaften. Heutzutage kann eine neue Ordnung auf keinen der moralischen Fortschritte der modernen Gesellschaft verzichten. Der zeitgenössische Sozialismus (andere Epochen hatten andere Formen des Sozialismus, die unterschiedliche Beziehungen tragen) ist die Antithese des Liberalismus; aber er wird aus ihm geboren und nährt sich von seinen Erfahrungen. Er verachtet keine seiner intellektuellen Errungenschaften. Was er verachtet und verspottet, ist seine Beschränktheit. Er schätzt und versteht alle positiven Seiten der liberalen Idee, aber er verdammt und bekämpft, was an dieser Idee negativ und zeitgebunden ist. Die Inkaherrschaft war ohne Zweifel theokratisch und despotisch. Aber diese Züge finden wir in allen Herrschaftsformen des Altertums. Alle Monarchien in der Geschichte haben sich auf die religiösen Empfindungen der Völker gestützt. Die Trennung von weltlicher und geistlicher Macht ist eine neue Erscheinung. Und es handelt sich auch immer noch mehr um eine Trennung von Tisch und Bett als um eine wirkliche Scheidung. Sogar Wilhelm von Hohenzollern hat sich auf göttliches Recht berufen. Man kann nicht abstrakt von der Tyrannei sprechen. Es geht immer um einen konkreten Fall. Von einer wirklichen Tyrannei kann nur dann die Rede sein, wenn der Wille eines Volkes unterdrückt oder sein Lebensimpuls erstickt wird. Im Altertum haben dagegen oft absolute und theokratische Herrschaftsformen gerade diesen Impuls verkörpert. Das scheint auch beim Inkareich der Fall gewesen zu sein. Ich glaube nicht, daß die Inkas Wunder vollbracht haben. Ihre politische Fähigkeit ist offenkundig, aber ebenso offenkundig ist, daß sich das Material für die Errichtung ihres Imperiums — die Menschen und die moralischen Elemente — im Laufe von Jahrhunderten herausgebildet hatte. Der *ayllu*, die »comunidad«, war die Zelle des Reiches. Die Inkas bildeten eine Einheit, bauten ein Reich auf, aber die Zelle schufen sie nicht. Der von ihnen organisierte Rechtszustand reproduzierte sicherlich den vorher existierenden Naturzustand. Die Inkas wandten hier keine Gewalt an. Es ist wichtig, ihr Werk zu würdigen, aber man darf darob nicht die jahrausendelange kollektive Anstrengung vergessen, deren Ausdruck und letzte Folge dieses Werk bloß ist. Man darf auch nicht vernachlässigen oder gar leugnen, was an diesem Werk von den Massen geleistet wurde. Aguirre, dem individualistischen Literaten, macht es nichts aus, daß er die Geschichte der Massen nicht zur Kenntnis nimmt. Mit dem Blick des Romantikers sucht er den Helden. Alle Hinweise auf die Zivilisation der Inkas stimmen überein in ihrer Ablehnung dieses Wunsches von Aguirre Morales. Der Autor von »El Pueblo del Sol« beruft sich auf das Zeugnis von Tausenden von Keramiköpfen, die vor seinen Augen vorbeigezogen sind. Nun, diese Keramiköpfe zeigen, daß die Kunst der Inkas eine Volkskunst war. Vielleicht ist ihre Kunst überhaupt das beste Dokument der Inkazivilisation. Diese stilisierte, konzentrierte Keramik der Indianer kann nicht von einem rohen und barbarischen Volk hergestellt worden sein. James George Frazer — der den Chronisten der Kolonialzeit geistig ebenso fern steht wie körperlich — schreibt: »Wenn wir den Lauf der Geschichte verfolgen, sehen wir, daß es kein reiner Zufall ist, wenn die ersten großen Schritte in Richtung auf die Zivilisation unter despotischen und theokratischen Regierungen getan wurden, wie in China, Ägypten, Babylon, Mexiko und Peru. In allen diesen Ländern verlangte und genoß der höchste

Eine Studie von Dr. M. V. Villarón, einer derjenigen Intellektuellen, die diese Auffassung im ersten Jahrhundert unserer Republik sehr kritisch und von der Doktrin her kohärent vertreten, zeigt Ansätze einer vorsichtigen Revision seines Urteils über die »comunidad«. Er hält theoretisch seine liberale Position aufrecht, indem er im Prinzip die Individualisierung des Eigentums propagiert, aber praktisch zugibt, daß die »comunidad« gegen das Latifundium geschützt werden müsse, und ihr eine Funktion zuerkennt, die das Recht auf staatlichen Schutz verdient. Aber die erste organische und auf Tatsachen beruhende Verteidigung der indianischen »comunidad« mußte sich auf den Sozialismus berufen und sich auf Untersuchungen ihres Gegenstandes stützen, die nach den Forschungsmethoden der modernen Soziologie und Ökonomie durchgeführt wurden. Das Buch von Hildebrand Castro Pozo, »Nuestra comunidad indígena«, beweist dies. In dieser Studie zeigt sich Castro Pozo frei von liberalen Vorurteilen. Daher kann er das Problem der »comunidad« richtig einschätzen und begreifen. Er zeigt uns, daß die »comunidad« der Indianer trotz der Angriffe von seiten eines liberalen Formalismus, der im Dienst des Feudalismus steht, immer noch ein lebendiger Organismus ist und darüber hinaus trotz der feindlichen Umgebung, in der sie deformiert und halb erstickt weitervegetiert, spontan Möglichkeiten zur Evolution und Weiterentwicklung erkennen läßt.

Herrscher die gehorsame Verehrung seiner Untertanen in seiner doppelten Eigenschaft als König und Gott. Es wäre kaum übertrieben, wenn man behaupten würde, daß in jenen fernen Zeiten der Despotismus der beste Freund der Menschheit und — so paradox es klingt — der Freiheit war. Denn schließlich gibt es mehr Freiheit im besten Sinne des Wortes — Freiheit, unsere Gedanken zu denken und unser Schicksal zu gestalten — unter dem absolutesten Despotismus und der bedrückendsten Tyrannei als in der scheinbaren Ungeborgenheit des Lebens der Primitive, wo das Los des Individuums von der Wiege bis zum Grab von der unveränderlichen Gußform der ererbten Gebräuche modelliert wird.« (Der goldene Zweig, Teil I) Aguirre Morales behauptet, in der Inkagesellschaft sei der Raub unbekannt gewesen, weil es an Vorstellungsvermögen für das Schlechte gefehlt habe. Aber mit einer einfallsreichen, humorvollen Formulierung schafft man noch nicht eine soziale Tatsache aus der Welt. Eine Tatsache, die genau das beweist, was Aguirre unbedingt verleugnen will: den Kommunismus der Inkas. Der französische Ökonom Charles Gide hält die Umkehrung des berühmten Satzes von Proudhon für treffender: »Raub ist Eigentum«. In der Gesellschaft der Inkas gab es keinen Raub, weil es kein Eigentum gab. Oder, wenn man es so ausdrücken will, weil das Eigentum sozialistisch organisiert war. Wenn es nötig ist, müssen wir das Zeugnis der kolonialen Chronisten zurückweisen und für ungültig erklären. Aber in diesem Falle stützt sich die Theorie von Aguirre ausgerechnet auf die Interpretation dieser Chronisten lassen sich nicht anhäufen. Es ist deshalb unwahrscheinlich, daß zwei Drittel davon für den Verbrauch der Funktionäre und Priester des Reiches beiseitegelegt wurden. Viel überzeugender ist die Annahme, daß die Erträge, die dem Namen nach dem Inka und seinem Adel zugedacht waren, staatliche Vorratskammern gefüllt haben. Damit hätten sie einen Akt sozialer Sicherung bedeutet, wie er für eine sozialistische Ordnung charakteristisch ist.

Castro Pozo behauptet, daß »ayllu« oder »comunidad« ihre ursprüngliche Eigenart, das heißt, ihren Charakter als quasifamiliäre Institution bewahrt haben, in deren Schoß auch nach der Konquista die wichtigsten Merkmale weiterlebten¹⁶.

Hierin stimmt er mit Valcárcel überein, dessen Vorschläge im Hinblick auf den ayllu nach Meinung einiger Leute zu stark von seinem Ideal einer indianischen Erweckungsbewegung bestimmt sind.

Wie sehen die »comunidades« heute aus, und wie funktionieren sie? Castro Pozo glaubt, daß man sie nach der folgenden Klassifizierung unterscheiden kann: »1) 'comunidades' mit Ackerbau; 2) 'comunidades' mit Ackerbau und Viehzucht; 3) 'comunidades' mit Weiden und Gewässern; 4) 'comunidades' mit gemeinsamer Nutznießung des gepachteten Landes. Man muß dabei bedenken, daß in einem Land wie dem unseren, wo ein und dieselbe Institution je nach der Umgebung, in der sie sich entwickelt hat, verschiedenen Charakter haben kann, keiner der genannten Typen in Wirklichkeit in so klar abgegrenzter Form existiert, daß man ihn zum Modell erheben könnte. Man findet im Gegenteil im ersten Typ von 'comunidades' Züge, die anderen Typen entsprechen und in diesen wiederum Züge von jenem. Aber da eine Reihe von äußeren Faktoren jeder dieser Gruppen eine bestimmte Lebensform aufgezwungen hat, die in ihren Bräuchen und Gewohnheiten, in ihrer Arbeitsweise, in ihrem Eigentum und in ihren handwerklichen Tätigkeiten zum Ausdruck kommt, herrschen folgende Typen vor: 1) Ackerbau, 2) Viehzucht, 3) Viehzucht mit gemeinsamer Weide- und Gewässernutzung oder nur letzteres, 4) 'comunidades', in denen der Grundbesitz absolut oder relativ fehlt und die gepachteten Boden nutzen, dessen alleiniger Besitzer ohne Zweifel der ayllu war.«¹⁷

Diese Unterschiede sind nicht durch Entwicklung oder natürliche Degeneration der alten »comunidad« entstanden, sondern unter dem Einfluß einer Gesetzgebung, die auf die Individualisierung des Grundbesitzes ausgerichtet war, und vor allem sind sie das Ergebnis der Enteignung der Felder der »comunidad« zugunsten des Latifundiums. Sie beweisen daher eher die Lebenskraft des indianischen Kommunismus, der immer neue Formen der Kooperation und Assoziation erzeugt. Der Indio ist nach hundert Jahren republikanischer Gesetzgebung nicht zum Individualisten geworden. Aber dies kommt nicht daher, daß er sich gegen den Fortschritt sträubt, wie jene behaupten, die ihn in ihrem eigenen Interesse verunglimpfen. Es hängt eher

¹⁶ Castro Pozo, Nuestra comunidad indígena.

¹⁷ Ebd., 16f.

damit zusammen, daß unter einem Feudalregime für den Individualismus nicht die Voraussetzungen bestehen, die zu seiner Entwicklung und Festigung nötig wären. Der Kommunismus war für den Indio die einzige Verteidigungsmöglichkeit. Der Individualismus kann nicht gedeihen und existiert in Wirklichkeit auch nicht, außer in einem System der freien Konkurrenz. Und der Indio hat sich nie unfreier gefühlt, als wenn er sich allein fühlte. Dabei bestehen in den indianischen Dörfern weiterhin starke und zähe Gewohnheiten der Kooperation und der Solidarität, die der konkrete Ausdruck des kommunistischen Geistes sind, auch wenn zwischen den Familien die Bindung an das Gemeineigentum und die Gewohnheiten der gemeinsamen Arbeit schon lange erloschen sind. Die »comunidad« entspricht diesem Geist, sie ist sein Organ. Wenn die Enteignung und die Neuverteilung des Bodens die »comunidad« zu liquidieren scheinen, findet der indianische Sozialismus immer einen Weg, sie wieder herzustellen, aufrechtzuerhalten oder zu ersetzen. Die gemeinsame Arbeit und der gemeinsame Besitz werden durch die Kooperation bei der individuellen Arbeit abgelöst. Castro Pozo schreibt: »Von den Bräuchen sind nur die *mingas* oder Versammlungen des ganzen *ayllu* übriggeblieben, in denen gemeinsam eine Arbeit an einem Zaun, an den Bewässerungsgräben oder am Haus eines Mitglieds der 'comunidad' erledigt wird. Oft geschieht dies bei Violinen- und Harfenmusik, und dabei werden auch Zuckerrohrschnaps, Zigarren und Coca konsumiert.« Diese natürlich noch kaum entwickelten, rudimentären Bräuche haben die Indios zur Praxis des kollektiven Arbeitsvertrages geführt, der häufiger als der individuelle Arbeitsvertrag vorkommt. Nicht isolierte Individuen verpachten ihre Arbeitskraft an einen Besitzer oder Vermittler. Im allgemeinen tun dies die arbeitsfähigen Männer einer Ansiedlung gemeinsam.

X. Die »comunidad« und der Großgrundbesitz

Die Verteidigung der indianischen »comunidad« beruht nicht auf abstrakten Gerechtigkeitsvorstellungen oder auf sentimentalem Traditionsdenken, sondern auf konkreten und praktischen Faktoren ökonomischer und sozialer Natur. Das Gemeineigentum stellt in Peru nicht eine primitive Wirtschaftsform dar, die durch eine progressive, auf dem Privatbesitz beruhende Wirtschaftsform abgelöst worden ist. Nein, die »comunidades« sind ih-

res Landes beraubt worden zugunsten des feudalen oder halbfeudalen Latifundiums, das seiner Anlage nach zum technischen Fortschritt unfähig ist.¹⁸

An der Küste hat sich das Latifundium — unter dem Gesichtspunkt der Anbautechnik betrachtet — von der feudalen Praxis zur kapitalistischen Technik entwickelt, während die indianische »comunidad« als kommunistische Form der Bodenbewirtschaftung verschwunden ist. Im Hochland dagegen hat das Latifundium seinen feudalen Charakter bewahrt, indem es der Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaftsform viel stärkeren Widerstand leistete als die »comunidad«. Die »comunidad« jedoch hat sich dort, wo sie durch die Eisenbahn mit dem Handelssystem und den zentralen Transportwegen verbunden worden ist, spontan in eine Kooperative verwandelt. Castro Pozo, der als Chef der Abteilung für Angelegenheiten der Indianer im Entwicklungsministerium reiches Material über das Leben der »comunidad« gesammelt hat, hob den Fall des kleinen Dorfes Muquiyauyo hervor, das seiner Meinung nach alle Züge der Kooperativen für Produktion, Konsum und Kredit aufweist. »Im Besitz eines herrlichen Kraftwerks am Ufer des Mantaro-Flusses, das Licht und Strom für die kleinen Industrien im Distrikt von Jauja, Concepción, Mito, Muqui, Sincos, Huaripampa und Muquiyauyo liefert, hat dieses Dorf sich in eine Gemeindegemeinschaft par excellence verwandelt. Dabei hat es seine angestammten Bräuche nicht aufgegeben, im Gegenteil, es hat sich ihrer sogar bedient, um das Unternehmen durchzuführen. Es hat Geld zur Verfügung gestellt zum Kauf großer Maschinen und hat die Kosten für die Arbeiten eingespart, die von der Gemeinde ausgeführt wurden, als ob es sich um einen Bau in der Gemeinde handelte; an den *mingas* haben sich sogar Frauen und Kinder beteiligt, indem sie das Baumaterial herschleppten.«¹⁹

Der Vergleich zwischen »comunidad« und Latifundium als landwirtschaftliche Produktionsbetriebe fällt für das Latifundium ungünstig aus. Innerhalb des kapitalistischen Systems verdrängt der Großgrundbesitzer die kleinen landwirtschaftlichen Betriebe, weil er in der Lage ist, die Produktion durch den Gebrauch moderner Anbautechniken zu intensivieren. Die Industrialisierung der Landwirtschaft bringt die Konzentration des Grundbesitzes mit sich. Der Großgrundbesitz scheint so im Interesse der Produktion

¹⁸ Nach Beendigung dieser Studie fand ich in dem Buch von Haya de la Torre, *Por la emancipación de la América Latina*, Ideen über die Agrarfrage im allgemeinen und die indianische »comunidad« im besonderen, die mit den meinen völlig übereinstimmen. Wir gehen von demselben Standpunkt aus, so daß wir logischerweise auch zu denselben Schlußfolgerungen gelangen.

¹⁹ Castro Pozo, a.a.O., 66f.

gerechtfertigt, das — zumindest theoretisch — mit dem Interesse der Gesellschaft identifiziert wird. Aber das Latifundium hat nicht diese Wirkung, es entspricht in keiner Weise den ökonomischen Erfordernissen. Abgesehen von den Zuckerrohrplantagen, die sich in der Absicht, den indianischen Bauern zu vergiften und zu verrohen, der Herstellung von Schnaps widmen, sind die Anbauprodukte auf dem Latifundium im allgemeinen die gleichen wie in den »comunidades«. Und die Produktionsziffern weichen nicht voneinander ab. Das Fehlen von Statistiken über die Landwirtschaft erlaubt es nicht, die Unterschiede im einzelnen festzustellen; aber alle verfügbaren Daten stützen die Behauptung, daß die Erträge der »comunidades« im Durchschnitt nicht geringer sind als die der Latifundien. Die einzige Produktionsstatistik aus dem Hochland, die für Weizen, stützt diese Annahme. Castro Pozo schreibt, die Daten dieser Statistik aus dem Jahr 1917/18 zusammenfassend, folgendes: »Die Ernte betrug im Durchschnitt 450 kg pro Hektar für die »comunidades« und 580 kg pro Hektar für den Privatbesitz. Man muß dabei bedenken, daß die besten Böden in den Besitz der Großgrundbesitzer übergegangen sind, da der Kampf um das Land im Süden schon so hart geworden ist, daß die indianischen Besitzer mit Gewalt vertrieben oder umgebracht werden; man muß ebenfalls bedenken, daß die Unwissenheit die Mitglieder der 'comunidad' oft dazu veranlaßt hat, falsche Produktionsziffern zu nennen, auch aus Furcht vor neuen Steuern und vor der Erpressung durch niedere Beamte oder deren Beauftragte. Daraus kann man leicht schließen, daß der Produktionsunterschied pro Hektar zugunsten des Privatbesitzes nicht exakt ist und daß man mit Recht die Existenz eines solchen Unterschiedes überall dort leugnen kann, wo Produktionsmittel und Anbaumöglichkeiten in beiden Eigentumsformen gleich sind.«²⁰

Im feudalen Rußland des letzten Jahrhunderts waren die Erträge des Latifundiums höher als die des Kleineigentums. Die Ziffern in Hektoliter pro Hektar lauten wie folgt: Roggen: 11,5 zu 9,4; Weizen: 11 zu 9,1; Hafer: 15,4 zu 12,7; Gerste: 11,5 zu 10,5; Kartoffeln: 92,3 zu 72.²¹

Das Latifundium des peruanischen Hochlandes steht also als Produktionsfaktor noch unter dem allgemein verdammt Latifundium des zaristischen Rußlands.

Die »comunidad« erweist sich dagegen einerseits klar als entwicklungs- und wandlungsfähig und stellt andererseits ein Produktionssystem dar, das dem

²⁰ Ebd., 434.

²¹ Schkaff, a.a.O., 188.

Indio einen moralischen Anstoß gibt, sein möglichstes zu leisten. Castro Pozo macht eine sehr treffende Beobachtung, wenn er schreibt, daß »die indianische 'comunidad' zwei große ökonomische und soziale Prinzipien bewahrt hat, für die bis heute weder die Soziologie noch der Empirismus der Großindustriellen eine zufriedenstellende Erklärung finden konnte: der kollektive Arbeitsvertrag und dessen Erfüllung mit geringem physischem Einsatz in einer angenehmen Atmosphäre, in der Wetteifer und Kameradschaft gedeihen«²².

Indem sie die »comunidad« auflöste oder aufgab, hat die Herrschaft des Feudalbesitzes nicht nur eine ökonomische, sondern vor allem eine soziale Institution angegriffen, die die Tradition der Indianer verteidigt, die Funktion der Bauernfamilie bewahrt und jenes volkstümliche Rechtsempfinden ausdrückt, dem Proudhon und Sorel einen so hohen Wert beimessen.²³

²² Castro Pozo, a.a.O., 47. Der Autor macht einige sehr interessante Beobachtungen über die spirituellen Elemente der gemeinschaftlichen Wirtschaftsweise: »Die Energien, die Ausdauer und das Interesse, die ein Mitglied der 'comunidad' bei der Ernte zeigt, wenn es den Weizen oder die Gerste schneidet, zu Garben bindet, sich das Getreide auf den Rücken bindet (*quipichar*: auf dem Rücken tragen, ein im ganzen Hochland verbreiteter indianischer Brauch. Die Lastenträger, Hafenarbeiter und Stauer an der Küste tragen die Lasten auf der Schulter), leichten Schrittes in der Reihe zur Tenne läuft, dem Genossen, der vor ihm geht, einen Scherz zuzurufen oder erträgt, daß der hinter ihm am Zipfel seines Ponchos zieht; wenn man all dies mit der Trägheit, Kälte, Gedankenlosigkeit und — wie es scheint — Erschöpfung vergleicht, mit der die 'yanacones' ihren Dienst tun, wird ein derart ungeheurer und grundsätzlicher Unterschied offenkundig, daß man auf den ersten Blick den Abgrund erkennt, der zwischen diesen beiden psychischen und physischen Zuständen besteht. Die erste Frage, die man sich stellt, ist folgende: Welchen Einfluß hat das objektive, konkrete und unmittelbare Ziel auf den Arbeitsprozeß?«
²³ Sorel, der den Auffassungen von Proudhon und Le Play über die Rolle der Familie in der Struktur und im Bewußtsein der Gesellschaft so große Aufmerksamkeit geschenkt hat, hat »den geistigen Teil der ökonomischen Sphäre« gründlich und mit Scharfsinn durchdacht. Was er bei Marx vermißt hat, war ein Sinn für die rechtlichen Verhältnisse, obgleich er einräumt, daß dieser Aspekt dem Dialektiker aus Trier nicht entgangen ist. In seiner »Introduction à l'économie moderne« schreibt Sorel: »Es ist bekannt, daß das Studium der Familienbräuche in der sächsischen Ebene Le Play zu Beginn seiner Reisen stark beeindruckte und entscheidenden Einfluß auf ihn ausübte. Ich frage mich, ob Marx nicht an diese alten Bräuche gedacht hat, als er den Kapitalismus beschuldigte, aus dem Proletariat einen Menschen ohne Familie zu machen.« Im Zusammenhang mit den Beobachtungen von Sorel möchte ich an einen anderen Gedanken von ihm erinnern: »Die Arbeit hängt weitgehend von den Gefühlen ab, die die Arbeiter ihrer Aufgabe entgegenbringen.«

XI. Arbeitsformen: Leibeigenschaft und Lohnarbeit

Die Arbeitsordnung hängt in der Landwirtschaft in erster Linie von der Ordnung der Besitzverhältnisse ab. Man kann daher nicht überrascht sein, daß in Peru — in gleicher Weise, wie das feudale Latifundium weiterbesteht — auch die Leibeigenschaft unter verschiedenen Formen und unterschiedlichen Namen weiterlebt. Der Unterschied zwischen der Landwirtschaft der Küste und der im Hochland besteht weniger in der Arbeitsform als in der Technik. Die Agrarwirtschaft an der Küste hat mehr oder weniger schnell eine kapitalistische Technik sowohl bei den Anbaumethoden als auch bei der Verarbeitung und bei dem Verkauf der Produkte entwickelt. Aber in der Einstellung und dem Verhalten der Arbeitskraft gegenüber ist man dort sehr unbeweglich geblieben. Dem Arbeiter gegenüber hat das koloniale Latifundium nur auf seine feudalen Gewohnheiten verzichtet, wenn die Umstände es zeitweilig dazu zwangen.

Dieses Phänomen erklärt sich nicht nur dadurch, daß die alten Feudalherren nach wie vor über den Boden verfügen, während sie gleichzeitig als Mittelsmänner des ausländischen Kapitals die Praxis, aber nicht den Geist des modernen Kapitalismus angenommen haben. Es erklärt sich auch aus der kolonialen Mentalität dieser Kaste der Grundbesitzer, die daran gewöhnt sind, die Arbeit vom Standpunkt des Sklavenhalters oder Antreibers aus zu betrachten. In Europa verkörperte der Feudalherr in gewisser Weise die ältere, patriarchalische Tradition, so daß er sich seinen Dienern gegenüber auf natürliche Weise überlegen fühlte, nicht aber ethnisch oder rassistisch verschieden. Dem aristokratischen Großgrundbesitzer Europas war es sogar möglich, eine neue Auffassung und eine neue Praxis in seinen Beziehungen zu den Landarbeitern zu entwickeln. Im kolonialen Amerika hat sich dieser Entwicklung die stolze, tief eingewurzelte Überzeugung des Weißen von der Minderwertigkeit der Farbigen entgegengestellt.

An der peruanischen Küste bestanden die Landarbeiter, wenn nicht aus Indios, dann aus Negersklaven oder chinesischen Kulis, die — wenn dies möglich ist — noch mehr verachtet wurden. Beim Großgrundbesitzer der Küste waren gleichzeitig die von völligen rassistischen Vorurteilen bestimmten Gefühle des mittelalterlichen Adligen sowie die des weißen Kolonialisten mit im Spiel.

Die Einrichtungen des »yanacozgo« und des »enganche« sind nicht die einzigen Anzeichen für das Weiterbestehen mehr oder weniger feudaler Methoden in der Landwirtschaft der Küste. Das gesamte Klima der Hazienda bleibt aristokratisch. Solange sie nicht die stillschweigende oder förmli-

che Zustimmung der großen Latifundienbesitzer gefunden haben, gelten die Gesetze des Staates auf dem Latifundium nicht. Beamte der Regierung oder der Verwaltung unterliegen in der Tat auf dem Gebiet seines Besitzes der Autorität des Grundherrn. Dieser betrachtet sein Latifundium praktisch als außerhalb der Staatsgewalt gelegen, ohne sich im mindesten um die staatsbürgerlichen Rechte der Bevölkerung zu kümmern, die innerhalb seines Bezirkes lebt. Er fällt Schiedssprüche, errichtet Monopole, verhängt Sanktionen, die der Freiheit der Landarbeiter und ihrer Familien widersprechen. Das Reisen, der Handel, ja sogar die Lebensgewohnheiten sind der Kontrolle des Besitzers der Hazienda unterworfen. Oft unterscheiden sich die Siedlungen, in denen die Arbeiter untergebracht sind, nicht sehr von den Hütten, in denen früher die Sklaven lebten.

Diese feudalen oder semifeudalen Rechte stehen den Großgrundbesitzern an der Küste nicht von Gesetzes wegen zu; aber ihre Stellung als herrschende Klasse und die unbegrenzte Kontrolle über den Grundbesitz in einer Region ohne Industrie und Transportwesen gewähren ihnen eine praktisch unkontrollierbare Macht. Durch das System des »enganche« und des »yanacozgo« widersetzen sich die Grundbesitzer der Einführung freier Löhne, die für eine liberale kapitalistische Wirtschaft unerlässlich sind. Das System des »enganche«, das dem Arbeiter das Recht nimmt, über seine Person und seine Arbeit frei zu verfügen, solange er nicht die Verpflichtungen dem Herrn gegenüber erfüllt hat, leitet sich eindeutig vom Handel mit den Kulis her, der dem Sklavenhandel sehr ähnlich war. Das System des »yanacozgo« ist eine Variante des Systems der Leibeigenschaft, worin sich der Feudalismus bis in unsere kapitalistische Epoche hinein in den ökonomisch und politisch zurückgebliebenen Dörfern erhalten hat. Das peruanische System des »yanacozgo« ist mit dem System des *polownitschestwo* identisch, bei dem die Bodenerträge in einigen Fällen zwischen dem Besitzer und dem Bauern zu gleichen Teilen aufgeteilt wurden und bei dem in anderen Fällen der letztere nur ein Drittel erhielt.²⁴

Die spärliche Bevölkerung der Küste bedeutet für die landwirtschaftlichen Unternehmen eine ständige Gefahr, nämlich den Mangel oder das Fehlen von Arbeitskräften. Das System des »yanacozgo« bindet die Landbevölkerung an den Boden; wenn ihr nicht diese minimale Garantie auf Nutzung des Bodens geboten würde, würde sie abnehmen oder müßte auswandern. Das System des »enganche« sichert der Landwirtschaft an der Küste den Zustrom von Arbeitskräften aus dem Hochland, die, obwohl sie auf den

²⁴ Schkaff, a.a.O., 135.

Haziendas an der Küste einen fremden Boden und eine fremde Umgebung vorfinden, doch zumindest eine besser bezahlte Arbeit erhalten.

Dies weist darauf hin, daß trotz allem — und wenn es auch nur scheinbar und teilweise zutrifft²⁵ — die Situation des Landarbeiters an der Küste besser ist als auf den Landgütern des Hochlandes, wo die Allmacht des Feudalismus intakt geblieben ist. Die Großgrundbesitzer an der Küste sehen sich gezwungen, das System der Lohnarbeit und der freien Wahl des Arbeitsplatzes anzuerkennen, wenn auch nur in begrenzter und abgeschwächter Form. Der kapitalistische Charakter ihrer Unternehmen zwingt sie zur Konkurrenz. Der Landarbeiter bewahrt, wenn auch nur relativ, die Freiheit auszuwandern oder dem Chef seine Arbeitskraft zu verweigern, der ihn zu sehr ausbeutet. Die Nähe von Häfen und Städten, die Verbindung mit den modernen Verkehrs- und Handelswegen bieten dem Landarbeiter andererseits die Möglichkeit, seinem Schicksal zu entfliehen und in einer anderen Umgebung zu versuchen, seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Wäre die Landwirtschaft an der Küste fortschrittlicher, also kapitalistischer gewesen, hätte sie sich bemüht, das Problem der Arbeitskraft, über das so viel geklagt wurde, auf logische Weise zu lösen. Umsichtiger Landwirte wären sich darüber klar geworden, daß das Latifundium in seiner jetzigen Form nur die Entvölkerung beschleunigt und daß daher das Problem der Arbeitskräfte eine seiner klaren und sichtbarsten Konsequenzen ist.²⁶

In demselben Maße, wie sich die kapitalistische Technik in der Landwirtschaft der Küste entwickelt, ersetzt der Lohnarbeiter den »yanacanzok«. Die wissenschaftlichen Anbaumethoden, der Gebrauch von Maschinen, Düngemitteln usw. vertragen sich nicht mit der eigentümlichen Arbeitsweise einer primitiven Landwirtschaft. Aber der bevölkerungspolitische Aspekt — das Problem der Arbeitskräfte — bietet diesem kapitalistischen Entwicklungsprozeß harten Widerstand. Das System des »yanacanzok« und seine verschiedenen Abarten dienen dazu, in den Tälern eine Basis von

²⁵ Was die Landarbeiter aus dem Hochland betrifft, so darf man die ungünstige Wirkung nicht vergessen, die das warme und ungesunde Klima der Küste auf den Organismus der Hochlandindianer hat, die anfällig gegen Malaria und damit auch gegen Tuberkulose sind. Man darf auch nicht vergessen, wie sehr der Indio an seiner Heimat und an seiner Landschaft hängt. An der Küste fühlt er sich im Exil, wie ein *mitime*.

²⁶ Eine der wichtigsten Feststellungen, die sich aus diesem Thema ergeben, ist der enge Zusammenhang zwischen unserer Agrarfrage und unserem Bevölkerungsproblem. Die Konzentration des Bodens in den Händen der Gamonalen wirkt wie ein Bremsklotz, wie ein Krebsgeschwür hinsichtlich der nationalen Bevölkerungsentwicklung. Erst wenn dieses Hindernis für den Fortschritt in Peru gefallen ist, wird man das Prinzip »Regieren heißt besiedeln« verwirklicht haben.

Leuten zu erhalten, die den Unternehmen das Minimum an Arbeitskräften für die ständigen Arbeiten garantiert. Der zugewanderte Tagelöhner bietet nicht die gleiche Sicherheit für die Kontinuität der Arbeit wie der einheimische Pächter (*colono*) oder der fest ansässige »yanacón«. Letzterer bürgt außerdem für eine eingesessene Familie von Bauern, deren heranwachsende Söhne sich mehr oder weniger gezwungen sehen, dem Gutsbesitzer ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen.

Die Erkenntnis dieser Tatsache veranlaßt die Großgrundbesitzer selbst zur Erwägung, stufenweise und vorsichtig Ansiedlungen oder Gruppen von Kleineigentümern zu schaffen, jedoch ohne den eigenen Interessen auch nur im geringsten zu schaden. Ein Teil der bewässerten Felder im Imperial [ein Tal im Süden Perus, nahe bei Arequipa] wurde auf diese Weise für das Kleineigentum reserviert. Es besteht die Absicht, dasselbe Prinzip auch in anderen Zonen anzuwenden, wo Bewässerungsarbeiten durchgeführt worden sind. Ein reicher und intelligenter Grundbesitzer, mit dem ich mich kürzlich unterhielt, sagte mir, daß die Existenz einer Schicht von Kleinbauern neben den großen Besitzungen für die Entwicklung einer ländlichen Bevölkerung unerlässlich sei, da ohne sie die Bewirtschaftung des Bodens immer von den Möglichkeiten der Zuwanderung oder des »enganche« abhängig sei. Das Programm der Gesellschaft für Bodenverteilung ist ein anderer Ausdruck für eine Agrarpolitik, die danach strebt, langsam den Kleinbesitz einzuführen.²⁷

Aber da diese Politik systematisch der Enteignung — jedenfalls der Enteignung in großem Maßstab durch den Staat, zugunsten des öffentlichen Interesses und einer gerechten Verteilung — ausweicht und da die geringen Entwicklungsmöglichkeiten dieser Politik vorläufig auf wenige Täler be-

²⁷ Das Regierungsprojekt zur Schaffung von agrarischem Kleinbesitz wird von ökonomischen Überlegungen liberaler und kapitalistischer Herkunft bestimmt. Seine Verwirklichung an der Küste könnte unter der Bedingung, daß Landgüter enteignet werden und Brachland bewässert wird, eine mehr oder weniger großzügige Kolonisierung ermöglichen. Im Hochland wären die Auswirkungen begrenzter und von zweifelhaftem Erfolg. Wie alle Versuche der Landverteilung, die die Geschichte unserer Republik zu verzeichnen hat, ist auch dieser durch seine Angst vor dem Latifundienbesitzer, dessen Interessen mit übertriebenem Eifer gewahrt werden, und durch die Nichtbeachtung der »comunidad« charakterisiert. Wenn man festlegt, daß eine Parzelle bar oder in zwanzig Jahreszahlungen bezahlt werden muß, läßt sich das System in jenen Gebieten des Hochlandes nicht anwenden, wo sich die kommerzielle Geldwirtschaft noch nicht durchgesetzt hat. In diesen Fällen sollte der Preis nicht in Geld, sondern in Bodenprodukten verlangt werden. Das Vorgehen des Staates bei der Erwerbung von Land, das zur Verteilung an die Indios bestimmt ist, läßt äußerste Rücksichtnahme auf den Latifundienbesitzer erkennen. Man bietet ihm sogar Gelegenheit, wenig produktiven oder schlecht genutzten Boden zu günstigen Bedingungen zu verkaufen.

schränkt bleiben, ist es unwahrscheinlich, daß der Kleinbesitz die Funktion des »yanaconazgo«, eine ländliche sesshafte Bevölkerung zu schaffen, in bedeutendem Ausmaß übernimmt. In den Tälern, wo das System des »enganche« zur Verpflichtung von Arbeitskräften aus dem Hochland nicht ausreicht, wird das System des »yanaconazgo« unter für die Großgrundbesitzer günstigen Bedingungen noch einige Zeit in seinen verschiedenen Formen neben dem System der Lohnarbeit weiterbestehen.

Die Formen des »yanaconazgo«, Teilpacht und Pacht gegen Geld, sind an der Küste und im Hochland je nach Gegend, Tradition und Anbauweise verschieden. Sie haben auch verschiedene Namen. Aber trotz ihrer Vielfältigkeit sind sie im allgemeinen mit den vorkapitalistischen Methoden der Bodenausbeutung identisch, wie man sie auch in anderen Ländern mit semifeudaler Agrarwirtschaft beobachten kann, ganz besonders im zaristischen Rußland. Das System des russischen *otrabotki* zeigt alle Varianten der Pacht gegen Arbeitsleistung, Geld oder Bodenerzeugnisse, wie sie auch in Peru vorkommen. So schreibt Schkaff in seiner Dokumentation über die Agrarfrage in Rußland: »Zwischen der früheren Sklavenarbeit, bei der Gewalt und Zwang eine große Rolle spielten, und der freien Arbeit, bei der nur ein ökonomischer Zwang übrigbleibt, erscheint ein Übergangssystem mit sehr verschiedenen Formen, das die Züge von *barchtschina* und Lohnarbeit vereint. Es handelt sich um das System des *otrabototschnaja*. Der Lohn wird im Fall von gemieteten Dienstleistungen in Geld, in Produkten oder in Grund und Boden ausbezahlt. Im letzteren Fall (*otrabotki* im strengen Sinn) überläßt der Grundbesitzer dem Bauern, anstatt ihm Lohn zu bezahlen, für die auf den Feldern des Herrn geleistete Arbeit sein Land. (...) Die Bezahlung der Arbeit ist im System des *otrabotki* immer niedriger als der Lohn auf dem kapitalistischen Arbeitsmarkt. Die Bezahlung in Produkten macht den Grundbesitzer unabhängiger von den Schwankungen auf den Getreide- und Arbeitsmärkten. Sie finden in den Bauern ihrer Umgebung die billigsten Arbeitskräfte und genießen eine wahre örtliche Monopolstellung. (...) Die Pacht wird von den Bauern in verschiedener Form bezahlt: Manchmal muß der Bauer neben seiner Arbeitsleistung auch noch Geld und Produkte liefern. Für eine *dessjantina*, die er bekommt, verpflichtet er sich, einundeinhalb *dessjantina* vom Land des Herrn zu bearbeiten, zehn Eier und ein Huhn abzugeben. Er soll auch den Dünger von seinem Vieh abliefern, so daß alles, sogar der Mist, zum Zahlungsmittel wird. Häufig verpflichtet sich der Bauer, 'alles zu tun, was der Grundherr fordert', die Ernte einzubringen, Holz zu fällen und Lasten zu tragen.«²⁸

²⁸ Schkaff, a.a.O., 133-135.

In der Agrarwirtschaft des Hochlandes finden sich ganz genau alle die Züge feudaler Grundbesitz- und Arbeitsverhältnisse. Die freie Lohnarbeit hat sich dort noch nicht entwickelt. Den Grundbesitzer interessiert die Produktivität seines Landes nicht, sondern nur seine Rentabilität. Die Produktionsfaktoren reduzieren sich für ihn auf zwei: das Land und den Indio. Der Besitz des Bodens ermöglicht es ihm, die Arbeitskraft des Indios unbegrenzt auszunutzen. Der Wucher, der mit dessen Arbeitskraft getrieben wird — er zeigt sich im Elend der Indios —, addiert sich zum Pachtzins, der nach der gebräuchlichen Art der Verpachtung berechnet wird. Der Grundbesitzer behält die besten Felder für sich und verteilt die weniger fruchtbaren unter seine indianischen Arbeiter, die sich verpflichten, vorzugsweise und unentgeltlich, die ersten zu bearbeiten und sich für ihren Lebensunterhalt mit den Erträgen der letzteren zu begnügen. Die Pacht für das Ackerland wird vom Indio in Form von Arbeitsleistung oder in Bodenprodukten bezahlt, selten mit Geld (da die Arbeitskraft des Indios für den Besitzer den größten Wert hat), im allgemeinen in kombinierter oder gemischter Form. Eine Studie des Dr. Ponce de León von der Universität Cuzco, die mir neben anderen Informationen zur Verfügung steht und die anhand von Zahlen aus unmittelbarer Quelle alle Varianten der Pacht und des »yanaconazgo« in diesem ausgedehnten Departement durchgeht, gibt ein ziemlich objektives Bild von der feudalen Ausbeutung, trotz der Schlußfolgerung des Autors, der die Privilegien der Grundbesitzer respektiert. Hier einige seiner Feststellungen: »In der Provinz Paucartambo überläßt der Grundbesitzer die Nutzung seines Bodens einer Gruppe von Indianern unter der Bedingung, daß sie alle Arbeiten leisten, die auf den Feldern der Hazienda anfallen, die sich der Herr oder Chef vorbehalten hat. Im allgemeinen arbeiten sie das ganze Jahr über drei Tage in der Woche dort. Die Pächter oder 'yanaconas', wie sie in dieser Provinz heißen, sind außerdem verpflichtet, ohne Entgelt auf ihren eigenen Tieren die Ernte in die Stadt zu bringen und als Hausangestellte (*pongo*) auf dem Gut oder häufiger noch in Cuzco zu arbeiten, wo die Grundbesitzer sich mit Vorliebe aufhalten. (...) Dasselbe geschieht in Chumbivilcas. Die Pächter bebauen die Fläche, die sie bearbeiten können, und müssen als Entschädigung für den Herrn arbeiten, so oft er dies verlangt. Diese Form der Pacht läßt sich auf folgende Formel bringen: Der Grundbesitzer schlägt dem Pächter vor: 'Bebau eine so große Fläche, wie du kannst, unter der Bedingung, daß du immer für mich arbeitest, wenn ich es brauche!' (...) In der Provinz Anta überläßt der Grundbesitzer sein Land zu folgenden Bedingungen: Der Pächter stellt seinerseits das Kapital (Saatgut und Dünger) und die notwendige Arbeitskraft bis zum

letzten Augenblick der Produktion (Ernte) zur Verfügung. Danach teilen sich Pächter und Grundbesitzer alle Produkte zu gleichen Teilen. Das heißt, jeder von ihnen erhält 50% der Produktion, ohne daß der Grundbesitzer etwas anderes tut, als die Benutzung seiner Felder zu gestatten, die nicht einmal gedüngt sind. Aber das ist noch nicht alles. Der Pächter ist verpflichtet, für den Grundbesitzer persönlich zu arbeiten, gegen einen Tageslohn von 25 Centavos allerdings.«²⁹

Die Gegenüberstellung dieser Daten mit denen von Schkaff genügt, um zu beweisen, daß keine der finsternen Phasen vorkapitalistischer Besitz- und Arbeitsverhältnisse im feudalen Hochland fehlt.

XII. Der »Kolonialismus« unserer Küstenlandwirtschaft

Den Grad der Entwicklung, den die Industrialisierung der Landwirtschaft durch eine kapitalistische Organisation und Technik erreicht hat, beruht auf dem Interesse des britischen und nordamerikanischen Kapitals an der peruanischen Baumwoll- und Zuckerrohrproduktion. Die Ausdehnung dieser Kulturen ist kein Beweis für die industrielle Anpassungsfähigkeit oder die kapitalistische Befähigung der Großgrundbesitzer. Diese bestimmen ihre Felder für die Zucker- und Baumwollproduktion, wenn sie durch starke ausländische Exportfirmen finanziert oder unterstützt werden.

Auf den besten Böden der Täler an der Küste werden Baumwolle und Zuckerrohr angepflanzt, nicht, weil sie dafür geeignet sind, sondern weil nur diese Kulturen für die englischen und amerikanischen Händler zur Zeit einen Wert haben. Die Kredite für Landwirtschaft — absolut abhängig von den Interessen dieser Firmen, solange keine nationale Agrarbank gegründet wird — fördern keine anderen Kulturen. Der Anbau von Nahrungsmitteln, die für den Binnenhandel bestimmt sind, liegt in den Händen von Kleinbesitzern und Pächtern. Nur in den Tälern in der Nähe von Lima gibt es, durch die Nähe städtischer Absatzmärkte von Bedeutung bedingt, ausgedehnte Güter, die von ihren Besitzern für den Anbau von Nahrungsmitteln bestimmt werden. Auf den Zucker- und Baumwollhazierenden werden in vielen Fällen nicht einmal genügend Nahrungsmittel zur Versorgung der örtlichen Landbevölkerung angebaut. Sogar der Kleineigentümer oder kleine Pächter fühlt sich durch diese Ten-

²⁹ Francisco Ponce de León, *Sistemas de arrendamiento de terrenos de cultivo en el departamento del Cuzco y el problema de la tierra.*

denz, die jedoch keine Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse der peruanischen Wirtschaft nimmt, zum Anbau von Baumwolle veranlaßt. Die Verdrängung der traditionellen Kulturen von Nahrungsmitteln durch die Baumwolle in Ackerbaugebieten der Küste, wo es Kleinbauern gibt, ist einer der sichtbarsten Gründe für die Verteuerung der Lebenshaltungskosten in den Ortschaften an der Küste.

Fast einzig und allein für den Anbau von Baumwolle kann der Landwirt mit finanziellen Erleichterungen rechnen. Die Zuschüsse sind, ob hoch oder niedrig, ausschließlich für den Baumwollzüchter bestimmt. Die Baumwollproduktion wird nicht im Hinblick auf die nationale Wirtschaft gesteuert. Man produziert für den Weltmarkt ohne jede Kontrolle, die im Interesse der Wirtschaft dieses Landes möglichen Preisstürzen in Perioden industrieller Krisen oder der Überproduktion von Baumwolle vorbeugen könnte. Ein Viehzüchter teilte mir neulich mit, daß der Kredit, den man auf der Basis einer Baumwollernte bekommen kann, nur von den Schwankungen des Baumwollpreises eingeschränkt sei, daß dagegen Kredite für eine Herde oder einen Zuchtbetrieb sehr beschränkt und unsicher sind. Die Viehzüchter an der Küste können nicht mit nennenswerten Darlehen für eine Erweiterung ihrer Geschäfte rechnen. In derselben Lage sind alle Landwirte, die nicht als Garantie für ihre Anleihen Baumwoll- und Zuckerrohrernten vorweisen können.

Wenn der Bedarf für den nationalen Konsum durch die Agrarproduktion gedeckt würde, wäre dieses Phänomen nicht etwas derart Künstliches. Aber das ist nicht der Fall. Der Boden des Landes produziert noch nicht einmal genug für den Lebensunterhalt der Bevölkerung. Die höchsten Zahlen bei unseren Importen liegen im Bereich der Nahrungs- und Genußmittel: 3.620.235 Lp. im Jahre 1924. Diese Zahl bei einem Gesamtimport von achtzehn Millionen Pfund bedeutet, daß hier eines der Probleme unserer Wirtschaft liegt. Es ist zwar nicht möglich, alle unsere Importe zu streichen, aber doch ihre größten Posten. Den Hauptteil stellen die Einfuhren von Weizen und Mehl dar, die 1924 auf mehr als zwölf Millionen Soles anstiegen. Eine dringende und klare Notwendigkeit der peruanischen Wirtschaft verlangt seit geraumer Zeit, daß das Land ausreichend Weizen für den Brotbedarf der Bevölkerung produziert. Wenn dieses Ziel erreicht worden wäre, brauchte Peru nicht weiterhin ins Ausland mehr als zwölf Millionen Soles für Weizen zu bezahlen, den die Städte an der Küste verbrauchen. Warum ist dieses Problem unserer Wirtschaft noch nicht gelöst worden? Nicht nur, weil sich der Staat nicht darum gekümmert hat, eine sinnvolle Nahrungsmittelpolitik zu betreiben. Es liegt auch nicht daran, ich möchte

dies wiederholen, daß der Anbau von Zuckerrohr und Baumwolle für den Boden und das Klima an der Küste am geeignetsten wäre. Ein einziges Küstental oder eine einzige Hochebene in den Anden — deren Erschließung für den Verkehr man mit einer Eisenbahnstrecke oder Straße von einigen Kilometern erreichen würde — könnte die ganze Bevölkerung von Peru überreichlich mit Weizen, Gerste usw. versorgen. An der Küste bauten sogar die Spanier in den ersten Jahren der Kolonisation Weizen an, bis sich die klimatischen Bedingungen des Küstengebiets infolge eines Kataklysmus änderten. Danach wurden die Möglichkeiten für eine solche Kultur nie mehr wissenschaftlich und organisch untersucht. Das Experiment im Norden auf dem Gebiet von Salamanca zeigt, daß es verschiedene Sorten von Weizen gibt, die resistent sind gegen die Krankheiten, die dieses Getreide an der Küste befallen. Es scheint, daß die kreolische Trägheit bereits vor einem solchen Experiment kapitulierte.³⁰

Das Hindernis, der Widerstand gegen eine solche Lösung sind in der Struktur der peruanischen Wirtschaft zu suchen. Die Ökonomie Perus ist eine koloniale Wirtschaft. Ihre Bewegungen und ihre Entwicklung sind den Interessen und Erfordernissen der Märkte in London und New York unterworfen. Diese Märkte betrachten Peru als ein Rohstofflager und als geeigneten Abnehmer für Fertigprodukte. Die peruanische Landwirtschaft erhält daher nur für solche Produkte Kredite und Transportmöglichkeiten, die sich mit Gewinn auf den Weltmärkten anbieten lassen. Die ausländische Finanzwelt interessiert sich einmal für Kautschuk, dann für Baumwolle, dann für Zucker. An dem Tag, an dem London ein Produkt zu einem besseren Preis in genügender Menge in Indien oder Ägypten beziehen kann, wird es seine peruanischen Lieferanten ihrem Schicksal überlassen. Unsere Großgrundbesitzer — welche Illusionen sie sich auch über ihre Unabhängigkeit machen mögen — handeln in Wirklichkeit nur als Handlanger oder Agenten des ausländischen Kapitals.

³⁰ Die Experimente, die in letzter Zeit an verschiedenen Stellen der Küste von der Kommission zur Förderung des Anbaus von Weizen durchgeführt wurden, haben, wie es heißt, befriedigende Ergebnisse gezeigt. Man hat gute Erträge von der Sorte »Kappli Emmere« erzielt, die gegen Rost immun sind, sogar am Hang.

XIII. Schlußbetrachtungen

Den Grundgedanken über die gegenwärtigen Aspekte der Agrarfrage in Peru, die ich in dieser Studie dargelegt habe, möchte ich noch folgende Überlegungen hinzufügen:

1. Der Charakter des Grundbesitzes in Peru erweist sich als eines der größten Hindernisse für die Entwicklung des peruanischen Kapitalismus. Der Prozentsatz der Böden, die von großen oder mittelgroßen Pächtern bearbeitet werden, ist sehr hoch. Sie gehören Großgrundbesitzern, die ihren Besitz niemals selbst bewirtschaftet haben. Diese Grundbesitzer, weit entfernt davon, etwas von der Landwirtschaft und deren Problemen zu verstehen, leben von ihrer Grundrente, ohne durch Arbeit oder Intelligenz etwas zum wirtschaftlichen Leben des Landes beizutragen. Sie gehören in die Kategorie der Aristokraten oder Rentiers, der unproduktiven Verbraucher. Aufgrund von erbten Besitzrechten erhalten sie Pachtzinsen, die den Charakter einer Feudalabgabe haben. Der Pächter entspricht mehr oder minder dem Typus eines kapitalistischen Unternehmers. Innerhalb eines wirklich kapitalistischen Systems müßte der von seinem Unternehmen erwirtschaftete Mehrwert eben diesem Unternehmer und dem Kapital, das seine Initiativen finanziert, zugute kommen. Die Herrschaft einer Klasse von Rentiers über Grund und Boden belastet die Produktion mit dem schweren Gewicht, eine Rente aufzubringen, die sich nicht an eventuelle Preissenkungen der landwirtschaftlichen Produkte anpaßt. Dieses System bietet dem Pächter nicht den Anreiz, den er unbedingt braucht, um Arbeiten zur Wertsteigerung des Bodens, der Kulturen und der Einrichtungen vorzunehmen. Die Furcht vor einer Erhöhung der Pacht oder vor dem Ablauf des Vertrages, bewegt ihn zur Sparsamkeit bei seinen Investitionen. Der Wunsch des Pächters ist naheliegenderweise, Eigentümer zu werden; aber gerade dieser Drang trägt dazu bei, das Ackerland zu verteuern und nützt so dem Latifundium. Die noch kaum vorhandenen Agrarkredite in Peru verhindern, daß sich diese Industriellen mehr Land zu kapitalistischer Nutzung aneignen können. Die kapitalistische Bewirtschaftung und Industrialisierung des Landes schreitet in Peru nur sehr langsam fort, da zu ihrer freien und vollen Entfaltung die Abschaffung aller feudalen Privilegien nötig wäre. Hierin liegt offensichtlich ein Problem, nicht nur nach sozialistischen, sondern auch nach kapitalistischen Kriterien. Edouard Herriot formuliert ein Prinzip, das zum Agrarprogramm des liberalen französischen Bürgertums gehört, indem er behauptet, daß »das Land die tatsächliche Anwesenheit er-

fordert». ³¹ In dieser Beziehung hat — wie angemerkt werden sollte — der Westen dem Osten gegenüber nichts voraus, da das mohamedanische Gesetz, so Charles Gide, festlegt, »daß der Boden dem gehört, der ihn fruchtbar macht und belebt«.

2. Das Latifundium stellt gleichzeitig in Peru die größte Schranke für die Einwanderung von Weißen dar. Die Einwanderung, die wir erwarten können, muß aus offensichtlichen Gründen aus Italien, Mitteleuropa und dem Balkan kommen. Die städtische Bevölkerung der westlichen Länder wandert in viel geringerem Maße aus, und die Industriearbeiter wissen, daß sie in Lateinamerika sehr wenig zu suchen haben. Der europäische Bauer kommt jedoch nicht als Tagelöhner nach Amerika, außer in den Fällen, in denen es der hohe Lohn ihm ermöglicht zu sparen. Und das ist in Peru nicht der Fall. Auch der ärmste Landarbeiter aus Polen oder Rumänien würde das Leben unserer Tagelöhner auf den Zuckerrohr- und Baumwollhazien nicht akzeptieren. Sein Wunsch ist, Kleinbesitzer zu werden. Um solche Einwanderer anzulocken, muß unser Land ihnen Boden, Häuser, Vieh, Geräte sowie Verbindungen zu Eisenbahnen und Märkten bieten. Ein Funktionär und Propagandist des Faschismus, der vor ungefähr drei Jahren Peru besuchte, erklärte den hiesigen Zeitungen, daß unser Regime des Großgrundbesitzes unvereinbar sei mit einem Programm der Besiedlung und Einwanderung, das den italienischen Bauern anziehen könnte.

3. Die Abhängigkeit der Landwirtschaft an der Küste von den Kapitalinteressen und den Märkten Großbritanniens und den USA macht es nicht nur unmöglich, daß die Landwirtschaft sich den besonderen Erfordernissen der peruanischen Wirtschaft entsprechend organisiert — das hieße in erster Linie, die Versorgung der Bevölkerung zu gewährleisten —, sondern auch, daß neue Kulturen erprobt und eingeführt werden. Das größte Projekt dieser Art, das in den letzten Jahren in Angriff genommen wurde — die Tabakpflanzungen in Tumbes —, war nur möglich aufgrund der Intervention des Staates. Diese Tatsache beweist besser als irgendeine andere die These, daß die liberale Politik des *laissez faire*, die in Peru so geringe Früchte getragen hat, endgültig durch eine soziale Politik der Nationalisierung der großen Reichtümer abgelöst werden muß.

4. Der Agrarbesitz an der Küste zeigt sich trotz der Blütezeiten, die er erlebt hat, unfähig, die Probleme der Gesundheitsfürsorge auf dem Lande zu lösen, nicht einmal in dem Maße, wie der Staat es fordert; und seine Forderungen sind noch allzu bescheiden. Die Forderungen des Gesundheitsmini-

³¹ Herriot, Creer.

steriums haben immer noch nicht zur Erfüllung der bestehenden Vorschriften über die Malaria von seiten der Grundbesitzer geführt. Ebensovienig hat man eine allgemeine Verbesserung der Unterkünfte des Landarbeiters erreicht. Es steht fest, daß die Landbevölkerung an der Küste die höchste Sterblichkeits- und Krankheitsrate des Landes aufweist (abgesehen von einigen besonders ungesunden Regionen im Urwald). Die Bevölkerungsstatistik des ländlichen Distrikts Patavilca wies vor drei Jahren eine Sterblichkeitsrate auf, die über der Geburtenrate lag. Die Bewässerungsarbeiten stellen möglicherweise die radikalste Lösung für das Problem der Sümpfe und Morastgebiete dar, wie Ingenieur Sutton im Hinblick auf die Sterblichkeitsrate von Olmos feststellte. Aber abgesehen von den Arbeiten zur Nutzung des Chancay-Flusses, die Antonio Graña, dem wir auch einen interessanten Siedlungsplan verdanken, in Huacho ausführen ließ, und abgesehen von Arbeiten, bei denen das Grundwasser in Chiclin verwendet wurde, sowie einigen anderen ähnlichen Unternehmungen im Norden, ist die Aktivität des Privatkapitals auf dem Gebiet der Bewässerungsarbeiten an der Küste in den letzten Jahren unbedeutend geblieben.

5. Im Hochland zeigt sich der noch bestehende Agrarfeudalismus in jeder Beziehung unfähig, Reichtum und Fortschritt zu fördern. Eine Ausnahme stellen die Viehzuchtunternehmen dar, die Wolle und andere Produkte exportieren. In den Tälern und Hochebenen des Hochlandes weist das Latifundium eine armselige Produktion auf. Die Bodenerträge sind verschwindend gering, die Arbeitsmethoden primitiv. Eine hiesige Zeitung sagte einmal, daß im peruanischen Hochland der Gamonal ebenso arm sei wie der Indio. Dieses Argument, das völlig hinfällig wird, wenn man die Relationen betrachtet, verurteilt den Gamonal unwiderruflich, anstatt ihn zu rechtfertigen. Denn für die moderne Ökonomie — als objektive und konkrete Wissenschaft verstanden — liegt die einzige Rechtfertigung des Kapitalismus und seiner Industrie- und Finanzkapitäne in ihrer Funktion als Erzeuger von Reichtum. In dieser wirtschaftlichen Hinsicht ist der Feudalherr oder Gamonal der Hauptverantwortliche für den geringen Wert seines Besitzes. Wir haben bereits gesehen, daß der Großgrundbesitzer sich nicht um die Produktivität, sondern um die Rentabilität seines Landes kümmert. Wir sahen auch, daß seine Produktionsraten nicht höher als die des Indios sind, obwohl er die besten Felder besitzt, während der Indio auf den kargen Feldern der »comunidad« mit primitivem Werkzeug arbeitet. Der Gamonal hat sich damit als ökonomischer Faktor völlig disqualifiziert.

6. Zur Erklärung dieses Phänomens weist man auf die absolute Abhängigkeit der ökonomischen Situation der Landwirtschaft im Hochland von den

Kommunikations- und Transportmitteln hin. Alle, die so argumentieren, verstehen nicht den organischen und fundamentalen Unterschied zwischen einer feudalen oder semifeudalen und einer kapitalistischen Wirtschaftsform. Sie begreifen nicht, daß der primitive, patriarchalische Typ des feudalen Grundbesitzers wesensmäßig vom Typ eines modernen Unternehmers verschieden ist. Im Gegenteil — der Gamonalismus und das Latifundium stellen ein Hindernis bei der Verwirklichung des Straßenbauprogramms dar, das der Staat augenblicklich verfolgt. Die Mißbräuche und Interessen der Großgrundbesitzer widersetzen sich der korrekten Anwendung der Gesetze für den Straßenbau. Der Indio faßt sie instinktiv als eine Waffe des Gamonalismus auf. Unter der Inkaherrschaft war der Straßenbau eine öffentliche Verpflichtung, völlig vereinbar auch mit den Prinzipien des modernen Sozialismus; im Rahmen der kolonialen Herrschaft des Latifundiums und der Leibeigenschaft nimmt der gleiche Dienst den verhaßten Charakter einer »mita« an.

Der Entwicklungsprozeß des öffentlichen Bildungswesens

I. Das koloniale Erbe sowie der französische und nordamerikanische Einfluß

Im Entwicklungsprozeß des Erziehungswesens in der Republik sind drei aufeinanderfolgende Einflüsse festzustellen: der spanische Einfluß oder besser das spanische Erbe, der französische Einfluß und der nordamerikanische Einfluß. Aber nur der spanische war wirklich ausschlaggebend. Er bestimmte den Rahmen, in den sich die anderen Einflüsse einfügten, ohne seine Grundlinien allzu stark zu verändern.

Die Geschichte des öffentlichen Schulwesens in Peru kann in drei Perioden unterteilt werden, die diese drei verschiedenen Einflüsse erkennen lassen.¹ Sie lassen sich jedoch nicht sehr scharf voneinander abgrenzen. Aber das gilt für fast alle Phänomene und Dinge in Peru. Sogar bei den Menschen ist nur selten ein klarer Umriß, ein deutliches Profil zu erkennen. Alles wirkt ein wenig verschwommen und ein wenig unklar.

Im Entwicklungsprozeß des öffentlichen Erziehungswesens wie auch in anderen Belangen unseres Lebens überlagern sich die ausländischen Elemente, die wiederum untereinander verbunden, aber nur ungenügend auf unsere Verhältnisse abgestimmt sind. Das Problem besteht darin, daß Peru ursprünglich ein Abkömmling der Konquista ist. Wir sind kein Volk, das die Ideen oder die Menschen anderer Nationen assimiliert, indem wir ihnen unsere Gefühle und unsere Umgangsformen aufprägen und unseren Nationalcharakter auf diese Weise bereichern, ohne ihn zu deformieren. Wir sind ein Volk, in dem Ureinwohner und Konquistadoren zusammenleben, ohne miteinander zu verschmelzen, aber auch ohne sich immer zu begreifen. Die Republik fühlt und erklärt sich sogar mit dem Vizekönigtum solidarisch. Die Republik ist ebenso wie das Vizekönigreich das Peru der Kolonisatoren, nicht das der früheren Herrscher. Bei der Herausbildung der Nationali-

¹ Die Mitwirkung von Lehrern aus Belgien, Deutschland, Italien, England usw. beim Aufbau unseres Erziehungswesens ist vorübergehend und zufällig und impliziert keine entsprechende Ausrichtung unserer Erziehungspolitik.

tät und ihrer Institutionen spielen die Gefühle und Interessen von vier Fünfteln der Bevölkerung fast überhaupt keine Rolle.

Das peruanische Erziehungswesen hat daher keinen Nationalcharakter. Es ist vielmehr dem Geist der Konquistadoren und Kolonisatoren verpflichtet. Wenn die staatlichen Programme für das öffentliche Schulwesen auf die Indios Bezug nehmen, erscheinen sie dort nicht als Peruaner, den übrigen gleichgestellt, sondern als niedere Rasse. Die Republik unterscheidet sich auf diesem Gebiet nicht vom Vizekönigreich.

Spanien hinterließ uns andererseits ein von aristokratischem Denken und von kirchlichen und literarischen Auffassungen geprägtes Erziehungswesen. Diesen Auffassungen zufolge war die Kultur das Privileg einer Kaste, und die Pforten der Universitäten blieben den Mestizen verschlossen. Das Volk hatte kein Anrecht auf Bildung. Ziel der Erziehung war es, Kleriker und Doktoren auszubilden.

Die von jakobinischer Ideologie geprägte Revolution der Unabhängigkeit bewirkte, daß während einer kurzen Zeitspanne Prinzipien der Gleichheit übernommen wurden. Aber diese lediglich dem Wort nach geltende Gleichheit hatte in Wirklichkeit nur den Kreolen im Blick. Sie ignorierte den Indio. Die Republik entstand außerdem im Elend. Sie konnte sich nicht den Luxus einer breiten politischen Erziehung leisten.

Die großzügige Konzeption von Condorcet gehörte nicht zu den Gedanken, die sich unsere Liberalen von der großen Revolution entliehen. Wie in vielen anderen Dingen setzte sich auch hier die koloniale Mentalität wieder durch. Nachdem sich der Sturm der liberalen Rhetorik und der Gefühle gelegt hatte, trat das Privilegiendenken wieder deutlich hervor. Die Regierung von 1831, die die Erziehung für kostenlos erklärte, begründete diese Maßnahme, die nie zum Zuge kam, mit »dem notorischen Verfall des Privatvermögens, der zahllose Familienväter in die bittere Lage brachte, ihren Kindern keine fortschrittliche Erziehung gewähren zu können, was zur Folge hatte, daß vielen begabten Jugendlichen der Weg versperrt blieb«². Die Notwendigkeit, dem Volk einen hohen Bildungsstand zu ermöglichen, war nicht das Anliegen dieser Regierung. Nach ihren eigenen Worten bestand vielmehr die Dringlichkeit, die Probleme derjenigen Familien zu lösen, die den Verfall ihres Vermögens erlebt hatten.

Dieselbe Akzentsetzung zeigt sich im Weiterbestehen einer literarischen und rhetorischen Orientierung. Felipe Barreda y Laos weist auf für die Republik typische Gründungen hin: das Colegio de la Trinidad in Huancayo, die

² Rundschreiben des Ministers Don Matías León vom 19. April 1831.

Schule für Philosophie und lateinische Philologie in Huamachuco und die Lehrstühle für Philosophie, dogmatische Theologie und Jurisprudenz des Colegio von Moquegua.³

Die Liberalen, die alte Aristokratie der Großgrundbesitzer und das junge städtische Bürgertum widmeten sich gemeinsam dem Kult der humanistischen Bildung. Die einen wie die anderen gefielen sich darin, Universitäten und Schulen als Fabriken für Geisteswissenschaftler und Rechtsgelehrte zu entwerfen. Die Liberalen liebten die Rhetorik nicht weniger als die Konservativen. Es gab niemanden, der eine praktische Ausrichtung der Erziehung verlangt hätte, mit dem Ziel, die Arbeit zu fördern und die Jugend für Handel und Industrie zu interessieren. (Es gab erst recht niemanden, der eine demokratische Orientierung verlangt hätte, mit dem Ziel, allen Individuen den Zugang zur Bildung zu ermöglichen.)

Das spanische Erbe war nicht ausschließlich ein psychologisches und intellektuelles Erbe, sondern in erster Linie ein wirtschaftliches und soziales Erbe. Das Privileg der Bildung lebte aus dem einfachen Grund weiter, weil auch das Privileg des Reichtums und der Kaste erhalten blieb. Die aristokratische und literarische Auffassung von Erziehung entsprach einem feudalen Herrschaftssystem und einer feudalen Wirtschaft. Die Revolution der Unabhängigkeit in Peru hatte weder dieses Herrschaftssystem noch diese Wirtschaft liquidiert.⁴ Sie konnte daher auch nicht deren spezifische Vorstellung von Erziehung überwinden haben.

Dr. Manuel Vicente Villarán, der im Entwicklungsprozeß und in der Auseinandersetzung um das öffentliche Bildungswesen Perus das halbbürgerliche Denken vertrat und dieses feudale Erbe beklagte, sagte in einer Rede über die freien Berufe vor einem Vierteljahrhundert: »Tausend wirtschaftliche Gründe sprechen dafür, aus Peru ähnlich den Vereinigten Staaten ein Land der Bauern, der Bergarbeiter, der Händler und der Arbeiter zu machen; aber die Schicksalsschläge der Geschichte und der menschliche Wille haben es anders beschlossen und das Land zu einem Zentrum der Literatur gemacht, zum Vaterland der Intellektuellen und zu einer Brutstätte der Bürokratie. Richten wir den Blick auf die Gesellschaft und lenken wir die Aufmerksamkeit auf irgendeine Familie: Es wäre ein großes Glück, unter ihren Mitgliedern einen Bauern, Händler, Industriearbeiter oder Seemann zu finden; aber zweifellos wird es dort einen Advokaten oder Arzt geben, einen

³ »Las reformas de la Instrucción Pública«, Rede zum Beginn des Schuljahres 1919: Revista Universitaria von 1919.

⁴ Vgl. in diesem Band die Untersuchungen zur nationalen Wirtschaft und zur Bodenfrage.

Militärangehörigen oder Angestellten, einen Magistraten oder Politiker, einen Professor oder einen Literaten, einen Journalisten oder einen Dichter. Wir sind ein Volk, das von der Manie der alten und dekadenten Nationen ergriffen wurde, von der Krankheit zu reden und zu schreiben, statt zu arbeiten, 'Worte und nicht Dinge zu bewegen' — eine bedauerliche Schwäche, die ein Zeichen der Verweichlichung und der Faulheit darstellt. Fast alle sehen mit Entsetzen auf die aktiven Berufe, die Energie und Kampfgeist verlangen; aber wir wollen nicht kämpfen, nicht leiden, nichts riskieren und uns nicht selbst den Weg zu Wohlstand und Unabhängigkeit bahnen! Wie wenige entschließen sich dazu, sich in den Berg zu graben, in der Puna zu leben, unsere Meere zu erforschen, unsere Felder zu bewässern, die Schätze unserer Bergwerke zu heben! Sogar vor der Manufaktur und dem Handel mit all seinen Risiken und Sorgen fürchten wir uns. Statt dessen sehen wir zu, wie Jahr für Jahr die Menge derjenigen zunimmt, die um jeden Preis Ruhe und Sicherheit anstreben und die zur Hälfte aus Sitzen bestehende Tätigkeit der öffentlichen Angestellten und der literarischen Berufe bevorzugen. In dieser Richtung werden wir von der ganzen Gesellschaft gefördert und gelenkt. Die Familienväter haben eine Vorliebe für Rechtsanwälte und Doktoren, Büroangestellte, Literaten und Lehrer. So triumphiert das Wissen, das Wort und die Feder erleben ein goldenes Zeitalter. Und wenn dieses Übel nicht bald geheilt wird, wird Peru China gleichen, dem Gelobten Land der Beamten und Gelehrten.«⁵

Das Studium der Geschichte der kapitalistischen Zivilisation erklärt ausführlich die Ursachen für den gesellschaftlichen Zustand Perus, den Dr. Villarín in dem zitierten Absatz untersucht.

Spanien ist im Hinblick auf den kapitalistischen Fortschritt eine rückständige Nation. Bis heute konnte sich Spanien nicht aus dem Mittelalter lösen. Während in Mittel- und Osteuropa als Folge des Krieges die letzten Bastionen des Feudalismus gestürzt wurden, sind sie in Spanien noch intakt und werden von der Monarchie verteidigt. Wer sich heute in die Geschichte Spaniens vertieft, wird entdecken, daß diesem Land eine liberale und bürgerliche Revolution gefehlt hat. In Spanien hat der dritte Stand niemals einen endgültigen Sieg errungen. Der Kapitalismus erscheint immer deutlicher als das Phänomen, das seinem Wesen nach mit dem Liberalismus und dem Protestantismus übereinstimmt. Dabei handelt es sich nicht um eine Theorie oder ein Prinzip, sondern um eine experimentelle und empirische Beobachtung. Man stellt fest, daß die Völker, bei denen der Kapitalismus (Indu-

⁵ M. V. Villarín, *Estudios sobre educación nacional*, 8, 9.

strialisierung und Mechanisierung) voll entwickelt ist, die angelsächsischen Völker sind — und diese sind liberal und protestantisch.⁶ Nur in diesen Ländern hat sich die kapitalistische Zivilisation voll entwickelt. Spanien ist unter den lateinischen Nationen diejenige, die sich am wenigsten dem Kapitalismus und Liberalismus anpassen konnte. Die berühmte spanische Dekadenz, der romantische Exegeten sehr verschiedene und seltsame Ursprünge zuweisen, besteht einfach in dieser Unfähigkeit. Der Ruf nach der Europäisierung Spaniens war der Ruf nach seiner Assimilation an das bürgerlich-demokratische und kapitalistische Europa. Logischerweise übertrug sich auch auf die Kolonien, die Spanien in Lateinamerika gegründet hatte, die gleiche Schwäche. Es ist vollkommen verständlich, daß die Kolonien Englands, einer im Zeitalter des Kapitalismus zur Hegemonie bestimmten Nation, die geistigen und materiellen Fermente und Impulse des Aufschwungs empfingen, während Spanien, eine noch der Tradition der Aristokratie verhaftete Nation, auf seine Kolonien die Keime und Schwächen der Dekadenz übertrug.

Der Spanier prägte dem Unternehmen der Kolonisierung Amerikas seinen mittelalterlichen Geist auf. Er war nur ein Eroberer, nicht wirklich ein Kolonisator. Als Spanien uns keine Konquistadoren mehr schickte, fing es an, uns ausschließlich Vizekönige, Kleriker und Doktoren zu schicken.

Heute ist man der Meinung, daß Spanien seine bürgerliche Revolution in Amerika probte. Die liberale und bürgerliche Klasse Spaniens, die in der Enge der Metropole erstickte, organisierte sich in den Kolonien. Die spanische Revolution vollzog sich daher in den Kolonien und nicht in der Metropole. In dem historischen Prozeß, der mit dieser Revolution begann, hatten diejenigen Länder eine bessere Ausgangsbasis, die über vitalere und solidere Elemente einer liberalen und bürgerlichen Klasse sowie einer entsprechenden Wirtschaft verfügten. In Peru befanden sich diese Elemente noch im Anfangsstadium. Dort hatte das Vizekönigreich auf den verstreuten Überresten und den zerfallenen Bausteinen der Wirtschaft und der Gesellschaft des Inkareichs ein aristokratisches und feudales Regime errichtet, das eine Reproduktion des Regimes in der Metropole nach dessen Niedergang darstellte, mit allen seinen Fehlern, jedoch ohne seine Grundlagen.

Die Verantwortung für den gesellschaftlichen Zustand, auf den Dr. Villarín in seiner Universitätsrede vom Jahre 1900 hinwies, ist daher zutiefst dem spanischen Erbe zuzuschreiben. Dr. Villarín übernahm diese Erkennt-

⁶ Es ist interessant und bezeichnend, daß die französischen Reaktionäre von Frankreich als einer bürgerlichen Nation sprechen, nicht als von einer kapitalistischen.

nis in seiner These, obwohl seine Zugehörigkeit zur Partei der Zivilisten ihm keine entschiedene geistige Unabhängigkeit einer Klasse gegenüber gestattete, die durch seine Partei vertreten wurde und die sich eindeutig aus dem Vizekönigreich herleitete und sich als Erbin seiner Privilegien verstand. »In Amerika«, schrieb Dr. Villarán, »galt nicht die Arbeit und die Besiedlung, sondern die Ausbeutung. Die spanischen Siedler suchten den Reichtum, der sich schnell erwerben ließ, der bereits vorhanden und entdeckt war, den man erlangen konnte, ohne die zweifache Mühe der Arbeit und des Sparens auf sich zu nehmen, jenen Reichtum, nach dem es den Abenteurer, den Adligen, den Soldaten, den Fürsten gelüstete. Und schließlich, warum denn arbeiten, wenn es nicht notwendig war? Gab es nicht die Indios? Waren sie nicht zahlreich, sanft, fleißig, ordentlich, an den Boden und das Klima gewöhnt? Folglich brachte der indianische Leibeigene den trägen und verschwenderischen Reichen hervor. Aber das Schlimmste von allem war, daß sich Arbeit und Leibeigenschaft zu einer festen Gedankenverbindung entwickelten, denn es gab in der Tat keinen Arbeiter, der nicht Leibeigener gewesen wäre. Ein Instinkt, eine natürliche Abneigung verlieh jeder friedlichen Arbeit einen Makel, und man glaubte schließlich, arbeiten sei schlecht und unehrenhaft. Dieser Instinkt wurde uns von den Vorfahren übertragen. Wir verachten daher als Rasse von Geburt an die Arbeit, haben jedoch eine Neigung zum Gelderwerb ohne eigene Anstrengung, einen Hang zum angenehmen Müßiggang, eine Vorliebe für Feste und einen Hang zur Verschwendung.«⁷

Die Vereinigten Staaten sind das Werk des *pioneer*, des Puritaners und des Juden, von Menschen, die von einem starken Machtwillen durchdrungen und auf nützliche und praktische Ziele ausgerichtet sind. In Peru ließ sich dagegen eine Rasse nieder, die selbst in ihrem eigenen Land nur träge und träumerisch dahinleben konnte und die für die Aufgabe der Industrialisierung und des Kapitalismus äußerst ungeeignet war. Die Nachkommen dieser Rasse erbten eher ihre Fehler als ihre Tugenden.

Die These von der Unfähigkeit der spanischen Rasse, sich vom Mittelalter zu befreien und an ein liberales und kapitalistisches Jahrhundert anzupassen, wird durch die wissenschaftliche Interpretation der Geschichte von Tag zu Tag mehr bestätigt.⁸ Damit gewinnt in der Geschichtsschreibung ein realistisches Kriterium gegenüber dem platten Idealismus, zu dem wir neigen,

an Einfluß. César A. Ugarte schreibt in seinem Werk *Bosquejo de la historia económica del Perú* folgendes: »Welche Energien gingen von der neuen Rasse in Peru aus? Die Psychologie des spanischen Volkes im 16. Jahrhundert war für die wirtschaftliche Entwicklung eines unwegsamen, unerforschten Landes nicht besonders geeignet. Als Volk von Soldaten und Ritzern, das gerade acht Jahrhunderte Kampf um die Wiedereroberung des eigenen Landes hinter sich hatte und sich mitten im Prozeß politischer Einigung befand, fehlten ihm im 16. Jahrhundert wirtschaftliche Fähigkeiten, vor allem Ausdauer bei der Arbeit und Sinn für Sparsamkeit. Seine adeligen Vorurteile und bürokratischen Neigungen hielten es von Landwirtschaft und Industrie fern, die als Beschäftigungen für Sklaven und Nichtadlige galten. Der größte Teil der Konquistadoren und der Entdecker des 16. Jahrhunderts waren untugliche Menschen. Was sie bewegte, war nicht die Vorstellung, ein freies und reiches Land zu finden und durch geduldige Anstrengung zu Wohlstand zu gelangen, sondern sie wurden einzig und allein von der Gier nach sagenhaften Reichtümern geleitet, nach leichter Beute und nach Abenteuern. Und wenn einige Männer von größerer Bildung und höherem Wert diese unwissende, abenteuerdurstige Menge begleiteten, so waren sie von einem religiösen Glauben und der Absicht erfüllt, die Eingeborenen zu bekehren.«⁹

Die Religiosität war nach meiner Auffassung kein Hindernis für die wirtschaftliche Organisation der Kolonien. Die Puritaner in Neuengland waren in noch stärkerem Maße von religiösem Glauben erfüllt. Aus ihm bezog gerade Nordamerika die geistige Nahrung für sein wirtschaftliches Wachstum. Was die Religiosität angeht, ließen sich die spanischen Kolonisatoren keine Übertreibungen zuschulden kommen.¹⁰

Die Republik, die vom Vizekönigreich, einem feudalen und aristokratischen Regime, dessen Institutionen und Methoden der Erziehung geerbt hatte, suchte in dem Moment in Frankreich nach Vorbildern für eine Erziehungsreform, als die neue Staatsführung sich eine gewisse Fortschrittlichkeit und Disziplin angeeignet hatte und sich die Herausbildung einer kapitalistischen Wirtschaft und Klasse abzeichnete. Die Laster des spanischen Erbes wurden auf diese Weise durch die Mängel des französischen Einflusses noch verstärkt. Dieser schwächte das der Republik vom Vizekönigreich überlieferte Konzept einer literarischen und rhetorischen Erziehung keineswegs ab oder korrigierte es, sondern betonte und komplizierte es noch.

⁹ C. A. Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*.

¹⁰ Vgl. den Aufsatz über den religiösen Faktor.

⁷ Ebd., 27 (vgl. Anm. 5).

⁸ Spanien ist das Land der Gegenreformation und daher der antiliberalen und antimodernen Staat par excellence.

Die kapitalistische Zivilisation hat in Frankreich nicht wie in Deutschland, England und den Vereinigten Staaten zu einer wesentlichen Weiterentwicklung geführt, unter anderem, weil das französische Erziehungssystem einer solchen Entwicklung nicht adäquat war. Bisher hat diese Nation — von der wir in anachronistischer Weise so viele Dinge kopiert haben — fundamentale Probleme wie das einer einheitlichen Grundschule oder der technischen Ausbildung selbst nicht lösen können.

Herriot, der dieser Frage in seinem Werk *Creer* ausführlich nachgeht, kommt zu folgenden Feststellungen: »In Wahrheit sind wir bewußt oder unbewußt unserer Vorliebe für eine Universalbildung treu geblieben, die unseren Vätern als der beste Weg zu geistiger Größe erschien. Der Franzose liebt die allgemeinen Ideen, ohne immer genaue Vorstellungen mit ihnen zu verbinden. Unsere Presse, unsere Redekunst nähren sich von Allgemeinplätzen.«¹¹ »Mitten im 20. Jahrhundert fehlt uns für das nationale Erziehungswesen in Peru noch jegliche Planung. Die politischen Erfahrungen, die wir machen mußten, haben jede auf ihre Weise, zu Reaktionen im Erziehungswesen geführt. Aus einiger Distanz betrachtet, erscheinen die unternommenen Anstrengungen in ihrer Mittelmäßigkeit erbärmlich.«¹² Und Herriot erinnert daran, daß Renan das Mißgeschick von 1870 teilweise dem Erziehungswesen zuschreibt, das »sich jedem Fortschritt verschloß, in der Überzeugung, so zu verhindern, daß der Geist Frankreichs in die Bedeutungslosigkeit absinkt«. Er fügt hinzu: »Die Männer von 1848 haben für unser Land ein Erziehungsprogramm entwickelt, das niemals ausgeführt und nicht einmal verstanden wurde. Unser Maître Constantin Pecqueur bedauerte, daß das öffentliche Erziehungswesen bisher noch nicht nach sozialen Kriterien aufgebaut sei und das Privileg der Geburt bei der Erziehung der Kinder nach wie vor Geltung habe.«¹³

Herriot, dessen demokratische Gesinnung außer Zweifel steht, schließt sich in diesem Zusammenhang den Urteilen der »Compagnons de l'Université Nouvelle« und anderer Vorkämpfer für eine radikale Reform des Bildungswesens an. Herriots Schema der Geschichte zufolge vertrat die Revolution umfassende neue Vorstellungen zur Erziehung: »Mit einer beachtlichen Härte und Entschiedenheit forderte Condorcet für alle Bürger die gleichen Bildungsmöglichkeiten, kostenlosen Unterricht auf allen Ebenen, die Ausbildung in dreifacher Hinsicht, nämlich der körperlichen, intellektuellen

und moralischen Fähigkeiten.« Aber nach Condorcet kam Napoleon. »Das Werk von 1808«, schreibt Herriot, »ist die Antithese der Bemühungen von 1792. Die beiden antagonistischen Prinzipien kämpften auch weiterhin miteinander. Wir begegnen beiden, dem einen wie dem anderen, an der Basis unserer nach wie vor schlecht koordinierten Institutionen. Napoleon befaßte sich vor allem mit den weiterführenden Schulen, die für seine Beamten und Offiziere bestimmt waren. Wir denken, daß er den größten Teil der Verantwortung für die weit verbreitete Unwissenheit unseres Volkes im ganzen 19. Jahrhundert trägt. Die Männer von 1793 hatten andere Hoffnungen gehabt. Auch in den Berufsschulen und in den Gymnasien wird die Freiheit des Denkens in keiner Weise gefördert; sogar in der akademischen Bildung gibt es keinen Platz für eine nicht zweckgebundene Pflege der Natur- oder Geisteswissenschaften. Der Dritten Republik ist es gelungen, die Universitäten von dieser Vormundschaft zu befreien und zur Tradition der vermeintlichen Sektierer zurückzukehren, die die École Normale, das Konservatorium für Kunst und Handwerk oder das Institut [als Forschungseinrichtung] schufen. Aber sie konnte nicht völlig mit jener engstirnigen Konzeption brechen, die auf eine Absonderung der Zusammenarbeit innerhalb der Universität gegenüber der übrigen Nation abzielte. Diese Konzeption hat aus dem Kaiserreich eine überzogene Vorliebe für Titel und einen übertriebenen Respekt für Verfahrensweisen übernommen, die die Stärke, aber auch die Gefahren der jesuitischen Erziehung ausmachten.«¹⁴

So lautet die Aussage eines demokratisch-liberalen Statistikers der französischen Bourgeoisie über die Situation des Erziehungswesens jener Nation, von der wir lange Zeit aufgrund einer bedauerlichen Fehlorientierung Methoden und Texte übernommen haben. Wir verdanken diesen Fehlgriff der Aristokratie des Vizekönigreichs, die, hinter der Maske eines republikanischen Bürgertums, in der Republik die Privilegien und Prinzipien der Kolonialordnung aufrechterhielt. Diese Klasse verlangte für ihre Kinder bereits nicht mehr die streng dogmatische Erziehung der königlichen Schulen der Metropole, sondern die auf elegante Weise konservative Erziehung der Jesuitenschulen des Frankreichs der Restauration.

Dr. M. V. Villarín, Verfechter der nordamerikanischen Orientierung, beklagte 1908 in seiner Arbeit über den ausländischen Einfluß in der Erziehung den Irrtum, sich die Anregungen von Frankreich geholt zu haben. »Trotz seiner bewundernswerten Intellektuellen«, sagt er, »konnte dieses Land bis heute seine Erziehungsmethoden nicht modernisieren. Die franzö-

¹¹ Edouard Herriot, *Creer*, 95.

¹² Ebd., 125.

¹³ Ebd., 127.

¹⁴ Ebd., 120, 123, 124.

sischen Schriftsteller von Rang haben dies als erste festgestellt.¹⁵ Dr. Villarán stützt sich auf die Meinung von Taine, einer unwidersprochenen Autorität bei den Intellektuellen des Zivilismus, an die er sich hier wendet.

Der französische Einfluß ist bis heute nicht ausgemerzt. Er hinterließ zahlreiche Spuren in den Lehrplänen und in dem an höheren Schulen und Universitäten herrschenden Geist. Durch die Übernahme nordamerikanischer Modelle, die die jüngsten Reformbestrebungen bestimmt, wurde der Kreis schließlich geschlossen. Der Zeitpunkt für eine Gesamtschätzung ist also gekommen. Wir wissen schon im voraus, daß die Bilanz negativ sein wird. Sie kommt durch das Übergewicht der freien Berufe zustande. Unfähig, eine geeignete und gesunde Führungsschicht hervorzubringen, hat das Erziehungswesen von Peru, wenn man streng historische Kriterien anlegt, immer an demselben Grundübel gelitten, den Erfordernissen der nationalen Ökonomie nicht zu entsprechen und den indianischen Faktor zu vernachlässigen, also an demselben Übel, das fast alle politischen Prozesse der Republik kennzeichnet.

Im Anschluß an die Periode der wirtschaftlichen Neuordnung des Landes auf der Grundlage des Zivilismus, die 1895 von der Regierung Piérola eingeleitet wurde, wurden Aufbau und Methoden des Erziehungswesens einer Revision unterzogen. Die Arbeit an der Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaftsweise begann wieder von neuem, nachdem sie durch den Krieg von 1879 unterbrochen worden war. Daher stellte sich das Problem, das öffentliche Erziehungswesen nach und nach den Erfordernissen einer in der Entwicklung begriffenen Ökonomie anzupassen.

Der Staat, der in Zeiten der Armut oder der Krise obligatorisch die Grundschule den Gemeinden überließ, übernahm diese Aufgabe wieder. Mit der Gründung der Pädagogischen Hochschule für Grundschullehrer (Escuela Normal de Preceptores) wurde das Fundament für die staatliche Grundschule oder — besser — die Volksschule gelegt, die bis dahin den Gewohnheiten und dem Dilettantismus der Kreolen überlassen war. Mit der Neugründung der Schule für Kunst und Handwerk (Escuela de Artes y Oficios) zeichnete sich ein erster Schritt in Richtung auf eine technische Ausbildung ab.

Diese Periode in der Geschichte des öffentlichen Erziehungswesens ist durch ihre fortschrittliche Orientierung am angelsächsischen Modell gekennzeichnet. Die Reform der Sekundarstufe von 1902 war der erste Schritt in diese Richtung. Die von Piérola wiedererrichtete Regierung des Zivilis-

mus war nicht in der Lage, ihrer Erziehungspolitik eine klare Richtung zu geben. Die Intellektuellen dieser Periode, die zu einer geschwätzigen, übertriebenen Beredsamkeit oder zu akademischer Gelehrsamkeit erzogen worden waren, verfügten nur über die mittelmäßige Begabung von Winkeladvokaten. Wenn ihre Kазiken und Aufsichtsbeamten sich einmal über das geistige Niveau von Händlern erhoben, die mit Kulis und Zuckerrohr Geschäfte machen, so blieben sie doch allzusehr den völlig überalterten, aristokratischen Vorurteilen verhaftet.

Dr. Villarán tritt von 1900 an als Verkünder einer dem embryonalen Entwicklungsstadium des Kapitalismus in diesem Land adäquaten Reform auf. Seine Rede über die freien Berufe aus diesem Jahr war die erste Abrechnung mit dem literarischen und aristokratischen Erziehungskonzept, das der Republik vom Vizekönigreich überliefert worden war. Diese Rede ist die Verurteilung des schwülstigen und altertümlichen ausländischen Idealismus, der bisher das öffentliche Erziehungswesen beherrscht und sich in der Erziehung von »anständigen« Jugendlichen erschöpft hatte — im Namen einer materialistischen oder kapitalistischen Vorstellung von Fortschritt. Und sie schloß mit der Behauptung, es sei »notwendig, unser Erziehungssystem in einer Weise umzugestalten, daß es weniger Diplomaten und Literaten produziert, sondern statt dessen nützliche Menschen, die Reichtümer schaffen«. »Die großen europäischen Völker«, fügt Dr. Villarán hinzu, »reformieren heute ihre Lehrpläne in Anlehnung an den Erziehungstyp der Yankee. Denn sie haben begriffen, daß vor allem Unternehmer und nicht Literaten oder Gelehrte den Erfordernissen der Zeit entsprechen. Alle diese Völker haben mehr oder weniger Anteil an dem großen Werk der Menschheit, der allseitigen Ausdehnung ihres Handels, ihrer Zivilisation und ihrer Rasse. Daher müssen auch wir dem Beispiel der großen Nationen folgen und unserer Erziehung eine neue Richtung geben, um praktische, fleißige Menschen hervorzubringen, denn diese braucht das Vaterland, um stark und reich zu werden.«¹⁶

Die Reform von 1920 stellt den Sieg der von Dr. Villarán gepriesenen Orientierung dar und besiegelt damit die Vorherrschaft des nordamerikanischen Einflusses. Einestails stammt das Schulgesetz (ley orgánica de enseñanza), das seit 1920 in Kraft ist, aus dem Entwurf, den erstmals eine Kommission unter dem Vorsitz von Dr. Villarán mit Unterstützung eines amerikanischen Experten, Dr. Bard, erarbeitet hatte. Dieser Entwurf wurde wiederum unter dem Vorsitz von Dr. Villarán von einer anderen Kom-

¹⁵ M. V. Villarán, a. a. O., 74.

¹⁶ Ebd., 33.

mission korrigiert und verfeinert und schließlich von Dr. Bard als dem Chef der nordamerikanischen Mission, die die Regierung zur Reorganisation des öffentlichen Erziehungswesens ins Land geholt hatte, überarbeitet. Zum anderen wurde die Anwendung der Prinzipien dieses Gesetzes eine Zeitlang einer Gruppe von amerikanischen Experten übertragen.

Der Import der nordamerikanischen Methode läßt sich grundsätzlich nicht durch den Überdruß an der lateinischen Rhetorik erklären, sondern durch den geistigen Impuls, der von der Stabilisierung und dem Wachstum der kapitalistischen Wirtschaft ausging. Dieser historische Prozeß — der auf der politischen Ebene, aufgrund der Unfähigkeit der Oligarchie, sich zu einer kapitalistischen Klasse zu entwickeln, zu ihrem Sturz und damit zum Sturz der feudalen Klasse führte — manifestierte sich auf der pädagogischen Ebene als endgültige Übernahme einer pädagogischen Reform, die sich am Beispiel der Nation mit der höchsten industriellen Entwicklung orientierte.

Mit der Reform von 1920 bahnt sich eine Initiative an, die mit dem Kurs der historischen Entwicklung in Peru übereinstimmt. Aber als politische Bewegung, die die Vorherrschaft der alten aristokratischen Zivilismus-Bewegung in Frage stellte, war die pädagogische Bewegung, insofern sie parallel zu ihr verlief und voll mit ihr übereinstimmte, zum Stillstand verurteilt. Die Verwirklichung eines demokratisch-liberalen Programms wurde durch das Weiterbestehen eines feudalen Regimes in großen Teilen des Landes behindert und sabotiert. Es ist daher nicht möglich, das Erziehungssystem eines Landes zu demokratisieren, ohne seine Wirtschaft und folglich auch seinen politischen Überbau zu demokratisieren.

In einem Volk, das seinen historischen Prozeß bewußt durchlebt, muß die Neuordnung des Erziehungswesens von den eigenen Landsleuten bestimmt werden. Das Eingreifen ausländischer Spezialisten darf die Grenzen einer Zusammenarbeit nicht überschreiten.

Aus diesen Gründen scheiterte der Versuch einer nordamerikanischen Missionierung. Vor allem blieb aus eben diesen Gründen das neue Schulgesetz eher ein theoretisches Programm, statt eine konkrete Handlungsnorm zu sein.

Weder die Organisation noch der Zustand des Erziehungswesens entspricht diesem Gesetz. Der Kontrast, die Distanz zwischen dem Gesetz und der Praxis können in den wichtigsten Punkten nicht verringert werden. Dr. Bouroncle weist in einer Studie, hinter der niemand negative oder polemische Absichten vermuten wird, auf verschiedene Entgleisungen und Korrekturen hin, die in der bewegten Geschichte dieser Reform aufeinander-

folgten. »Eine oberflächliche Analyse der gegenwärtigen gesetzlichen Bedingungen und Regelungen in bezug auf das Schulwesen«, schreibt er, »läßt erkennen, daß eine große Zahl von ihnen nicht in die Praxis umgesetzt wurden und auch nicht umgesetzt werden können. Zunächst wurde die Organisation der Gesamtaufsicht und des Nationalrats für Erziehung dank einer Gesetzesvollmacht reformiert; dabei wurden die regionalen Aufsichtsgremien gestrichen, die unterhalb der Exekutive über die weitreichendsten technischen und administrativen Zuständigkeiten in den einzelnen Bereichen verfügten. Die Leitungen und die Sektionen wurden verändert, und die Lehrpläne für die Grund- und für die Oberschule mußten revidiert werden. Den verschiedenen Schularten, die das Gesetz vorsieht, wurde nicht Rechnung getragen. Die Abschlüsse und Titel bedurften einer totalen Reform. Die vorgesehenen Schulkategorien wurden nicht berücksichtigt, ebensowenig die komplizierte Klassifizierung von Schultypen, die die Neuordnung der höheren Schule verlangte. Die nationale Prüfungskommission wurde in ihren Funktionen durch die Direktion für Prüfungen und Studien ersetzt, und das gesamte System wurde modifiziert. Schließlich hat das höhere Schulwesen, das durch das Gesetz im Detail geregelt wurde, seinen Auftrag nur teilweise erfüllt. Die Technische Universität scheiterte bei den ersten Organisationsversuchen, und die Hochschulen für Agrikultur, pädagogische Wissenschaften, Industrie und Handel wurden nicht gegründet. Der Lehrplan der Universität von San Marcos wurde nicht vollständig angewandt, und das Studentenzentrum an der Universität, für dessen Leitung besondere Fachkräfte eingestellt wurden, konnte sich nicht einmal konstituieren. Und wenn wir die heutige Organisation der Grund- und Oberschulen betrachten, sehen wir ebenfalls zahllose Verordnungen, die abgeändert wurden oder nicht zur Anwendung kamen. Wenige Gesetze und Regelungen, die je in Peru erlassen wurden, erfuhren eine so rasche und gründliche Veränderung bis zu dem Extrem, daß heute in der schulischen Praxis abgeänderte oder nie zur Anwendung gekommene Vorschriften gegenüber solchen überwiegen, die dem geltenden Gesetz und seinen Bestimmungen entsprechen.«¹⁷

Hier haben wir es zwar mit der abgewogenen und vorsichtigen Kritik eines Beamten zu tun, der verständlicherweise zur Zusammenarbeit bereit war; aber es fehlt nicht an zahlreichen weiteren Feststellungen wie der, daß bis heute nicht einmal zehn Prozent der für die Grundschulbildung gesetzlich verordneten Steuergelder aufgewandt werden, womit das Ausmaß des

¹⁷ Studie von Dr. Bouroncle, »Cien años de política educacional: La Prensa, 9. Dezember 1924.

Scheiterns der Reform von 1920 angezeigt werden soll.¹⁸ Andererseits wurde diese Erklärung implizit vom Nationalrat für das Erziehungswesen selber verbreitet, um eine Revision des Schulgesetzes in Angriff nehmen zu können.

Uns, die wir in dieser Debatte eine revolutionäre ideologische Position vertreten, obliegt die Feststellung, daß das Scheitern der Reform nicht durch übertriebene Ambitionen oder den ultramodernen Idealismus ihrer Forderungen bedingt ist. In verschiedener Hinsicht vertritt diese Reform bereits reduzierte Ansprüche und ist ihren Zielen und ihrem Umfang nach konservativ. Ohne die geringste substantielle Abschwächung werden alle Privilegien der Klasse und des Vermögens in der Ausbildung aufrechterhalten. Das Gesetz ist jenen Kindern, die man für die Grundschule ausgewählt hat, nicht dabei behilflich, die Schranke zur höheren Schule zu überwinden, denn es kommt diesem Auftrag zur Auswahl in keiner Weise nach. Es fördert die Beschränkung der Arbeiterkinder auf die Grundschulbildung, die ohne jedes Auswahlprinzip in Allgemein- und Berufsbildung aufgeteilt ist, und hält die private Grundschule aufrecht, die von Kindheit an die gesellschaftlichen Klassen und ihre Kategorien voneinander stark abgrenzt. Das Gesetz sieht den kostenlosen Grundschulbesuch vor, ohne den Grundsatz aufzustellen, daß der Zugang zu den höheren Schulen, den der Staat nach seiner alten Stipendienregelung nur einem kleinen Prozentsatz ermöglichte, ausdrücklich den Besten vorbehalten bleiben solle. Das Gesetz äußert sich bezüglich der Stipendien nur sehr vage und erkennt darüber hinaus das Unterhaltsrecht nur für jene Studenten an, die bereits Schulen der zweiten Stufe besuchen. Der Artikel 254 besagt: »Aufgrund einer besonderen Verfügung kann man mittellose Jugendliche zur Belohnung von Studiengebühren und Pensionskosten in den staatlichen Internaten befreien. Diese sollen sich durch besondere Fähigkeiten, Moral und Fleiß auszeichnen. Die Stipendien werden von dem regionalen Direktor aufgrund von Empfehlungen des Lehrerkollegiums der betreffenden Schule vergeben.«¹⁹ Derart zahlreiche Einschränkungen verbieten es, die Reform von 1920, die von Dr. Villarín im Namen demokratisch-bürgerlicher Prinzipien verkündet wurde, als eine demokratische Reform zu betrachten.

¹⁸ 1926 beliefen sich die Haushaltsausgaben insgesamt auf Lp. 10.518.960, davon für Erziehung Lp. 1.000.184, für Grundschulen jedoch nur Lp. 859.807.

¹⁹ Zitiert nach der offiziellen Ausgabe des Schulgesetzes »Ley Orgánica de Enseñanza« von 1920, 84.

II. Die Universitätsreform

Ideologie und Forderungen

Die Studentenbewegung, die mit dem Kampf der Studenten von Córdoba für die Universitätsreform begann, kündigt die Geburt der neuen lateinamerikanischen Generation an. Die intelligente Dokumentation der Universitätsreform in Lateinamerika, zusammengestellt von Gabriel del Mazo im Auftrag der Universität von Buenos Aires, enthält eine Reihe von schlagkräftigen Beweisen für die geistige Einheit dieser Bewegung.²⁰ Ihr Entwicklungsprozeß an den Universitäten in Argentinien, Uruguay, Chile, Peru usw. bezeugt dieselbe Herkunft und denselben Impuls. Der Funke, der die Bewegung auslöst, ist immer von sekundärer Bedeutung; aber die Kraft, die sie lenkt und stärkt, entspringt einer seelischen Verfassung, einer geistigen Strömung, die ihr die — mit dem Risiko der Mehrdeutigkeit verbundene — Bezeichnung »neuer Geist« verleiht. Die Sehnsucht nach Reformen weist daher an allen lateinamerikanischen Universitäten ähnliche Merkmale auf. Die Studenten aus ganz Lateinamerika scheinen dieselbe Sprache zu sprechen, auch wenn ihr Protest jeweils eine besondere Entstehungsgeschichte hat.

Die Bewegung ist ebenso eng mit den jüngsten Strömungen der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg verbunden. Die der Nachkriegszeit eigenen messianischen Erwartungen, die revolutionären Gefühle, die mystischen Leidenschaften fanden besonderen Widerhall in der studentischen Jugend Lateinamerikas. Das vage und drängende Gefühl, daß die Welt in ein neues Zeitalter eintrete, spornte den Ehrgeiz der Jugend an, bei der Hervorbringung eines historischen Werkes eine heroische Rolle zu spielen. Und wenn man die Fehler und Laster der bestehenden wirtschaftlichen Systeme konstatiert, wird verständlich, daß der Wunsch und die Sehnsucht nach Erneuerung starke Anreize erhielten. Die weltweite Krise drängte die lateinamerikanischen Völker, ihre Probleme der Wirtschaftsorganisation und des Wachstums zu überdenken. Logischerweise empfand die neue Generation die Probleme mit einer Intensität und Leidenschaft, die früheren Generationen fremd waren. Und während frühere Generationen eine evolutionistische Haltung einnahmen — manchmal auf völlig passive Weise —, war die Haltung der neuen Generation auf spontane Weise revolutionär.

²⁰ Veröffentlichungen des »Círculo Médico Argentino« und des »Centro de Estudiantes de Medicina«: La Reforma Universitaria, 6 Bde., 1926-1927.

Der Ideologie der Studentenbewegung fehlte es zu Beginn an Homogenität und Autonomie. Sie war zu stark vom Wilsonschen Einfluß geprägt. Die demokratisch-liberalen und pazifistischen Illusionen, die Wilson predigte und die um 1918/19 diskutiert wurden, galten bei der lateinamerikanischen Jugend als verlässliche revolutionäre Währung. Dieses Phänomen läßt sich sehr gut erklären. Auch in Europa wurden die pseudoliberalen Ideen, als deren wortreicher Apostel der amerikanische Präsident auftrat, nicht nur von der bürgerlichen Linken, sondern auch von den alten reformistischen sozialistischen Parteien akzeptiert.

Einzig und allein durch die sich ständig verstärkende Zusammenarbeit mit den Arbeitergewerkschaften, die Kampferfahrung aus der Auseinandersetzung mit den konservativen Kräften sowie die konkrete Kritik an den Interessen und Prinzipien, auf die sich die bestehende Ordnung stützte, konnte die Avantgarde an den Universitäten eine klare ideologische Orientierung gewinnen.

Diese Auffassung wird von den Wortführern der neuen Studentengeneration, die die meiste Autorität beanspruchen können, vertreten, wenn sie eine Einschätzung der Ursprünge und der Folgen des Kampfes für die Reform vornehmen. Alle stimmen darin überein, daß diese Bewegung, die gerade erst ihr Programm formuliert hat, weit davon entfernt ist, sich ausschließlich auf universitäre Ziele zu beschränken, sondern daß sie wegen ihrer immer engeren Verbindung mit dem Fortschritt der Arbeiterbewegung nur als Ausdruck einer tiefgreifenden lateinamerikanischen Erneuerung verstanden werden kann. Daher vertritt Palcos, der den begonnenen Kampf bis zu seinen letzten Konsequenzen akzeptierte, die Meinung, daß »die Reform nicht an die Wurzeln des Erziehungsproblems rührt, solange die gegenwärtige Gesellschaftsordnung weiterbesteht. (...) Sie hat ihr Ziel erreicht«, fügt er hinzu, »wenn die unfähigen Professoren, die ihren Auftrag als bürokratische Tätigkeit verstehen, durch eine Säuberung entfernt sind; wenn sie allen, die entsprechende Fähigkeiten besitzen, den Zugang zur Lehrfähigkeit ermöglicht, wie es auch in anderen Ländern der Fall ist, ohne Diskriminierung wegen sozialer, politischer oder philosophischer Überzeugungen; wenn sie zumindest teilweise den Chauvinismus neutralisiert und bei den Lernenden die Fähigkeit zur Forschung und das Gefühl für Eigenverantwortung fördert. Bestenfalls kann die richtig verstandene und durchgeführte Reform verhindern, daß die Universität, wie es in vielen Ländern zwangsläufig geschah (sogar in einem Land wie Rußland mit einer besonders fortschrittlichen Intellektuellenschicht war es ja so, daß diese in der Stunde der Wahrheit die Revolution auf skandalöse Weise sabotierte),

in ihrem Bemühen, auf der Höhe der Zeit zu sein, dann doch zu einer Hochburg der Reaktion wird.«²¹

Wie zu erwarten, stimmen die verschiedenen Interpretationen der Bedeutung der Bewegung nicht streng überein. Aber mit Ausnahme derjenigen, die einem reaktionären Sektor entstammen und das Interesse erkennen lassen, die Errungenschaften der Reform durch eine Beschränkung auf die Universität und das Schulwesen zu schmälern, begreifen alle diejenigen, die von ihren wirklichen Idealen erfüllt sind, die Reform als Bekräftigung eines »neuen Geistes«, der als revolutionärer Geist verstanden wird.

Von seinem philosophischen Standpunkt aus neigte Ripa Alberdi dazu, das Auftreten dieses Geistes als Sieg des Idealismus des 19. Jahrhunderts über den Positivismus des 20. Jahrhunderts anzusehen. »Die Renaissance des argentinischen Geistes«, sagte er, »war das Werk einer neuen Generation, die bei ihrem Streifzug durch die Felder der Gegenwartsphilosophie vom Hauch der Freiheit gestreift wurde.« Aber selbst Ripa Alberdi war sich bewußt, daß das Ziel der Reform darin bestand, die Universität darauf vorzubereiten, »die gesellschaftliche Funktion wahrzunehmen, der sie ihre Existenz verdankt«²².

Julio V. González kommt in seinen in einem zweibändigen Werk gesammelten Schriften zur Universitätskampagne zu präziseren Schlußfolgerungen: »Die Universitätsreform«, schreibt er, »bezeugt das Aufkommen einer neuen Generation, die sich von der vorhergehenden gelöst hat, eine neue Sensibilität und eigene Ideale mitbringt und sich beauftragt fühlt, diese auch zu verwirklichen. Hierbei handelt es sich nicht um eine einfache Tatsache oder um einen Einzelfall. Die Reform ist aufgrund der Auswirkung der Weltlage durch einen engen Kausalzusammenhang mit den jüngsten Ereignissen, für die unser Land die Bühne abgab, verknüpft. Es wäre eine absurde Fehleinschätzung, würde man die Universitätsreform als Problem der Hörsäle betrachten und ihre Bedeutung ausschließlich an ihren Auswirkungen im kulturellen Bereich messen. Ein solcher Irrtum würde unvermeidlich zu einer Lösung des Problems führen, die ohne Bezug zur Realität wäre, in der das Problem angesiedelt ist. Sagen wir daher klar und deutlich: Die Universitätsreform ist Teil einer Frage, die sich vor dem Hintergrund der durch den Krieg verursachten Krise und als Folge der materiellen und moralischen Entwicklung unserer Gesellschaft stellt.«²³ González nennt an

²¹ La Reforma Universitaria, Bd. 1, 55.

²² Ebd., 44.

²³ Ebd., 58, 86.

schließend den Krieg in Europa, die russische Revolution und das Erscheinen radikaler Regierungen als für die Reform in Argentinien entscheidende Faktoren.

José Luis Lanuza weist auf einen anderen Faktor hin: die Entwicklung der Mittelschicht. Die Mehrheit der Studenten gehört dieser Klasse mit ihren verschiedenen Abstufungen an. Eine der gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen des Krieges nun ist die Proletarisierung der Mittelschicht. Lanuza vertritt folgende These: »Eine kollektive Studentenbewegung mit so weitreichender sozialer Zielsetzung hätte vor dem europäischen Krieg nicht entstehen können. Eine Erneuerung der Lernmethoden war sichtlich notwendig und die Rückschrittlichkeit der Universität in bezug auf das allgemeine Denken der Zeit war seit der Epoche Alberdis, als nämlich die embryonale Entwicklung unserer Industrie begann, offenkundig. Aber damals blieb die Mittelschicht an den Universitäten ruhig, da ihre Privilegien nicht angetastet wurden. Unglücklicherweise nimmt ihr Wohlstand mit dem Anwachsen der Industrie ab, beschleunigt sich die Differenzierung der Klassen und kommt es zu einer Proletarisierung der Intellektuellen. Die Lehrer, die Journalisten, die kaufmännischen Angestellten organisieren sich gewerkschaftlich. Die Studenten können sich der allgemeinen Bewegung nicht entziehen.«²⁴

Mariano Hurtado de Mendoza stimmt im wesentlichen mit den Beobachtungen Lanuzas überein: »Die Universitätsreform ist vor allem ein soziales Phänomen, das sich aus einem anderen, viel allgemeineren und umfassenderen Problem ergibt, das durch den Grad der wirtschaftlichen Entwicklung unseres Landes bedingt ist. Daher wäre es falsch, die Reform ausschließlich unter dem Blickwinkel der Universität zu untersuchen, als Problem der Erneuerung der Leitung der Universität, oder unter pädagogischem Aspekt als Versuch, bei der Aneignung der Kultur neue wissenschaftliche Methoden anzuwenden. Wir unterliegen ebenfalls einem Irrtum, wenn wir sie ausschließlich als Resultat einer neuen geistigen Strömung betrachten, hervorgerufen durch den Weltkrieg und die russische Revolution, oder als Werk einer neuen Generation, die auf den Plan tritt und 'ohne Verbindung zur vorhergehenden eine neue Sensibilität, eigene Ideale und ein anders beschaffenes Sendungsbewußtsein mitbringt'.« Und er präzisiert sein Konzept, indem er weiter oben ausführt: »Die Universitätsreform ist nichts weiter als eine Folgeerscheinung des allgemeinen Phänomens der Proletarisierung der Mittelschicht, die zwangsläufig eintritt, wenn eine kapitalistische

²⁴ Ebd., 125.

Gesellschaft in ihrer ökonomischen Entwicklung bestimmte Bedingungen erreicht. Das bedeutet, daß auch in unserer Gesellschaft das Phänomen der Proletarisierung der Mittelschicht auftritt und daß die Universität, die fast ausschließlich von dieser Klasse besucht wird, als erste die Auswirkungen dieses Phänomens erlebt, weil sie den idealen Typus einer kapitalistischen Institution verkörpert.«²⁵ Überall dort, wo sich im Zuge der Reform studentische Kerngruppen bildeten, die sich in fester Solidarität mit dem Proletariat der Verbreitung fortschrittlicher sozialer Ideen und dem Studium marxistischer Theorien widmeten, läßt sich dieses Phänomen beobachten. Die Entstehung von Volksuniversitäten, die nach Kriterien konzipiert sind, die sich deutlich von den zaghaften Versuchen unterschieden, die Universität nach außen zu öffnen, vollzog sich in ganz Lateinamerika als sichtbare Begleiterscheinung der Studentenbewegung. In allen lateinamerikanischen Ländern entwickeln sich aus der Universität heraus Zirkel für Ökonomie und Soziologie, die ihre Kenntnisse in den Dienst des Proletariats stellen und in einigen Ländern diesem eine intellektuelle Führung gaben, die ihm bis dahin weitgehend gefehlt hatte. Schließlich sind die überzeugendsten und begeistertsten Propagandisten und Anhänger der politischen Einheit Lateinamerikas — in der Mehrheit die früheren Führer der Universitätsreform, die damit ihre kontinentale Verbundenheit aufrechterhalten — ein weiteres Merkmal der »neuen Generation«.

Eine streng historische Rechtfertigung für dieses Phänomen ergibt sich aus dem Vergleich mit den Universitäten in China und Japan. In Japan wurde der Sozialismus zuerst an der Universität verkündet. In China war die Universität aus bekannten Gründen noch aktiver an der Schaffung eines neuen Nationalbewußtseins beteiligt. Die chinesischen Studenten bildeten die Avantgarde der neuen revolutionären Nationalbewegung, der auch ein bedeutsamer Einfluß auf das Schicksal der Welt zukommt, da die Bewegung den Geist und die Organisationsformen dieser riesigen asiatischen Nation erneuert. In diesem Punkt stimmen die westlichen Beobachter von höchstem intellektuellem Rang überein.

Ich beabsichtige jedoch hier keine Untersuchung sämtlicher Konsequenzen der Universitätsreform und ihrer Verbindung mit den großen Problemen der politischen Entwicklung in Lateinamerika. Nachdem wir die Solidarität der Studentenbewegung mit der allgemeinen historischen Bewegung unserer Völker festgestellt haben, versuchen wir, die ihr eigenen spezifischen Züge zu untersuchen und zu definieren.

²⁵ Ebd., 130.

Welches sind die grundsätzlichen Ziele und Postulate dieser Reform? Der Internationale Studentenkongreß in Mexiko schlug 1921 vor: 1) Beteiligung der Studenten an der Leitung der Universitäten; 2) Einführung der freien Lehre und der freiwilligen Teilnahme. Die chilenischen Studenten erklärten sich als Anhänger folgender Prinzipien: 1) Autonomie der Universitäten, die sich als Institutionen von Studenten, Professoren und Assistenten verstehen; 2) Reform des Lehrkörpers durch die Berufung freier Dozenten und folglich freiwilliger Besuch der Veranstaltungen, so daß sich die Studenten frei für den besseren entscheiden können für den Fall, daß zwei Professoren denselben Stoff anbieten; 3) Revision der Methoden und der Inhalte der Studiengänge; 4) Ausweitung des universitären Milieus, verstanden als Bindeglied zwischen der Universität und dem gesellschaftlichen Leben. Die kubanischen Studenten brachten ihre Forderungen auf folgende Formel: 1) echte Demokratie an den Universitäten; 2) echte pädagogische und wissenschaftliche Erneuerung; 3) echte Popularisierung der Lehre. Die Studenten aus Kolumbien forderten 1924 die Organisation der Universität auf der Grundlage der Unabhängigkeit, der Mitbestimmung der Studenten und neuer Arbeitsmethoden. »Neben den Vorlesungen«, lautet das Programm, »werden Seminare durchgeführt, Spezialkurse angeboten und Zeitschriften gegründet. Zusätzlich zu den Ordinarien sollen Lehrbeauftragte berufen werden, deren berufliche Laufbahn eine solide Grundlage hat und eine Sicherung ihrer Existenz beinhaltet. Diese Laufbahn soll allen offenstehen, die einen Platz an der Universität verdienen.« Die Avantgarde der Studenten an der Universität von Lima erhob getreu den 1919 und 1925 verkündeten Prinzipien folgende Forderungen: Verteidigung der Autonomie der Universitäten, Mitbestimmung der Studenten bei der Leitung und Ausrichtung der Universitäten und Fachoberschulen, Wahlrecht der Studenten bei der Wahl des Rektors, Erneuerung der Unterrichtsmethoden, Ehrenvotum bei der Besetzung der Lehrstühle, Einbeziehung von Werten und Inhalten nichtakademischen Charakters in die Universität, Sozialisierung der Kultur usw. Die von den argentinischen Studenten vorgebrachten Forderungen sind wahrscheinlich die bekanntesten, da sie seit ihrer Verkündung an der Universität von Córdoba bereits Einfluß auf die Studentenbewegung in Amerika gewannen. Praktisch sind es die gleichen Forderungen, die auch die Studenten der übrigen Universitäten Lateinamerikas erhoben. Aus diesem flüchtigen Rückblick ergeben sich folgende Hauptforderungen: *erstens*: Mitbestimmung der Studenten bei der Leitung der Universität; *zweitens*: Errichtung freier Lehrstühle neben den offiziellen, letzteren völlig gleichgestellt und mit Dozenten besetzt, die über anerkannte Fähigkeiten in

ihrer Materie verfügen. — Bedeutung und Ursprung dieser beiden Forderungen helfen uns, den Sinn der Reform zu erkennen.

Politik und Universitätsstudium in Lateinamerika

Die ökonomische und politische Ordnung, durch die Vorherrschaft der kolonialen Aristokraten bestimmt — die sich in einigen hispanoamerikanischen Ländern bis heute erhalten hat, auch wenn sie sich in einem Auflösungsprozeß befindet, der nicht mehr rückgängig zu machen ist und immer weiter fortschreitet —, unterstellt die Universitäten in Lateinamerika lange Zeit der Vormundschaft der Oligarchien und ihrer Anhänger. Da die Lehrtätigkeit an der Universität so in ein Privileg des Geldes, wenn nicht einer Kaste verwandelt wurde, also zumindest von der eng an diese beiden Faktoren gebundenen sozialen Stellung abhing, vollzog sich an den Universitäten eine akademische Bürokratisierung. Diesem Schicksal konnten sie sich nicht entziehen, nicht einmal, wenn eine bedeutende Persönlichkeit vorübergehend ihren Einfluß geltend machte.

Es schien das vorrangige Ziel der Universitäten zu sein, die herrschende Klasse mit Doktoren und Winkeladvokaten zu versorgen. Da die öffentlichen Schulen noch schwach entwickelt und von geringerer Anzahl waren, blieb den armen Schichten der Zugang zu den höheren Schulen versperrt. (Selbst die Grundschulausbildung erfaßte — wie es heute noch der Fall ist — nur einen Teil des Volkes.) Materiell und intellektuell von einer Kaste ohne eigene schöpferische Impulse abhängig, konnte die Universität nicht den Anspruch erheben, bei der Auswahl und Ausbildung von Begabten eine Rolle zu spielen. Aus ihrer Bürokratisierung resultierte auf fatale Weise ihre geistige und wissenschaftliche Verarmung.

Peru bildet hierin keineswegs eine Ausnahme oder eine Besonderheit. Bei uns dauerte diese Situation besonders lange an, da sich halbfeudale Strukturen mit besonderer Hartnäckigkeit hielten. Aber auch in Ländern, in denen die Industrialisierung und die Demokratisierung schneller voranschritten, wie in der Republik Argentinien, entwickelte sich an der Universität eine solche Strömung des Fortschritts und des sozialen Wandels erst mit einiger Verspätung. Dr. Florentino Sanguinetti faßt mit folgenden Worten die Geschichte der Universität von Buenos Aires vor der Reform zusammen: »Während des ersten Abschnitts der argentinischen Geschichte gingen von ihr bescheidene kulturelle Initiativen aus. Sie trug zur Bildung städtischer Zentren bei, die bei den Vorreitern der Revolution den Gedanken der politischen Einheit und der institutionellen Ordnung verbreiteten. Ihr wissen-

schaftlicher Ertrag war sehr gering, aber ausreichend für die Bedürfnisse ihrer Umgebung und für die langsame und heimliche Durchsetzung der Erungenschaften bürgerlichen Geistes. Als sich unsere staatliche Ordnung konsolidiert hatte, schuf die aristokratische, konservative Universität einen neuen gesellschaftlichen Typus: den Doktor. In der zweiten Republik spielten die Doktoren die Rolle des Patriziertums, indem sie bei der Führung der Geschäfte nach und nach an die Stelle der höheren militärischen Dienstgrade und der Kaziken auf dem Lande traten. Aber sie verließen die Universität, ohne eine intellektuelle Stufe erreicht zu haben, die für ein organisches Handeln im Erziehungswesen oder für die Verwaltung des aufblühenden Reichturns, den die Pampa und die Tropen abwarfen, erforderlich gewesen wäre. Im Laufe der letzten fünfzig Jahre wurde die Landbesitzer-Aristokratie zunächst auf wirtschaftlichem Gebiet durch die Konkurrenz fortschrittlicher Einwanderer, die auch technisch begabter waren, verdrängt. Gleiches geschah danach durch das Aufkommen der Parteien der Mittelschicht auch auf politischem Gebiet. Da die Aristokratie jedoch eine Bühne brauchte, um ihren Einfluß wieder geltend zu machen, bemächtigte sie sich der Universität, die bald das Organ einer Kaste wurde. Diese wechselte sich in der Ausübung der höchsten Ämter ab und stellte die Dozenten, die nach dem Gesetz der Erbfolge rekrutiert wurden und im Erziehungswesen ein regelrechtes System der Leibeigenschaft schufen, schmalspurig und abgeschottet gegen jegliche Erneuerungen.«²⁶

Die Reformbewegung mußte logischerweise zuerst diese konservative Überlagerung der Universitäten bekämpfen. Die willkürliche Besetzung der Lehrstühle, die Weiterbeschäftigung unfähiger Professoren, der Ausschluß unabhängiger und reformwilliger Intellektueller von der Lehre erschienen deutlich sichtbar als Konsequenzen der oligarchischen Herrschaft über den Lehrkörper. Diese Mißstände konnten nur durch die Mitwirkung der Studenten bei der Verwaltung der Universitäten und durch die Schaffung freier Lehrstühle und freier Dozenten bekämpft werden, um auf diese Weise die unfähigen Professoren durch eine faire Konkurrenz mit Personen, die zur Ausübung des Lehramtes befähigt waren, auszuschalten.

Die gesamte Geschichte der Reform verzeichnet zwei Reaktionen der konservativen Oligarchie, die unverändert blieben: 1) ihre hartnäckige Solidarität mit den inkompetenten Professoren, die von den Studenten geächtet wurden, wenn ein familiäres oligarchisches Interesse im Spiel war; 2) ihr nicht weniger zäher Widerstand gegen die Einbeziehung nichtakademischer

oder bloß unabhängiger Werte in den Lehrbetrieb. Die beiden substantiellen Forderungen der Reform gehen daraus in dialektischer Weise eindeutig hervor. Sie entsprangen nicht abstrakten Lehrmeinungen, sondern den realen und konkreten Erfahrungen der studentischen Aktion.

Die Mehrheit der Dozenten nahm den großen Prinzipien der Universitätsreform gegenüber eine Haltung rigider und unversöhnlicher Ablehnung ein. Das erste dieser Prinzipien hatte seit seiner Verkündung auf dem Studentenkongreß von Montevideo theoretische Gültigkeit und erlangte in Argentinien und Peru aufgrund günstiger politischer Umstände offizielle Anerkennung. Nachdem sich diese Umstände geändert hatten, wurde von konservativen Elementen unter den Dozenten eine Gegenbewegung initiiert, die in Peru fast alle Siege der Reform zunichte machte, während sie in Argentinien von einer wachsenden studentischen Opposition abgewehrt wurde, wie die jüngsten Maßnahmen gegen die reaktionären Bestrebungen zeigen. Die Ideale der Reform lassen sich jedoch nicht ohne die aufrichtige und loyale Zustimmung zu den beiden hier erläuterten Prinzipien verwirklichen. Das Votum der Studenten — auch wenn es nur ein moralisches Gegengewicht zur Politik der Professoren darstellt — ist der einzige lebendige Impuls, das einzige fortschrittliche Element an der Universität, an der anderenfalls die Kräfte der Stagnation und des Rückschritts die Oberhand gewinnen würden. Ohne diese Prämisse kann auch die zweite Forderung der Reform — die der freien Lehrbeauftragten — in keiner Weise erfüllt werden. Sonst bleibt es dabei, daß die Erblichkeit des Anspruchs auf einen Lehrstuhl, über die Dr. Sanguinetti so detailliert berichtete, das System der Berufung neuer Professoren darstellt. Und damit geht jeder Anreiz für einen wissenschaftlichen Fortschritt verloren. Denn nichts trägt so zur Verarmung des Niveaus der Vorlesungen und der wissenschaftlichen Arbeit bei wie die oligarchische Bürokratisierung.

Die Universität von Lima

Aus verschiedenen Gründen war in Peru koloniales Denken an der Universität beheimatet. Der erste Grund ist die Verlängerung oder der Fortbestand der Herrschaft der alten kolonialen Aristokratie auch während der Republik.

Dieser Tatbestand wurde jedoch erst in dem Moment erkannt, als der Bruch mit dem kolonialistischen Denken, das heißt, mit »zivilistischer« Geschichtsschreibung, es der neuen Generation ermöglichte, ein freies Urteil über die peruanische Realität zu fällen. Ein umfassendes Verständnis für

²⁶ Ebd., 140, 141.

diese Zusammenhänge drängte sich jedoch erst nach dem Bankrott der alten Kaste auf, die man dafür verantwortlich machte, daß der Regierungswechsel von 1919 den Charakter der »Spaltung« angenommen hatte.

Als Dr. V.A. Belaúnde die Universität »als Bindeglied zwischen der Republik und dem Kolonialreich« bezeichnete — in der Absicht, das einzige historische Kontinuum von Bedeutung hervorzuheben —, schien er eine wertvolle Entdeckung zu machen. Die herrschende Klasse hatte es bis dahin verstanden, bei den Intellektuellen die Illusion aufrechtzuerhalten, die Republik sei vom Kolonialreich unabhängig, trotz einer instinktiven Neigung zum nostalgischen Kult des Vizekönigreichs, der allzu deutlich ihre wahren Gefühle verriet. Die Universität war einem Klischee zufolge die *alma mater* der Nation; sie verkörperte nach offizieller Version die ranghöchste Vertreterin der Prinzipien und Ideale der Republik.

Die Universität blieb indessen immer ihrer scholastischen, konservativen und spanischen Tradition treu. Die einzige Ausnahme stellte der Moment dar, als Gálvez und Lorente ihr eine liberale Prägung gaben und damit die ideologische Orientierung von Rodríguez de Mendoza wiederherstellten und fortsetzten.

Die Kluft zwischen dem Wirken der Universität und der Realität des Landes, die Belaúnde melancholisch feststellt — was ihn aber nicht hinderte, die Universität als einzige und heilige Verkörperung der nationalen historischen Kontinuität zu bezeichnen —, war ausschließlich durch die Kluft zwischen der alten Herrscherklasse und dem peruanischen Volk bedingt, was der Wahrheit mehr entspricht, aber weniger Zustimmung findet. Belaúnde schreibt das Folgende: »Ein trauriges Schicksal bedroht unsere Universität, demzufolge sie in erster Linie berufliche Zwecke erfüllt und vielleicht auch einem wissenschaftlichen Snobismus huldigt, aber keinem erzieherischen Zweck und noch viel weniger einer Festigung des Nationalbewußtseins dient. Wenn man die Geschichte von ihrem Ursprung bis heute rasch überfliegt, so tritt dieser unheilvolle und unangenehme Zug deutlich hervor: das Fehlen einer Verbindung mit der peruanischen Realität, mit dem Leben in unserer Umgebung, mit den Bedürfnissen und Wünschen des Landes.«²⁷ Weiter konnte Belaúndes Untersuchung nicht gehen. Durch seine Erziehung und seine Gefühlslage an die Feudalkaste gebunden, Mitglied der Partei, die von einem ihrer urwüchsigen Vertreter geführt wurde, mußte sich Belaúnde mit der Feststellung der Nichtübereinstimmung begnügen, ohne ihre tieferen Ursachen aufzuspüren. Mehr noch: er mußte sich damit be-

²⁷ V.A. Belaúnde, *La vida universitaria*, 3.

scheiden, sie als Folge eines »traurigen Schicksals« zu erklären. — Die Wahrheit war, daß das Kolonialreich an der Universität fortlebte, weil es — trotz der Revolution der Unabhängigkeit und der demokratisch-liberalen Republik — auch in den ökonomisch-sozialen Strukturen Perus fortlebte, was dessen historische Entwicklung verzögerte und den biologisch begründeten Impulsen zuwiderlief. Die Universität hatte aus diesem Grund keine fortschrittliche und schöpferische Funktion im Leben Perus inne, dessen tiefe Bedürfnisse und vitale Impulse ihr nicht nur fremd blieben, sondern sogar im Widerspruch zu ihr standen. Die Kaste der kolonialen Großgrundbesitzer, die nach einer bewegten Periode der Militärherrschaft in der Republik die Macht ausübte, steht in der Geschichte des unabhängigen Perus für eine Haltung, die wohl kaum national und peruanisch genannt werden kann. Das »traurige Schicksal« der Universität ist durch nichts anderes bedingt.

Nach der von Gálvez und Lorente beeinflussten Periode bis hin zur Periode der studentischen Agitation im Jahr 1919 stand die Universität unter dem massiven Einfluß des Kolonialreichs. Die Universitätsansprache von Dr. Javier Prado aus dem Jahr 1894 über das Thema »Der gesellschaftliche Zustand Perus unter der spanischen Herrschaft« stellt trotz ihrer Vorsicht und Ausgewogenheit den Versuch dar, kolonialistische Kriterien zu revidieren, und kann als Ausgangspunkt einer Annäherung der Universität an unsere Geschichte und unser Volk gelten. Aber Dr. Prado war gleichzeitig mit Interessen und Gefühlen eng verbunden, die dieser Bewegung zwangsläufig widersprachen. Er zog es vor, Wortführer einer mittelmäßigen positivistischen Strömung zu sein, die unter dem Banner von Taine die Funktion des Zivilismus zu rechtfertigen suchte, indem sie ihn als modernes politisches Denken ausgab. Dieser Strömung gelang es jedoch nicht, den Dilettantismus, der an der Universität verbal und philosophisch kultiviert wurde, zu überwinden und sie im Sinn einer wissenschaftlichen Orientierung zu prägen, die ihr bis heute fehlt. Später, um 1900, wurde in einer anderen Universitätsansprache, in derjenigen von Dr. Villarán über die freien Berufe in Peru, erneut maßvoll gegen den Kolonialismus an der Universität Klage geführt: Er sei aufgrund der aristokratischen Vorurteile, die er aufrechterhalte und nähre, für die Überproduktion von Doktoren und Gelehrten verantwortlich. Aber gleichzeitig hatte diese Rede wie alle weiteren episodischen Reaktionen aus der Zeit des Zivilismus nur die Funktion, die Wasseroberfläche dieses ruhigen intellektuellen Sumpfes ein wenig zu bewegen.

Chronologisch betrachtet, mußte die willkürlich »futuristische« genannte Generation an den Universitäten die Erneuerung der Methode und des

Denkens einleiten. Ihr gehörten die Studenten an — spätere Lehrstuhlinhaber —, die Peru auf dem Studentenkongreß in Montevideo vertraten und das Centro Universitario aufbauten. Sie schufen damit die Basis für eine Solidarität, deren Formen und Ziele sich im Laufe des Kampfes für die Reform veränderten. Aber unter Führung von Riva Agüero, der in seiner Arbeit über die peruanische Literatur explizit den kolonialistischen Geist vertritt, wandte sich diese studentische Generation einer konservativen und traditionalistischen Richtung zu, die andererseits aufgrund ihrer Herkunft und ihrer Bindungen mit der Absicht antrat, der literarischen Bewegung von González Prada entgegenzuwirken und die intellektuelle Hegemonie des Zivilismus wiederherzustellen, die besonders in der Provinz durch die spontane Popularität der radikalen Literatur stark gelitten hatte.

Reform und Reaktion

Die peruanische Studentenbewegung von 1919 erhielt ihre ideologischen Impulse von der siegreichen Revolte der Studenten von Córdoba und den redegewaltigen Ermahnungen von Professor Alfredo L. Palacios. Aber in ihren Anfängen handelte es sich in erster Linie um eine Meuterei der Studenten gegen einige erwiesenermaßen und offenkundig unfähige Professoren. Nur eine kleine Minderheit unter den Studenten beteiligte sich daran, die Ziele dieser Agitation auszuweiten und auf eine höhere Stufe zu heben, das heißt, die Forderung nach der Entlassung der schlechten Professoren und der Aufhebung der alten Studienordnung in die Forderung des Bruches mit dem alten Geist der Universität zu verwandeln. Die Bewegung stützte sich auf Studenten mit orthodox zivilistischer Einstellung, die den Vertretern der Reform folgten, weil sie sich einig waren hinsichtlich der mangelnden Eignung von Professoren mit schlechtem Ruf und auch weil sie glaubten, an einem mehr oder weniger harmlosen Schülerspektakel teilzunehmen.

Dies zeigt, daß die eiferstüchtig um ihr intellektuelles Prestige besorgte Oligarchie auf den Lehrstühlen ihre Position müheelos noch einige Jahre hätte halten können, wenn sie rechtzeitig ein notwendiges Minimum an Verbesserungen und Modernisierungen des Universitätsbetriebs durchgeführt hätte. Die Krise, die sie 1919 auf so kränkende Weise erlebte, wurde noch beschleunigt durch die ärgerliche Verlängerung eines Zustands offensichtlichen Ungleichgewichts zwischen dem Niveau der Lehre und dem allgemeinen Fortschritt, den unsere Kultur auf verschiedenen Gebieten machte. Dieses Ungleichgewicht machte sich besonders störend auf literarischem und

künstlerischem Gebiet bemerkbar. Die »futuristische« Generation, die sich als Reaktion auf die »radikale« romantische Generation sah, die der Universität fernstand, setzte sich für eine Stärkung der geistigen Macht der Universität ein, indem sie in den Hörsälen alle führenden Kräfte der peruanischen Kultur versammelte. Sie war jedoch weder willens noch fähig, die alten reaktionären und unfähigen Professoren an der geisteswissenschaftlichen Fakultät, der verletzlichsten von allen, zum richtigen Zeitpunkt auszutauschen. Der Kontrast zwischen den Lehrveranstaltungen in diesem Bereich und der zunehmenden literarischen Sensibilität und Produktivität in Peru wurde noch eklatanter, als eine neue Generation erschien, die mit der akademischen und konservativen Haltung unserer paradoxen »Futuristen« einen offenen Bruch vollzogen hatte, womit sich ein Moment neuer Blüte in der peruanischen Literatur ankündigte. Die Jugend, die die geisteswissenschaftlichen Vorlesungen besuchte, hatte außerhalb der Universität von sich aus ästhetische Neigungen entwickelt und war ästhetisch ausreichend gebildet, um die Rückständigkeit und Unfähigkeit ihrer verschiedenen Professoren zu erkennen. Während diese Jugend als »vulgo«, als Publikum, die Stationen des Modernismus bereits hinter sich gelassen hatte, wurden an den Universitäten immer noch die Kriterien und Regeln aus der ersten Hälfte des spanischen »ochocientos« (18. Jahrhundert) gelehrt. Die historische und literarische Orientierung der Gruppe, die die Bewegung von 1919 in San Marcos anführte, verlangte ein strengeres Verfahren und eine noch härtere unwiderrufliche Verurteilung derjenigen Professoren, die als rückständig und anachronistisch galten.

Die Überprüfung der Zustände weitete sich von der geisteswissenschaftlichen Fakultät bald auf andere Fakultäten aus, an denen ebenfalls Eigeninteresse und Routine der Oligarchie dafür sorgten, daß Professoren ohne Autorität im Amt blieben. Die erste Bresche wurde jedoch an der geisteswissenschaftlichen Fakultät geschlagen; und für eine Weile richtete sich der Kampf mehr gegen die »schlechten Professoren« als gegen die »schlechten Methoden«.

Die Offensive der Studentenschaft begann mit einem Fehlerkatalog, in dem sorgfältig alle Mängel ausgespart blieben, bei denen man Parteilichkeit oder Übereifer hätte vermuten können. Das Kriterium, das die Reformbewegungen zu jener Zeit aufstellte, war die Befähigung zur Lehre, ideologische Motive blieben ausgenommen.

Die Solidarität des Rektors und des Senats der Universität mit den angegriffenen Professoren stellten jedoch Widerstände dar, die die Bewegung nur stärkten. Die aufständische Studentenschaft begann zu begreifen, daß der

oligarchische Charakter des Lehrkörpers und die Stagnation und Bürokratisierung der Lehre zwei Aspekte desselben Problems waren. Die studentischen Forderungen weiteten sich aus und wurden gleichzeitig präziser. Der erste peruanische Studentenkongreß, der im März 1920 in Cuzco stattfand, machte deutlich, daß dem Programm der reformfreundlichen Bewegung noch eine klare Orientierung und Definition fehlten. Die bedeutsamste Abstimmung auf diesem Kongreß hatte den Beschluß der Schaffung der Volksuniversitäten zum Inhalt. Sie waren dazu bestimmt, zwischen den revolutionären Studenten und dem Proletariat eine Verbindung herzustellen und damit der studentischen Agitation zu einem riesigen Einfluß zu verhelfen.

Aber später, im Jahr 1921, zeigte das Verhalten der Studenten im Konflikt zwischen Universität und Regierung, daß bei der studentischen Jugend immer noch eine tiefe Desorientierung herrschte. Mehr noch: die Begeisterung, mit der ein Teil von ihnen reaktionären Professoren applaudierte, von einer opportunistisch und demokratisch klingenden Rhetorik verführt — die nur als Deckmantel für den ideologischen Schmutz mit Aberglauben und Nostalgien kolonialer Prägung diente —, bewies, daß die Mehrheit den alten Herren hartnäckig huldigte.

Es liegt auf der Hand, daß die Niederlage, die der traditionelle Zivilismus erlitten hatte, zum Triumph der studentischen Forderungen beitrug, die 1919 mit dem Dekret vom 20. September durchgesetzt wurden, welches freie Lehrstühle und die studentische Vertretung im Konvent der Universität vorsah. Gleiches gilt für die Gesetze 4002 und 4004, die besagten, daß die Regierung die mit schlecht beleumundeten Professoren besetzten Lehrstühle für vakant erklärte.

Nach der Wiedereröffnung der Universität — nach einer Periode des Rückschritts, die die bestehenden Bindungen zwischen den Dozenten und einem Teil der Studenten stärkte — schien es, als wären die Errungenschaften der Reform aufgrund der neuen Organisation größtenteils wieder von der Bildfläche verschwunden. Aber der »neue Geist« war bereits stärker in den studentischen Massen verankert. Im Vergleich zu den Aktionen der Jugend vor der Schließung der Universität zeigten die neuen Aktionen weniger ideologische Konfusion.

Die Wiederaufnahme der Arbeit an der Universität im Jahr 1922 unter dem Rektorat von Dr. M. V. Villarón bedeutete in erster Linie einen Kompromiß zwischen der Regierung und den Professoren, wodurch der Konflikt beendet wurde, der ein Jahr zuvor die Universitäten zum Nachgeben veranlaßt hatte. Das Gesetz für das Unterrichtswesen (*Ley orgánica de en-*

señanza), das der Kongreß im Oktober 1919 — als dieser das Gesetz Nr. 4004 verabschiedete, das erstmalig der studentischen Mitbestimmung Rechtskraft verlieh — erlassen und die Exekutive 1920 verkündet hatte, bildete die Grundlage der vertraglichen Übereinkunft. Dieses Gesetz erkannte der Universität eine Autonomie zu, die die Dozentenschaft zufriedenstellte, die aus verständlichen Gründen mehr denn je zu einem Ausgleich neigte. Die Regierung ihrerseits war bereit, es vollständig zu ratifizieren, da sie ebenfalls nach einer annehmbaren Form der Normalisierung suchte.

Natürlich gefährdete der Kompromiß die Errungenschaften der Studentenschaft. Denn diese waren zum guten Teil aufgrund der Situation erreicht worden, die durch den Kompromiß nun bereinigt wurde, wenn auch nur für einen Moment. Und tatsächlich war bald der schlecht kaschierte Versuch zu erkennen, daß nach und nach die Reformen von 1920 rückgängig gemacht werden sollten. Einige Professoren stellten das bereits abgeschaffte System der Listen wieder her. Aber dieser Versuch scheiterte an der Achtsamkeit der Studenten, bei denen der Studentenkongreß von Mexiko sowie wenig später die feurige Botschaft der Jugend des Südens, die Haya de la Torre verbreitete, großen Widerhall fanden.

Der neue Rektor, der bei seinem Amtsantritt mit der ihm eigenen Ausgewogenheit und Mäßigung ein reformistisches Glaubensbekenntnis ablegte und Kritik an den Regelungen des Hochschulgesetzes übte, das anstelle der freien Vereinigung der Studenten eine »studentische Zentrale« mit einer äußerst autoritären und bürokratischen Ordnung vorsah, begriff sofort die Notwendigkeit, den Studenten gegenüber eine Politik des Kompromisses zu praktizieren, und mied jede unangemessene Willkür, die die kämpferische Stimmung unter den Studenten nur angeheizt hätte. Das Rektorat von Dr. Villarón, der sich über lokale, von konservativen Professoren angezettelte Konflikte hinwegsetzte, kündigte eine Periode der Zusammenarbeit zwischen Dozenten und Studenten an. Die Unterstützung für die intelligente und reformfreundige Bibliotheksarbeit von Zulen und sein offenes Ohr für die Meinungen und Gefühle der Studenten, die er des öfteren und ohne übertriebene ideologische Vorsicht konsultierte, brachten der Politik des Rektors breite Sympathien ein. Der Dekan der medizinischen Fakultät, Dr. Gastañeta, der in seinem Verhalten dieselbe Linie verfolgte und dessen Wirken von einer klugen Bereitschaft zur Zusammenarbeit geprägt war, fand noch begeistertere Zustimmung. Auch die Arbeit einiger junger Hochschullehrer trug dazu bei, die Beziehungen zwischen Professoren und Studenten zu verbessern.

Diese Politik verhinderte, daß der Kampf um die Reform erneut ausbrach.

Einerseits zeigten sich die Professoren zur Mitarbeit an einem fortschrittlichen Programm bereit und verzichteten auf reaktionäre Forderungen. Andererseits erklärten sich die Studenten zum Experiment der Zusammenarbeit bereit, das vielen zur Erhaltung und zur Verteidigung der Universität notwendig schien.

Der 23. Mai offenbarte den sozialen und ideologischen Erfolg der Annäherung der studentischen Avantgarde an die Arbeiterklasse. An diesem Tag erhielt die neue Generation ihre historische Taufe, da sie in unserer Geschichte aufgrund günstiger Umstände eine Rolle zu spielen begann und nicht mehr länger nur auf der Ebene studentischer Belange, sondern auch auf der Ebene kollektiver sozialer Forderungen aktiv wurde. Dieses Ergebnis belebte und verstärkte die revolutionären Strömungen in den Hörsälen, festigte die Vorherrschaft der linken Tendenz im Studentenverband, der wenig später reorganisiert wurde, und machte sich vor allem in den studentischen Versammlungen bemerkbar, die daraufhin sehr bewegt und lebendig wurden.

Aber einmal abgesehen von der Abschaffung der Listen, beschränkten sich die Errungenschaften der Reform in Wirklichkeit auf eine informelle Kontrolle der generellen Ausrichtung oder — besser gesagt — der Verwaltung des Lehrbetriebs durch die Studentenschaft. Formal wurde das Prinzip der studentischen Vertretungen im obersten Gremium der Universität anerkannt, aber die Studentenschaft, die über das Mittel der Vollversammlung verfügte, um ihre Meinung zu jedem Problem zu äußern, vernachlässigte die Aufstellung von ständigen Vertretern, da sie ihren spontanen Einfluß auf die studentischen Massen durch das Mittel des Plebiszits den Beratungen im Konvent vorzog. Aber obwohl diese Massen von einer besonders kämpferischen und dynamischen Avantgarde angeführt wurden — sei es, daß die Gefahren des Kampfes gegen die innere und äußere Reaktion ihre Aufmerksamkeit zu sehr beanspruchten, sei es, daß ihr eigenes pädagogisches Bewußtsein nicht weit genug entwickelt war —, ist es eine Tatsache, daß sie ihren Handlungsspielraum in den Vollversammlungen — die mehr tumultartig als lehrreich verliefen — nicht dazu benutzten, bessere Ausbildungsmethoden zu fordern. Sie begnügten sich in dieser Hinsicht mit bescheidenen Versuchen und vagen Versprechungen, die sich später, als in den Hörsälen der Geist der Avantgarde eingeschlafen bzw. verschwunden war, in nichts auflösten.

Die Universitätsreform als Bildungsreform hat — trotz des neuen Gesetzes und der großen Bereitschaft eines Teils der Dozenten — letztlich keine großen Fortschritte erzielt. Was Alfredo Palacios über eine ähnliche Phase der

Reform in Argentinien schrieb, läßt sich auch auf unsere Universitäten anwenden. »Die allgemeine Bewegung der Universitätsreform, konzentrierte sich«, so Palacios, »in ihrer ersten Etappe nur auf die studentische Beteiligung an der Leitung der Universität und auf die Freiwilligkeit der Teilnahme an Lehrveranstaltungen. Das Wichtigste fehlte: die Erneuerung der Unterrichtsmethoden und die Intensivierung des Studiums. Sie waren in den juristischen Fakultäten, die in den alten Schemata erstarrt waren, besonders schwer durchsetzbar. Ihre Lehrtätigkeit hatte zu unvorstellbaren Extremen geführt — reine Theorie, bloße Abstraktion, keinerlei wissenschaftliche Beobachtungen oder Experimente. Man glaubte immer noch, daß aus diesen Institutionen die soziale Elite hervorgehen müßte, die dazu bestimmt sei, Herrschaftsklasse zu sein: der Finanzier, der Diplomat, der Literat, der Politiker ... Statt dessen verließen diese Fakultäten Menschen mit fehlender Allgemeinbildung, die nur ihr Eigeninteresse verfolgten und, mit allen Kniffen der Prozeßführung vertraut, bereit waren, in der Praxis alle Gemeinheiten zu unterstützen. Die Studenten saßen ihre Vorlesungen ohne jegliches Interesse, ohne Forschungsdrang und ohne Leidenschaft für zähe Forschungsarbeit einfach nur ab. Es gab keine Forschungsinstitutionen, die latente Energien hätten freisetzen, den Charakter stärken, den Willen disziplinieren und die Intelligenz schulen können.«²⁸ Da es unserer Universität an Direktoren wie Dr. Palacios fehlte, die fähig gewesen wären, die Reformbewegung als Forderung nach Erneuerung des Studiums zu begreifen und sich ihrer Verwirklichung mit Leidenschaft und Optimismus zu widmen, kam die Bewegung an der Stelle zum Stillstand, bis zu der sie durch Impulse und Anstrengungen von seiten der Studenten gelangt war.

Die Jahre 1924 bis 1927 waren für die Reformbewegung an der peruanischen Universität ungünstig. Der Ausschluß von 26 Universitätsangehörigen an der Universität von Trujillo im November 1925 leitete eine Offensive der Reaktion ein, die wenig später alle konservativen Kräfte an der Universität von Lima gegen die Postulate von 1919 und 1925 mobilisierte. Die von der Regierung angewandten repressiven Maßnahmen gegen die Avantgarde der Studenten von San Marcos befreite die Professorenschaft von einem großen Teil jener stets wachsamten Studenten, die den Geist der Reform unter der Studentenschaft am Leben erhielten. Der Tod von zwei jungen Lehrern, von Zulen und Borja y García, reduzierte die Zahl der reformfreudig eingestellten Dozenten auf ein Minimum. Der Rückzug von Dr. Villarán

²⁸ Alfredo L. Palacios, *La nueva universidad*.

hatte zur Folge, daß die von ihm vertretene Tendenz der Zusammenarbeit mit den Studenten aufgegeben wurde. Das Rektorat erlebte eine Interimsphase mit allen für eine provisorische Verwaltung typischen Konsequenzen wie Verboten und allgemein unfruchtbarem Klima.

Unter diesen widrigen Umständen kam es zu einem neuen Aufschwung des altkonservativen oligarchischen Geistes. Nach dem Scheitern der fortschrittlichen und reformerischen Impulse kehrte das Bildungswesen zu seiner früheren Routine zurück. Die typischen Vertreter der bürgerlichen Mentalität stellten ihre Hegemonie wieder her. Die Verfügungen, die unter der Interimsverwaltung zur Anwendung kamen, besaßen eine Zeitlang die Funktion zu verschleiern, daß der Konservatismus die Positionen, aus denen er durch die Welle der Reformbewegung vertrieben worden war, zurückeroberte.

Bei den Wahlen der Delegierten im Jahre 1920 zeichnete sich eine Verstärkung der studentischen Linken ab. Die Wahlplattform dieser Gruppe, die im neuen Verband die Mehrheit hatte, griff alle wesentlichen Forderungen der Reform erneut auf.²⁹ Aber die Repression kam von neuem den konservativen Interessen zu Hilfe.

Das charakteristische Phänomen dieser reaktionären Periode scheint zu sein, daß die gleichen Kräfte, die 1919, einem historischen Impuls gehorchend, den Triumph der Reform besiegelten — dieser Impuls war ausschlaggebend für ihren Sieg über den traditionellen Zivilismus —, jetzt die konservativen Elemente an der Universität unterstützen.

Dies sind zweifellos nicht die einzigen Faktoren, die die Krise der universitären Bewegung hervorriefen. Die Jugend ist von der Verantwortung nicht völlig ausgenommen. Ihre typischen Revolten lehren uns, daß sie sich in der Mehrheit von ihrer Begeisterungsfähigkeit hinreißen läßt. Hier handelt es sich um einen Defekt, den man dem Hispanoamerikaner immer vorgeworfen hat. Vasconcelos schreibt in einem kürzlich erschienenen Artikel: »Der Hauptdefekt unserer Rasse ist die Unbeständigkeit. Da wir zu einer längeren Anstrengung unfähig sind, können wir weder einen Plan weiterentwickeln, noch ein Ziel bis zum Ende verfolgen.« Und er fügt hinzu: »Im allgemeinen muß man den Begeisterungsfähigen mit Mißtrauen begegnen. 'Begeisterungsfähigkeit' ist ein Attribut, das uns mehr Schaden zugefügt hat als alle übrigen Charakterisierungen. Mit dem vornehmen Wort 'Begeisterung' beschönigt man unseren Nationalfehler: Unsere Stärke ist es, et-

was anzufangen und Versprechungen zu machen; unsere Schwäche ist es, nichts zu Ende zu führen und Versprechungen nicht einzulösen.«³⁰ Aber mehr noch als die Sprunghaftigkeit und Unbeständigkeit der Studenten haben der vage Charakter und die Ungenauigkeit des Programms sowie die Art und Weise, wie die Mehrheit der Bewegung diese selber auffaßte, den Vormarsch der Reform verhindert. Die Ziele der Reform werden nicht ausreichend erläutert, nicht vollständig verstanden. Die Diskussionen und Untersuchungen schritten nur langsam vorwärts. Der Reaktion fehlt es an Kraft, um auf die Jugend intellektuell und geistig Einfluß auszuüben. Ihre Siege haben daher nur einen vorübergehenden Wert. Die historischen Faktoren der Reform wirken jedoch weiter auf die Studenten ein. Trotz momentaner Verwirrung lebt in ihnen ungebrochen jene Sehnsucht weiter, die die Jugend bei den Kämpfen von 1919 bis 1923 erfüllte.

Auch wenn die Erneuerungsbewegung an den Universitäten von Lima in eine sehr kritische Phase geraten ist, gewinnt sie an der Universität von Cuzco an Kraft. Dort akzeptiert und unterstützt die Elite der Professoren die von den Studenten vertretenen Forderungen. Davon zeugt der Projektentwurf für die Neuorganisation der Universität von Cuzco, ausgearbeitet von einer Kommission, die die Regierung zu diesem Zweck ernannte, nachdem sie die Rückentwicklung dieser Einrichtung festgestellt hatte.

Dieses Projekt, unterzeichnet von den Professoren Fortunato L. Herrera, José Gabriel Cosío, Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Leandro Pareja, Alberto Aranibar, P. und J.S. García Rodríguez, stellt un widersprechen bis heute in Peru das wichtigste offizielle Dokument zur Universitätsreform dar. Bisher hatten sich die Universitätsdozenten bei uns nicht auf solchem Niveau geäußert. Die Kommission an der Universität von Cuzco hat mit der Routine und Mittelmäßigkeit gebrochen, auf die sich offizielle Kommissionen im allgemeinen unterwürfig selbst beschränken. Der Plan sieht eine völlige Umwandlung der Universität in ein Kulturzentrum vor, von dem Impulse für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung der Andenregion ausgehen und diese dadurch wirksam gesteuert werden soll. Gleichzeitig enthält ihr Statut die Hauptforderungen der Universitätsreform in Hispanoamerika.

Zu den »Leitsätzen« der Kommission zählen die folgenden: Schaffung freier Dozentenstellen, die mit den Lehrstühlen zusammenarbeiten; Einführung des Systems der Seminare und Konservatorien; Abschaffung des Exams am Jahresende als wichtigster Prüfung; absolute Verpflichtung des

²⁹ Vgl. Amauta, Nr. 3, November 1926.

³⁰ In: Repertorio Americano, Bd. XV, 1927, 145.

ordentlichen Professors auf die Ausbildung; Teilnahme der Studenten an der Wahl der Universitätsleitung; Vertretung der Studenten im Konvent sowie in jeder Fakultät; Demokratisierung der Lehre.³¹

Weiter berücksichtigt das Gutachten besonders die Notwendigkeit einer praktischen Ausrichtung und umfassenden wissenschaftlichen Orientierung der Neuorganisation der Universität in allen ihren Belangen. Die Universität von Cuzco soll ein wirkliches Zentrum wissenschaftlicher Forschung werden, das sich ganz in den Dienst sozialer Verbesserungen stellt. Um den sich verschärfenden Konflikt zwischen den Hauptforderungen der Universitätsreform — wie sie die studentischen Vollversammlungen in den verschiedenen hispanoamerikanischen Ländern aufgestellt haben — und der Situation an der Universität von Lima zu verdeutlichen, genügt die Gegenüberstellung dieser Forderungen mit den verschiedenen Aspekten der Lehre und des Universitätsbetriebs. Versuchen wir eine schematische Darstellung dieser Konfrontation.

Mitwirkung der Studenten an der Leitung der Universität

Die Reaktion kämpft für die Wiederherstellung des alten rigiden Konzepts von Disziplin, das auf absolutem Respekt vor der Meinung der Dozenten beruht. Der Senat der Dekane — oder der Rektor in ihrem Namen — verweigert häufig den Versammlungen, auf denen die Studenten ihre Meinung äußern, seine Zustimmung. Das Recht der Studenten, sich in den Gängen zu Beratungen zu versammeln, wird zum ersten Mal aufgehoben. Die Ernennung derjenigen studentischen Delegierten, die den Professoren nicht genehm sind, wird nicht anerkannt. Das Komitee des Studentenverbandes konnte jüngst aufgrund von Behinderungen nicht arbeiten und nicht vollständig zusammentreten, da der Senat sein Plazet verweigerte. Die Krise des Verbandes ist also durch einen Faktor bestimmt, der von der Situation der Studenten unabhängig ist. Die Meinung der Studenten wurde nicht nur bei den Beratungen im Konvent übergangen, sie konnten sich auch auf keinem anderen Weg mehr frei und diszipliniert äußern. Die studentische Anwesenheit in den Leitungsgremien wäre unter diesen Umständen eine Farce.

³¹ In: *Revista Universitaria del Cuzco*, 1927, 56.

Erneuerung der Unterrichtsmethoden

Wenn man von Neuerungen einmal absieht, die der eine oder andere Professor ins Studium einführt, scheinen sich die alten Methoden absolut zu halten. Ein hoher Beamter des staatlichen Erziehungswesens, Dr. Luis E. Galván, stellte vor kurzem in einem Artikel die Frage: Was tut unsere Universität für die wissenschaftliche Forschung?³² Obwohl er sich San Marcos verbunden fühlt, sah sich Dr. Galván gezwungen, eine völlig negative Antwort zu geben. Die Methoden und Studieninhalte haben sich bis auf die spontane Initiative einiger weniger Professoren, die ihre Verantwortung ernst nehmen, nur geringfügig geändert. In sehr wenigen Kursen wurde die Routine der Vorlesungen durchbrochen. Das dogmatische Denken wurde in seinen Positionen nicht erschüttert. Einige in der Periode von 1922 bis 1924 begonnene Reformen wurden gestoppt und verfälscht. Dieses Schicksal war beispielsweise dem Werk von Zulen im Bereich der Bibliothek beschieden.

Reform des Dozentensystems

Um mit dem System der Lehrbeauftragten, das noch völlig unerprobt war, zu experimentieren, fehlt ein adäquates Milieu. Die oligarchischen Interessen, die das Erziehungswesen beherrschen, widersetzen sich einem Funktionalisieren der freien Lehrbeauftragten. Bei der Besetzung der Lehrstühle wird weiter nach dem Kriterium der »Erfolge« verfahren, was Dr. Sanguinetti an der alten Universität von Buenos Aires angeprangert hatte. Alle formalen Errungenschaften von 1919 werden auf diese Weise boykottiert. Der Prozentsatz von ungeeigneten Lehrern ist heute sicher, trotz der elementaren maßvollen Säuberung, die die Studenten durchsetzten, nicht geringer. Die geisteswissenschaftliche Fakultät, an der sich der Ruf nach Reformen erhob, präsentiert sich heute praktisch als diejenige Fakultät, die am wenigsten methodisch und personell gewonnen hat. Selbst die im Gesetz von 1920 enthaltenen Reformziele wurden bis heute nicht verwirklicht. Auf Seiten des Senats der Universität (*Consejo Universitario*) ist keine ernsthafte Absicht zu erkennen, daß er mit der Durchfüh-

³² In: *Amauta*, Nr. 7, März 1927.

rung des von jenem Gesetz aufgestellten Programms fortführt.³³ Bei der Ausbildung von ausschließlich zur Lehre bestimmten Dozenten ist ebenso wenig ein Fortschritt zu erkennen. Unsere Universitätslehrer bleiben weiter Dilettanten, in deren Denken und Handeln ihre erzieherische Aufgabe nur einen sehr geringen Stellenwert hat. Das ist sicher zum größten Teil ein ökonomisches Problem. Die Lehre an den Universitäten wird solange Dilettanten überlassen bleiben, wie den Professoren nicht ein minimales Einkommen zur Sicherung eines mittleren Lebensstandards garantiert wird, das sie in die Lage versetzt, sich ausschließlich der Forschung und dem Studium zu widmen. Aber die Universität müßte schon jetzt im Rahmen ihrer gegenwärtigen ökonomischen Mittel anfangen, nach einer Lösung des Problems zu suchen. Sie kann nicht automatisch durch einen Posten im Budget der Universität erfolgen, wenn es bis heute an moralischen Impulsen für die wissenschaftliche Forschung und die Spezialisierung der Dozenten mangelt. Die anderen Universitäten reproduzieren im kleineren Maßstab die Krise von San Marcos. Die meisten Mängel und die größte Blutleere weist die Universität von Trujillo auf. Dort hatte die Initiative der Reaktion begonnen, wie wir bereits gesehen haben. Der Ausschluß von 26 Studenten beweist ein äußerst verkalktes, reaktionäres Denken an dieser Universität, weil gerade ein Mangel an Studenten ihr spezifisches Problem darstellt. Da-

³³ Während der Druckarbeiten zu diesem Werk hat die Regierung mit ausdrücklicher gesetzlicher Genehmigung ein neues Statut für das Universitätsstudium erlassen, das im Studienjahr 1928 in Kraft tritt. Dieses beginnt deswegen verspätet. Die Reform betrifft fast ausschließlich die Organisation des Universitätsstudiums, die dem höchsten Gremium, unter dem Vorsitz des Ministers für Erziehung, unterstellt wird. Der Charakter und das Konzept des Studiums werden davon nicht berührt: Das wäre nur im Rahmen einer Gesamtreform der Erziehung möglich, innerhalb derer das Universitätsstudium die höchste Stufe der Berufsausbildung wäre, die den Fähigkeiten vorbehalten bliebe, wobei die Auswahl völlig unabhängig von jedem ökonomischen Privileg erfolgen müßte. Die Reform, die vor allem administrativen Charakter hat, orientiert sich tendenziell an denselben Prinzipien wie das Gesetz von 1920, wenn es auch in manchen Punkten eine andere Technik anwendet. Die Rede des Präsidenten der Republik zur Eröffnung des Universitätsjahres weist der Reform die Aufgabe zu, das Universitätsstudium den praktischen Erfordernissen des Landes in diesem Jahrhundert der Industrialisierung anzupassen. Und er betont diese Aussage, indem er explizit die Orientierung der Verfechter einer abstrakten, klassischen, von Nützlichkeitsüberlegungen unberührten Kultur verurteilt. Aber in der neuen Universitätsära, die im wesentlichen der alten gleicht, wurde das Rektorat Dr. Deustua übertragen, der zwar ein fleißiger und gewissenhafter Akademiker ist, aber darüber hinaus der angesehenste Verfechter der Tendenz, die in der Rede des Präsidenten verurteilt wird. Dieser Widerspruch wäre in jenen Ländern, wo Ideologie und Staatsdoktrin kohärent sind, schwer zu verstehen. Peru gehört nicht zu diesen Ländern. Das Statut — eine Gesamteinschätzung ist in dieser kurzen Anmerkung nicht möglich — stellt die Mittel für eine Universitätsaufbahn und für die Spezialisierung von Dozenten zur Verfügung. In diesem Sinn handelt es sich um ein Instrument auf Gesetzesebene zur technischen Veränderung der Lehre. Die Wirksamkeit des Instruments hängt von seiner Anwendung ab.

mit die Hörsäle nicht leer bleiben, muß sich die Lehrerschaft jedes Jahr, wie mir scheint, der seltsamen Aufgabe der Rekrutierung von Studenten widmen. Dabei kommt es darauf an, lokale Argumente anzuführen, um die Familienväter zu überzeugen, daß sie ihre Söhne nicht an die Universität von Lima schicken sollen. Wenn sich die Professoren von Trujillo trotz der verschwindend geringen Studentenzahl entschließen, 26 Studenten zu verlieren, kann man sich das Ausmaß ihres unversöhnlichen Konservatismus vorstellen. Die Universität von Arequipa war traditionsgemäß am wenigsten empfänglich für irgendwelche modernen Tendenzen. Die konservative Atmosphäre der Stadt bewahrte sie vor Unruhen, die ihren Frieden stören könnten. Diejenigen Elemente, die für die Erneuerung eintreten und sich in den letzten Jahren stärker bemerkbar machten, sind noch in der Minderheit. Nur die Universität von Cuzco macht kräftige Anstrengungen, sich zu verändern. Ich habe mich bereits auf das Projekt der Neuorganisation bezogen, das die wichtigsten Professoren der Regierung vorgelegt haben und das offensichtlich den fortschrittlichsten Entwurf einer Universitätsreform in Peru darstellt. —

Der Reformgedanke jedoch gewinnt unter der Avantgarde der hispano-amerikanischen Studenten jeden Tag an Schärfe und Kraft. Die Definition des Problems der öffentlichen Erziehung, zu dem die Avantgarde von La Plata gelangte, ist der Beweis. Hier sind die Hauptpunkte ihrer Erklärung: »1) Das Erziehungproblem ist nur eine Phase des sozialen Problems. Daher kann es nicht isoliert gelöst werden. 2) Die Kultur jeder Gesellschaft ist der ideologische Ausdruck der Interessen der herrschenden Klasse. Die Kultur der gegenwärtigen Gesellschaft ist folglich der ideologische Ausdruck der Interessen der kapitalistischen Klasse. 3) Der letzte imperialistische Krieg, der das Gleichgewicht der bürgerlichen Ökonomie zerstörte, hat auch ihre Kultur in eine Krise gestürzt. 4) Diese Krise kann nur durch die Schaffung einer sozialistischen Kultur überwunden werden.«³⁴

Während in Argentinien die Botschaft der neuen Generation, noch sehr verworren im Aufstand von Córdoba 1918 angekündigt, bald eine klare und bezeichnende revolutionäre Ausprägung erlangte, läßt das Panorama unserer Universitäten — wie ich in dieser Untersuchung präzisiert zu haben glaube — gehäuft Anzeichen der Rückentwicklung erkennen. Die Universitätsreform ist weiter durch die Bemühungen der alten Professorenkaste bedroht, ihre Herrschaft wieder voll herzustellen.

³⁴ Zeitschrift »Sagitario« von La Plata, Nr. 2, 1925.

III. Gegensätzliche Ideologien

In der Etappe praktischer Berechnungen und theoretischer Erwägungen, die allmählich zur Einführung nordamerikanischer Systeme und Techniken führte, vertritt Dr. Deustua die Reaktion des alten aristokratischen Geistes, mehr oder weniger verbrämt mit modernem Idealismus. Dr. Villarán kleidet das Programm des bürgerlichen und letztlich liberalen demokratischen Zivilismus in eine positivistische Sprache. Dr. Deustua verkörperte im akademischen und philosophischen Gewand mit modernem Zuschnitt die Mentalität des feudalen Zivilismus der »encomenderos« aus dem Vizekönigreich. (Daher bezeichnete man eine Fraktion der Zivilpartei mit dem Namen »historischer Zivilismus«.)

Die wirkliche Bedeutung des Dialogs Deustua-Villarán entging den Kommentatoren und dem Auditorium der Epoche. Die sogenannten damaligen Volksparteien konnten aufgrund ihrer Unfähigkeit keinerlei doktrinaire Position in diesem Streit einnehmen. Der Pierolismus (pierolismo) konnte nichts anderes tun, als monotone Erklärungen gegen die Steuern und Anleihen, die keineswegs die gesamte ökonomische Politik des Zivilismus darstellten, von sich zu geben — neben den periodisch wiederkehrenden Reden und Proklamationen seines Kalifen zu Ideen wie Freiheit, Ordnung, Vaterland, Bürgerschaft usw. Der angebliche Liberalismus unterschied sich vom Pierolismus, an den er sich andererseits anhängte, nicht weiter als durch sporadisches, antiklerikales Freimauretum und vage, romantische föderalistische Forderungen. (Die ideologische Armut, die intellektuelle Pfuscherei dieser Opposition, deren einziger Glanzpunkt der verblichene Ruhm ihres Führers ist, ermöglichte es dem Zivilismus, die Diskussion eines der wesentlichsten nationalen Probleme an sich zu reißen.)

Erst jetzt, im nachhinein, ist es historisch möglich, den Sinn dieser Polemik um die Universität zu erfassen, in deren Verlauf Francisco García Calderón eine jener eklektischen und bis zur Selbstaufgabe versöhnlichen Positionen einnimmt, die er mit Vorsicht und mit ein wenig skeptischer Kritik meisterhaft zu vertreten weiß.

In der Debatte über das öffentliche Erziehungswesen hatte die Position von Dr. Deustua alle schmückenden Attribute aufzuweisen, die notwendig sind, um auf unsere Intellektuellen mit ihrer Neigung für hohle Rhetorik und Deklamationen Eindruck zu machen. Mit seinen metaphysischen Ausführungen trat Dr. Deustua gegenüber dem Positivismus seiner gemäßigten und nachgiebigen Gegner als Vertreter des Idealismus auf. Und anstatt den antidemokratischen und antisozialen Geist hinter der Konzeption von Dr. Deu-

stua seiner philosophischen Verzerrungen zu entkleiden, zogen dieselben es vor, den hohen Idealen, die diesen Professor erfüllten, ihre respektvolle Hochachtung zu bezeugen.

Es wäre zweifellos leicht zu beweisen gewesen, daß die erzieherischen Ideen von Dr. Deustua im Grunde nicht einer Strömung des zeitgenössischen Idealismus entsprachen, sondern der alten aristokratischen Mentalität der Kaste der Latifundienbesitzer. Aber niemand übernahm die Aufgabe, den eigentlichen Sinn des Widerstands von Dr. Deustua gegen eine mehr oder weniger demokratische Reform des Erziehungswesens zu deuten. Die akademische Vielrednerei verlor sich auf den komplizierten Pfaden der abstrusen Doktrin dieses reaktionären zivilistischen Professors. Die Debatte wurde übrigens ausschließlich innerhalb der Zivilpartei ausgefochten, in der sich zwei Haltungen gegenüberstanden, die feudale und die kapitalistische, wobei die letztere durch die erstere verformt und geschwächt wurde.

Um das Denken des Dr. Deustua zu identifizieren und seine mittelalterlichen und aristokratischen Grundgedanken zu erfassen, braucht man nur die Vorurteile und die abergläubischen Vorstellungen zu betrachten, aus denen es sich speist. Dr. Deustua vertrat nämlich nicht nur den Prinzipien einer neuen Erziehung, sondern auch dem Geist der kapitalistischen Kultur widersprechende Ideen. Seine Auffassung von der Arbeit etwa steht in offenem Widerspruch zu den Auffassungen, die seit langem den Fortschritt der Menschheit bestimmen. In einer seiner Studien über die Philosophie der Erziehung bringt Dr. Deustua die gleiche Verachtung zum Ausdruck wie jene, die in früheren Zeiten nur das Kriegshandwerk und die Literatur als vornehme Berufe ansahen.

»Mut und Arbeit, Moral und Egoismus«, schrieb er, »sind untrennbar im Gesamtprozeß der Willensbildung, aber sie spielen in diesem Prozeß eine sehr verschiedene Rolle, genauso wie im Prozeß der Erziehung. Der Wert der Freiheit erzieht; die Erziehung besteht in der Verwirklichung von Werten, aber die Arbeit erzieht nicht. Die Arbeit macht reich, bildet, vermittelt Geschicklichkeit durch die Übung; aber sie ist an egoistische Triebkräfte gekettet, die die Knechtschaft der Seele bedeuten. Dieselbe Triebkraft, die jemand zur Arbeit ruft und Glück und Freude in der Arbeit spendet, ist egoistisch wie alle übrigen Triebkräfte. Aus ihr entsteht nicht die Freiheit; nur der moralische und ästhetische Wert vermittelt Freiheit. Selbst die Wissenschaft, die in gewisser Weise erzieherisch wirkt, indem sie die Erkenntnistätigkeit diszipliniert, durch die deduktive Methode an Ordnung gewöhnt oder das intuitive Denken auf dem induktiven Weg fördert, und auch der sogenannte Wert der Logik vermitteln der Arbeit nicht jenes Element der

Freiheit, welches das Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausmacht. Die Arbeit kann durch den materiellen Reichtum, den sie hervorbringt, zur Erweiterung des Geistes beitragen, aber diese Erweiterung kann häufig Zeichen eines blinden egoistischen Impulses sein. Man kann sagen, was sie in der Mehrzahl der Fälle ist, und das bedeutet sie eben nicht wirkliche Freiheit, innere Freiheit, moralische oder ethische Freiheit, die Freiheit, die Ziel und Inhalt der Erziehung darstellt.³⁵

Diese Auffassung von Arbeit, die Dr. Deustua noch vor wenigen Jahrzehnten vertreten hat, ist absolut mittelalterlich und eindeutig aristokratisch. Die westliche Zivilisation beruht völlig auf der Arbeit. Die Gesellschaft kämpft, um sich als Gesellschaft von Arbeitern, von Produzenten zu organisieren. Sie kann daher die Arbeit nicht als Knechtschaft betrachten. Sie muß sie verherrlichen und adeln.

Und darin kann man nicht ein spezifisches oder exklusives Interesse der westlichen Zivilisation sehen. Sowohl wissenschaftliche Forschung wie geistige Intuition vermitteln uns Erkenntnis. Das Schicksal des Menschen ist die schöpferische Tätigkeit. Und die Arbeit ist Schöpferium, das heißt, Befreiung. Der Mensch verwirklicht sich in der Arbeit.

Die Deformierung der Arbeit in ihrer Zielsetzung und in ihrem Wesen ist eine Folge der Versklavung des Menschen durch die Maschine und der Zerstörung des Handwerks durch die Industrialisierung. Die Klageschriften der Reformen von John Ruskin bis zu Rabindranath Tagore lasten dem Kapitalismus den Einsatz der Maschine an, die den Menschen verrohen läßt. Der Maschinenglaube und vor allem der Taylorismus haben die Arbeit hassenswert gemacht. Aber allein aus dem Grund, weil sie die Arbeit degradiert und erniedrigt haben, indem sie sie ihres schöpferischen Werts beraubt haben.

Pierre Hamp, der bewundernswerte Bücher über die Geschichte der Arbeit geschrieben hat — *La peine des hommes* —, hat diesbezüglich Worte von tiefer Wahrheit ausgesprochen: »Die Größe des Menschen beruht vor allem darauf, daß er seine Arbeit gut macht. Die alte Liebe zum Handwerk, die etwas fehlschlägt in der Gesellschaft, bedeutet wieder soziale Gesundung. Der Mensch ist stolz auf die Geschicklichkeit seiner Hände, selbst wenn er die niedrigsten Arbeiten ausführt. Wenn jeder von uns von Verachtung für die Arbeit erfüllt wäre, wie sie Menschen mit weißen Händen empfinden,

³⁵ »A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de instrucción«, Artikelsammlung, erschienen bei M.A. Dávila, 1914, 56. Vgl. auch: La cultura superior en Italia, Druckerei u. Verlag E. Ro-say, Lima 1912, 145.

und wenn die Arbeiter ihren Beruf nur aufgrund von Zwang weiter ausüben würden, ohne in ihrer Arbeit eine geistige Befriedigung zu empfinden, würden Müßiggang und Korruption das verzweifelte Volk vernichten.«³⁶ Eine Gesellschaft, die Erbin des Geistes und der Tradition der inkaischen Gesellschaft ist, in der Müßiggang ein Verbrechen und die Arbeit, liebevoll ausgeführt, die höchste Tugend darstellte, sollte gerade auch dieses Prinzip übernehmen. Das archaische Denken von Dr. Deustua, das selbst unsere furchtsame und orientierungslose Bourgeoisie zurückweist, geht dagegen in direkter Linie auf die Gesellschaft des Vizekönigreichs zurück, die ein vorsichtiger Zivillist wie Dr. Javier Prado uns als eine Gesellschaft sinnlicher Verweichlichung beschreibt.

Nicht nur seine Arbeitsauffassung verrät das aristokratische und reaktionäre Denken Dr. Deustuas und bestimmt sehr genau seine Position in der Debatte über das öffentliche Erziehungswesen. Vor allem sind es seine Grundanschauungen über Erziehung, die die feudalistische Herkunft seiner Thesen beweisen.

Dr. Deustua beschäftigt sich in seinen Untersuchungen fast ausschließlich mit der Erziehung der höheren oder herrschenden Klassen. Das ganze Problem der peruanischen Erziehung beschränkt sich für ihn auf die Erziehung der Elite. Und selbstverständlich handelt es sich bei dieser Elite um eine mit ererbten Privilegien. Folglich richten sich seine ganze Sorge und sein ganzer Eifer auf die Universitätsausbildung.

Keine Haltung ist der modernen Erziehungsauffassung mehr widersprechend und gegensätzlicher als eine solche. Dr. Villarán, mit orthodox bürgerlichen Auffassungen, stellt der These Dr. Deustuas berechtigterweise das Beispiel der Vereinigten Staaten gegenüber und erinnert daran, daß »die Grundschule dort die Prämisse und historische Vorläuferin der höheren Schule ist wie das college der Vorläufer der Universität«³⁷. Heute könnten wir ihm aus einer uns mehr angemessenen Sichtweise das Beispiel Mexikos entgegenhalten, welches ein Land ist, das — wie Pedro Henriquez Ureña sagt — heute die Kultur nicht mehr im Sinne des 19. Jahrhunderts aufsaßt. »In der herrschenden Kultur denkt man nicht«, schreibt Henriquez Ureña, »an die Epoche, in der das Kapital in liberaler Verkleidung auftrat, an eine Kultur exklusiver *Dilettanten*, die wie ein geschlossener Garten wirkte, in dem künstliche Blumen gezüchtet werden, wie ein Elfenbeinturm, in dem eine tote Wissenschaft wie in einem Museum aufbewahrt wurde. Man

³⁶ F. LeFebvre, Une heure avec, 2. Aufl., 172.

³⁷ M.V. Villarán, a.a.O., 52.

denkt an die soziale Kultur, die allen zur Verfügung steht und die sich auf die Arbeit gründet: Lernen heißt nicht nur Wissen erwerben, sondern lernen zu handeln. Es soll keine Hochkultur ohne eine Volkskultur geben, denn sie wäre falsch und ohne Bestand.«³⁸ Muß ich noch sagen, daß ich in dem offenen Konflikt mit dem Denken Dr. Deustuas diese Auffassung voll teile?

Das Problem der Erziehung wurde von Dr. Deustua auf rein philosophischem Terrain angesiedelt. Die Erfahrung zeigt, daß es auf diesem Terrain nicht lösbar und zu begreifen ist, da die Faktoren der Realität und der Geschichte nicht miteinbezogen werden. Dr. Deustua zeigt sich gleichgültig gegenüber den Beziehungen zwischen Erziehung und Wissenschaft. Er zeigt sogar als absoluter Idealist gegenüber der Wissenschaft Unverständnis.

Seine Vorschläge sind daher nicht nur antidemokratisch und antisozial, sondern antihistorisch. Das Problem der Geschichte ist heute nur richtig zu verstehen, wenn es als ökonomisches und soziales Problem betrachtet wird. Der Irrtum vieler Reformer beruhte auf der Abstraktheit ihrer idealistischen Methoden, auf ihrer ausschließlich pädagogischen Lehre. Ihre Entwürfe ließen die engen Verzahnungen von Wirtschaft und Erziehung außer acht und erhoben den Anspruch, diese zu verändern, ohne die Gesetze jener zu kennen. Schließlich konnten sie jedoch nur dann Veränderungen erreichen, wenn diese ökonomischen Maßnahmen entsprachen, die sie für unwichtig gehalten oder ganz außer acht gelassen hatten. In der Erziehung wurde der Streit zwischen Klassikern und Modernen genauso durch den Rhythmus der kapitalistischen Entwicklung bestimmt wie der Streit zwischen Konservativen und Liberalen in der Politik. Die Programme und Systeme der öffentlichen Erziehung hingen in dem jetzt gerade zu Ende gehenden Zeitalter von den Interessen der bürgerlichen Wirtschaft ab. Die realistische und moderne Orientierung wurde in erster Linie aufgrund der Erfordernisse der Industrialisierung erreicht. Nicht umsonst fordert diejenige Zivilisation, deren besonderes Merkmal die Industrialisierung ist und von deren Auswirkungen sie bestimmt wird, von der Schule mehr Techniker als Ideologen, mehr Ingenieure als Rektoren.

Die antiwissenschaftliche und antiökonomische Orientierung erhebt in dem Streit um die Erziehung den Anspruch, einen höheren Idealismus zu vertreten. Aber es handelt sich um eine Metaphysik von Reaktionären, die sich dem Lauf der Geschichte widersetzt und ihr fremd ist. Sie kann daher nicht für sich beanspruchen, konkret als Kraft der menschlichen Erneuerung und

³⁸ P. Henríquez Ureña, *Utopía de América*.

Weiterentwicklung zu gelten. Die Rechtsanwälte und Literaten, die in den Hörsälen der Universitäten eine humanistische Bildung genossen und dort eine rhetorische, pseudoidealistische Erziehung erhielten, waren immer viel unmoralischer als die Techniker, die aus den naturwissenschaftlichen Fakultäten und Instituten hervorgingen. Deren praktische, theoretische und ästhetische Aktivität orientierte sich immer an der Entwicklung im Bereich der Wirtschaft und der Zivilisation, während die praktische, theoretische und ästhetische Aktivität der Ersten unter dem Einfluß der primitivsten konservativen Interessen und Gefühle in die entgegengesetzte Richtung zielte. Hinzu kommt, daß der Wert der Naturwissenschaft als Stimulans der philosophischen Spekulation nicht übersehen und unterschätzt werden darf. Die Gedankenwelt dieser Zivilisation verdankt der exakten Wissenschaft sehr viel mehr als den Geisteswissenschaften.

Die bestehende Solidarität zwischen Wirtschaft und Erziehung zeigt sich konkret an den Ideen solcher Erzieher, die die ernsthafteste Absicht haben, die Schule zu verändern. Pestalozzi, Fröbel usw., die sich wirklich für eine Erneuerung einsetzten, waren sich der Tatsache bewußt, daß die moderne Gesellschaft grundsätzlich eine Gesellschaft von Produzenten ist. Die Arbeitsschule (*Escuela del Trabajo*) vertritt eine neue Auffassung von Unterricht und hat für eine Zivilisation von Arbeitern typische Prinzipien. Der kapitalistische Staat aber hütet sich davor, sie voll zu übernehmen und zu praktizieren. Er hat sich darauf beschränkt, in der Grundscheule (Klassenerziehung) die »Handarbeit als erzieherisches Moment« einzuführen. In Rußland erhielt die Arbeitsschule in der Erziehungspolitik den höchsten Rang. In Deutschland stützten sich Versuche, sie einzuführen, in der Hauptsache auf die sozialdemokratische Hegemonie zur Zeit der Revolution.

Die grundlegendsten Reformen entwickelten sich im Bereich der Grundscheule, während die höheren Schulen, vom reaktionären Denken ihrer Rektoren beherrscht, noch ein wenig günstiges Terrain für jeden radikalen Erneuerungsversuch darstellen und wenig sensibel für die neue ökonomische Realität sind.

Ein modernes Konzept der Schule mißt der Handarbeit und der Kopfarbeit den gleichen Wert bei. Die Eitelkeit der altmodischen Humanisten, die sich auf das Römertum und die Aristokratie berufen, kann sich mit dieser Nivellierung nicht abfinden. Im Gegensatz zum Gedankengut dieser Gelehrten ist die Arbeitsschule das ursprüngliche Produkt und eine Grundüberzeugung einer durch die Arbeit und für die Arbeit geschaffenen Zivilisation.

Im Verlauf dieser Untersuchung verfolgte ich die Absicht, nur die wichtig-

sten ideologischen und politischen Grundzüge des Entwicklungsprozesses des öffentlichen Erziehungswesens in Peru darzustellen. Ich habe mich nicht mit seinem technischen Aspekt befaßt, der allerdings außerhalb meines Kompetenzbereichs liegenden theoretischen Prinzipien sowie politischen und ökonomischen Notwendigkeiten unterliegt.

Ich habe zum Beispiel festgestellt, daß das spanische oder koloniale Erbe nicht in einer pädagogischen Methode, sondern in einer sozialen Ordnung bestand. Der französische Einfluß fügte sich erst später in dieses Bild ein, mit der bereitwilligen Zustimmung all jener, die Frankreich als das Vaterland der jakobinischen und republikanischen Freiheit ansahen, wie auch all jener, die sich von Denken und Praxis der Restauration angezogen fühlten. Der nordamerikanische Einfluß setzte sich schließlich als eine Folge unserer kapitalistischen Entwicklung durch, gleichzeitig mit dem Import des Kapitals, der Techniker und der Ideen der Yankee.

Unter dem Konflikt der Ideologien und Meinungen hielt sich in dieser letzten Periode sehr klar erkennbar der Gegensatz zwischen einer wachsenden Zustimmung zum Kapitalismus und einer feudalistischen und aristokratischen Abwehrhaltung durch. Während die erste Haltung auf dem Gebiet der Ausbildung als Vorkämpfer einer praktischen Ausrichtung auftrat, verteidigte die zweite eine pseudoidealistische Ausrichtung.

Mit der Entstehung einer sozialistischen Strömung und der Entwicklung eines Klassenbewußtseins im städtischen Proletariat kommt ein neuer Faktor in die Debatte, der ihre Begriffe grundlegend verändert. Die Gründung der Volksuniversitäten »González Prada«, das Einverständnis der studentischen Jugend mit dem Prinzip der Sozialisierung der Kultur, das Aufkommen neuer Auffassungen über die Erziehung, den Lehrer usw. unterbrechen endgültig den gelehrten und akademischen Dialog zwischen demokratisch-liberal-bürgerlichem Denken und latifundistischem, aristokratischem Denken.³⁹

Die Bilanz des ersten Jahrhunderts der Republik schließt im Bereich des öffentlichen Erziehungswesens mit einem enormen Defizit. Das Problem des Analphabetismus bei den Indianern blieb fast unberührt. Dem Staat gelingt es bis heute nicht, auf dem gesamten Gebiet der Republik Schulen zu errichten. Das Mißverhältnis zwischen den ihm zur Verfügung stehenden Mit-

teln und diesem Tatbestand ist enorm. Für die Verwirklichung des bescheidenen Programms der Volkserziehung, die das Budget gestattet, fehlt es an Lehrern. Der Prozentsatz von Absolventen der normalen Lehrerausbildung unter dem Lehrpersonal im Bereich der Grundschule beträgt weniger als zwanzig Prozent. Die Abgangsziffern der Lehrerausbildungsstätten lassen keine allzu großen Illusionen über die Möglichkeiten zu, dieses Problem in absehbarer Zeit zu lösen. Der Beruf des Grundschullehrers, der in Peru immer noch den Übergriffen und Einflüssen des Gamonalismus (gamonalismo) und des dummen und allmächtigen Kazikentums (caciquismo) ausgesetzt ist, ist ein elender Beruf. Den Lehrern wird nicht einmal eine relative Sicherheit garantiert. Die Anfrage eines Abgeordneten im Kongreß, der daran gewöhnt ist, die Lehrer als ein ihm ergebendes Gefolge von Leuten, die kapituliert haben, zu betrachten, wiegt an offizieller Stelle schwerer als das Schreiben eines aufrechten und würdigen Lehrers.

Das Problem des Analphabetismus des Indios ist ein viel größeres Problem und sprengt den Rahmen eines rein pädagogischen Projekts. Jeder Tag bringt neue Beweise für die Tatsache, daß alphabetisieren nicht erziehen heißt. Die Grundschule trägt nicht zur moralischen und sozialen Erlösung des Indios bei. Ein erster realer Schritt zu seiner Rettung muß die Abschaffung der Leibeigenschaft sein.⁴⁰

Diese These wird in Peru von den Urhebern einer Erneuerungsbewegung vertreten, zu denen in erster Linie viele junge Erzieher zählen und deren Standpunkte bereits weit entfernt von denen Dr. Villarans sind. Dr. Villarán, der seit fünfundzwanzig Jahren eine gemäßigte, wenn auch kategorische Opposition zur kolonialen Ideologie vertrat, erzielte nur mittelmäßige Ergebnisse, wie wir bei einer Betrachtung der Entstehung und Entwicklung der Reform von 1920 gesehen haben.

³⁹ Ausdruck der neuen Richtung in der Grundschullehrerausbildung sind die in Lima und in der Provinz erschienenen Veröffentlichungen der letzten Jahre: La Revista Peruana de Educación, Lima 1926; Revista del Maestro y Revista de Educación, Tarma; Ideario Pedagógico, Arequipa; El Educador Andino, Puno.

⁴⁰ Erziehungsminister Dr. Oliveira hat in einer Rede im Kongreß der Legislaturperiode von 1927 anerkannt, daß das Problem der Erziehung der Indios und die Bodenfrage eng verknüpft sind, und damit einer Realität Rechnung getragen, die seine Amtsvorgänger immer ausgeklammert haben.

Der religiöse Faktor

I. Die Religion des »Tawantinsuyo«

Die Zeiten sind endgültig vorbei, wo ein antiklerikaler Apriorismus sich in seiner »freidenkerischen« Kritik mit einer sterilen und summarischen Aburteilung aller Dogmen und Kirchen zufrieden gab, um sich statt dessen dem Dogma und der Kirche einer aus laikalen und rationalistischen Motiven der »Freidenkerei« geborenen atheistischen Orthodoxie zu verschreiben. Der Religionsbegriff hat sich sowohl quantitativ als auch qualitativ erweitert. Er reduziert Religion nicht länger auf Kirche und Ritus. Er erkennt den religiösen Institutionen und Gefühlen eine Bedeutung zu, die sich stark von der unterscheidet, die ihr Leute zuschreiben, die aus einem glühenden Radikalismus heraus Religiosität einfach mit Obskurantismus gleichsetzen.

Die revolutionäre Kritik behandelt die Religion weder unter Wert noch versucht sie, sie zu widerlegen, noch bestreitet sie der Kirche ihren Dienst an der Menschheit und ihren Platz in der Geschichte. Waldo Frank, ein eindringlicher Vertreter modernen Geistes, setzt uns deshalb nicht mehr in Erstaunen, wenn er das nordamerikanische Phänomen erklärt, indem er sorgfältig dessen Ursprung und seine religiösen Faktoren entschlüsselt. Der *pioneer*, der Puritaner und der Jude sind nach der erhellenden Analyse Franks die Schöpfer der Vereinigten Staaten Nordamerikas. Der *pioneer* stammt vom Puritaner ab: Mehr noch, er verwirklicht ihn. Denn die Wurzel des puritanischen Bekenntnisses liegt für Frank hauptsächlich im Willen zur Macht. »Der Puritaner«, so schreibt er, »hatte zunächst die Macht über England angestrebt: Dieses Bestreben hatte ihn zu jener strengen Genügsamkeit animiert, deren angenehme Seiten er jedoch auch bald entdecken sollte. Hier war der Ort, wo er sich der Macht über sich selbst, über die anderen und über die sinnlich erfahrbare Welt bewußt wurde. Eine ebenso unberührte wie feindliche Umwelt forderte alle Kräfte, die er aufbringen konnte; und, besser als irgendeine andere Form, erlaubte ihm das karge und verzichtreiche Leben, über diese Kräfte zu verfügen.«¹

¹ Waldo Frank, *Our America*.

Der angelsächsische Kolonisator traf auf dem nordamerikanischen Gebiet weder auf eine entwickelte Kultur noch auf eine mächtige Bevölkerung. Das Christentum und seine Lehre fanden deswegen in Nordamerika keinen Anlaß zu missionarischer Betätigung. Ganz anders war das Schicksal des iberischen Kolonisators, abgesehen davon, daß sich beide Kolonisatoren auch in sich selber unterscheiden. In Mexiko, Peru, Kolumbien und in Zentralamerika traf die Katechese des Missionars auf eine vielschichtige Bevölkerung mit tief verwurzelten und eigenständigen religiösen Institutionen und Praktiken.

Aus diesem Tatbestand folgt, daß der religiöse Faktor bei diesen Völkern von komplexer Art ist. Der katholische Kult überlagerte die Riten der Indianer, ohne sie jedoch mehr als zur Hälfte absorbieren zu können. Folglich muß die Erforschung der religiösen Auffassungen in Spanisch-Amerika von den Kulturen ausgehen, die die Konquistadoren bereits vorfanden.

Diese Arbeit ist nicht so leicht. Die Chronisten des Kolonialreiches vermochten diese religiösen Vorstellungen und Praktiken nicht anders denn als eine Sammlung barbarischen Aberglaubens anzusehen. Ihre Darstellungen verformen und trüben daher das Bild des Kultes der Ureinwohner. Einer der eigentümlichsten mexikanischen Riten — der zeigt, daß man auch in Mexiko die Vorstellungen der Transsubstantiation kannte und anwandte — war für die Spanier nicht mehr als eine pure List des Teufels.

So wenig sich die moderne Kritik auch bezüglich der peruanischen Mythologie einig wird, so verfügt sie doch über genügend Elemente, um ihren Stellenwert im Rahmen der religiösen Entwicklung der Menschheit festzulegen.

Der Religion der Inkas fehlt es an geistiger Potenz, um dem Evangelium auf Dauer Widerstand leisten zu können. Es gibt Historiker, welche aus einigen philologischen und archäologischen Befunden eine Verwandtschaft zwischen der Mythologie der Inkas und der hindustanischen Mythologie ableiten. Aber ihre These stützt sich auf rein formale und nicht inhaltliche, geistige oder religiöse Ähnlichkeiten. Die fundamentalen Züge der Religion der Inkas sind ihr theokratischer Kollektivismus und ihr Materialismus. Diese Eigenheiten unterscheiden sie wesentlich von der hindustanischen Religion, die ihrem Wesen nach vergeistigt ist. Auch wenn man nicht den gleichen Schluß zieht wie Valcárcel, daß der Mensch des »Tawantinsuyo« scheinbar über keine Jenseitsvorstellung verfügte oder sich so verhalten hätte, als ob es eine solche nicht gäbe, so kann man doch nicht bestreiten, daß er nur eine sehr dürftige und verkürzte Metaphysik hatte. Die Religion der Quechua-Völker stellte eher einen Moralkodex als eine metaphysische Kon-

zeption dar, ein Tatbestand, der uns dann schon eher an China als an Indien erinnert. Staat und Kirche sind in dieser Religion vollkommen identisch. In Religion und Politik gelten dieselben Prinzipien und dieselbe Autorität. Das Religiöse geht im Sozialen auf. So gesehen besteht zwischen der Religion der Inkas und der des Ostens der gleiche Gegensatz, den James G. Frazer zwischen dieser und der griechisch-römischen Kultur feststellt: »Die griechische und römische Gesellschaft war auf den Begriff der Unterordnung des einzelnen unter die Gesamtheit, des Bürgers unter den Staat, aufgebaut. Sie stellte die Sicherheit des Gemeinwesens als höchstes Ziel der Verwaltung über die Sicherheit des einzelnen, sowohl in dieser als auch in einer künftigen Welt. Von Kindheit an in diesem selbstlosen Ideal erzogen, widmeten die Bürger ihr Leben dem Staatsdienst und waren bereit, es für das allgemeine Wohl hinzugeben. Schreckten sie nicht vor dem höchsten Opfer zurück, dann kam ihnen auch gar nicht der Gedanke, daß sie anders als niedrig handelten, wenn sie ihr eigenes Dasein den Interessen ihres Vaterlandes vorzogen. All dies änderte sich mit der Verbreitung der orientalischen Religionen, welche die Gemeinschaft der Seele mit Gott und ihre ewige Rettung als die einzigen Ziele predigten, die das Leben lebenswert machten, Ziele, vor denen das Wohl und selbst die Existenz des Staates in Bedenktungslosigkeit versank.«²

Weil sie mit dem politischen und sozialen System identisch war, konnte die Religion der Inkas den Inka-Staat nicht überleben. Sie hatte eher weltliche als spirituelle Ziele. Sie machte sich mehr Sorgen um ein irdisches als um ein himmlisches Reich. Sie entfaltete eher eine soziale als eine individuelle Zucht und Ordnung. Der gleiche Schlag verwundete daher sowohl Theokratie als auch Theogenie tödlich. Das, was in der Seele der Indianer von dieser Religion weiterleben konnte, waren daher nicht eine metaphysische Weltanschauung, sondern magische Praktiken, bäuerliche Riten und eine pantheistische Grundstimmung.³

² J. G. Frazer, *Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion* (1. Auflage 1890), Köln, West-Berlin 1968, 520.

³ Antero Peralta wehrt sich in einem in der Nr. 15 von »Aumata« erschienenen Artikel gegen die landläufige Auffassung, der Indio sei pantheistisch. Peralta geht von der Feststellung aus, daß der sogenannte Pantheismus des Indios mit keinem der in der Philosophiegeschichte bekannten Entwürfe vergleichbar sei. Man müßte allerdings bei Peralta, dessen Beitrag zur Erforschung der Bestandteile und Charakteristika der Religiosität der Indios seine Forscherqualitäten bestätigt, trotzdem in Rechnung stellen, daß seine vorsorglich getätigte Einschränkung des Wortgebrauches von »Pantheismus« ziemlich eigenmächtig ist. Meinerseits glaube ich, daß man dem Indio des »Tawantinsuyo« zwar ein pantheistisches Weltgefühl, nicht aber eine pantheistische Philosophie unterstellen darf.

Aus allen uns verfügbaren Leseweisen der Mythen und Zeremonien der Inkas ergibt sich, daß die Quechua-Religion im Inkareich weit mehr war als eine bloße Staatsreligion (im heutigen Sinne verstanden). Die Inka-Kirche hatte den Charakter einer sozialen und politischen Institution. Kirche und Staat waren ein und dasselbe. Der Kult war den sozialen und politischen Interessen des Inkareiches untergeordnet. Diese Seite der Religion der Inkas tritt auch klar in der Rücksichtnahme zutage, mit der sie die religiösen Symbole der unterworfenen Völker und der eroberten Gebiete behandelten. Der Inka-Kirche ging es mehr darum, aus den Göttern dieser Völker Vasallen zu machen, als sie zu verfolgen und zu verdammen. So verwandelte sich der Sonnentempel in das Heiligtum einer ziemlich föderalistischen Religion und Mythologie. Auf religiösem Gebiet entwickelten die Quechua-Indianer weder eine übertriebene katechetische noch eine inquisitorische Tätigkeit. Da ihre ganzen Anstrengungen auf den größtmöglichen Zusammenhalt des Reiches ausgerichtet waren, neigten sie jedoch zu einer Ausrottung von (dieser Einheit abträglichen) grausamen und barbarischen Ritualen. An der Verbreitung einer neuen und einheitlichen Metaphysik hatten sie kein Interesse. Den Inkas ging es nicht so sehr darum, die Religiosität der Völker, die sie ihrem Reich einverleibten, durch eine andere zu ersetzen, als vielmehr darum, sie auf ein neues Niveau zu heben.

Andererseits vergewaltigte die Religion des »Tawantinsuyo« keines der Gefühle oder keine der Gewohnheiten der Indios. Sie bestand nicht aus komplizierten Abstraktionen, sondern aus einfachen Allegorien. Alle ihre Wurzeln nährten sich aus den spontanen Trieben und Sitten einer Nation, die sich aus Ackerbau treibenden Stämmen zusammensetzte, die in sich gesund war, einen bodenständigen Pantheismus vertrat und eher zur Kooperation als zum Krieg geneigt war. Die Mythen der Inkas überlagerten die rudimentäre und ursprüngliche Religiosität der Ureinwohner, ohne sich gegen diese zu stellen, ausgenommen den Fall, wo diese als der Inka-Kultur deutlich unterlegen oder als für das politische und soziale System des »Tawantinsuyo« als bedrohlich eingestuft wurde. Die Stämme des Inkareiches glaubten ganz einfach an die Göttlichkeit der Inkas anstatt an die Göttlichkeit der Religion oder einer Lehre. Unter den Aspekten der Religion der alten Peruaner, die eine Erhellung verdienen, rangieren daher ihre natürlichen Elemente wie Animismus, Magie, Totems und Tabus weit vor den anderen Elementen wie z.B. den Geheimnissen ihrer Metaphysik oder einer kaum entwickelten Mythologie. Wenn wir uns der Erforschung dieser Elemente zuwenden, dann werden wir auch zu sicheren Schlußfolgerungen über die moralische und religiöse Entwicklung der Indios gelangen.

Eine abstrakte Spekulation über die Götter der Inkas hat die vergleichende Kritik oft dazu verführt, aus der Entsprechung oder Affinität gewisser Symbole oder Namen auf eine mögliche Verwandtschaft der Quechua-Rasse mit anderen Rassen, die sich ansonsten aber auf weltanschaulichem und geistigem Gebiet sehr von ihr unterscheiden, zu schließen. Im Gegenteil führt das Studium der primären Faktoren ihrer Religion dazu, die Universalität oder Semiuniversalität der unzählbaren Riten und magischen Glaubensvorstellungen festzustellen und weist damit darauf hin, wie gewagt es ist, auf diesem Gebiet nach Beweisen für eine hypothetische Gemeinsamkeit der Ursprünge zu suchen. Die vergleichende Religionswissenschaft hat in der letzten Zeit auf diesem Gebiet große Fortschritte gemacht, die es verboten, weiterhin von den gewohnten Gesichtspunkten auszugehen, um über die Eigentümlichkeit oder Bedeutung eines Kultes zu entscheiden. James G. Frazer, dem wir diese Fortschritte zu einem großen Teil verdanken, vertritt die Meinung, daß bei allen Völkern das Zeitalter der Magie dem der Religion vorausgegangen ist; und er weist einen analogen oder sogar identischen Gebrauch der Grundprinzipien der »Ähnlichkeit«, »Sympathie« und »Berührung« bei völlig voneinander unterschiedenen Völkern nach.⁴ Die Götter der Inkas herrschten über eine ganze Menge minderer Gottheiten, die älter als das Inka-Reich und im Nährboden und in der Seele der Indios tief verwurzelt waren, als triebverankerte Momente einer ursprünglichen Religiosität aber bestens dafür geeignet waren, die Inka-Götter zu überleben. Der Animismus der Ureinwohner bevölkerte das Gebiet des »Tawantinsuyo« mit Geistern und Lokalgottheiten, deren Kult der christlichen Mission weit mehr Widerstand entgegengesetzte als etwa der Sonnenkult der Inkas oder der Kult des Gottes Kon. Der mit dem *ayllu* und dem Stamm, die von größerer Dauer waren als das Inkareich, wesensmäßig verbundene Totemismus hatte seinen Zufluchtsort nicht nur in der Tradition, sondern geradezu im Blut der Indios. Die Magie, insofern sie mit Formen einer primitiven Heilkunst gleichzusetzen und als mit Lebensnotwendigkeiten und vitalen Lebensbedürfnissen verknüpft anzusehen ist, konnte darauf setzen, hinreichend stark eingewurzelt zu sein, um für lange Zeit unter der Oberfläche einer wie immer gearteten religiösen Glaubensauffassung weiter fortzubestehen.

Diese natürlichen oder primitiven religiösen Elemente paßten sich vollkommen der Eigenart der Monarchie und des Staates der Inkas an. Mehr noch: diese Elemente forderten die Göttlichkeit der Inkas und ihrer Herrschaft.

⁴ Frazer, a.a.O., 15ff.

Die Theokratie der Inkas erklärt sich bis in ihre letzten Einzelheiten aus der sozialen Verfassung der Ureinwohner. Wir bedürfen daher gar nicht der naheliegenden Erklärung über das wundertätige Wissen der Inkas. (In diese Perspektive mit aufzunehmen ist die Sehweise des Vasallenvolkes, das sich der Unterwürfigkeit und Geringschätzung seiner selbst befleißigt.) Frazer, der auf so meisterhafte Weise den magischen Ursprung der Königswürde herausgearbeitet hat, untersucht und führt verschiedene Typen von Priester-Königen, Gott-Menschen usw. auf, die unseren Inkas mehr oder weniger ähnlich sind. »Bei den Indianern Amerikas erfolgte der größte Schritt zur Zivilisation unter der monarchistischen und theokratischen Regierung von Mexiko und Peru. Wir wissen jedoch zu wenig über die älteste Geschichte dieser Länder, um sagen zu können, ob die Vorläufer ihrer vergöttlichten Könige Medizinmänner waren oder nicht. Vielleicht könnte man eine Spur solcher Entwicklung in dem Eide sehen, den die mexikanischen Könige bei ihrer Thronbesteigung schworen, daß sie nämlich die Sonne scheinen, die Wolken Regen spenden, die Ströme fließen und die Erde Früchte in Fülle hervorbringen lassen würden. Sicherlich war der Zauberer oder der Mediziner im indianischen Amerika von einem Glorienschein des Geheimnisses und der Ehrfurcht umgeben und eine sehr einflußreiche und bedeutende Persönlichkeit. Es ist sehr wohl möglich, daß er sich bei vielen Stämmen zu einem Häuptling oder König gewandelt hat, wenn auch der positive Beweis für eine solche Entwicklung offenbar fehlt.«⁵

Wegen der Unzulänglichkeit des historischen Materials muß der Autor des »Goldenen Zweiges« allerdings seine Klugheit ein wenig überstrapazieren. Immerhin kommt Frazer zu folgendem Schluß: »Auch in Südamerika scheinen die Magier oder die Mediziner sich auf dem Wege zu Häuptlings- oder Königswürden befunden zu haben.«⁶ In einem andern Kapitel verdeutlicht er noch einmal seine Auffassung: »Aus unserem Überblick über die religiöse Stellung des Königs in primitiven Gemeinschaften können wir schließen, daß der Anspruch auf göttliche und übernatürliche Kräfte, welche große historische Monarchen, wie die von Ägypten, Mexiko und Peru, geltend gemacht haben, nicht einfach ein Ausfluß aufgeblasener Eitelkeit oder der leere Ausdruck einer verkommenen Lobhudelei ist. Es war lediglich ein Überrest und eine Erweiterung der alten primitiven Vergötterung lebender Könige. So wurden z.B. die Inkas von Peru als Kinder der Sonne wie Götter verehrt. Sie konnten kein Unrecht tun, und keiner dachte

⁵ Ebd., 126f.

⁶ Ebd., 127.

daran, sich gegen die Personen, die Ehre oder den Besitz des Monarchen oder irgendeines Angehörigen des Königsgeschlechtes zu vergehen. Daher sahen auch die Inkas nicht, wie die meisten Völker, die Krankheit als ein Übel an. Sie betrachteten sie vielmehr als Boten, den ihr Vater, die Sonne, gesandt habe, um sie zu rufen, damit sie sich bei ihm im Himmel ausruhen möchten.«⁷

Das Volk der Inkas kannte keine Trennung zwischen Religion und Politik, machte keinen Unterschied zwischen Staat und Kirche. Alle seine Einrichtungen und alle seine Glaubensauffassungen waren völlig deckungsgleich mit der Ökonomie eines Ackerbau treibenden Volkes und der Mentalität sesshafter Bauern. Die Theokratie stütze sich auf das Alltägliche und Greifbare und nicht auf die wundertätige Kraft eines Propheten oder seiner Worte. Die Religion war der Staat.

Vasconcelos, der die autochthonen Kulturen Amerikas ein wenig unterschätzt, ist der Meinung, daß sie ohne ein »großes Buch« und ohne ein »höchstes Gesetz« dazu verdammt waren, aufgrund ihrer eigenen Minderwertigkeit zu verschwinden. Ohne Zweifel hatten diese Kulturen auf geistigem Gebiet das Zeitalter der Magie noch nicht ganz hinter sich gelassen. Was die Kultur der Inkas angeht, wissen wir außerdem sehr gut, daß sie das Werk einer Rasse war, die mehr zu künstlerischen Schöpfungen als zu intellektuellen Spekulationen begabt war. Sie hat uns deshalb eine großartige Volkskunst hinterlassen und eben nicht eine »Rig-Veda« oder »Zend-avesta«. Das macht aber gerade ihre soziale und politische Organisation noch bewundernswerter. Die Religion war nur einer der Aspekte dieser Organisation, aber einer, der letztlich ihr Fortbestehen unmöglich machte.

II. Die katholische Konquista

Ich habe bereits gesagt, daß die Konquista der letzte Kreuzzug war und daß zusammen mit den Konquistadoren der Glanz Spaniens erlosch. Ihr Kreuzzugscharakter macht die Konquista zu einem im wesentlichen zugleich militärischen und religiösen Unternehmen, das in gemeinsamer Übereinkunft von Soldaten und Missionaren durchgeführt wurde. Das Triumvirat der Konquista Perus wäre ohne Hernando de Luque unvollständig gewesen. Man übertrug einem Geistlichen die Rolle des Rechtsberaters und Mentors der Truppe. Luque repräsentierte die Kirche und das Evangelium. Seine

⁷ Ebd., 151.

Anwesenheit wahrte die Vorrechte des Dogmas und gab dem Abenteuer eine Doktrin. In Cajamarca stand der Name des Paters Valverde für die Konquista. Die Hinrichtung des Atahualpa, selbst wenn sie nur dem rudimentären politischen Machiavellismus Pizarros zuzuschreiben wäre, hatte religiöse Wurzeln. Rückblickend erscheint sie als Ausführung des ersten Todesurteils der Inquisition in Peru.

Nach der Tragödie von Cajamarca war der Missionar weiterhin eifrig darauf bedacht, der Konquista sein Gesetz einzuprägen. Die geistige Macht inspirierte und handhabte die weltliche. Über den Ruin des Imperiums, in dem Staat und Kirche eine Einheit gebildet hatten, deutete sich eine neue Theokratie an, insofern der Großgrundbesitz als ein ökonomisches Mandat in die «encomienda» als ein zugleich administratives, geistliches und religiöses Mandat verwandelt werden mußte. Die Mönche nahmen feierlich von den Tempeln der Inkas Besitz. Die Dominikaner richteten sich im Sonnentempel ein, gleichsam wie durch die thomistische Denkweise dafür vorherbestimmt, die sich ja schon als Meister in der Vermittlung des Christentums mit heidnischen Traditionen bewährt hatte.⁸ Auf diese Weise nahm die Kirche aktiven, direkten und militärischen Anteil an der Konquista.

Aber wenn man auch sagen kann, daß der Kolonisator des angelsächsischen Amerikas der puritanische *pioneer* war, so kann man doch nicht in gleicher Weise den Kreuzfahrer, den Ritter als den Kolonisator von Spanisch-Amerika bezeichnen. Der Konquistador hatte eine geistige Abstammung, der Kolonisator nicht. Der Grund dafür ist jedem zugänglich: Der Puritaner repräsentierte eine Bewegung, die im Aufsteigen begriffen war, die protestantische Reformation; der Kreuzfahrer, der Ritter, personifizierte eine Epoche, die ihrem Ende zuging: das katholische Mittelalter. England fuhr noch lange fort, Puritaner in seine Kolonien zu entsenden, als Spanien schon längst keine Kreuzfahrer mehr hatte, die es in die seinen hätte schicken können. Diese Spezies war ausgestorben. Die geistige Kraft Spaniens — um einen Gegenschlag auf genau diese Reformation bemüht — schuf eine außerordentlich religiöse Renaissance, die allerdings dazu bestimmt war, ihre großartigen Fähigkeiten in einer unversöhnlichen Bestätigung der Orthodoxie zu verausgaben, nämlich der Gegenreformation. Miguel de Unamuno schreibt: »Die wirkliche Reformation in Spanien war die Mystik, und diese, die sich so wenig um die protestantische Reformation

⁸ Die eifrigsten Wächter der lateinischen Tradition und der römischen Ordnung — mehr Heiden als Christen — verschanzten sich hinter dem heiligen Thomas von Aquin, dem wehrhaftesten Bollwerk der katholischen Tradition.

kümmerte, erwies sich als das größte Hindernis, das sich ihr in Spanien entgegenstellte. Die heilige Theresa sowie auch der heilige Ignatius von Loyola machten mittels dieser spanischen Reformation die Gegenreformation.«⁹ Die Konquista verbrauchte die letzten Kreuzfahrer. Und der Kreuzfahrer der Konquista war in der Regel nicht mehr derjenige der Kreuzzüge, sondern lediglich noch seine geistige Verlängerung. Der Adlige war nicht mehr für die verschiedenen Tätigkeiten des Rittertums da. Die Ausdehnung und der Reichtum der Herrschaftsgebiete Spaniens sicherten ihm eine höfische und vergnügliche Existenz. Der Kreuzfahrer der Konquista, wenn er überhaupt adlig war, war arm. Andernfalls stammte er aus niederem Stand. Aus Spanien gekommen, um für ihren König — in welchem die Missionare vor allem einen Treuhänder der römischen Kirche sahen — Land zu erobern, schienen die Konquistadoren manchmal von einer dunklen Ahnung bewegt zu werden, die ihnen sagte, daß es den Männern, die ihnen folgen würden, an innerer Größe und Kühnheit gebrechen würde. Ein konfuse und unklarer Instinkt trieb sie dazu, sich schließlich gegen das Mutterland zu erheben. Vielleicht kommt das Unentzifferbare dieser Ahnung in der letzten heroischen Auflehnung von Cortes zum Vorschein, wenn er den Befehl gibt, die Schiffe zu verbrennen. Die Rebellion des Gonzalo Pizarro besetzt ein tragisches Streben, eine verzweifelte und ohnmächtige Sehnsucht. Mit ihrer Niederlage enden das Werk und die Spezies der Konquistadoren. Die Konquista geht zu Ende, es beginnt die Zeit der Kolonisation. Doch wenn die Konquista ein militärisches und religiöses Unternehmen war, so ist die Kolonisation nichts als ein politisches und ekklesiastisches. Es wird von einem Mann der Kirche eröffnet, von Don Pedro de la Gasca. Der Geistliche ersetzt den Evangelisator. Das Vizekönigtum, seine sinnliche Verweichlichung und sein Müßiggang, sollte später adlige Gelehrte und scholastische Doktoren nach Peru bringen, Leute aus einem bereits völlig anderen Spanien, nämlich dem der Inquisition und der Dekadenz. Während der Kolonialzeit ist, trotz der Inquisition und Gegenreformation, das zivilisatorische Werk nichts destoweniger religiös und ekklesiastisch. Die Grundlagen von Erziehung und Kultur konzentrieren sich ausschließlich in den Händen der Kirche. Die Mönche trugen nicht nur mit der Evangelisierung der Ungläubigen und der Verfolgung von Irrlehren zur Organisation des Vizekönigtums bei, sondern auch durch ihren Unterricht in Kunst und Handwerk sowie die Anlage von landwirtschaftlichen Kulturen und die Einrichtung von Werkstätten. Zu einer Zeit, wo die Stadt der Vize-

⁹ Unamuno, *La mística española*.

könige noch aus einigen wenigen ländlichen Baustellen bestand, gründeten die Mönche bereits die erste Universität Amerikas. Sie importierten ihre Dogmen und ihre Riten, Saatgut, Weinreben, Haustiere und Werkzeuge. Sie studierten die Sitten der Eingeborenen, sammelten ihre Überlieferungen und trugen erste Materialien ihrer Geschichte zusammen. Jesuiten und Dominikaner wußten aufgrund ihrer Anpassungs- und Übernahmefähigkeit, die vor allem den Jesuiten zu eigen war, nicht wenige der Geheimnisse der Geschichte und des Geistes der Indianer in Erfahrung zu bringen. Und die Indios, die in den Minen, Werkstätten und »encomiendas« ausgebeutet wurden, fanden in den Klöstern und sogar in den Pfarreien ihre erfolgreichsten Verteidiger. Pater Bartolomé de las Casas, der die besten Tugenden des Missionars und des Evangelisators in sich vereinigte, hatte also sowohl Vorgänger wie auch solche, die sein Werk fortsetzten.

Der Katholizismus war durch seine prunkvolle Liturgie und durch seinen pathetischen Kult mit einer Voraussetzung ausgestattet, die vielleicht einzigartig war, um eine Bevölkerung zu fesseln, die sich nicht von einem zum anderen Moment zu einer spirituellen und abstrakten Religiosität bekehren konnte. Und er besaß außerdem eine erstaunliche Leichtigkeit, sich in jeder historischen Epoche oder in jedem historischen Klima zu akklimatisieren. Das Werk, das viele Jahrhunderte zuvor im Abendland begonnen worden war — die Absorption der antiken Mythen und die Aneignung heidnischer Vorgaben —, wurde in Peru fortgesetzt. Der Marienkult z.B. fand am Titicaca-See — dort, wo die Theokratie der Inkas herzustammen scheint — sein berühmtestes Heiligtum.

Emilio Romero, ein intelligenter und gelehrter Autor, macht interessante Beobachtungen über diesen Aspekt der Ersetzung der Götter der Inkas durch die katholischen Heiligenfiguren und Riten. Er schreibt: »Die Indios vibrierten förmlich mit ihren Gefühlen angesichts der Feierlichkeit des katholischen Ritus. Sie sahen das Bild der Sonne in der schimmernden Brokatstickerei der Meßgewänder und der Chormäntel; und sie sahen die Regenbogenfarben an den Chormenden aus feinsten Seidenfäden auf violettem Grund. Vielleicht sahen sie das Symbol der 'quipus' in den dunkelvioletten Quasten der Gewänder der Geistlichen und in den Schnüren um die Kulte der Minderbrüder. So erklärt sich die heidnische Begeisterung, in der die indianischen Volksmassen aus Cuzco immer schauernd vor der Gegenwart des 'Señor de los Temblores' [Herr des Zitterns] erbeben, in dem sie die leibhaftige Gestaltwerdung ihrer Erinnerungen und Verehrungen sahen — sicher sehr weit vom Geist und dem Denken der Mönche entfernt. Das Heidentum der Indianer kam bei den Festen in Schwingung. Aus diesem

Grund sehen wir sie ihre Opfergaben in die Kirchen tragen, die Produkte ihrer Herden und die Erntefrüchte ihrer Ernten. Später errichteten sie selbst ihre prunkhaften Altäre des Corpus Christi, voll mit Spiegeln aus getriebenen Silberplättchen, mit grotesken Heiligen und den Erntegaben ihrer Felder zu Füßen des Altares. Sie boten den Heiligen mit einer tiefen Wehmut den gleichen vergorenen Mais dar, den sie dem Cápac Raymi als Dankopfer dargebracht hatten; und schließlich tanzten sie vor dem steinernen Lächeln und den glasigen Augen der Heiligenfiguren, begleitet vom Aufschrei ihrer Frömmigkeit, welchen die spanischen Priester als Bußschrei auffaßten, welcher aber für die Indios eine panische Äußerung war, die donnernden 'cachampas' und die 'kashuas' voller gymnastischer Dynamik.«¹⁰

Die reine Äußerlichkeit und der Zierat des Katholizismus bezauberten die Indios leicht. Die Evangelisierung und die Katechesierung fanden wegen dieses Mangels an Widerstandskraft bei den Eingeborenen aber auch nie zu ihrer eigentlichen Vollendung. Für ein Volk, das niemals einen Unterschied zwischen dem Spirituellen und dem Weltlichen gemacht hatte, umfaßte der politische Bereich auch den kirchlichen. Die Missionare zwangen ihm nicht das Evangelium, sondern den Kult, die Liturgie auf, indem sie diese geschickt an die einheimischen Sitten und Riten anpaßten. Das ursprüngliche Heidentum lebte unter dem katholischen Kult daher weiter fort.

Dies war nicht ausschließlich ein Phänomen der Katechesierung des »Tawantinsuyo«. Die Katholizität läßt sich historisch durch eine Nachahmungsfähigkeit charakterisieren, mit der sie sich im formalen Bereich immer zur Hälfte anzupassen verstand. Was die Politik der Kolonisation und der Assimilation der Völker, die sie ihrer Macht unterworfen hatte, angeht, kann sich die römische Kirche ohne weiteres als legitime Erbin des Römischen Reiches fühlen. Bei der Erforschung des Ursprungs der bedeutenden Änderungen des Gregorianischen Kalenders haben die Forscher erstaunliche Ersetzungen von Terminen aufdecken können. Frazer analysiert dieses Phänomen und schreibt: »Alles in allem sind die Fälle, da christliche und heidnische Feste zusammenstießen, zu zahlreich und zu auffallend, als daß sie zufällig sein könnten. Sie kennzeichnen den Kompromiß, den die Kirche in ihrer Siegesstunde mit ihren überwundenen, aber noch immer gefährlichen Nebenbuhlern schließen mußte. Der starre Protestantismus der ersten Missionare mit ihren feurigen Drohungen gegen das Heidentum war gegen die geschmeidige Politik, die leichte Toleranz, die weitherzige Liebe scharf-

¹⁰ Vgl. »El Cuzco católico«: Amauta, Nr. 10, Dezember 1927.

sinniger Geistlicher vertauscht worden, die deutlich erkannten, daß das Christentum, wenn es die Welt erobern wollte, dies nur dadurch erreichen konnte, daß es die allzu starren Grundsätze seines Gründers milderte, die schmale Pforte etwas erweiterte, die zur Erlösung führt. In dieser Hinsicht könnte man eine lehrreiche Parallele ziehen zwischen der Geschichte des Christentums und der des Buddhismus.¹¹ Dieser Kompromiß geht in seiner ursprünglichen Weise vom Katholizismus auf das gesamte Christentum über, aber er tritt als römische Tugend oder Fähigkeit auf, sowohl was seine Eigenart, formale Kompromisse einzugehen, betrifft (was dogmatische oder theologische Fragen angeht, ist der Katholizismus allerdings immer unbittlich gewesen), als auch aufgrund der Tatsache, daß bei der Evangelisierung der Amerikaner und der anderen Völker nur die römische Kirche diese Kompromißbereitschaft weiterhin systematisch und mit Erfolg anzuwenden verstand. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, bekommt die Inquisition das Gepräge eines Binnen-Phänomens des Katholizismus. Ihr Gegenstand war die Bekämpfung der inneren Häresie, also die Verfolgung der Häretiker, nicht jedoch der Ungläubigen!

Aber diese Anpassungsfähigkeit ist gleichzeitig die Stärke wie auch die Schwäche der römischen Kirche. Der religiöse Geist mäßigt sich nur im Kampf, ja im Todeskampf. Miguel de Unamuno sagt: »Das Christentum (bzw. die Christenheit) war seit der Geburt im heiligen Paulus keine Doktrin, auch wenn es sich dialektisch gab: Es war Leben, Kampf, Todeskampf. Das Evangelium, die Gute Nachricht, war die Lehre. Das Christentum bzw. die Christenheit war eine Vorbereitung auf den Tod, die Auferstehung und das ewige Leben.«¹² Die Passivität, mit der sich die Indios katechisieren ließen, ohne allerdings den Katechismus zu verstehen, schwächte den Katholizismus in Peru auf geistigem Gebiet in entscheidender Weise. Der Missionar hatte nichts anderes zu tun, als die Reinheit des Dogmas zu überwachen; seine Aufgabe beschränkte sich darauf, einer ungebildeten und schlichten Herde, die durch keinerlei spirituelle Unruhe behelligt war, als moralischer Führer und als geistlicher Hirte zu dienen.

Wie im politischen, so folgte auch im religiösen Bereich auf die heroische Zeit der Konquista die Zeit des Vizekönigtums — sowohl administrativ wie auch bürokratisch. Francisco García Calderón beurteilt diese Epoche in ihrer Gesamtheit folgendermaßen: »Wenn die Konquista das Reich der Anstrengungen war, so ist die Kolonialzeit eine lange Periode moralischer Er-

schaffung.«¹³ Die erste Phase, die durch den Missionar symbolisiert wird, entspricht auf geistiger Ebene derjenigen der Blütezeit der spanischen Mystik. Spanien, so behauptet Miguel de Unamuno, verausgabte in der Mystik, in der Gegenreformation, die geistige Kraft, die die anderen Völker in der Reformation verbrauchten. Unamuno charakterisiert daher die Mystiker folgendermaßen: »Sie lehnten die Eitelkeit der Wissenschaft ab und suchten den Lebenssinn praktisch zu erfahren, wobei es ihnen nicht um Gotteserkenntnis als Selbstzweck ging, sondern darum, Gott zu erkennen, indem man ihn liebt, ihm dient und sich in ihm freut. Sie sind, bewußt oder nicht, Antiintellektualisten, und dies unterscheidet sie z.B. von Meister Eckart. Sie neigen zum Voluntarismus. Sie erstreben ein vollständiges und totales Wissen, eine Weisheit, in der das Erkennen, das Fühlen und das Wollen sich vereinen und so weit wie möglich auf den Grund der Dinge dringen. 'Wir lieben die Wahrheit, weil sie schön ist; und weil wir sie lieben, glauben wir an sie', sagt Pater Avila. In diesem substantiellen Wissen fließen sozusagen die Wahrheit, die Güte und die Schönheit zusammen. Es ist daher nur natürlich, daß dieser Mystizismus in einer Frau seinen Höhepunkt erreicht, weil das Denken der Frau weniger analytisch ist als das des Mannes, so daß in ihr die seelischen Fähigkeiten einen innigeren Zusammenhang, um nicht zu sagen eine ursprüngliche Ungeschiedenheit haben.«¹⁴ Wir wissen bereits, daß in Spanien diese geistige Berufung, von der die Gegenreformation ausging und die die Seele der heiligen Theresa und des heiligen Ignatius und vieler anderer Mystiker so sehr entzündete, später in tragischer und trauriger Weise auf den Scheiterhaufen der Inquisition versiegte und ihr Ende nahm. Zunächst einmal trug der Kampf gegen die Häresie und gegen die Reformation in Spanien zur Wiederbelebung ihrer Kräfte bei. Dort konnte sie noch für einige Zeit einen lebendigen und kräftigen Glanz entfalten. Hier in Peru, wo der katholische Kult das heidnische Empfinden der Indios einfach überlagert hatte, verlor der Katholizismus seine moralische Kraft. »Eine große Heilige«, so stellt García Calderón fest, »wie Rosa von Lima, ist sehr weit davon entfernt, die starke Persönlichkeit und die schöpferische Kraft der heiligen Theresa, jener großen Spanierin, zu haben.«¹⁵

An der Küste, vor allem aber in Lima, kam ein weiteres Moment hinzu, das die schöpferischen Kräfte des Katholizismus schwächte. Der Negersklave

¹¹ Frazer, a.a.O., 526.

¹² Unamuno, *La agonía del cristianismo*.

¹³ F. García Calderón, *Le Perou contemporain*.

¹⁴ Unamuno, *La mística española*.

¹⁵ García Calderón, a.a.O.

brachte seinen fetischistischen Sensualismus und seinen abergläubischen Obskurantismus in den katholischen Kult ein. Der Indio, vollständig pantheistisch und materialistisch, hatte die ethische Stufe einer großartigen Theokratie erreicht; der Negersklave jedoch atmete aus allen seinen Poren noch die Primitivität seiner afrikanischen Stammesherkunft. Javier Prado notiert dazu folgendes: »Unter den Negeren wurde die christliche Religion in einen abergläubischen und unmoralischen Kult verwandelt. Vollständig bezaubert durch den Mißbrauch von Schnaps und angetrieben durch die ihrer Rasse eigene Sinnlichkeit und Zügellosigkeit, erschienen zunächst die neu-angekommenen Neger und später die Kreolen mit obszönen Bewegungen und wilden Schreien, mit denen sie, oft unter allgemeinem Beifall, die religiösen Prozessionen begleiteten, tanzend auf den Volksfesten der Dämonen und Riesen, der Christen und Mauren.«¹⁶

Die Mönche verausgabten ihre besten Kräfte in ihren Querelen untereinander oder bei der Hetzjagd auf Häretiker sowie auch in einer ständigen und unmittelbaren Rivalität mit den Repräsentanten der weltlichen Macht. Selbst noch im apostolischen Eifer des Pater Bartolomé de las Casas glaubt Professor Prado, die Triebfeder dieser Rivalität zu entdecken. Aber in diesem Fall wurde der geistliche Eifer wenigstens in den Dienst einer edlen Sache gestellt und kämpfte so, daß man sogar lange Zeit nach der politischen Befreiung des Landes keinen derart zähen Verteidiger ihrer Interessen würde finden können.

Während der prunkvolle Kult und die majestätische Liturgie über eine einzigartige Suggestivkraft verfügten, um sich dem Heidentum der Indianer aufzudrängen, so fehlte dem spanischen Katholizismus als Lebensvorstellung und Geisteshaltung jede Fähigkeit, um in seinen Kolonien Grundlagen für Arbeit und Reichtum zu schaffen. Dies ist, wie ich es bereits in meinen Studien über die Ökonomie Perus festgestellt habe, die schwächste Seite der spanischen Kolonisation. Aber es wäre willkürlich und übertrieben, ausschließlich den Katholizismus, der sich in anderen lateinischen Ländern geschickt den Prinzipien der kapitalistischen Ökonomie anzupassen wußte, für die starre mittelalterliche Haltung Spaniens, die seine äußerst schwache und langsame Entwicklung zum Kapitalismus verursachte, verantwortlich zu machen. Die kirchlichen Orden, vor allem die Jesuiten, operierten auf ökonomischem Gebiet geschickter als die Zivilregierung und deren Treuhänder. Der spanische Adel verachtete Arbeit und Handel; das in seiner Entwicklung verspätete Bürgertum war seinerseits von den aristokratischen

Prinzipien angesteckt. Im übrigen aber belegt die Erfahrung im westlichen Abendland nur allzugut eine starke Bindung zwischen Kapitalismus und Protestantismus. Der Protestantismus erscheint in der Geschichte wie die geistige Hilfe des kapitalistischen Prozesses. Die protestantische Reformation enthält in ihrem Wesen auch den Keim des liberalen Staates. Der Protestantismus und der Liberalismus entsprechen, als religiöse Richtung bzw. als politische Tendenz, den Entwicklungsgesetzen der kapitalistischen Ökonomie. Diese These ist durch Fakten belegt. Der Kapitalismus und der Industrialismus haben nirgendwo so viel Früchte getragen wie in den protestantischen Ländern. Die kapitalistische Ökonomie hat ihr volles Ausmaß nur in England, in den USA und in Deutschland erreicht. Andererseits hat innerhalb dieser Staaten die Bevölkerung katholischen Bekenntnisses instinktiv ländliche und mittelalterliche Neigungen und Bräuche bewahrt. (Das katholische Bayern ist ja ebenfalls ein ländliches Gebiet.) Was die katholischen Staaten angeht, hat keiner von ihnen eine höhere Stufe der Industrialisierung erreicht. Frankreich — das weder aufgrund des kosmopolitischen Finanzmarktes von Paris noch aufgrund seiner Goldschmiedevereinigung beurteilt werden darf — ist eher ein ländliches als ein industrielles Gebiet. Auch Italien, das durch seine demographischen Bedingungen auf den Weg der Industrialisierung gedrängt wird, was die kapitalistischen Zentren von Mailand, Turin und Genua hervorgebracht hat, zeigt doch insgesamt auch ein agrarisches Gefälle. Mussolini gefällt sich oft im Lob des provinziellen und ländlichen Italien, und in einer seiner letzten Reden hat er stark seine Abneigung gegen einen übertriebenen Urbanismus und Industrialismus zum Ausdruck gebracht. Spanien, das in seiner katholischen Tradition am meisten verkapselte Land — das die Juden von seinem Grund und Boden vertrieb —, weist die rückständigste und blutärmste kapitalistische Struktur auf. Erschwerend kommt hinzu, daß der Tatbestand, daß es industriell und finanziell noch in den Kinderschuhen steckt, nicht wenigstens durch einen großen landwirtschaftlichen Wohlstand ausgeglichen wird. Dies hängt vielleicht auch damit zusammen, daß der spanische »hidalgo« im Gegensatz zum italienischen Großgrundbesitzer, der von seinen römischen Vorfahren ein tiefengewurztes agrarisches Gefühl geerbt hat, weiterhin an den Vorurteilen seiner adligen Tätigkeit festhielt. Die Wahl zwischen der militärischen Laufbahn und einer Betätigung in geisteswissenschaftlichen Fächern konnte in Spanien nur noch durch eine Entscheidung für einen geistlichen Beruf überboten werden.

Die protestantische Reformation stellt nach Friedrich Engels den ersten Abschnitt der Emanzipation des Bürgertums dar. Der berühmte Autor des

¹⁶ Javier Prado, *Estado social del Perú durante la dominación española*.

»Anti-Dühring« schreibt: Die Reformation Calvins war den kühnsten Wünschen »der damaligen Bürger angepaßt. Seine Gnadenwahl war der religiöse Ausdruck der Tatsache, daß in der Handelswelt der Konkurrenz Erfolg oder Bankrott nicht abhängt von der Tätigkeit oder dem Geschick des einzelnen, sondern von den Umständen, die von ihm unabhängig sind.«¹⁷ Die Auflehnung des am weitesten fortgeschrittenen und ehrgeizigsten Bürgertums gegen Rom führte zur Einrichtung von Nationalkirchen, die dazu bestimmt waren, jeglichen Konflikt zwischen dem weltlichen und geistlichen Bereich, zwischen Kirche und Staat zu vermeiden. Die Forderung der Gewissensfreiheit barg den Keim aller Prinzipien der bürgerlichen Ökonomie in sich: freier Wettbewerb, freie Industrie usw. Der Individualismus, der für die Entfaltung einer auf diesen Prinzipien beruhenden Gesellschaft unentbehrlich ist, empfing von der protestantischen Moral und von der protestantischen Praxis seine entscheidenden Antriebe.

Karl Marx hat verschiedene Aspekte der Beziehungen zwischen Protestantismus und Kapitalismus aufgedeckt. Von einzigartiger Schärfe ist seine folgende Beobachtung: »Das Monetarsystem ist wesentlich katholisch, das Kreditsystem wesentlich protestantisch ... Als Papier hat das Geldwesen der Waren ein nur gesellschaftliches Dasein. Es ist der Glaube, der selig macht. Der Glaube in den Geldwert als immanenten Geist der Waren, der Glaube in die Produktionsweise und ihre prädestinierte Ordnung, der Glaube in die einzelnen Agenten der Produktion als bloße Personifikationen des sich selbst verwertenden Kapitals. So wenig aber der Protestantismus von den Grundlagen des Katholizismus sich emanzipiert, so wenig das Kreditsystem von der Basis des Monetarsystems.«¹⁸

Aber nicht nur die Dialektiker des historischen Materialismus stellen diese Blutsverwandtschaft der beiden großen Phänomene fest. Heute noch, in einer Zeit der sowohl intellektuellen als auch politischen Reaktion, erblickt ein spanischer Schriftsteller, Ramiro de Maeztu, die Schwäche seines Volkes in dessen Mangel an ökonomischem Sinn. Und so versteht er die moralischen Faktoren des nordamerikanischen Kapitalismus: »Ihren Machtsinn verdanken die Nordamerikaner in der Tat der calvinistischen These, daß Gott seit aller Ewigkeit einige Menschen zur Erlösung und andere zur ewigen Verdammnis bestimmt hat und daß man diese Erlösung in der Erfüllung der Pflichten, die ein jeder Mensch in seinem Amt hat, erkennt, wo-

von man ableiten kann, daß der Wohlstand, der aus der Erfüllung dieser Pflichten folgt, ein Zeichen für den Besitz der göttlichen Gnade ist, was es wiederum notwendig macht, diese in jedem kritischen Augenblick zu bewahren, woraus umgekehrt wieder eine moralische Aufwertung derart, wie Geld verdient wird, folgt. Diese theologischen Postulate sind heute nur noch Geschichte. Das Volk der Vereinigten Staaten entwickelt sich weiter fort, aber auf eine Weise, wie ein Stein, der von einem Arm geworfen worden ist, der nicht mehr existiert, um die Kraft des Geschosses zu erneuern, wenn sie verbraucht ist.«¹⁹ Die Neuscholastiker lassen sich darauf ein, der Reformation diesen Einfluß in der Entwicklung des Christentums abzusprechen oder ihn zumindest herunterzuspielen, indem sie behaupten, daß die Prinzipien der bürgerlichen Ökonomie bereits im Thomismus formuliert waren.²⁰ Sorel hat dem heiligen Thomas bestätigt, daß er der westlichen Zivilisation durch seinen Realismus, mit dem er gearbeitet hat, um das Dogma wissenschaftlich abzuschreiben, einen großen Dienst erwiesen hat. Er hat besonders seine Auffassung hervorgehoben, daß »das menschliche Gesetz die rechtliche Natur der Dinge nicht ändern kann, eine Natur, die aus ihrem ökonomischen Gehalt hervorgeht«²¹. Aber wenn der Katholizismus mit dem heiligen Thomas auch diesen Grad der Einsicht in die Ökonomie erreichte, so schmiedete doch die Reformation die moralischen Waffen der bürgerlichen Revolution, indem sie den Weg zum Kapitalismus freimachte. Die neuscholastische Konzeption ist leicht zu erklären. Der Neothomismus ist bürgerlich, aber nicht kapitalistisch. Denn wie Sozialismus nicht gleich Proletariat ist, so ist Kapitalismus nicht gleich Bürgertum. Das Bürgertum ist die Klasse, der Kapitalismus ist die Ordnung, die Zivilisation und der Geist, die aus dieser Klasse hervorgegangen sind. Das Bürgertum geht dem Kapitalismus voraus. Es existierte lange vor ihm, aber erst hinterher gab es einem ganzen historischen Zeitalter seinen Namen.

Das religiöse Empfinden kennt nach einem Urteil Papirus — aus seinen Zeiten als Pragmatist — zwei Wege: den des Besitzes oder den des Verzehrs.²² Der Protestantismus wählte von Anfang an entschlossen den ersten Weg. Waldo Frank hebt im mystischen Einfluß des Puritanismus sehr treffend vor allem dessen Willen zur Macht hervor. In seiner Erklärung der Wirklichkeit Nordamerikas teilt er uns mit, wie »die Disziplin der Kirche die

¹⁷ F. Engels, Einleitung zu »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, in: MEW, Bd. 19, 534.

¹⁸ K. Marx, Das Kapital, Bd. 3, in: MEW, Bd. 25, 606.

¹⁹ Ramiro de Maeztu, »Rodó y el poder«, Repertorio Americano, Bd. 7, Nr. 6, 1926.

²⁰ René Johannet, Eloge du bourgeois français.

²¹ Sorel, Introduction à l'économie moderne, 289.

²² Papini, Pragmatismo.

Menschen gegen die materiellen Schwierigkeiten eines wilden und unbändigen Amerikas organisierte und gegen dieses angehen ließ; wie der Verzicht auf sinnliche Vergnügen ein Maximum an Energie freisetzte, die für die Jagd nach Macht und Reichtum verfügbar war; wie die Sinne, abgetötet durch die asketischen Prinzipien und an die rauen Lebensbedingungen angepaßt, ihre Revanche in einem Kampf ums Glück nahmen«²³. Die nordamerikanische Universität, unter solchen religiösen Prinzipien stehend, verschaffte der Jugend eine Kultur, »deren Sinn die Heiligkeit des Eigentums und die Moralität des Erfolgs war«.

Der Katholizismus behauptete sich unterdessen als ein konstanter Kompromiß zwischen diesen beiden Polen von Besitz und Verzicht. Sein Machtstreben fand in militärischen und vor allem politischen Unternehmen Ausdruck, irgendein großes ökonomisches Abenteuer regte er nicht an. Das spanische Amerika andererseits bot dem Katholizismus auch keine Atmosphäre, die eine asketische Haltung gefördert hätte. Anstelle der Kasteiung fanden die Sinne in diesem Kontinent nichts als Genuß, Schlawfrheit und Verweichlichung.

Die Evangelisierung von Spanisch-Amerika kann nicht als religiöses, sondern muß als ekklesiastisches Unternehmen beurteilt werden. Nach den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte die Evangelisierung immer diesen Charakter. Nur eine mächtige kirchliche Organisation, die fähig war, kriegserfahrene Heere von Katecheten und Priestern zu mobilisieren, war in der Lage, ferne und entlegene Völkerschaften für den christlichen Glauben zu gewinnen.

Dem Protestantismus fehlte es, wie ich bereits angemerkt habe, immer an katechetischer Wirksamkeit, was als logische Konsequenz aus seinem Individualismus, der dazu bestimmt war, den kirchlichen Rahmen der Religion auf ein Minimum zu reduzieren, hervorgeht. Seine Verbreitung in Europa verdankt er nach wie vor politischen und ökonomischen Gründen: 1. dem Konflikt zwischen der römischen Kirche sowie Staaten und Monarchen, die bereit waren, sich gegen die päpstliche Macht zu erheben und sich den Spaltungstendenzen anzuschließen; 2. dem Wachsen des Bürgertums, das im Protestantismus ein geeignetes System fand und über die feudalistischen Privilegien Roms erbost war. Als der Protestantismus seine Katechesierung und Propagandaaarbeit begann, hat er sich eine Methode zu eigen gemacht, in der sich die kirchliche Praxis mit klug angesetzten Sozialleistungen verbindet. In Nordamerika kümmerte sich der angelsächsische Kolonisator

²³ Waldo Frank, *Our America*.

nicht um die Evangelisierung der Eingeborenen. Ihm ging es darum, in einem harten Kampf mit einer Natur, deren Besitzergreifung und Eroberung seine Kräfte vollständig forderten, ein fast unberührtes Land zu kolonisieren. Hier entdeckt man den entscheidenden und tiefsten Unterschied zwischen den beiden Eroberungsformen, der angelsächsischen Eroberung und der spanischen: *Die erstere zeigt sich sowohl in ihrem Beginn als auch in ihrer Fortführung als ein vollständig individualistisches Abenteuer, das die Menschen, die es verwirklichen, zu einem Leben unter »Hochspannung« zwang.* (Individualismus, praktische Begabung und Aktivismus sind bis heute daher die primären Triebfedern der nordamerikanischen Gesellschaft geblieben.)

Die angelsächsische Kolonisation benötigte keine kirchliche Organisation. Der puritanische Individualismus ging soweit, den Grundsatz aufzustellen: »Jeder *pioneer* ist ein Pastor, nämlich ein Pastor seiner selbst!« Dem *pioneer* von Neu-England genügte seine Bibel (Unamuno nennt den Protestantismus »Die Tyrannei des Buchstabens«). Nordamerika wurde durch einen sparsamen Umgang mit Kräften und Menschen kolonisiert. Der Kolonisator beschäftigte weder Missionare noch Prediger, weder Theologen noch Klöster. Für die simple und harte Besitzergreifung des Landes waren diese nicht nötig. Er hatte nicht eine Kultur oder ein Volk zu erobern, sondern ein Territorium. Einige werden sagen, daß er nicht eigentlich wirtschaftliche Sparsamkeit, sondern vielmehr Armut sein eigen nannte. Sie werden recht haben; aber nur unter der Bedingung, daß sie anerkennen, daß aus dieser Armut die Macht und der Reichtum der Vereinigten Staaten hervorgegangen ist.

Das Schicksal der spanischen und katholischen Kolonisation war viel weitläufiger, ihre Aufgabe aber auch weit schwieriger. Die Konquistadoren trafen in diesen Ländern auf Völker, Städte und Kulturen. Der Boden ist mit Wegen und Spuren ihrer Schritte übersät, die sich nicht auslöschen lassen. Die Evangelisierung hatte ihre heroische Zeit, als Spanien uns Missionare schickte, in denen noch das mystische Feuer und der militärische Antriebe der Kreuzfahrer lebendig waren. (»Gleichzeitig mit den Soldaten«, lese ich bei Julien Luchaire, »schifften sich in großen Mengen katholische Priester und Mönche ein, die unter den besten ihres Landes ausgesucht worden waren.«²⁴) Aber — auch wenn der pompöse katholische Kult über das bäuerliche einheimische Heidentum siegte — die Versklavung und Ausbeutung der Indios und Neger, der Überfluß und der Reichtum ließen den Kolonisa-

²⁴ J. Luchaire, *L'Eglise et le seizième siècle*.

tor erschaffen. Das religiöse Element blieb vom kirchlichen absorbiert und beherrscht. Der Klerus war keine feurige Miliz, sondern eine verwöhnte Bürokratenschicht, gut bezahlt und angesehen. Dr. M. V. Villarán schreibt: »Es folgte dann die zweite Phase der Geschichte des kolonialen Priesteramtes: die Zeit des angenehmen und ruhigen Lebens in den großartigen Klöstern, die Zeit der Pfründen und der einträglichen Pfarrstellen, des sozialen Einflusses, der politischen Vorherrschaft und der luxuriösen Feste, deren unvermeidliche Folge allerdings der Verfall und die Aufweichung der Sitten waren. In jener Zeit war das Priesteramt die Laufbahn schlechthin. Es war ein ehrenvoller und lukrativer Beruf und die, die sich ihm widmeten, lebten wie 'die Fürsten' und wohnten in Palästen; sie waren das Vorbild der guten Kolonisten, die sie liebten, respektierten, fürchteten und ehrten und die sie zu Erben und Verwaltern ihrer Güter machten. Die Klöster waren riesig, und in ihnen gab es Platz für alle. Bischofshüte, Amtswürde, Domherrenwürde, Pfarrämter, Kaplaneien, Lehrstühle, Privatkanellen und Wohltätigkeitsinstitutionen aller Art waren überreichlich vorhanden. Die Frömmigkeit der Bewohner war inbrünstig, und sie sorgten mit Freigebigkeit für den Erhalt derjenigen, die den Altardienst versahen. So ergab sich der Tatbestand, 'daß jeder zweite Sohn aus gutem Hause zum Priesteramt bestimmt wurde'.«²⁵

Diese Kirche war eben nicht die Kirche der Gegenreformation und der Inquisition. In Peru gab es kaum Irrlehren, die das heilige Offizium hätte verfolgen können. Es richtete daher seine Aktivitäten eher gegen Zivilpersonen, die beim Klerus in schlechtem Ruf standen, gegen den Aberglauben und die Laster, die in einer mit magischen Rückständen überladenen Atmosphäre der Sinnlichkeit und des Götzendienstes leicht und heimtückisch gediehen; und vor allem gegen alles, was es für verdächtig hielt, seiner Macht sich widersetzen oder diese gar einschränken zu wollen. Und wenn man sie unter diesem letzten Aspekt betrachtet, verhält sich die Inquisition mehr wie eine politische als wie eine religiöse Institution. Es ist eine gesicherte Erkenntnis, daß sie auch in Spanien eher den Zielen des Absolutismus als dem der Kirche diene. Luchaire sagt: »Die Inquisition war vor allem deshalb mächtig, weil der König wollte, daß sie es war, weil sie die Aufgabe hatte, sowohl politische Aufrührer als auch religiöse Neuerer zu verfolgen; die Waffe lag nicht in der Hand des Papstes, sondern in der des Königs; und der König führte sie in seinem Interesse, wie auch in dem der Kirche.«²⁶

²⁵ M. V. Villarán, *Estudios sobre educación nacional*, 10f.
²⁶ Luchaire, a.a.O.

Auf der anderen Seite trennte uns die kirchliche Wissenschaft von den intellektuellen Strömungen der Zeit, anstatt uns mit ihnen in Verbindung zu bringen. Weil es von den Mystikern Hitze und Feuer erhielt, war das scholastische Denken in Spanien lebendig und schöpferisch. Aber seit es zu pedantischen und kasuistischen Formeln gefror, verwandelte es sich in ein starres und pergamentartiges Wissen der Gelehrten, in die verknöcherte und orthodoxe Rhetorik der spanischen Theologen. Die bürgerliche Kritik spart deswegen auch nicht mit Anklagen gegen diese Phase der kirchlichen Arbeit in Peru. »Was war das für eine Wissenschaft, in der der Klerus ausgebildet wurde?« fragte sich Javier Prado in seiner gründlichen und bedeutenden Studie. »Eine primitive Theologie«, ist die Antwort, »ein formalistischer Dogmatismus, eine konfuse und bedrückende Mischung aus peripathetischen Doktrinen und scholastischem Eigensinn. Immer dann, wenn die Kirche keine wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnisse beibringen konnte, hat sie zu dem Ausweg gegriffen, mittels einer bestimmten Akrobatik aus Worten und Formeln einerseits und einer hohlen, überheblichen und unfruchtbaren Methodik andererseits das Denken abzulenken und zu ermüden. Hier in Peru hielt man lateinische Vorlesungen, die niemand verstand und die man dennoch unter den gleichen Bedingungen diskutierte; es gab Gelehrte, die Formeln hatten, um wie neue Picos de la Mirandola, alle Fragen der Wissenschaft zu beantworten. Hier wurden göttliche und menschliche Probleme nur mittels der Religion und der Autorität des Lehrers gelöst, auch wenn die größte Unwissenheit nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch bei den Philosophen und sogar bezüglich der Kenntnis der Lehren von Bossuet und Pascal herrschte.«²⁷

Der Unabhängigkeitskampf, der einen neuen Weg öffnete und den führenden Geistern einen neuen Aufschwung versprach, deckte auf, daß diejenigen, bei denen es noch wirkliche Religiosität gab, also Mystizismus und Leidenschaft, jene kreolischen und indianischen Priester waren, aus denen sowohl in Peru als auch in Mexiko die liberale Revolution einige ihrer berühmtesten Vorläufer und größten Verfechter gewann.

²⁷ Javier Prado, a.a.O.

III. Die Zeit der Unabhängigkeit und die Kirche

Die Unabhängigkeitsrevolution tastete die Privilegien der Kirche ebenso wenig an wie die Feudalprivilegien. Der hohe konservative und traditionalistische Klerus hielt selbstverständlich dem König und dem Mutterland die Treue. Aber, genau wie die Landbesitzeraristokratie akzeptierte er die Republik, kaum daß er deren praktische Ohnmacht gegenüber der Kolonialstruktur erkannt hatte. Die amerikanische Revolution, von romanischen napoleonischen Führern angeführt und von dogmatischen und formalistischen Volkstribunen theoretisch begründet, übernahm das Problem der Französischen Revolution bezüglich der Religion nicht, noch kannte sie es, obwohl sie sich, wie man weiß, an deren Prinzipien und Emotionen ausdrückte.

In Frankreich wie in anderen Ländern, in denen die Reformation nicht Fuß gefaßt hatte, konnte sich die bürgerliche und liberale Revolution nicht ohne den Jakobinismus und den Antiklerikalismus durchsetzen. Der Kampf gegen das Feudalwesen stieß bei diesen Völkern auf eine heikle Solidarität zwischen der katholischen Kirche und der Feudalherrschaft. Sowohl aufgrund des konservativen Einflusses ihres hohen Klerus als auch aufgrund ihres doktrinären und sentimental Widerstandes gegen alles, was sie im liberalen Denken an protestantischem Individualismus und Nationalismus aufdeckte, beging die Kirche die Unvorsichtigkeit, sich allzusehr an das Schicksal der monarchischen und aristokratischen Reaktion zu binden.

Aber in Spanisch-Amerika, vor allem in den Ländern, in denen sich die Revolution lange Zeit bezüglich der Erfüllung ihrer politischen Lösung (Unabhängigkeit und Republik) verzögerte, war das Weiterexistieren der feudalen Privilegien logischerweise vom Fortbestand der kirchlichen Privilegien begleitet. Aus diesem Grund befand sich die Revolution in Mexiko, nachdem sie die ersten angegriffen hatte, sofort im Konflikt mit den letzteren. (In Mexiko, wo ein Großteil des Eigentums in den Händen der Kirche lag, erwiesen sich daher die einen wie die anderen Privilegien nicht nur politisch, sondern auch materiell identisch.)

Peru hatte von den ersten Tagen der Revolution an einen liberalen und patriotischen Klerus. Der bürgerliche Liberalismus gab sich in nur ganz wenigen Einzelfällen unversöhnlich jakobinisch und war auch nur in Ausnahmefällen eindeutig antireligiös. Unsere Liberalen stammten größtenteils aus den Freimaurerlogen, die in der Vorbereitung der Unabhängigkeit eine aktive Rolle gespielt hatten; sie hingen also fast alle dem Deismus an, der für die Freimaurerei in den lateinischen Ländern typisch war und als eine Art

von geistigem und politischem Ersatz für die Reformation diente. Auch in Frankreich selbst behielt die Revolution ihre guten Beziehungen sogar während ihrer jakobinischen Zeit zum Christentum bei. Aulard beobachtet scharfsinnig, daß die antireligiöse und antichristliche Welle in Frankreich mehr zufälligen als doktrinären Gründen gehorchte. Er sagt: »Von allen Geschehnissen, die zu einer Geisteshaltung führten, die der Versuchung zur Entchristlichung Vorschub leistete, war der Aufstand der 'Vendée', wegen seiner klerikalen Form der wichtigste und einflußreichste. Ich glaube, sagen zu können, daß es ohne die 'Vendée' den Kult der Vernunftverehrung gar nicht gegeben hätte.«²⁸ Aulard erinnert an den Deismus Robespierres, der behauptete, daß der Atheismus aristokratisch sei, während die Vorstellungen von einem höchsten Wesen, das über die unterdrückte Unschuld wacht und den verbrecherischen Hochmut bestraft, ganz und gar eine Idee des Volkes sei. Die Verehrung der Göttin Vernunft, bedroht und verfolgt von ausländischen reaktionären Mächten zugunsten einer Stärkung der päpstlichen Macht, behielt nur solange ihren lebendigen Schwung, als sie Kult des Vaterlandes war. Außerdem, fügt Aulard hinzu, »war dieser Kult fast immer deistisch und nicht materialistisch oder atheistisch.«²⁹

Die Französische Revolution lief auf eine Trennung von Kirche und Staat hinaus. Napoleon fand später in seinem Konkordat die Formel, die die Kirche dem Staat unterordnete. Aber die Zeiten der Restauration gefährdeten sein Werk, indem sie den Konflikt zwischen Klerus und weltlichen Kräften wieder erneuerten, in welchem Lucien Romier eine kurze Zusammenfassung der Geschichte der Republik sieht. Romier geht von der Annahme aus, daß der Feudalismus zur Zeit der Revolution längst besiegt war. Nach Romier — und hier folgen ihm alle reaktionären Autoren — hatte das Bürgertum sein Recht bereits unter der Monarchie durchgesetzt. Er sagt: »Der Sieg über die Herren war längst erreicht. Die Könige waren am Feudalwesen gestorben. Es blieb eine Aristokratie übrig, die ohne eigene Macht war und ihre verschiedenen Vorrechte und Titel einer Zentralmacht verdankte, einem Organismus aus livrierten Beamten mit mehr oder weniger erbten Ämtern. Zerbrechliche Reste einer Macht, die bei der ersten republikanischen Welle zusammenstürzte. Nachdem diese Zerstörung ohne Schwierigkeit gelungen war, hatte die Republik nur diesen erworbenen Zustand aufrechtzuerhalten, ohne dabei spezielle eigene Anstrengungen unternehmen zu müssen. Im Gegenteil, verglichen mit der Kirche hatte die Monarchie

²⁸ A. Aulard, *Le christianisme et la révolution française*, 88.

²⁹ Ebd., 162.

versagt. Trotz der säkularen Domestizierung des hohen Klerus, trotz eines Konfliktes mit der Kurie, der von Regierungsepoche zu Regierungsepoche immer wieder auftauchte, trotz der vielen Drohungen und des Abbruchs der Beziehungen hatte der Kampf gegen die römische Autorität dem Staat nicht mehr Macht über die Religion gegeben als zu den Zeiten Philipps des Schönen. So kommt es, daß die Republik ein Jahrhundert lang ihre Hauptanstrengungen gegen die Kirche und den ultramontanen Klerus richtet.³⁰ In den spanischen Kolonien Südamerikas war die Situation eine ganz andere. Insbesondere in Peru stieß die Revolution auf ein intaktes Feudalwesen. Die Zusammenstöße zwischen der weltlichen und der kirchlichen Macht hatten keinen doktrinarischen Hintergrund. Sie gaben nur häuslichen Querelen Ausdruck. Sie hingen von einem latenten Zustand von Wettbewerb und Gleichgewicht ab, der jenen Ländern eigen ist, in denen die Kolonisierung sich großteils als Evangelisierung verstand und in denen die geistliche Autorität immer leicht dazu neigte, die weltliche zu überspielen. Vom ersten Augenblick an rief daher auch die republikanische Verfassung den Katholizismus als Staatsreligion aus. In der spanischen Tradition stehend, fehlten diesen Ländern die Elemente der protestantischen Reformation. Die Verehrung der Vernunft wäre bei Völkern mit geringfügigen intellektuellen Aktivitäten und spärlicher philosophischer Kultur etwas rein Exotisches gewesen. Die Gründe, die man in anderen historischen Breitengraden für einen laikalen Staat geltend machte, existierten hier nicht. Vollgesaugt mit spanischem Katholizismus mußte daher der peruanische Staat sich sowohl als semifeudal wie als katholisch konstituieren.

Die Republik setzte die spanische Politik fort, in diesen wie auch in anderen Bereichen. »Durch das Patronat, durch das System der Zehntabgaben und der kirchlichen Stiftungen«, sagt García Calderón, »etablierte sich, dem französischen Beispiel folgend, eine weltliche Verfassung der Kirche. In diesem Sinne war die Revolution traditionalistisch. Die spanischen Könige hatten seit den ersten absoluten Monarchen ein Interventions- und Protektionsrecht über die Kirche: Die Verteidigung des Kultes hatte sich in ihren Händen in eine wirkliche und legislatorische Handlungsform verwandelt. Die Kirche war eine gesellschaftliche Kraft, aber die Schwäche der Hierarchie beeinträchtigte ihre politischen Ambitionen. Sie konnte nicht wie in England einen konstitutionellen Pakt verwirklichen und ihre eigenen Grenzen frei ziehen. Der König protegierte die Inquisition und zeigte sich katholischer als der Papst: Sein bevormundender Einfluß verhinderte Konflikte

und erwies sich als unübertrefflich und einzigartig.«³¹ García Calderón spricht mit diesem Urteil den schwachen Teil, den internen Widerspruch der lateinamerikanischen Staaten an, denen es nicht gelungen ist, sich wirklich abzulösen. Ein katholischer Staat kann keine laikale Politik betreiben, wenn sein Katholizismus lebendig und aktiv ist. Seine Konzeption führt zur Theokratie, falls sie bis zu den letzten Konsequenzen verwirklicht wird. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, scheint das Denken der ultramontanen Konservativen wie García Moreno kohärenter als das der gemäßigten Liberalen, die sich nicht davon abbringen ließen, die katholische Konfession des Staates mit einer liberalen und nationalen laikalen Politik in Einklang bringen zu wollen.

Der peruanische Liberalismus, auf ökonomischer wie auch auf politischer Ebene eher schwach und formal, konnte sich auch auf der religiösen Ebene in keiner anderen Form darstellen. Es stimmt daher nicht, wie einige behaupten, daß der klerikale und kirchliche Einfluß durch eine sich ihm entgegenstellende jakobinische Formel bekämpft worden ist. Die persönliche Haltung eines Vigil, die leidenschaftliche Haltung eines aus den Reihen der Kirche hervorgegangenen Freidenkers, gehört nicht eigentlich zu unserem Liberalismus, der — ebenso wie er niemals versuchte, den Staat zu entfeudalisieren — auch nie versuchte, ihn zu laikalisieren. Über den repräsentativsten und wohl verantwortlichsten ihrer Führer, Don José Gálvez, schreibt zu Recht Jorge Guillermo Leguía: »Seine Ideologie drehte sich um zwei Ideen: um Egalitarismus und um Moralität. Es irren sich demzufolge all diejenigen, die, weil sie seine Abwehrhaltung gegenüber den kirchlichen Zehntabgaben bemerkt haben, behaupten, daß er lehrmäßig gesehen Jakobiner gewesen ist. Gálvez anerkannte stets sowohl die Kirche als auch ihre Dogmen. Er respektierte und glaubte sie. Die Äbtissin, die am 2. Mai, als sie die Nachricht von der verhängnisvollen Explosion des Torre de la Merced erhielt, ausrief: 'Wie gut ist dieses Pulver eingesetzt gewesen', war also schlecht informiert. Schwerlich konnte der Abgeordnete, der in der Einleitung zur Verfassung den dreieinigen Gott anrief, antikatholisch sein. Als Gálvez unserer Kirche jene Einnahmen wegnahm, die ein Überbleibsel aus der Feudalzeit darstellten, hatte er lediglich eine ökonomische und demokratische Reform im Sinn und verfolgte keineswegs ein antiklerikales Ziel. Nicht Gálvez war, wie man angenommen hat, der Urheber einer solchen

³⁰ Lucien Romier, *Explication de notre temps*, 194f.

³¹ García Calderón, a.a.O.

Initiative, diese war vielmehr von dem bewundernswürdigen Vigil lanciert worden.³²

Seitdem die landbesitzende Aristokratie, dazu gezwungen aufgrund ihres Status als herrschender Klasse, sich bürgerliche Ideen und auch bürgerliches Brauchtum zu eigen machte, nahm sie auch teilweise die Reste dieses Liberalismus mit auf. Es gab in ihrem Leben einen Moment der Entwicklung, das Auftauchen der »Zivilpartei« (Partido Civil), in dem eine liberale Tendenz, Ausdruck eines erwachenden kapitalistischen Bewußtseins, die Sympathie für das kirchliche Element aufgab, das sich eher — und nicht nur in der Redaktion einer Zeitung — mit dem konservativen und plebiszitären Pierolismus in Übereinstimmung befand. In dieser Periode unserer Geschichte nahm die Aristokratie, wie ich bereits an anderer Stelle bemerkt habe, eine liberale Gestalt an. Der *demos* hingegen legte sich im Gegenzug einen konservativen und klerikalen Ton zu, auch weil er gegen die Handelsclique protestierte. Im gehobenen Mittelstand spielten einige gemäßigte Liberale eine Rolle, die danach strebten, der Politik des Staates eine kapitalistische Ausrichtung zu geben, indem sie ihn so weit wie möglich von seiner feudalistischen Tradition ablösten. Aber die Vorherrschaft der feudalen Kaste in den laikalen Bewegungen und die durch den Krieg im politischen Prozeß erzeugte Verzögerung hinderten diese bürgerlichen Rechtsanwälte und Rechtsgelehrten daran, in dieser Richtung fortzuschreiten. Gegenüber der Macht des Klerus und der Kirche nahm die laikale Bewegung gewöhnlicherweise die Haltung eines passiven Pragmatismus und konservativen Positivismus ein, welche — von einigen einzelnen Ausnahmen abgesehen — auch späterhin ihre Auffassungen charakterisierten.

Die radikale Bewegung, die viel Mühe damit hatte, sich gleichzeitig von den drei Elementen der peruanischen Politik der letzten fünf Jahre des 19. Jahrhunderts — Zivilismus, Pierolismus und Militarismus — zu trennen und diese zu verdammen, stellte in Wirklichkeit die erste wirkungsvolle antiklerikale Agitation dar. Sie wurde von Männern mit eher literarischem oder philosophischem als politischem Temperament geleitet und steckte ihre besten Kräfte in diesen Kampf, der, wenn er auch vor allem in den Provinzen einen gewissen Anstieg des religiösen Indifferentismus hervorrief (was kein besonderer Gewinn war), dennoch die ökonomisch-soziale Struktur, in der das ganze System, das diese Bewegung ablehnte, tief verwurzelt war, keineswegs bedrohte. Der radikale, an González Prada anschließende Protest entbehrte jeglicher Wirksamkeit, weil er kein eigenständiges ökonomisch-

soziales Programm entfaltet hatte. Seine beiden Hauptprinzipien — Antizentralismus und Antiklerikalismus — reichten allein nicht aus, um die Feudalprivilegien zu bedrohen. Einzig die liberale Bewegung von Arequipa, auf die sich vor kurzem Miguel Angel Urquieta³³ wieder berief, versuchte, sich auf die ökonomisch-soziale Ebene einzustimmen, auch wenn man bei dieser Anstrengung nicht über die Phase des Entwurfs eines Programms hinausgelangte.

In den südamerikanischen Ländern, in denen das liberale Denken, eingefügt in eine normale kapitalistische und demokratische Entwicklung, seinen Weg ungehindert zu Ende gehen konnte, ist man, wenn auch nur im Sinne intellektueller Vorausüberlegungen, wieder auf eine Wertschätzung des Protestantismus und der Nationalkirche als logische Voraussetzungen für den modernen liberalen Staat gestoßen.

Aber seitdem der Kapitalismus seinen revolutionären Sinn verloren hat, erweist sich diese These als durch die Fakten überholt.³⁴ Der Sozialismus sieht in Übereinstimmung mit den Folgerungen des historischen Materialismus — der nicht mit einem philosophischen Materialismus zu verwechseln ist — die kirchlichen Formen und religiösen Doktrinen als dem ökonomisch-sozialen System, das sie erhält und hervorbringt, innewohnend und als für dieses bezeichnend an. Und aus diesem Grunde geht es ihm darum, dieses System zu verändern und nicht jene Formen. Die bloß antiklerikale Agitation hält der Sozialismus für einen bürgerlich-liberalen Zeitvertreib. In Europa stellt sie jedoch eine Bewegung dar, die für jene Völker charakteristisch ist, in denen die protestantische Reformation die Einheit von bürgerlichem und religiösem Bewußtsein noch nicht gesichert hat und in denen politischer Nationalismus und römischer Universalismus miteinander bald in offenem, bald in latentem Konflikt leben, der durch Kompromisse zwar geglättet, aber weder getilgt noch überwunden werden kann.

Der Protestantismus konnte in Lateinamerika nicht über seine geistige und religiöse Macht Fuß fassen, sondern nur mit Hilfe seiner sozialen Dienste (Christlicher Verein Junger Männer [YMCA], die methodistische Landmission usw.). Diese und andere Anzeichen belegen, daß sich seine Möglichkei-

³³ Vgl. den Artikel »González Prada y Urquieta«: *Amauta*, Nr. 5, Januar 1927.

³⁴ Der Leiter von YMCA, Julio Navarro Monzó, Verfechter einer neuen Reformation, räumt in seinem Werk »El problema religioso en la cultura latinoamericana« ein: »Da die südamerikanischen Länder das ungeheure Pech hatten, die Reformation des 16. Jahrhunderts nur am Rande mitzubekommen, dürfte es nun zu spät sein, sich zum Protestantismus zu bekehren.«

³² »La Convención de 1856 y don José Gálvez«: *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Nr. 1, 36.

ten einer normalen Ausdehnung erschöpft haben. Bei den lateinamerikanischen Völkern schadete ihm außerdem eine antiimperialistische Bewegung, deren »Wächter« die protestantischen Missionen als stillschweigende Vorhut des angelsächsischen, d.h. des britischen und des nordamerikanischen Kapitalismus beargwohnten.

Das rationalistische Denken des 19. Jahrhunderts versuchte, die Religion in Philosophie aufzulösen. Der Pragmatismus hingegen wußte in realistischere Weise, dem religiösen Denken einen Stellenwert zuzuerkennen, den ihm endgültig genommen zu haben, sich in eitler Weise die Philosophie des 18. Jahrhunderts eingebildet hatte. Übrigens hat, wie schon Sorel ankündigte, die historische Erfahrung der letzten fünf Jahre bewiesen, daß die aktuellen revolutionären oder sozialen Mythen das Unterbewußtsein der Menschen in gleichem Ausmaß besetzen können wie die antiken religiösen Mythen.

Regionalismus und Zentralismus

I. Grundlegende Bemerkungen

Wie stellt sich in unserer Zeit das Problem des Regionalismus? In einigen Departamentos, vor allem in den südlichen, ist die Existenz einer regionalistischen Gesinnung offensichtlich. Die regionalistischen Bestrebungen sind jedoch ungenau und unbestimmt, sie werden nicht in Kategorien und nachdrückliche Forderungen gefaßt. Der Regionalismus in Peru ist keine Bewegung, keine Strömung, kein Programm. Er ist nur der vage Ausdruck eines Unbehagens und einer Unzufriedenheit.

Dies findet seine Erklärung in unserer ökonomischen und sozialen Situation sowie in unserer historischen Entwicklung. Das Regionalismusproblem stellt sich für uns völlig neu. Wir können es nicht schon kennen und mit der jakobinischen oder radikaloiden Ideologie des 19. Jahrhunderts untersuchen.

Mir scheint, daß wir uns bei der Erforschung des Regionalismusthemas an folgenden Aussagen orientieren können:

1. Der Streit zwischen Föderalisten und Zentralisten ist so überholt und zeitgemäß wie die Kontroverse zwischen Konservativen und Liberalen. Theoretisch und praktisch verlagert sich der Kampf vom ausschließlich politischen zu einem sozialen und ökonomischen Vorhaben. Die junge Generation beunruhigt an unserem Regime nicht das *Formale* — der Verwaltungsmechanismus —, sondern das *Substantielle* — die ökonomische Struktur.
2. Der Föderalismus erscheint in unserer Geschichte nicht als eine Forderung des Volkes, sondern eher als eine Forderung des Gamonalismus (Bonzentum) und seiner Schützlinge. Von den Massen der Indianer wird sie nicht erhoben. Der Bekehrungseifer überschreitet nicht die Grenzen der Kleinbourgeoisie in den alten Kolonialstädten.
3. Der Zentralismus stützt sich auf das regionale Kazikentum (Cliqueswesen) und den Gamonalismus (gamonalismo), die zeitweilig dazu übergehen, föderalistisch zu empfinden oder sich als föderalistisch auszugeben. Die föderalistische Tendenz rekrutiert ihre Anhänger aus den Kaziken oder Gamonalen, die bei der Zentralmacht in Ungnade gefallen sind.
4. Einer der Mängel unserer politischen Organisation ist sicherlich ihr Zen-

tralismus. Aber die Lösung liegt nicht in einem Föderalismus feudaler Herkunft und Inspiration. Unsere politische und ökonomische Organisation muß völlig revidiert und umgestaltet werden.

5. Es ist schwierig, in Peru Regionen zu definieren und abzugrenzen, die historisch als solche existieren. Die Departamentos entstammen den künstlichen Verwaltungen des Vizekönigtums. Folglich haben sie weder eine Tradition noch eine echte Realität, die aus dem Volk und der Geschichte Perus hervorgegangen ist.

Die föderalistische Idee hat in unserer Geschichte keine wirklich tiefen Wurzeln. Der einzige ideologische Konflikt, der einzige doktrinaire Kontrast des ersten halben Jahrhunderts der Republik ist derjenige der Konservativen und Liberalen. In ihm zeigt sich nicht der Gegensatz zwischen der Hauptstadt und den Regionen, sondern der zwischen den »encomenderos« oder Großgrundbesitzern, die dem Feudalwesen und der kolonialen Aristokratie entstammen, und dem *demos* der Mestizen in den Städten, dem Erben der liberalen Rhetorik der Unabhängigkeit. Dieser Kampf geht natürlich auf das Verwaltungssystem über. Die konservative Verfassung von Huancayo, die die Gemeinderäte verdrängt, offenbart die Stellung des Konservatismus zur Idee des *self government*. Für die Konservativen wie auch für die Liberalen jener Zeit nimmt jedoch die Zentralisierung oder die Dezentralisierung der Verwaltung nicht die erste Stelle in diesem Streit ein. Nachher, als sich die alten »encomenderos« und Aristokraten, vereint mit einigen durch Verträge und Geschäfte mit dem Staat reich gewordenen Händlern, zur kapitalistischen Klasse herausbilden und erkennen, daß das liberale Gedankengut sich mehr nach den Interessen und Bedürfnissen des Kapitalismus richtet als die aristokratische Ideologie, findet die Dezentralisierung mehr oder weniger aktive Verfechter aus der einen wie aus der anderen der beiden politischen Parteien. Ohne Unterschied sprechen sich Konservative oder Liberale für oder gegen die Dezentralisierung aus. Es ist richtig, daß in dieser neuen Periode der Konservatismus und der Liberalismus, die sich noch nicht einmal mehr mit diesem Namen bezeichnen, auch nicht den gleichen Klassen entsprechen. (In dieser merkwürdigen Phase werden die Reichen eher liberal, die Massen dagegen eher konservativ.) Die Sache ist jedoch die, daß der zivile Führer Manuel Pardo mit der Gründung der Departementsräte (*concejos departamentales*) 1873 eine Dezentralisierungspolitik entwirft und daß Jahre später der demokratische Nicolás de Piérola — Staatsmann und Politiker mit konservativer Mentalität und Gesinnung, obwohl dem Anschein nach seine Eigenschaften als Agitator und Demagoge das Gegenteil andeuten — in der »Prinzipienerklärung« sei-

ner Partei folgende These aufstellt oder akzeptiert: »Unsere Verschiedenartigkeit der Rassen, Sprachen, Gegenden und des Klimas und die Entfernung zwischen unseren Bevölkerungszentren erfordern selbstverständlich die Einführung des föderativen Modells als Mittel, um unsere Bedürfnisse von heute und von morgen zu befriedigen; jedoch unter den Bedingungen, die diese Regierung aufgrund der Erfahrung bei Völkern, die dem unseren ähneln, und aufgrund der Eigenheiten Perus empfohlen hat.«¹

Nach 1895 häufen sich die antizentralistischen Erklärungen. Die liberale Partei von Augusto Durand spricht sich für das föderative Modell aus. Die radikale Partei spart nicht mit Attacken und Kritiken am Zentralismus. Und plötzlich erscheint — wie hergezaubert — eine föderative Partei. Die zentralistische These wird nun ausschließlich von den Zivilisten unterstützt, die sich 1873 der Dezentralisierungspolitik zugeneigt gezeigt hatten.

Aber all dies war eine theoretische Spekulation. Eigentlich sahen die Parteien keine Notwendigkeit, den Zentralismus abzuschaffen. Die wenigen aufrechten Föderalisten, die auf verschiedene Parteien verteilt waren, übten keinen effektiven Einfluß auf die öffentliche Meinung aus. Sie repräsentierten nicht die Sehnsucht des Volkes. Piérola und die demokratische Partei hatten einige Jahre regiert. Durand und seine Freunde hatten die Ehren und Verantwortlichkeiten der Macht eine Zeitlang mit den Demokraten geteilt. Weder die einen noch die anderen hatten sich bei dieser Gelegenheit um das Regierungsproblem oder um eine Verfassungsreform gekümmert.

Nach dem Ende der unsicheren föderativen Partei und nach der spontanen Auflösung des an González Prada anschließenden Radikalismus schwenkt die liberale Partei weiterhin die Fahne des Föderalismus. Durand erkennt, daß die föderalistische Idee — die sich in der demokratischen Partei in einer gemäßigten schriftlichen Erklärung erschöpft hatte — der liberalen Partei dazu dienen könnte, ihre Kraft in den Provinzen zu stärken, indem sie die mit der Zentralmacht verfeindeten Elemente für sich zu gewinnen suchte. Gegen die Regierung José Pardo veröffentlicht er ein föderalistisches Manifest. Aber seine weitere Politik zeigt allzu deutlich, daß die liberale Partei trotz ihres föderalistischen Glaubensbekenntnisses die Idee der Föderation nur zu Propagandazwecken ausspielt. Während der zweiten Regierungszeit Pardos bilden die Liberalen einen Teil des Kabinetts und der parlamentarischen Mehrheit. Und weder als Minister noch als Parlamentarier zeigen sie irgendeine Intention zur Wiederaufnahme des föderalistischen Kampfes. Auch Billingham — vielleicht von leidenschaftlicherer Überzeugung als

¹ Declaración de Principios del Partido Demócrata, Lima 1897, 14.

andere Politiker, die diese Plattform benutzten — wollte die Dezentralisierung. Im Gegensatz zu den Demokraten und Liberalen kann man ihm nicht die Vernachlässigung dieses Prinzips vorwerfen — sein Regierungsexperiment war zu kurz. Aber objektiv und unparteiisch muß man doch feststellen, daß mit Billinghurst ein Feind des Zentralismus an die Präsidentschaft kam, der keinerlei Nutzen für die antizentralistische Kampagne hatte.

Auf den ersten Blick mag es für einige den Anschein haben, daß diese schnelle Revision der Haltung der peruanischen Parteien zum Zentralismus zeigt, daß es in Peru vor allem vom Zeitpunkt der Prinzipienklärung der demokratischen Partei bis zu dem föderalistischen Manifest des Doktor Durand eine effektive und offensichtliche föderalistische Strömung gab. Aber das würde bedeuten, sich mit der Erscheinungsform der Dinge zufrieden zu geben. Eigentlich zeigt diese Revision der Parteien, daß die föderalistische Idee weder lebhaften und ausdrücklichen Widerstand noch energische und leidenschaftliche Vertrauensbekundungen hervorgerufen hat. Sie war ein Motto oder ein Prinzip, das weder Kraft noch Effektivität hatte, um aus sich selbst heraus das Programm einer Bewegung oder einer Partei verkörpern zu können.

Diese Aussage unterstützt oder empfiehlt keineswegs den bürokratischen Zentralismus. Es ist jedoch offensichtlich, daß sich der diffuse Regionalismus des südlichen Peru bis heute nicht in eine aktive und starke Anerkennung des Föderalismus wandelte.

II. Regionalismus und Gamonalismus

Allen scharfsinnigen Beobachtern unseres historischen Prozesses, mit welcher speziellen Sichtweise auch immer, muß die Tatsache gleichermaßen offenkundig erscheinen, daß die aktuellen Sorgen der Peruaner nicht ausschließlich politische sind — das Wort »politisch« hat in diesem Fall die Bedeutung von »alter Politik« oder »bourgeoiser Politik« —, sondern vor allem soziale und ökonomische. Das »Indioprobem«, die »Agrarfrage« interessieren die Peruaner unserer Zeit weit mehr als das »Prinzip der Autorität«, die »Gewalt des Volkes«, das »allgemeine Wahlrecht«, die »Herrschaft der Intelligenz« und andere Themen des Dialogs zwischen Liberalen und Konservativen. Das hängt nicht damit zusammen, daß die politische Mentalität der früheren Generationen abstrakter, philosophischer, *universaler* gewesen wäre und daß im Unterschied dazu die politische Mentalität der heutigen Generation realistischer, peruanischer wäre — was sie ja sicher

ist. Es hängt damit zusammen, daß der Streit zwischen Liberalen und Konservativen auf beiden Seiten Anregungen aus den Interessen und Wünschen einer einzigen sozialen Klasse schöpfte. Der proletarischen Klasse mangelte es an eigenen Forderungen und an einer eigenen Ideologie. Liberale und Konservative sahen den Indio von ihrer Ebene einer höheren und andersartigen Klasse aus. Als sie das Indioproblem nicht mehr umgehen oder ignorieren konnten, reduzierten sie es auf ein philanthropisches oder humanitäres Problem. In dieser Epoche, mit dem Erscheinen einer neuen Ideologie, die die Interessen und Bestrebungen der Masse ausdrückt — die nach und nach Klassenbewußtsein und Klassegeist entwickelt —, taucht eine nationale Strömung oder Tendenz auf, die sich mit der Lage der Indios solidarisch fühlt. Für diese Strömung ist die Lösung des Indioproblems die Basis eines Programms des peruanischen Umschwungs und Wiederaufbaus. Das Indioproblem ist kein angeklebtes oder sekundäres Thema mehr, wie noch zur Zeit des Streites zwischen Liberalen und Konservativen. Es wird zum zentralen Thema.

Genau hier liegt einer der Punkte, gegen die oberflächliche und sogenannte Nationalisten angehen. Hier zeigt sich nämlich, daß das Programm, das im Bewußtsein dieser Generation erarbeitet wird, tausendmal *nationaler* ist als jenes, das sich in der Vergangenheit einzig und allein von Gesinnung und Aberglauben der Aristokraten oder von jakobinischen Konzepten und Mustern nährte. Ein Kriterium, das den Vorrang des Indioproblems anerkennt, ist gleichzeitig sehr human und sehr national, sehr idealistisch und sehr realistisch. Und seine Verwurzelung in unserem Zeitgeist ist durch die Koinzidenz der Aktivität seiner Verfechter im Inneren und dem Urteil seiner Kritiker von außen bewiesen. Eugenio d'Ors zum Beispiel. Dieser spanische Professor, dessen Denken so geschätzt und von jenen in Peru, die Nationalismus und Konservatismus gleichsetzen, auch überschätzt wird, hat zur Hundertjahrfeier Boliviens geschrieben: »Besonders bei einigen amerikanischen Völkern glaube ich sehr deutlich zu sehen, was die Rechtfertigung der Unabhängigkeit nach dem Gesetz des 'Buen Servicio' sein sollte und was sie ist, was die Arbeit, die Aufgabe, das Werk, die Mission sind und was sie sein sollten. Bolivien hat, wie auch Peru und Mexiko, ein großes lokales Problem — das gleichzeitig ein großes universales Problem bedeutet. Und zwar das Indioproblem, das Problem der Situation des Indios angesichts der Kultur. Was soll man mit dieser Rasse machen? Es ist bekannt, daß es traditionellerweise zwei gegensätzliche Methoden gab. Daß die angelsächsische Methode darin bestand, die Indios zurückzudrängen, sie zu dezimieren, sie langsam auszurotten. Im Gegensatz dazu intendierte die spanische

Methode die Annäherung, die Befreiung, die Vermischung. Ich will jetzt nicht sagen, welcher der beiden Methoden der Vorzug zu geben ist. Was offen festgesetzt werden muß, ist die Verpflichtung, mit der einen oder der anderen von ihnen zu arbeiten. Es ist moralisch unmöglich, sich mit einer Führungslinie zufriedenzugeben, die dem Problem einfach ausweicht und die Existenz und die schnelle Vermehrung des Indios an der Seite der weißen Bevölkerung toleriert, ohne sich um seine Situation zu kümmern, es sei denn, um sie — egoistisch, geizig, grausam — bei miserablen, düsteren Plackereien und im Haushalt auszubeuten.²

Dies scheint mir nicht die rechte Gelegenheit, dem Konzept von Eugenio d'Ors zu widersprechen, das den Indio zwischen den vermeintlichen Humanitarismus der spanischen Methode und den schonungslosen Ausrottungswillen der angelsächsischen Methode stellt. (Vielleicht wird für Eugenio d'Ors die spanische Methode durch den generösen Geist von Pater de las Casas verkörpert und nicht durch die Politik der Konquista und des Vizekönigtums, die völlig von feindlichen Vorurteilen nicht nur dem Indio, sondern sogar dem Mestizen gegenüber durchdrungen war.) Mit der Meinung von Eugenio d'Ors möchte ich nur ein neues Zeugnis der Gleichförmigkeit aufzeigen, mit der die erleuchteten Kämpfer und die intelligenten Zuschauer unseres historischen Dramas die Botschaft der Epoche interpretieren.

Akzeptiert man die Priorität der Debatte des »Indiopproblems« und der »Agrarfrage« vor jeglicher Debatte über den Mechanismus des Systems oder die Struktur des Staates, erscheint es absolut unmöglich, die Frage des Regionalismus oder, genauer gesagt, der Verwaltungsdezentralisierung von Gesichtspunkten aus zu betrachten, die nicht der Notwendigkeit untergeordnet sind, die ersten beiden Probleme auf radikale und geordnete Art und Weise zu lösen. Eine Dezentralisierung, die nicht auf dieses Ziel gerichtet ist, ist es nicht wert, überhaupt diskutiert zu werden.

Die Dezentralisierung selbst, die Dezentralisierung als bloße politische und administrative Reform, würde keinerlei Fortschritt auf dem Weg zur Lösung des »Indiopproblems« und des »Agrarproblems« bedeuten, die sich im Grunde auf ein einziges Problem reduzieren lassen. Im Gegenteil würde die Dezentralisierung, die mit keinem anderen Vorsatz eingeleitet wurde, als den Regionen oder Departamentos mehr oder weniger viel Autonomie einzuräumen, die Macht des Gamonalismus entgegen einer Lösung im Interesse der indianischen Massen erweitern. Um zu dieser Überzeugung zu gelang-

² Brief von Eugenio d'Ors anlässlich des hundertjährigen Jubiläums der Unabhängigkeit Boliviens: *Reportorio Americano*.

gen, muß man sich nur fragen, welche Rasse, welche Gruppe, welche Klasse sich der Befreiung des Indios widersetzt. Es gibt nur eine Antwort: der Gamonalismus, der Feudalismus, das Kazikentum. Wie kann man folglich daran zweifeln, daß eine Regionalverwaltung von Gamonalen und Kaziken jeden effektiven Anspruch der Indios um so stärker sabotieren und zurückweisen würde, desto mehr Autonomie sie hätte?

Es ist kein Platz mehr für Illusionen. Die Gruppen, die gesunden Schichten der Städte, würden sich niemals gegenüber dem Gamonalismus in der Regionalverwaltung durchsetzen können. Die Erfahrung von über einem Jahrhundert genügt, um zu wissen, was man von der Möglichkeit halten kann, daß in einer nahen Zukunft in Peru ein demokratisches System funktionieren könnte, das zumindest formal die Erfüllung des jakobinischen Prinzips der »Herrschaft des Volkes« sichern könnte. Auf jeden Fall würden die Massen der Landarbeiter und die »comunidades« der Indianer weiterhin nichts mit dem Wahlrecht zu tun haben. Und folglich, auch wenn es nicht deshalb wäre, weil die Abwesenden niemals recht haben — *Les absents ont toujours tort* —, würden und könnten ihnen die Organismen und Kräfte, die sich »durch Wahlen«, aber ohne ihre Stimme bilden würden, keine Gerechtigkeit verschaffen. Wer kann so naiv sein, sich innerhalb der gegenwärtigen ökonomischen und politischen Realität vom »allgemeinen Wahlrecht« geleitete Regionen vorzustellen?

Das System der »Departamentsräte« des Präsidenten Manuel Pardo wie auch der Bundesstaat, der in den Manifesten von Augusto Durand und anderen Verfechtern der Föderation befürwortet wurde, waren und konnten nichts anderes sein als ein Bestreben des Gamonalismus. In der Praxis würden die »Departamentsräte« den Kaziken des Departamentos eine Fülle von Funktionen übereignen, die die Zentralmacht unrechtmäßig besitzt. Der Bundesstaat hätte etwa die gleiche Funktion und Wirkung gehabt.

Die Regionen, die Provinzen haben völlig recht, wenn sie den Zentralismus, seine Methoden und seine Institutionen verurteilen. Sie haben völlig recht, wenn sie eine Organisation denunzieren, die in der Hauptstadt die Verwaltung der Republik konzentriert. Aber sie haben überhaupt nicht recht, wenn sie, von einer Illusion getäuscht, glauben, daß die Dezentralisierung genügt, um ihre wesentlichen Probleme zu lösen. Der Gamonalismus innerhalb der Zentral- und Einheitsrepublik ist der Alliierte und Vertreter des Kapitals in den Regionen und Provinzen. Für alle Defekte, für alle Mängel des Zentralregimes ist der Gamonalismus mitverantwortlich. Wenn also die Dezentralisierung einzig dazu dient, direkt unter der Herrschaft der Gamonalen die Regionalverwaltung und die Lokalregierung zu errichten, bringt

oder verspricht die Substitution des einen Systems durch das andere keine Behebung auch nur eines einzigen Übels.

Luis E. Valcárcel versucht, »das Überleben des Inkaischen ohne den Inka« darzulegen. Hier liegt eine weiterreichende Untersuchung vor als die der erledigten Themen der alten Politik. Hier findet sich auch ein Motiv, das die Behauptung bestätigt, daß die Probleme unserer Epoche nicht oberflächlich und ausschließlich politische sind, sondern in erster Linie ökonomische und soziale. Das Bemühen Valcárceles berührt besonders das Indioproblem und die Agrarfrage. Er sucht die Lösung nicht im Gamonalismus, sondern im *ayllu*.

III. Die Region in der Republik

Wir kommen zu einem der wesentlichen Probleme des Regionalismus — die Definition der Regionen. Mir scheint, daß sich unsere Regionalisten alten Typs dieses Problem niemals ernsthaft und realistisch vorgenommen haben, eine Unterlassung, die die Abstraktheit und Oberflächlichkeit ihrer These anklagt. Kein intelligenter Regionalist wird fordern, daß die Regionen von unserer politischen Organisation bestimmt werden, daß also die »Regionen« den »Departamentos« entsprechen. Das Departamento ist ein politischer Begriff, der keine Realität bezeichnet, noch weniger eine ökonomische und historische Einheit. Das Departamento ist vor allem eine Vereinbarung, die einzig und allein einem Bedürfnis oder einem funktionalen Kriterium des Zentralismus entspricht. Ich verstehe keinen Regionalismus, der das zentralistische Regime abstrakt verurteilt, ohne konkret seine besondere territoriale Gliederung entgegenzuhalten. Der Regionalismus versteht sich logischerweise als Föderalismus. Auf jeden Fall benötigt man ein anschauliches Dezentralisierungsmuster. Ein Regionalismus, der sich mit der Gemeindeautonomie zufriedengibt, ist kein Regionalismus im eigentlichen Sinne. Wie Herriot in dem Kapitel, das er in seinem Buch *Creer* der Verwaltungsreform widmet, schreibt, »stellt der Regionalismus über das Departamento und die Gemeinde ein neues Organ: die Region«³. Aber dieses Organ ist nur im politischen und administrativen Sinne neu. Eine Region entsteht nicht aus der politischen Verordnung eines Staates. Ihre Entwicklung ist komplizierter. Im allgemeinen hat die Region ältere Wurzeln als die Nation selbst. Um etwas von ihrer Autonomie zurückfordern zu

können, muß sie auch als Region existieren. In Frankreich kann keiner das Recht der Provence, Elsaß-Lothringens, der Bretagne usw. bekräftigen, sich Regionen zu nennen und sich als solche zu empfinden. Reden wir nicht von Spanien, wo die nationale Einheit weniger fest ist, oder von Italien, wo sie weniger alt ist. In Spanien und Italien unterscheiden sich die Regionen deutlich durch die Tradition, den Charakter, die Menschen und sogar durch die Sprache.

Peru unterteilt sich geographisch in drei Regionen: die Küste (*costa*), das Hochland (*sierra*) und das Bergland (*montaña*). (Das einzige, was in Peru gut definiert wurde, ist die Natur.) Und diese Gliederung ist nicht nur physisch, sie geht auf unsere gesamte soziale und ökonomische Realität über. Dem Bergland fehlt es soziologisch und wirtschaftlich noch an Bedeutung. Man kann sagen, daß sie ein kolonialer Besitz des peruanischen Staates ist. Aber die Küste und das Hochland sind tatsächlich die beiden Regionen, in denen sich wie die Gegend auch die Bevölkerung unterscheidet.⁴ Im Hoch-

⁴ Der Wert des Berglandes in der peruanischen Wirtschaft kann, wie Miguelina Acosta mir klarmachte, mit den Angaben der letzten Jahre nicht richtig abgeschätzt werden. Diese Jahre stellen eine Krisenzeit dar, d.h. einen Ausnahmezustand. Der Export aus dem Bergland hat in der heutigen Statistik des peruanischen Handels keine Relevanz mehr; aber er war früher, bis zum Krieg, sehr wichtig. Die jetzige Lage in Loreto ist die Lage eines Katastrophengebietes. Diese Bemerkung ist berechtigt. Um die wirtschaftliche Relevanz Loretos abzuschätzen, muß man nicht nur seine gegenwärtige Lage berücksichtigen. Die Produktion des Berglandes spielte bis vor wenigen Jahren eine wichtige Rolle in unserer Wirtschaft. Es gab sogar eine Zeit, in der das Bergland den Ruf eines »El Dorado« bekam; das war die Zeit, in der der Kautschuk als ein enormer Reichtum von unschätzbarem Wert erschien. Francisco García Calderón schrieb vor etwa 20 Jahren in »El Perú contemporáneo«, daß der Kautschuk der größte Reichtum der Zukunft wäre. Alle teilen diese Illusion. Aber in Wirklichkeit hing das Schicksal des Kautschuks von vorläufigen Bedingungen ab. Es war ein zufallsbedingtes Schicksal. Wenn wir dies nicht rechtzeitig eingesehen haben, so war das eine Folge eines von uns vertretenen typischen Optimismus, der sich als Ermüdungserscheinung nach einem leichtfertigen Pessimismus einstellte. Der Kautschuk konnte vernünftigerweise nicht mit Mineralressourcen gleichgestellt werden, die ausschließlich in unserem Land vertreten sind. Die Krise von Loreto stellt nicht eine mehr oder minder zeitbedingte Industriekrise dar. Miguelina Acosta weiß sehr genau, daß das Industrieleben im Bergland noch am Anfang steht. Das Schicksal des Kautschuks war das Schicksal einer Urwaldressource, deren Nutzung von der Entfernung der Gegend, wo nicht verarbeitet, sondern nur ausgeplündert wurde, zu den Transportwegen abhing. Die wirtschaftliche Vergangenheit von Loreto liefert also keinen Beweis gegen meine grundsätzlichen Aussagen. Ich behaupte, daß wirtschaftlich gesehen das Bergland noch keine Relevanz hat. Und selbstverständlich muß ich diese Relevanz vor allem in der Gegenwart suchen. Darüber hinaus muß ich die Relevanz mit der Relevanz von Hochland und Küste in Vergleich setzen. Das Urteil ist also relativ. Ich kann den gleichen Vergleichsansatz benutzen für die soziologische Relevanz des Berglandes. In der peruanischen Gesellschaft habe ich zwei grundlegende Elemente bzw. Kräfte unterschieden. Das heißt aber nicht, daß ich keine weiteren Elemente sehen würde. Dies bedeutet nur, daß alles andere, dessen Existenz ich nicht leugne, sekundär ist. Aber ich möchte mich nicht mit dieser Erklärung zufriedengeben. Ich möchte den

³ Vgl. Herriot, *Creer*, Bd. II, 191.

land leben Indianer, im Küstengebiet Spanier oder Mestizen (was man als Bezeichnung für die Küste bevorzugt, da die Wörter »Indianer« und »Spanier« in diesem Fall eine sehr umfassende Bedeutung haben). Ich wiederhole hier, was ich in einem Artikel über ein Buch von Valcárcel geschrieben habe: »Die Dualität der peruanischen Geschichte und des peruanischen Geistes in unserer Epoche ist wie ein Konflikt zwischen der historischen Form an der Küste und dem Empfinden der Indianer, das im Hochland, tief mit der Natur verwurzelt, überlebt. Das heutige Peru ist eine Herausbildung des Küstencharakters. Der heutige peruanische Charakter hat sich im Tiefland verankert. Weder der Spanier noch der Kreole konnte die Anden erobern. In den Anden war der Spanier niemals etwas anderes als ein *pioneer* oder ein Missionar. Der Kreole ist es auch, bis das andine Milieu in ihm den Eroberer auslöscht und nach und nach einen Indianer aus ihm macht.«⁵

Die Rasse und die Sprache der Indianer, die von den Spaniern und deren Sprache von der Küste vertrieben wurden, finden sich menschenscheu zurückgezogen im Hochland. Und folglich kommen im Hochland alle Faktoren einer Regionalität, wenn nicht einer Nationalität zusammen. Das Peru der Küste, Erbe Spaniens und der Konquista, beherrscht von Lima aus das peruanische Hochland, ist jedoch demographisch und geistig nicht stark genug, um es sich einzuverleiben. Die peruanische Einheit ist eine Aufgabe der Zukunft. Und sie stellt sich nicht als ein Problem der Verständigung und des Zusammenlebens innerhalb eines Einheitsstaates mit verschiedenen alten kleinen Staaten oder freien Städten. In Peru ist das Problem der Ein-

Bemerkungen von Miguelina Acosta gerecht werden. Eine dieser Bemerkungen, nämlich die wesentliche, ist, daß von der Soziologie des Berglandes sehr wenig bekannt ist. Der Peruaner aus dem Küstengebiet und aus dem Hochland ignoriert den Peruaner des Berglandes. Im Bergland, oder besser gesagt, im alten Departamento von Loreto, gibt es Dörfer, mit eigenen Sitten und Traditionen, die fast keinen Bezug haben zu den Sitten und Trachten der Dörfer im Küstengebiet und im Hochland. Loreto hat eine unbeschreibbare Individualität in unserer Soziologie und Geschichte. Seine biologischen Elemente sind nicht vergleichbar. Seine gesellschaftliche Entwicklung hat einen anderen Verlauf genommen. Diesbezüglich ist es nicht möglich, daß man mit Miguelina Acosta nicht einverstanden ist. Ihr aber ist die Aufgabe gestellt, mit einer vollständigen Erforschung der Soziologie von Loreto zur weiteren Erklärung der peruanischen Wirklichkeit beizutragen. Die Diskussion über das Thema Regionalismus darf also Loreto als Region keineswegs außer acht lassen. (Man muß genauer sagen: Loreto, nicht aber das Bergland.) Der Regionalismus von Loreto ist ein Regionalismus, der nicht selten seine Ansprüche durch Aufstände unterstützen hat. Und deshalb, selbst wenn er nicht in der Lage war, sich zu einer Theorie weiterzuentwickeln, vermochte er doch, sich in Aktionen umzusetzen. Das ist für jedermann, ohne Zweifel, ein ausreichender Grund, um ihm Rechnung zu tragen.

⁵ In: *Mundial*, September 1925, bezüglich »De la vida incaica«.

heit viel tiefgreifender, denn hier geht es nicht um die Entspannung einer Pluralität von lokalen oder regionalen Traditionen, sondern um die einer Dualität der Rasse, der Sprache und des Empfindens. Diese Dualität hat ihren Ursprung in der Invasion und Konquista des ursprünglichen Peru durch eine fremde Rasse, die es nicht geschafft hat, sich mit der eingeborenen Rasse zu vereinigen, noch sie auszurotten, noch sie sich völlig einzuverleiben.

Von diesem Kontrast zwischen Küste und Hochland nährt sich notwendigerweise, wenn auch unbewußt, das regionalistische Empfinden in den Städten oder Verwaltungsbezirken; dort, wo es tiefgreifender ist, wo es nicht nur eine bloße Unzufriedenheit eines Teils des Gamonalismus zum Ausdruck bringt. Wenn der Regionalismus auf diese Impulse antwortet, denunziert er, mehr noch als einen Konflikt zwischen der Hauptstadt und den Provinzen, den Konflikt zwischen dem spanischen Peru der Küste und dem indianischen Peru des Hochlandes.

Wenn aber die Regionen so definiert werden, kommt man mit der konkreten Erforschung der Dezentralisierung nicht weiter. Im Gegenteil, man verliert dieses Ziel aus den Augen, um auf ein viel größeres zu blicken. Das Hochland und die Küste sind geographisch und soziologisch zwei Regionen, aber sie können auch politisch und administrativ zwei Regionen sein. Die interandinen Entfernungen sind größer als die zwischen Hochland und Küste. Die peruanische Wirtschaft arbeitet spontan für die transandinen Verbindungswege. Sie strebt nach der Präferenz der Durchgangswege vor den Strecken in der Längsrichtung. Die Entwicklung der Produktionszentren des Hochlandes ist vom Zugang zum Meer abhängig. Und jedes positive Dezentralisierungsprogramm muß hauptsächlich aus den Bedürfnissen und Anleitungen der nationalen Wirtschaft Anregungen schöpfen. Das historische Ziel einer Dezentralisierung ist nicht secessionistisch, sondern im Gegenteil unionistisch. Es wird nicht dezentralisiert, um die Regionen zu trennen, sondern um ihre Einheit innerhalb eines organischeren und weniger einschränkenden Zusammenlebens zu sichern und zu vervollkommen. Regionalismus meint nicht Separatismus.

Soweit führen diese Feststellungen zu dem Schluß, daß der ungenaue und nebulöse Charakter des peruanischen Regionalismus und seiner Forderungen nichts als eine Konsequenz des Fehlens gut definierter Regionen ist. Einer der Sachverhalte, die diese These stützen und erweitern, ist meines Erachtens der, daß der Regionalismus nirgendwo so ehrlich und tief empfunden wird wie im Süden, genauer, in den Departamentos von Cuzco, Arequipa, Puno und Apurímac. Diese Departamentos stellen die am besten

definierten und organisierten unserer Regionen dar. Die Beziehungen zwischen diesen Departamentos und ihre enge Verbindung halten eine alte Einheit aufrecht — das Erbe der Inkakultur. Im Süden ruht die »Region« solide auf der historischen Festung. Die Anden sind ihre Bastionen.

Der Süden gehört hauptsächlich zum Hochland. Das Küstengebiet wird hier enger. Der Süden ist ein winziger, schmaler Erdstrich, in dem das Küsten- und Mestizenperu sich nicht festsetzen konnte. Die Anden reichen bis zum Meer und verwandeln die Küste so in ein enges Sims. Folglich haben sich die Städte nicht an der Küste, sondern im Hochland gebildet. An der Südküste gibt es nur Häfen und kleine Buchten. Der Süden konnte seinen Hochland-, wenn nicht sogar seinen Eingeborenencharakter bewahren, trotz der Konquista, des Vizekönigreiches und der Republik.

Gegen Norden verbreitert sich die Küste. Sie wird ökonomisch und demographisch dominant. Trujillo, Chiclayo, Piura sind Städte spanischen Geistes und spanischer Färbung. Der Verkehr zwischen diesen Städten und Lima ist unkompliziert und häufig. Was sie jedoch am meisten der Hauptstadt nahebringt, ist die Übereinstimmung von Tradition und Empfinden. So findet man auf einer Landkarte von Peru die Erklärung des peruanischen Regionalismus besser als in jeder konfusen und abstrakten Theorie. Das zentralistische Regime unterteilt das nationale Territorium in Departamentos. Aber manchmal akzeptiert oder benutzt es eine allgemeine Einteilung, eine, die die Departamentos drei Gruppen zuordnet: Norden, Zentrum und Süden. Die peruanisch-bolivianische Konföderation von Santa Cruz teilte Peru in zwei Hälften. Im Grunde ist dies nicht willkürlicher und künstlicher als die Abgrenzung der zentralistischen Republik. Unter dem Etikett von Norden, Süden und Zentrum werden Departamentos oder Provinzen zusammengefaßt, die untereinander keinerlei Kontakt haben. Der Begriff »Region« scheint zu formelhaft gebraucht zu werden.

Aber weder der Staat noch die Parteien konnten die peruanischen Regionen jemals auf eine andere Weise definieren. Die demokratische Partei, auf deren theoretischen Föderalismus ich mich schon bezogen habe, gebrauchte ihr föderalistisches Prinzip in ihrem internen System, indem sie das Zentralkomitee über drei regionale Komitees stellte, das des Nordens, des Zentrums und des Südens. (Vom Föderalismus dieser Partei könnte man sagen, daß er ein Föderalismus internen Gebrauchs war.) Und die Verfassungsreform von 1919 sanktionierte die gleiche Einteilung, als sie die Regionalkongresse einsetzte.

Aber diese Abgrenzung wie auch diejenige der Departamentos ist charakteristisch und ausschließlich ein zentralistisches Kriterium. Sie ist eine zentra-

listische Meinung oder These. Die Regionalisten können sie nicht annehmen, ohne daß ihr Regionalismus auf Prämissen und Konzepte, die der hauptstädtischen Mentalität zu eigen sind, gestützt schiene. Alle Dezentralisierungsversuche wiesen genau diese Schwäche auf.

IV. Zentralistische Dezentralisierung

Die in der Geschichte der Republik erprobten Dezentralisierungsformen litten unter dem ursprünglichen Fehler, ein völlig zentralistisches Konzept und Muster zu vertreten. Die Parteien und Führer nahmen einige Male aus Opportunismus die These von der Dezentralisierung auf. Als sie jedoch versuchten, sie anzuwenden, konnten sie sich nicht außerhalb der zentralistischen Praxis bewegen.

Diese zentralistische Schubkraft läßt sich genau erklären. Die regionalistischen Bestrebungen stellten kein konkretes Programm dar, sie schlugen keine definitive Dezentralisierungsmethode vor — eine feudalistische Haltung. Die Gamonalen sorgten sich allein darum, ihre feudale Macht auszuweiten. Der Regionalismus war unfähig, ein eigenes Modell zu erarbeiten. Im besten Fall konnte er gerade das Wort »Föderation« stammeln. Folglich erwies sich das Dezentralisierungsmuster als ein typisches Produkt der Hauptstadt.

Die Hauptstadt hatte das zentralistische Regime auf theoretischem Gebiet nie sehr mutig oder beredsam verteidigt, auf praktischem Gebiet jedoch konnte sie ihre Privilegien wahren. Theoretisch fiel es ihr nicht sehr schwer, einige Zugeständnisse an die Idee der Verwaltungsdezentralisierung zu machen. Aber die Lösungsversuche dieses Problems wurden immer in den Rastern der zentralistischen Einstellung und des zentralistischen Interesses ausgehöhlt.

Als den ersten wirklichen Dezentralisierungsversuch wertet man das Experiment der Departementsräte, die durch das Gesetz der Gemeindeverwaltung von 1873 eingesetzt wurden. (Das föderalistische Experiment von Santa Cruz, das allzu kurz war, bleibt aus dieser Untersuchung ausgeschlossen. Weniger wegen seiner Flüchtigkeit als wegen seines Charakters der übernationalen Konzeption, die ihm ein Politiker auferlegte, dessen Ideal hauptsächlich die Union von Peru und Bolivien war.)

Die Departementsräte von 1873 zeigten nicht nur in ihrer Gestalt, sondern auch in ihrem Gedankengut ihre zentralistische Gesinnung. Das Modell der

neuen Institution war in Frankreich gesucht worden, also in der Nation des kompromißlosen Zentralismus.

Unsere Gesetzgeber wollten in Peru als dezentalisierende Reform ein System der Satzung der Dritten Republik einführen, die so offensichtlich auf der Basis der zentralistischen Prinzipien des Konsulats und des Kaiserreiches entstand.

Die Reform von 1873 erweist sich als typischer Entwurf der zentralistischen Dezentralisierung. Sie bedeutete keine Erfüllung bestimmter Forderungen des regionalen Empfindens. Vielmehr durchkreuzten oder störten die Departementsräte jeglichen organischen Regionalismus, wenn man davon ausgeht, daß sie die künstliche politische Gliederung der Republik in Departamentos bestärkten, in Departamentos also, die hinsichtlich der Bedürfnisse des zentralistischen Regimes geführt wurden.

In seiner Untersuchung über das Lokalregime besteht Carlos Concha darauf, daß »die in diesen Körperschaften gegebene Organisation, die völlig das französische Gesetz von 1871 nachahmte, nicht der politischen Kultur der Epoche entsprach«⁶. Dies ist ein spezifisch staatsrechtliches Urteil über eine ebenfalls staatsrechtliche Reform. Die Departementsräte scheiterten aus dem einfachen Grund, daß sie in keiner Weise der historischen Realität Perus entsprachen. Sie waren darauf ausgerichtet, dem regionalen Gamonalismus einen Teil der Verpflichtungen der Zentralmacht zu übereignen — das Hauptschulwesen und das höhere Schulwesen, die Justizverwaltung, die Gendarmerie und die Zivilgarde. Der regionale Gamonalismus hatte in Wahrheit kein Interesse, alle seine Verpflichtungen zu übernehmen, abgesehen davon, daß er keinerlei Fähigkeiten besaß, um ihnen nachzukommen. Außerdem waren die Arbeitsweise und der Mechanismus des Systems zu kompliziert. Die Räte waren eine Art von kleinen Parlamenten, die von den Wahlversammlungen der Departamentos gewählt wurden und die in die Gemeindeverwaltungen der Provinzen integriert waren. Die großen Kaziiken sahen in diesen Parlamenten natürlich eine sehr verwickelte Maschine. Ihr Interesse verlangte eine in Zusammensetzung und Durchführung einfachere Angelegenheit. Was konnte sie andererseits das öffentliche Unterrichtswesen kümmern? Diese lästigen Bürden waren gut für die Zentralmacht. Die Departementsräte stützten sich daher weder auf das Volk, das mit dem politischen Spiel nichts zu tun hatte — besonders nicht die Massen der Bauern —, noch auf die Feudalherren und ihre Schützlinge. Die Institution erwies sich als völlig künstlich.

⁶ Carlos Concha, *El régimen local*, 135.

Der Krieg von 1879 entschied die Beendigung des Experiments. Aber die Departementsräte waren sowieso gescheitert. Praktisch hatte sich schon in den wenigen Jahren ihrer Existenz gezeigt, daß sie ihren Auftrag nicht erfüllen konnten. Als man nach dem Krieg die Notwendigkeit sah, die Verwaltung zu reorganisieren, blickte man nicht mehr auf das Gesetz von 1873 zurück.

Das Gesetz von 1886, das die Departementsjuntas (*juntas departamentales*) schuf, entsprach jedoch der gleichen Orientierung. Der Unterschied bestand darin, daß sich der Zentralismus dieses Mal formal viel weniger um eine Fassadendezentralisierung kümmerte. Die Juntas arbeiteten bis 1893 unter dem Vorsitz der Präfekten. Im allgemeinen waren sie völlig der Autorität der Zentralmacht untergeordnet.

Das eigentliche Ziel dieser Erscheinungsform der Dezentralisierung war nicht die stufenweise Errichtung der Verwaltungsautonomie der Departamentos. Der Staat schuf die Juntas nicht, um damit regionale Bestrebungen zu berücksichtigen. Es ging ihm um die Reduzierung der Verantwortlichkeit der Zentralmacht bezüglich der Verteilung der zur Verfügung stehenden Fonds für das Unterrichtswesen sowie das Straßenbau- und Verkehrswesen. Die ganze Verwaltung blieb streng zentralisiert. Den Departamentos gestand man nicht mehr Autonomie zu als die, die man die Autonomie ihrer Armut nennen könnte. Jedes Departamento mußte sich, ohne der Zentralmacht Unannehmlichkeiten zu bereiten, mit Schulen begnügen, die diese ihm zugestand, und mit Wegen, die ihm gestatten würden, den Ertrag einiger Steuern zu erschließen oder zu verbessern. Die Departementsjuntas hatten keine andere Aufgabe als die Verteilung des Budgets für das Unterrichtswesen und die öffentlichen Bauten nach Departamentos.

Den Beweis, daß dies die wirkliche Bedeutung der Departementsjuntas war, gibt uns der Prozeß ihres Verfalls und ihrer Abschaffung. Während sich die Staatsfinanzen von den Folgen des Krieges von 1879 erholten, begann die Zentralmacht mit der Wiederaufnahme der Funktionen, die den Juntas übertragen worden waren. Die Regierung nahm das öffentliche Unterrichtswesen vollständig in ihre Hände. Die Autorität der Zentralmacht wuchs proportional zur Entwicklung des Staatshaushalts. Die Einnahmen der Departamentos wurden im Vergleich zu den Steuereinnahmen immer unwichtiger. Und als Resultat dieses Ungleichgewichts erstarkte der Zentralismus. Die Juntas, die von der Zentralmacht in den Funktionen abgelöst wurden, die ihnen so ungewiß anvertraut worden waren, verkümmerten allmählich. Als ihnen nichts mehr blieb als nur noch die eine oder andere sekundäre Prüfungsbefugnis hinsichtlich der Amtshandlungen der Gemein-

den und die eine oder andere bürokratische Funktion in der Verwaltung der Departamentos, wurden sie abgeschafft.

Die Verfassungsreform von 1919 verschaffte dem regionalistischen Empfinden zumindest formal Genugtuung. Die weitgreifendste ihrer Maßnahmen, die Gemeindeautonomie, war bis jetzt nicht zur Anwendung gekommen. In die Verfassung des Staates war das Prinzip der Gemeindeautonomie aufgenommen worden. Aber im Mechanismus und in der Struktur der lokalen Verwaltung hatte sich nichts geändert. Die Bewegung war im Gegenteil rückläufig. Die Regierung ernennt die Gemeinderäte.

Statt dessen wollte man unverzüglich das System der Regionalkongresse (congresos regionales) ausprobieren. Diese Parlamente des Nordens, des Zentrums und des Südens sind eine Art Nebenstellen des Nationalparlaments. Sie entwickeln sich in der gleichen Periode und in der gleichen Wahlumgebung. Sie entstehen aus den gleichen Grundgedanken und zur gleichen Zeit. Ihr Auftrag ist die subsidiäre Gesetzgebung. Ihre eigenen Initiatoren sind schon jetzt fest davon überzeugt, daß sie nichts taugen. Sechs Jahre Erfahrung genügen, um sie in letzter Instanz als eine absurde Periode der Dezentralisierung beurteilen zu können.

Eigentlich war dieser Versuch unnötig, seine Wirksamkeit war klar. Die Dezentralisierung, die der Regionalismus anstrebt, gehört nicht zur legislativen, sondern zur administrativen Ebene. Die Existenz eines Landtages oder regionalen Parlaments ist nicht ohne ein entsprechendes Exekutivorgan denkbar. Eine Vervielfältigung der Parlamente ist keine Dezentralisierung. Die Regionalkongresse haben noch nicht einmal zur Entlastung des Nationalkongresses beigetragen. In beiden Kammern debattiert man immer noch über unbedeutende lokale Themen. Kurz und gut, das Problem ist völlig ungelöst geblieben.

V. Der neue Regionalismus

Ich habe Theorie und Praxis des alten Regionalismus untersucht. Jetzt muß ich meine Haltung zur Dezentralisierung formulieren und die Gebiete konkretisieren, in denen sich meiner Meinung nach dieses Problem für die neue Generation stellt.

Die erste Angelegenheit, die erläutert werden sollte, ist der Zusammenhalt oder das Arrangement, zu dem der regionale Gamonalismus und das zentralistische Regime stufenweise gelangt sind. Während sich dieser Zusammenhalt erst herstellte oder festigte, konnte sich der Gamonalismus mehr

oder weniger föderalistisch und antizentralistisch geben. Aber seit er sich zum besten Instrument, zum wirksamsten Vertreter des zentralistischen Regimes gewandelt hatte, verzichtete er auf jede Forderung, die seinem Verbünden in der Hauptstadt unangenehm war.

Der alte Gegensatz zwischen Zentralisten und Föderalisten muß als aufgehoben erklärt werden. Ein Gegensatz, der, wie ich im Verlauf meiner Untersuchung wiederholt bemerkt habe, niemals einen dramatischen Charakter annahm. Der theoretische Antagonismus hat sich in praktische Eintracht aufgelöst. Nur die Gamonalen, die bei der Zentralmacht in Ungunst stehen, zeigen sich regionalistischen Aktivitäten zugeneigt, die sie natürlich sofort aufgeben, sobald sich ihr politisches Schicksal bessert.

Vordergründig existiert kein Problem der Regierungsform mehr. Wir leben in einer Zeit, in der die Wirtschaft auf allzu offensichtliche Weise die Politik beherrscht. Unter allen Völkern der Welt diskutiert und revidiert man nicht nur einfach den Verwaltungsmechanismus, sondern vielmehr hauptsächlich die ökonomischen Grundlagen des Staates.

Im Hochland bestehen, viel verwurzelter und viel stärker als im Rest der Republik, die Überbleibsel des spanischen Feudalsystems weiter. Die drängendste und entscheidendste Bedingung für unseren Fortschritt ist die Beseitigung dieses Feudalsystems, dieses Überbleibels der Kolonie. Die Befreiung, die Rettung des Indios — das ist das Programm und das Ziel der peruanischen Erneuerung. Die modernen Menschen wollen, daß Peru von seinen natürlichen Grundlagen getragen wird. Sie fühlen die Aufgabe, eine peruanischere, eine autochthonere Ordnung zu schaffen. Die historischen und natürlichen Feinde dieses Programms sind die Erben der Konquista, die Nachkommen der Kolonie, die Gamonalen also. Diesbezüglich ist kein Irrtum möglich.

Folglich drängt sich die absolute Ablehnung und radikale Zurückweisung eines Regionalismus auf, der seine Herkunft in feudaler Gesinnung und in feudalen Interessen sieht und der sich deshalb als wesentliches Ziel ein Anwachsen der Macht des Gamonalismus setzt.

Peru muß sich entscheiden — entweder der Gamonal oder der Indio. Dies ist sein Dilemma. Einen dritten Weg gibt es nicht. Angesichts dieses Dilemmas werden alle Fragen bezüglich des Regierungsgefüges zweitrangig. Dem heutigen Menschen ist in erster Linie wichtig, daß sich Peru gegen den Gamonalen und für den Indio ausspricht.

Als eine Konsequenz der Ideen und Vorkommnisse, die uns jeden Tag stärker vor dieses unvermeidbare Dilemma stellen, spaltet sich der Regionalismus in zwei Tendenzen mit völlig verschiedenen Impulsen und Ausrichtungen.

gen. Besser gesagt, ein neuer Regionalismus zeichnet sich ab. Dieser Regionalismus ist kein bloßer Protest gegen das zentralistische Regime. Er ist Ausdruck des Bewußtseins der Hochlandbewohner und des andinen Empfindens. Die neuen Regionalisten sind vor allem Indigenisten (*indigenistas*). Man darf sie nicht mit den Antizentralisten des alten Typs verwechseln. Valcárcel sieht unter der schwächlichen kolonialen Schicht die intakten Wurzeln der inkaischen Gesellschaft.

Sein Werk ist weniger regional, als vielmehr auf Cuzco bezogen (*cuzqueña*), andin, quechua. Es nährt sich von dem Empfinden und den Traditionen der Eingeborenen.

Das Hauptproblem für diese Regionalisten ist das Indio- und Agrarproblem. Darin stimmt ihr Denken vollkommen mit dem der neuen Menschen der Hauptstadt überein. In unserer Zeit kann man nicht vom Kontrast zwischen der Hauptstadt und den Regionen sprechen, sondern vom Konflikt zwischen zwei Mentalitäten, zwischen zwei Ideologien, die eine ab-, die andere zunehmend, beide sowohl im Hochland wie auch an der Küste, sowohl in der Provinz wie auch in den Städten verbreitet und repräsentiert.

Wer von den Jungen darauf besteht, die gleiche, verschwommen föderalistische Sprache der Alten zu sprechen, ist auf dem falschen Weg. Die neue Generation muß auf einer festen Grundlage sozialer Gerechtigkeit die peruanische Einheit aufbauen.

Unterschreibt man diese Prinzipien und steht man zu diesen Zielen, so bleibt jede mögliche substantielle Diskrepanz, die aus regionalistischem oder zentralistischem Egoismus hervorgeht, ausgeschlossen. Die Verurteilung des Zentralismus verbindet sich mit der des Gamonalismus. Und beide Verurteilungen stützen sich auf dieselbe Hoffnung und auf dasselbe Ideal. Die Gemeindeautonomie, das *self government* und die Verwaltungsdezentralisierung können nicht für sich selbst abgehandelt oder diskutiert werden. Vom Gesichtspunkt einer vollständigen und radikalen Erneuerung müssen sie in ihren Beziehungen zum sozialen Problem gesehen werden.

Keine Reform, die den Gamonalen dem Indio gegenüber stärkt, so sehr sie auch wie eine Befriedigung des regionalistischen Empfindens erscheinen mag, kann als eine gute und gerechte Reform gelten. Über jeglichem formalen Triumph der Dezentralisierung und der Autonomie stehen die substantiellen Forderungen der Sache des Indios, die sich im revolutionären Programm der Avantgarde an erster Stelle befinden.

VI. Das Problem der Hauptstadt

Der Antizentralismus der Regionalisten wurde oft zu einer Bewegung gegen Lima (*antilimeñismo*). Aber nicht nur diesbezüglich ist er nicht über deklamatorischen Protest hinausgekommen. Er hat nicht ernsthaft und methodisch versucht, den Prozeß in die Hauptstadt zu tragen, obwohl er mehr als genug Motive hatte, ihn dort einzuführen und aufzuzeigen.

Dies war ohne Zweifel eine größere Aufgabe als die Ziele und Beweggründe des Regionalismus der Gamonalen. Der neue Regionalismus kann und muß sie übernehmen. Während er in diese positive Phase seines Auftrages eintritt, scheint es mir nützlich, meinen Klärungsversuch des alten Themas »Regionalismus und Zentralismus« zu vervollständigen, indem ich das Problem der Hauptstadt aufwerfe. Bis zu welchen Punkt scheint das Privileg Limas durch die nationale Geschichte und Geographie bestätigt? Hiermit stellt sich eine Frage, die der Aufklärung bedarf. Die Vorherrschaft Limas beruht meines Erachtens auf einem Bereich, der weniger solide ist, als aus bloßer geistiger Trägheit angenommen wird. Sie entspricht einer Epoche, einer Periode der nationalen historischen Entwicklung. Sie stützt sich auf Gründe, die für Veralterung und Hinfälligkeit empfänglich sind.

Das Schauspiel der Entwicklung Limas in den letzten Jahren bewegt unsere impressionistischen Einwohner Limas zu berauschend optimistischen Vorhersagen über die nahe Zukunft der Hauptstadt. Die neuen Stadtteile, die asphaltierten Chausseen, die von den Autos mit 70 oder 80 Kilometern pro Stunde durchfahren werden, überzeugen einen Einwohner Limas leicht, daß Lima schnell dem Weg von Buenos Aires oder Rio de Janeiro folgt — unter seiner oberflächlichen und freundlichen Skepsis ist der Bewohner Limas viel weniger mißtrauisch, als es den Anschein hat.

Diese Vorhersagen gehen alle von dem physischen Eindruck des Wachstums des Stadtgebiets aus. Man blickt nur auf die Multiplizierung der neuen Stadtteile. Man stellt fest, daß Lima nach dem Gang der Bebauung bald mit Miraflores und Magdalena vereint sein wird. In Wirklichkeit umschließen die »Verstädterungen« schon die Fläche einer Stadt mit mindestens einer Million Einwohnern.

Aber für sich selbst genommen beweist die Verstädterung gar nichts. Das Fehlen einer neuerlichen Volkszählung erlaubt uns keine genauen Kenntnisse des Bevölkerungswachstums in Lima von 1920 bis heute. Die Volkszählung von 1920 ergab 228.740 Einwohner in Lima.⁷ Die Wachstumsrate der

⁷ Extracto Estadístico del Perú, 1926, 2.

letzten Jahre ist unbekannt. Aber die verfügbaren Daten zeigen, daß weder das Wachstum der Geburten noch das der Zuwanderung außergewöhnlich hoch war. Und daher scheint es offensichtlich, daß das Flächenwachstum Limas das Bevölkerungswachstum vielfach übersteigt. Die beiden Prozesse stimmen nicht überein. Der Prozeß der Verstädterung geht auf eigene Rechnung weiter.

Der Optimismus Limas bezüglich seines weiteren Fortschritts nährt sich zum großen Teil aus dem Vertrauen, daß Lima weiterhin die Nutznießung von den Vorteilen eines zentralistischen Regimes haben wird, das seine Privilegien als Sitz der Macht, des Vergnügens, der Mode usw. sichert. Aber die Entwicklung einer Großstadt ist keine Frage von politischen und administrativen Privilegien. Sie ist eher eine Frage der wirtschaftlichen Privilegien.

Folglich muß untersucht werden, ob die organische Weiterentwicklung der peruanischen Wirtschaft Lima die notwendige Funktion garantiert, damit seine Zukunft die ist, die man prophezeit.

Untersuchen wir schnell die Gesetze der Großstädte und sehen wir, bis zu welchem Punkt sie für Lima günstig erscheinen.

Es gibt drei wesentliche Faktoren der Großstadt: der natürliche oder geographische Faktor, der wirtschaftliche Faktor und der politische Faktor. Von diesen Faktoren ist der dritte der einzige, der im Falle Limas seine volle Kraft behält.

Lucien Romier schreibt in seiner Untersuchung über die Entwicklung der französischen Städte folgendes: »Insofern die zweitrangigen Städte die lokalen Veränderungen beherrschen, setzt die Bildung der großen Städte Verbindungen und Strömungen von nationaler oder internationaler Bedeutung voraus — ihr Geschick hängt von einem Netz von weitreichenderen Aktivitäten ab. Es überschreitet also den Rahmen der Verwaltung und manchmal die Grenzen, es folgt den allgemeinen Strömungen.«⁸

In Peru konzentrieren sich diese Verbindungen und Strömungen von nationaler oder internationaler Bedeutung nicht in der Hauptstadt. Geographisch ist Lima nicht das Zentrum der peruanischen Wirtschaft. Vor allem stellt es nicht die Mündung ihrer Handelsströme dar.

In einem Artikel über »Die Hauptstadt des *esprit*«, der in einer italienischen Zeitschrift erschienen ist, stellt César Falcón kluge Betrachtungen über dieses Thema an. Falcón stellt fest, daß die Gründe für das außergewöhnliche Wachstum von Buenos Aires hauptsächlich ökonomische und

geographische sind. Buenos Aires ist der Hafen und der Markt der argentinischen Landwirtschaft und Viehzucht. Alle großen argentinischen Handelswege münden dort ein.⁹ Lima dagegen kann nur eine der Mündungen der peruanischen Produkte sein. Die Produkte des Nordens und Südens müssen aus verschiedenen Häfen der langen peruanischen Küste auslaufen. All dies ist offensichtlich. Callao steht an erster Stelle der Zollstatistik und wird auch lange dort bleiben. Aber der Zuwachs der Ausbeutung des Territoriums und seiner Geldmittel wird sich ohne Zweifel nicht hauptsächlich zum Vorteil für Callao auswirken. Er wird das Wachstum verschiedener anderer Häfen des Küstengebiets zur Folge haben. Ein Beispiel ist Talara. In wenigen Jahren hat sich Talara wegen seines Export- und Importvolumens zum zweiten Hafen der Republik gewandelt.¹⁰ Die direkten Gewinne der Erdölindustrie entgehen der Hauptstadt vollständig. Diese Industrie exportiert und importiert, ohne überhaupt die Hauptstadt und ihren Hafen als Vermittler einzusetzen. Andere Industrien, die im Hochland oder an der Küste entstehen, werden das gleiche Ziel und die gleichen Konsequenzen haben.

Wirft man einen Blick auf die Landkarte irgendeiner der Nationen, deren Hauptstadt eine Großstadt von internationaler Bedeutung ist, wird man in erster Linie bemerken, daß die Hauptstadt immer der zentrale Knotenpunkt des Eisenbahn- und Straßennetzes des Landes ist, der Treffpunkt und Verbindungspunkt aller seiner großen Verkehrswege.

Unter diesem Aspekt läßt sich eine große Hauptstadt in unserer Zeit wie eine große Eisenbahnzentrale charakterisieren. Auf der Eisenbahnkarte ist ihre Funktion als Achse und als Zentrum deutlicher als auf jeder anderen Karte markiert.

Es ist offensichtlich, daß das politische Privileg zum Teil diese Organisation des Eisenbahnnetzes eines Landes bestimmt. Aber der primäre Faktor der Konzentration bleibt doch die wirtschaftliche Begünstigung. Alle Produktionszentren zielen selbstverständlich darauf ab, mit der Hauptstadt in Verbindung zu stehen, mit der höchsten Stelle, dem obersten Handelsplatz. Der ökonomische Faktor stimmt mit dem geographischen überein. Die Hauptstadt ist kein Zufallsprodukt. Sie ist aufgrund einer Reihe von Umständen entstanden, die ihre Vormachtstellung begünstigt haben. Aber kei-

⁹ In: *Le vie d'Italia dell'America Latina*, 1925.

¹⁰ Dem »Extracto Estadístico del Perú« zufolge stiegen die Importe über den Hafen Talara 1926 auf 2.453.719 Lp. und die Exporte auf 6.171.983 Lp., womit dieser Hafen hinter Callao an zweiter Stelle liegt.

⁸ Lucien Romier, *Explication de notre temps*, 50.

ner dieser Umstände wäre wirksam geworden, wenn die geographische Lage nicht mehr oder weniger für dieses Ziel geeignet gewesen wäre.

Das politische Faktum reicht nicht aus. Man sagt, daß Rom ohne das Papsttum im Mittelalter zugrunde gegangen wäre. Vielleicht stimmt das, es lohnt sich jedoch nicht, die Hypothese zu diskutieren. Auf jeden Fall ist es nicht weniger richtig, daß Rom seiner Geschichte und seiner Funktion als Hauptstadt des größten Imperiums der Welt die Ehre und den Vorteil verdankt, das Papsttum zu beherbergen. Die Geschichte des »Terza Roma« zeigt uns die Unzulänglichkeit des politischen Privilegs. Trotz der Kraft des Vatikans und des Quirinals, des Sitzes der Kirche und des Staates, konnte Rom nicht mit der gleichen Schnelligkeit gedeihen wie Mailand. (Der Optimismus des *Risorgimento* bezüglich des Fortschritts von Rom erlitt im Gegenteil den Fehlschlag, von dem uns der Roman von Emile Zola spricht. Die städteplanerischen und baulichen Vorhaben, die sich mit großem Antriebe der Errichtung eines monumentalen Viertels widmeten, gingen an diesem Unterfangen zugrunde. Ihre Bemühung war überlebensfähig.) Die wirtschaftliche Entwicklung Norditaliens hat die Vormachtstellung Mailands gesichert, das sein Wachstum ziemlich offenbar seiner Rolle im Verkehrssystem dieses Italiens der Industrie und des Handels verdankt.

- Die Entwicklung jeder großen, modernen Hauptstadt durchlief einen vielgestaltigen und natürlichen Prozeß mit tiefen Verwurzelungen in der Tradition. Die Entstehung Limas jedoch war etwas willkürlich. Gegründet von einem Eroberer, von einem Ausländer, erscheint Lima seiner Herkunft nach wie das Zelt eines Kapitäns aus fernen Ländern. Lima gewinnt seinen Titel als Hauptstadt nicht im Kampf und in Konkurrenz mit anderen Städten. Als Geschöpf eines aristokratischen Jahrhunderts wird Lima mit einem Adelstitel geboren. Seit seiner Taufe nennt es sich »Stadt der Könige« (*Ciudad de los Reyes*). Lima ist die Tochter der Konquista. Nicht der Eingeborene gründet sie, nicht der Abkömmling eines Königreiches, sondern der Kolonisator, oder besser, der Eroberer. Später weicht sie das Vizekönigtum zum Sitz der spanischen Macht in Südamerika. Und schließlich proklamiert sie die Unabhängigkeitsrevolution, die Bewegung der kreolischen und spanischen — nicht der indianischen — Bevölkerung zur Hauptstadt der Republik. Ein Umstand bedroht zeitweise ihre Vormachtstellung — die peruanisch-bolivianische Konföderation. Aber dieser Staat — der, indem er die Herrschaft der Anden und des Hochlandes wiedererrichtet, etwas von einem instinktiven, unbewußten Versuch der Wiederherstellung des »Tawantinsuyo« hat — sucht seine Achse zu weit im Süden. Und vielleicht aus diesem Grund, aber auch aus anderen Gründen, fällt er zusammen. Lima un-

terzeichnet dann mit politischer Macht bewaffnet seine Sonderrechte als Hauptstadt.

Es ist nicht nur der Reichtum an Erzen in Junin, der in dieser Epoche den Anreiz zum Bau der zentralen Eisenbahn gibt. Es ist eher und vor allen Dingen das Interesse Limas. Peru, Sohn der Konquista, muß den Stammsitz des Eroberers, den Sitz des Vizekönigtums und der Republik verlassen, damit es sein Vorhaben, die Anden zu besteigen, ausführen kann. Und später, als die Anden durch die Eisenbahn gerettet sind, möchte man die »montaña« erreichen. Man träumt genauso von einer Bahnlinie, wie eine Einwohnerin von Iquitos von Lima. Der Präsident von 1895 — der in seine Grundsatzerklärung einige Jahre zuvor auch ein föderalistisches Glaubensbekenntnis eingeschlossen hatte — dachte zweifellos mehr an Lima als an den Osten, als er seine Gunst der Route von Pichis zugestand. Er verhielt sich also in diesen wie in anderen Dingen typisch zentralistisch.

Lima verdankt der zentralen Eisenbahn bis heute eine der größten Quellen seiner wirtschaftlichen Macht. Die Erze des Departamentos Junin, die dank dieser Eisenbahn von Callao aus exportiert werden, stellten bis vor kurzem unseren Hauptexport aus dem Bergbau dar. Jetzt übersteigt ihn das Erdöl des Nordens. Aber das zeigt keineswegs einen Rückgang des Bergbaus des Zentrums an. Auf der Zentralstrecke kommen außerdem die Produkte von Huánuco, Ayacucho, Huancavelica und von den Bergen von Chanchamayo hinunter. Die wirtschaftliche Entwicklung der Hauptstadt nährt sich zum großen Teil von dieser Durchgangsstrecke. Die Eisenbahn nach Pachitea und die nach Ayacucho und Cuzco sowie das ganze Projekt des Eisenbahnprogramms des Staates allgemein zielen darauf ab, sie in einen großen Stamm unseres Verkehrssystems zu verwandeln.

Die Zukunft dieser Strecke ist jedoch bedroht. Die Zentraleisenbahn erklimmt, wie man weiß, die Anden an einer ihrer steilsten Stellen. Ihre Betriebskosten sind sehr hoch, das Frachtgut ist teuer. Daher wird die Eisenbahn, die von Huacho nach Oyón gebaut werden soll, wohl bis zu einem gewissen Grad ein Rivale dieser Linie sein. Auf dieser neuen Strecke, die Huacho zu einem Hafen ersten Ranges machen wird, wird ein beträchtlicher Teil der Produktion des Zentrums das Land verlassen.

Auf jeden Fall genügt eine Durchgangsstrecke von Westen nach Osten, die noch nicht einmal die wichtigste sein muß, um Lima eine absolut vorherrschende Funktion im Verkehrssystem des Landes zu sichern.

Auch wenn der Zentralismus noch lange Zeit fortbestehen sollte, wird man aus Lima nicht das Zentrum des Straßen- und Schienennetzes machen können. Das Territorium, die Natur steht dagegen. Die Ausbeutung der Res-

sources des Hochlands und der »montaña« verlangt Durchgangswege, also Strecken, die quer verlaufen und unseren Produkten entlang der Küste verschiedene Auslaufmöglichkeiten vermitteln. Im Küstenbereich wird der Seetransport keine Notwendigkeit von Strecken in der Längsrichtung aufkommen lassen. Die Strecken in der Längsrichtung werden interandin sein. Und eine Küstenstadt wie Lima kann nicht die Zentralstation dieses komplizierten Netzes sein, das sich notwendigerweise billigere und einfachere Mittel und Wege suchen wird. Die Industrie ist einer der wichtigsten Faktoren der Entwicklung der modernen Großstädte. London, New York, Berlin, Paris verdanken ihr übermäßiges Wachstum an erster Stelle der Industrie. Die Vorherrschaft der Industrie ist ein spezifisches Phänomen der westlichen Zivilisation. Eine Großstadt ist hauptsächlich ein Markt und eine Fabrik. Die Industrie hat zuerst die Macht der Bourgeoisie geschaffen, dann die des Proletariats. Und wie viele Ökonomen beobachten, folgt die Industrie in unserer Zeit nicht dem Konsum, sie geht ihm voran und übersteigt ihn. Es genügt ihr nicht, den Bedarf zu decken; manchmal muß sie ihn erst schaffen, ihn entdecken. Der Industrialismus scheint allmächtig. Und obwohl sich die strapazierte Menschheit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger zur Rückkehr zur Natur entschließt, sagt noch nichts den Verfall von Maschine und Manufaktur voraus. Rußland, die Metropole der entstehenden sozialistischen Zivilisation, arbeitet fieberhaft an der Entwicklung seiner Industrie. Lenins Traum war die Stromversorgung des ganzen Landes. Kurz, dort, wo eine Zivilisation verfällt, aber auch dort, wo eine neue entsteht, behält die Industrie ihre Macht. Weder die Bourgeoisie noch das Proletariat kann sich eine Zivilisation vorstellen, die sich nicht auf die Industrie stützt. Es gibt Stimmen, die den Verfall der Großstadt vorhersagen. Es gibt keine, die den der Industrie prophezeien.

Über die Macht des Industrialismus sind sich alle einig. Wenn Lima alle notwendigen Bedingungen in sich vereinen würde, ein großes Industriezentrum zu werden, gäbe es nicht den geringsten Zweifel bezüglich seiner Eignung, eine Großstadt zu werden. Aber genau das ist es eben — die Möglichkeiten der Industrie in Lima sind begrenzt. Nicht nur, weil sie in Peru allgemein begrenzt sind — ein Land, das sich nach langer Zeit immer noch mit der Rolle des Rohstoffproduzenten begnügen muß —, sondern außerdem, weil die Bildung der großen Industriezentren auch ihre Gesetze hat. Und diese Gesetze sind in der Hälfte der Fälle dieselben wie die der Entwicklung der Großstädte. Die Industrie entsteht unter anderem in den Hauptstädten, weil diese das Zentrum des Verkehrssystems eines Landes sind. Die Hauptstadt ist die Fabrik, weil sie außerdem der Markt ist. Ein zentralistisches

Straßen- und Schienennetz ist für die industrielle Konzentration so unerlässlich wie die Konzentration des Handels. Und in den vorhergehenden Kapiteln haben wir schon gesehen, bis zu welchem Grad die physische Geographie Perus antizentralistisch ist.

Der andere Grund für die industrielle Anziehungskraft einer Stadt ist die Nähe der Produktionsstätten bestimmter Rohstoffe. Dieses Gesetz beherrscht vor allem die Schwerindustrie. Die großen Metallhütten entstehen in der Nähe der Minen, die sie beliefern. Der Standort der Kohle- und Eisenvorkommen bestimmt diesen Aspekt der Wirtschaftsgeographie des Westens.

In diesen Zeiten der Elektrifizierung der Welt ist ein dritter Grund für die industrielle Anziehungskraft einer Örtlichkeit die Nähe zu großen Energiequellen. Die »weiße Kohle« (Elektrizität aus Wasserkraft) kann die gleichen Wunder vollbringen wie die Steinkohle als Schöpferin des Industrialismus und Städtebaus.

Es ist kaum eine Untersuchung nötig, um festzustellen, daß keiner dieser Faktoren Lima begünstigt. Das Territorium, das es umgibt, ist als Industriegebiet dürrig.

Man sollte darauf aufmerksam machen, daß andererseits die industriellen Möglichkeiten, die auf natürlichen Faktoren beruhen — Rohstoffe, Reichtum an Wasserkraft —, nur in einer fernen Zukunft beachtlichen Wert hätten. Aufgrund der Mangelhaftigkeit seiner geographischen Lage, seiner Arbeitskraft und seiner technischen Ausbildung braucht Peru gar nicht davon zu träumen, sich in kurzer Zeit in ein Fabrikationsland zu verwandeln. Seine Funktion innerhalb der Weltwirtschaft wird lange Jahre die eines Exporteurs von Rohstoffen, Nahrungsmitteln usw. sein. Der Entstehung einer bedeutenden Industrie steht gegenwärtig außerdem seine Stellung als Land der Kolonialwirtschaft entgegen, das von den kommerziellen und finanziellen Interessen der großen westlichen Industrienationen abhängig ist.

Heute gibt es noch keine Anzeichen dafür, daß die einsetzende Entwicklung der Fabrikation in Peru dahin tendiert, sich in Lima zu konzentrieren. Die Textilindustrie zum Beispiel wächst im Lande verstreut. Lima besitzt die Mehrzahl der Fabriken, ein hoher Prozentsatz kommt jedoch den Provinzen zu. Außerdem ist es möglich, daß die Fabrikation von Wollstoffen, wie man heute feststellt, größere Entwicklungsmöglichkeiten in den Viehzuchtregionen findet, wo sie gleichzeitig über die in Folge der geringeren Lebenshaltungskosten billige Arbeitskraft der Indianer verfügen könnte.

Das Finanz- und Bankwesen ist ein anderer Faktor der modernen Großstadt. Das jüngste Beispiel von Wien hat gerade die ganze Bedeutung dieses

Elements im Leben einer Großstadt gezeigt. Nach dem Krieg fiel Wien aufgrund der Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie in großes Elend. Es war nicht mehr das Zentrum eines großen Staates, sondern nur noch die Hauptstadt eines sehr kleinen Landes. Die Wiener Industrie und der Handel traten ausgeblutet in eine Periode der zugespitzten Rezession. Als Sitz des Vergnügens und des Luxus erlitt Wien eine ebensolche gewaltige Depression. Die Touristen bestätigten seine Agonie. Was Wien inmitten dieser Krise vor einem definitiven Verfall rettete, war seine Situation als Finanzmarkt. Die Balkanisierung Mitteleuropas, die dieses sowohl im Handel wie auch in der Industrie schädigte, begünstigte es dagegen im Finanzwesen. Wegen seiner Lage in Europa schien Wien ganz natürlich zu einer Hauptrolle als Zentrum des internationalen Finanzwesens bestimmt. Die internationalen Bankiers waren die *profiteurs* des Bankrotts der österreichischen Wirtschaft. Verdüsterte und ruinierte Wiener Kabarets und Cafés verwandelten sich in Banklokale und Wechselstuben.

Dieser Fall zeigt uns, daß ein großer Finanzmarkt vor allem ein Ort sein muß, an dem sich viele internationale Verkehrswege treffen. Die politische und die wirtschaftliche Hauptstadt ist nicht immer ein und dieselbe. Ich habe schon auf den Kontrast zwischen Mailand und Rom in der Geschichte des demokratisch-liberalen Italiens hingewiesen. Die Vereinigten Staaten haben dieses Problem mit Hilfe einer Lösung vermieden, die vielleicht vernünftiger, aber typisch für die staatenbündische Struktur dieser Republik ist. Washington, die politische und administrative Hauptstadt, hat nichts mit der Opposition und Konkurrenz zwischen New York, Chicago, San Francisco usw. zu tun.

Das Geschick der Hauptstadt ist den großen politischen Veränderungen unterstellt, wie die Geschichte Europas und Amerikas zeigt. Eine politische Ordnung konnte sich noch nie auf einen ihrer Gesinnung gegenüber feindlich eingestellten Sitz stützen. Die Europäisierungspolitik Peters des Großen verlegte den russischen Hof von Moskau nach Petrograd. Die bolschewistische Revolution, die ihre Aufgabe wohl im Osten sah, fühlte sich in Moskau und im Kreml trotz ihres westlichen Gedankenguts sicher.

In Peru verlor Cuzco, die Hauptstadt des Inkareiches, seine Sonderrechte mit der spanischen Konquista.¹¹ Lima war die Hauptstadt der Kolonie. Li-

ma war auch die Hauptstadt der Unabhängigkeit, obwohl die ersten Rufe nach Freiheit aus Tacna, Cuzco und Trujillo kamen. Und Lima ist heute die Hauptstadt. Aber wird Lima auch morgen die Hauptstadt sein? Hier stellt sich eine Frage, die durchaus nicht impertinent ist, wenn sie sich auf einer Ebene gewagter und forschender Vorhersagen befindet. Die Antwort hängt vielleicht davon ab, ob die sozialen und politischen Veränderungen in Peru die Massen der indianischen Landarbeiter oder das Industrieproletariat der Küste berühren oder sich mit ihnen befassen. Auf jeden Fall ist die Zukunft Limas untrennbar vom Auftrag Limas, man kann sogar sagen, vom Willen Limas.

auf der von Vulkanen gekrönten Hochebene. Die tropische Küste ist dazu da, mit dem Meer in Verbindung zu kommen. Der Eroberer von Mexiko verschmolz mit dem Indio, vereinigte sich mit ihm in den eigentlichen Zentren des Hochlandes und bildete eine Rasse, die selbst, wenn sie keine Rasse im strengen Sinne ist, doch eine Rasse bildet wegen der Homogenität der Sitten, wegen der Tendenz zu einer endgültigen Verschmelzung des Blutes und aufgrund der Kontinuität in der Entwicklung einer nationalen Kultur ohne gewaltsame Lösungen. In Peru dagegen hat das nicht stattgefunden. Das Peru der Hochebene und der Indios, das richtige Peru, blieb hinter den westlichen Anden. Die alten nationalen Stätten Cuzco, Cajamarca usw. wurden in den Hintergrund gedrängt. Es wurden neue, spanische Städte an der tropischen Küste gegründet, wo es nie regnet und wo es auch keine Temperaturschwankungen gibt, wo sich dieses typische andalusische Milieu und seine Sinnlichkeit entwickeln konnten, welche für unsere freundliche, aber auch unterwürfige Hauptstadt kennzeichnend sind.« — Es ist bezeichnend, daß diese Bemerkungen, die noch die Angriffe und Vorwürfe der Anhaltung gegenüber Lima übertreffen, von einem Sohn der Stadt Trujillo stammen, d.h. einer jener »neuen spanischen Städte«, deren Vorherrschaft für ihn die Verantwortung trägt für viele von ihm bedauerte Dinge. Dies und andere Zeichen der gegenwärtigen Revision verdienen es, ernstgenommen zu werden, und zwar besonders in den Überlegungen derjenigen, die meinen, die Hochebene hätte das Exklusivrecht auf den revolutionären und paläogenetischen Geist (Palingenese = das Auftreten der Merkmale vergangener Geschlechter in der Entwicklung der Nachgeborenen).

¹¹ In seinem Buch »Por la emancipación de la América Latina« (90f.) vergleicht Haya de la Torre das koloniale Schicksal von Mexiko und Peru und stellt einen Gegensatz fest. »In Mexiko«, schreibt er, »sind die Rassen verschmolzen, und die neue Hauptstadt wurde an der gleichen Stelle wie die alte errichtet. Die Stadt Mexiko und die anderen großen Städte liegen im Herzen des Landes, auf den Bergen und

Der Prozeß der Literatur

I. In eigener Sache

Das Wort »Prozeß« wird in diesem Fall in seiner juristischen Bedeutung verwendet. Dahinter verbirgt sich meinerseits keineswegs die Absicht, an der Geschichte der peruanischen Literatur mitzuschreiben. Vielmehr habe ich mir lediglich vorgenommen, meine Aussage zu einem Urteil beizutragen, das nach meiner Ansicht noch offen ist. Ich habe den Eindruck, daß bisher bei diesem Prozeß fast ausschließlich Anträge der Verteidigung gestellt wurden und es höchste Zeit ist, auch einmal Anträge der Anklage zu hören. Meine Aussage beruht auf Überzeugung und ist eingestandenermaßen parteilich. Bewußt oder unbewußt erfüllt jeder Kritiker, jeder Zeuge eine Mission. Auch wenn das manchen Argwohn wecken mag, so halte ich mich doch vom Willen und Temperament her für positiv und konstruktiv, und nichts ist mir gegensätzlicher als die pure Bilderstürmerei und Destruktion des Bohemiens; trotzdem sehe ich meine Aufgabe der Geschichte gegenüber darin, gegen sie zu stimmen. Ich scheue mich nicht davor, und ich entschuldige mich auch nicht für meine Parteilichkeit. Piero Gobetti, einer der Köpfe, mit denen ich mich in höchstem Einklang empfinde, schreibt in einem seiner bewunderungswürdigen Essays: »Der wahre Realismus hat Verehrung für die Kräfte, die Ergebnisse bringen, er ist nicht für die Bewunderung von intellektuell *a priori* ins Auge gefaßten Ergebnissen. Der Realist weiß, daß Geschichte Reformismus ist, gleichzeitig aber auch, daß der reformistische Prozeß nicht einfach als eine Diplomatie der Eingeweihten zu betrachten ist, sondern die Leistung der als Revolutionäre agierenden einzelnen ist, die ihre entgegengesetzten Forderungen konkret formulieren.«¹

¹ Piero Gobetti, *Opera critica*, erster Teil, 88. Gobetti kommt in verschiedenen Passagen — völlig in Übereinstimmung mit der marxistischen Dialektik — immer wieder auf diesen Gedanken zurück, der die Synthesen, die vom geistigen Opportunismus der Intellektuellen *a priori* so gerne aufgenommen wurden, absolut ausschließt. Zur Charakterisierung von Domenico Giulioti, dem Gefährten Papinis bei dem geistigen Abenteuer des »Dizionario dell'uomo salvatico«, schreibt Gobetti: »Klare Positionen sind für die Individuen; die Versöhnung, der Vergleich ist allein das Werk der Geschichte, ist ein Resultat.« (Ebd., 82) Und in demselben Buch, am Ende einiger Anmerkungen zur griechischen Konzeption des Lebens, sagt er: »Das neue Wahrheitskriterium ist ein Werk in Übereinstimmung mit der Verant-

Meine Kritik will nicht unparteilich oder objektiv sein, falls die wahre Kritik das überhaupt sein kann, woran ich nicht so ganz glaube. Jede Kritik gehorcht philosophischen, politischen oder ethischen Fragestellungen. Croce hat ganz klar aufgezeigt, daß sogar die impressionistische oder hedonistische Kritik von Jules Lemaitre, die bar jeder philosophischen Bedeutung zu sein schien, sich auch nicht mehr als die Kritik von Sainte Beuve dem Denken, der Philosophie ihrer Zeit entziehen konnte.²

Der Geist des Menschen ist unteilbar; und ich füge mich sogar gerne in das Unvermeidliche, denn ich empfinde es als eine Notwendigkeit um der Ganzheit und Kohärenz willen. Ohne jegliche Skrupel erkläre ich, daß ich in die Literaturinterpretation alle meine politischen Passionen und Gedanken einbringe, und ich muß hinzufügen, daß die Politik trotz des abwertenden und entarteten Gebrauchs dieser Vokabel in der Alltagssprache für mich Philosophie und Religion ist.

Das soll jedoch nicht heißen, daß ich das literarische oder künstlerische Phänomen von nicht-ästhetischen Standpunkten aus betrachte, vielmehr vereint sich meine ästhetische Konzeption in meinem Bewußtsein selbst mit meinen moralischen, politischen und religiösen Konzeptionen, und sie kann nicht unabhängig oder abweichend davon funktionieren, ohne dadurch den Charakter einer streng ästhetischen Konzeption zu verlieren.

Riva Agüero beurteilte die Literatur nach einem offenbar »zivilistischen« Kriterium. Sein Essay über »den Charakter der Literatur des unabhängigen

wortlichkeit jedes einzelnen. Wir leben im Zeitalter des Kampfes (des Kampfes der Menschen gegen die Menschen, der Klassen gegen die Klassen, der Staaten gegen die Staaten), denn nur durch den Kampf müßigen sich die Fähigkeiten auf fruchtbare Weise, und jeder einzelne wirkt am Lebensprozeß mit, indem er seine Stellung hartnäckig verteidigt.«

² Benedetto Croce, *Nuovi saggi di estetica*, Essay über die Literaturkritik als Philosophie, 205-207. Dieser Band, der in unbeugsamer Logik mit den ästhetizistischen und historizistischen Tendenzen der Kunstgeschichte aufräumt, hat zutage gebracht, »daß die wirkliche Kunstkritik natürlich ästhetische Kritik ist, aber nicht, weil sie die Philosophie als pseudo-ästhetische Kritik verachtet, sondern weil sie als Philosophie oder Konzeption der Kunst wirkt; und sie ist Geschichtskritik, aber nicht, weil sie sich wie die pseudo-historische Kritik an das Äußere der Kunst hält, sondern weil sie, nachdem sie sich der historischen Daten für die phantastische Wiedergabe bedient hat (und bis jetzt ist sie noch nicht Geschichte) und nachdem die phantastische Wiedergabe schon da ist, Geschichte macht und bestimmt, was die Tatsache ist, die sie in ihrer Phantasie reproduziert hat; das heißt, sie charakterisiert die Tatsache dank des Konzeptes und durch die Festlegung, welches wirklich die geschehene Tatsache ist. So gehen die beiden Tendenzen, die in den niederen Richtungen der Kritik miteinander kontrastieren, in der Kritik zusammen; und 'historische Kunstkritik' und 'ästhetische Kritik' sind dasselbe.«

Peru«³ ist nicht nur ganz eindeutig an politischen Konzeptionen festgemacht, sondern auch an Klassengefühlen. Er ist zugleich ein Stück Literaturgeschichte und politisches Programm.

Der Klassengeist der »encomenderos« der Kolonialzeit liegt den wesentlichen Ansatzpunkten seiner Kritik zugrunde, und diese laufen auf eine andauernde Orientierung an Spanien, auf Kolonialismus und Aristokratismus hinaus. Riva Agüero läßt sein politisches und soziales Anliegen nur in dem Maße beiseite, als er die Literatur mit den Normen des Theoretikers, Akademikers und Gelehrten beurteilt; und dann wird sein Verzicht nur daraus ersichtlich, daß sich sein Geist so geregelt wie sonst nie auf der scholastischen und konservativen Bahn bewegt. Außerdem verhehlt Riva Agüero den politischen Hintergrund seiner Kritik kaum und vermischt seine literarischen Wertvorstellungen mit Betrachtungen, die in bezug auf den angeblichen Fehler der Begründer der Unabhängigkeit antihistorisch sind (weil diese die Republik der Monarchie vorgezogen hatten), und mit vehementen

³ Obwohl es eine Jugendarbeit ist — oder vielleicht gerade deswegen —, setzt »Carácter de la literatura del Perú independiente« lebendig und aufrichtig den Geist und das Gefühl seines Autors um. Die späteren literaturkritischen Arbeiten von Riva Agüero berichtigen diese These nicht grundsätzlich. »Elogio del Inca Garcilaso« hätte wegen der Huldigung auf diesen genialen Kreolen und seine »Comentarios reales« das Vorspiel für eine neue Haltung sein können. Doch in Wirklichkeit hat weder das starke Interesse des Gelehrten für die Geschichte der Inkas noch der begeisterte Interpretationsversuch des Hochlandes im Geist von Riva Agüero die Treue zur Kolonie gemindert. Der Aufenthalt in Spanien hat seinen Konservatismus und seine Liebe zum Vizekönigtum belebt, wie wir alle wissen. In einem in Spanien geschriebenen Buch, *El Perú histórico y artístico. Influencia y descendencia de los montañeses en él* (Santander 1921), konzentriert er sich betont auf die inkaische Gesellschaft; doch darin darf man nur die Umsicht und die abwägende Haltung des Gelehrten sehen, dessen Urteil von Garcilaso sowie den objektiven und gebildetsten Chronisten beeinflusst wird. Riva Agüero stellt fest: »Während der Konquista begeisterte das soziale Regime Perus so gewissenhafte Beobachter wie Cieza de León und so gelehrte Männer wie den Lizentiaten Polo de Ondegardo, Oidor Santillán, der als Jesuit die 'Relación anónima' verfaßt hat, und Padre José de Acosta. Und wer weiß, ob bei den Sozialisierungs- und Bodenreformwandlungen des illustren Mariana y de Pedro de Valencia (Schüler von Arias Montano) nicht außer der platonischen Tradition auch das zeitgenössische Moment der inkaischen Organisation mitspielt, die alle, die sich mit ihr beschäftigten, so sehr beeindruckte?« Riva Agüero korrigiert sich auch selbst, zum Beispiel in seiner ursprünglichen Einschätzung von »Ollantay«, indem er anerkennt, »die kastilianische Inspiration der heutigen Version in einer Anmerkung zu dem Essay über den 'Carácter de la literatura del Perú independiente' übertrieben zu haben; man müsse außerdem nach den letzten Studien, wenn »Ollantay« weiter als Werk eines Neugründers der Kolonie erscheint, »einräumen, daß der Plan, die poetischen Methoden, alle Lieder und viele Stücke der inkaischen Tradition angehören und vom Redakteur nur ganz leicht geändert wurden. Keine dieser loyalen Bekundungen eines Gelehrten macht jedoch die Absicht und das Kriterium des Werkes zunichte, dessen allgemeiner Tenor auf einen verschärfen »españolismo« hinausläuft, der als Huldigung an die Metropole dazu neigt, den »españolismo« als in Peru »verwurzelt« zu sehen.

Angriffen auf die traditionellen oligarchischen Parteien — Parteien mit Prinzipien, die bei ihnen die Entstehung sektiererischer Kämpfe und sozialer Antagonismen befürchten lassen. Doch Riva Agüero konnte auch nicht ganz offen den politischen Ansatz seiner Exegese darlegen: erstens, weil wir erst nach den Tagen seines Werkes gelernt haben, daß wir uns viele offensichtliche und nutzlose Verschleierungen ersparen können; zweitens, weil seine Klasse — die Aristokratie der »encomenderos« — nur deswegen die Vorherrschaft besaß, weil sie sich formell die Prinzipien und Institutionen einer anderen Klasse — des liberalen Bürgertums — angeeignet hatte und diese Aristokratie bei allen monarchischen, spanisch-nationalen und traditionalistischen Überzeugungen ihre reaktionären Präferenzen mit der Praxis einer republikanischen und kapitalistischen Politik sowie der Achtung vor einer demokratisch-bürgerlichen Verfassung doppelsinnig vereinbaren mußte.

Nach der Epoche der unbestrittenen Autorität des »zivilistischen« Regimes im geistigen Leben Perus wurde das Wertsystem von Riva Agüero in all seinen Verästelungen und Nebenschauplätzen einer gründlichen Prüfung unterzogen.⁴ Von meiner Seite aus stelle ich seiner offen »zivilistischen« oder kolonialistischen Parteilichkeit meine ausgesprochen revolutionäre oder sozialistische Parteilichkeit entgegen. Die Schiedssprüche, die Versöhnung sind der Geschichte überlassen, wenn die Parteien sich mit umfangreichen und extrem entgegengesetzten Plädoyers bekämpft haben.

II. Die Literatur der Kolonie

Der Grundstoff für die Einheit einer jeden Literatur ist die Sprache. Die spanische ebenso wie die italienische und französische Literatur beginnt mit den ersten in diesen Sprachen niedergeschriebenen Liedern und Erzählungen. Erst mit der Entstehung von im engeren Sinne künstlerischen Werken mit dauerhafter Wirkung in spanisch, italienisch und französisch gibt es auch die spanische, italienische und französische Literatur. Die Abspaltung dieser Sprachen vom Lateinischen war noch nicht abgeschlossen, und vom Lateinischen leiteten sich alle direkt ab, wobei sie lange Zeit hindurch als Volkssprachen betrachtet wurden. Doch die Nationalliteratur der genannten lateinischen Völker entsteht historisch mit der Nationalsprache, dem ersten Element zur Abgrenzung einer Literatur.

Die Blüte der Nationalliteraturen fällt in der Geschichte des Westens mit der politischen Verankerung des Nationalgedankens zusammen. Sie ist Teil der Bewegung, durch die während der Reformation und der Renaissance die ideologischen und geistigen Faktoren für die liberale Revolution und die kapitalistische Ordnung entstanden. Die dank der lateinischen Sprache und des Papsttums das Mittelalter überdauernde kulturelle Einheit Europas zerbrach an nationalistischen Strömungen, und ein Ausdruck dieser Tendenz war die Herausbildung von Nationalliteraturen. Der »Nationalismus« in der Literaturgeschichtsschreibung ist also ein rein politisch abzuleitendes Phänomen und hat nichts mit der ästhetischen Konzeption der Kunst zu tun. Am stärksten ausgeprägt ist er im Werk des Deutschen Schlegel überliefert, der die Literaturkritik und -geschichte von Grund auf erneuert. Francesco de Sanctis — Autor der zu Recht berühmten »Storia della letteratura italiana«, von der Brunetiére in glühender Bewunderung sagte: »... diese Geschichte der italienischen Literatur, die zu lesen, ich nicht müde werde, und die zu lesen, man in Frankreich nicht müde wird« — hält es für ein Charakteristikum der Literaturkritik des 19. Jahrhunderts, »daß sie soviel Wert auf die Nationalität legt, der die modernen Kritiker soviel Gewicht beimessen und deretwegen Schlegel den so durch und durch spanischen Calderón verehrt, während er den so gar nicht italienischen Metastasio ablehnt«⁵.

⁵ Francesco de Sanctis, *Teoria e storia della letteratura*, Bd. 1, 186. Nachdem ich schon die »Nuovi saggi di estetica« von Croce zitiert habe, muß ich auch daran erinnern, daß Croce, der das übermäßig nationalistische und modernistische Engagement der Literaturgeschichte von Adolfo Bartels bzw. Ricardo Mauricio Meyer verurteilt, argumentiert: »...es ist nicht wahr, daß die Dichter und die anderen Künstler

⁴ Mit Vorzug diskutiere und kritisiere ich die Dissertation von Riva Agüero, da ich sie für die repräsentativste und maßgeblichste halte; und die Tatsache, daß sich ihren Urteilen neuere Studien anschließen, die nach kritischer Unparteilichkeit streben und nichts mit ihren politischen Motiven zu tun haben, ist für mich ein Grund mehr, ihr eine zentrale Bedeutung und befruchtende Wirkung zuzuerkennen. Im ersten Band von »La literatura peruana« gibt Luis Alberto Sánchez zu, daß García Calderón in »Del romanticismo al modernismo«, das Riva Agüero gewidmet ist, in Wirklichkeit dessen Buch glossiert; und obwohl er sich besser dokumentiert, um später seine Synthese »La literatura peruana« zu schreiben, erweitert er die von seinem Freund und Gefährten, dem Autor von »La historia en el Perú«, gesammelten Daten nicht, noch schlägt er eine neue Richtung ein, noch stützt er sich auf die unentbehrliche volkstümliche Quelle.

Die Nationalliteratur in Peru ist ebenso wie die Nationalität selbst unabdingbar spanischer Abstammung. Sie ist eine auf spanisch geschriebene, gedachte und gefühlte Literatur, auch wenn sich in den Nuancen und sogar in der Syntax und Rhythmisierung der Sprache in bestimmten Fällen mehr oder weniger greifbar und stark der indianische Einfluß bemerkbar macht. Die autochthone Kultur entwickelte keine Schrift und somit auch keine eigentliche und eigene Literatur oder blieb — besser gesagt — auf der Stufe der Lieder, der Sagen und der getanzten dramatischen Vorführungen stehen. Die Schrift und Grammatik des Quechua sind ursprünglich eine spanische Errungenschaft, und Schriften in Quechua stammen jeweils von zweisprachigen Autoren — wie zum Beispiel El Lunarejo — bis zum Auftauchen von Inocencio Mamani, dem jungen Verfasser von *Tuculpac Munashcan*.⁶ Die mehr oder weniger amerikanisierte spanische Sprache ist die Literatursprache und das geistige Instrument dieser Nationalität, deren Definition noch lange nicht ausdiskutiert ist.

In der Literaturgeschichtsschreibung ist der Begriff der Nationalliteratur ebensowenig zeitlos wie nicht allzu konkret. Er steht nicht für eine meßbare und in sich gleiche Realität. Wie jeder Systematisierungsversuch erfährt er die Beweglichkeit der Fakten immer nur annähernd. (Schon die Nation ist eine Abstraktion, eine Allegorie, ein Mythos, der nicht einer konstanten und genauen, wissenschaftlich bestimmbaren Realität entspricht.) Mit Bezug auf den Ausnahmecharakter der hebräischen Literatur vermerkt De Sanctis das Folgende: »Tatsächlich ist eine völlig nationale Literatur eine Unmöglichkeit. Die Vorbedingung dafür wäre ein völlig abgeschnitten lebendes Volk wie vielleicht in China (obwohl auch in China heutzutage die Engländer Fuß gefaßt haben). Die Vorstellung und der Stil, den man heute Orientalismus nennt, ist nichts spezifisch Orientalisches, sondern eignet vielmehr dem Norden und allen primitiven und im Entstehen begriffenen Literaturen. Die griechische Dichtung war von der asiatischen beeinflusst,

die lateinische von der griechischen und die italienische von der griechischen und lateinischen.«⁷

Der noch nicht bewältigte Dualismus zwischen dem Spanischen und dem Quechua in Peru macht aus der Nationalliteratur einen Ausnahmefall, auf den die für organisch gewachsene Nationalliteraturen (ohne Einflußnahme von außen) gültige Methode nicht anwendbar ist. Der Fall Perus liegt anders als derjenige der Völker Amerikas, wo keine solche Dualität herrscht oder weniger akut ist. Der Eigencharakter der argentinischen Literatur zum Beispiel befindet sich in perfekter Harmonie mit einer stringenten Definition des Nationalcharakters.

In ihrem ersten Stadium erlitt die peruanische Literatur das ihr durch ihren Ursprung bestimmte Schicksal. Die Literatur der Kolonial-Spanier ist nicht peruanisch, sie ist spanisch. Aber nicht etwa deswegen, weil sie in spanischer Sprache geschrieben war, sondern vielmehr, weil sie mit spanischem Geist und spanischem Gefühl verfaßt war. In dieser Hinsicht scheint es keine Meinungsverschiedenheiten zu geben. Gálvez, Hohepriester im Kult um das Vizekönigreich in seiner Literatur, anerkennt als Kritiker, daß »die Kolonialzeit nur sklavische und minderwertige Nachahmer der spanischen Literatur und vor allem Góngoras hervorbrachte, von der sie nur den Schwulst und das Schlechte übernahm, ohne jedes Gefühl oder Verständnis für das Eigentliche. Ausnahmen sind Garcilaso mit seinem Gespür für die Natur und Caviedes, der einen ganz eigenen Witz entwickelte und der für bestimmte Aspekte des nationalen Alltags und die kreolische Bosheit als ferner Vorfahre von Segura, Pardo, Palma und Paz Soldán betrachtet werden kann und muß.«⁸

Beide Ausnahmen, die erste mehr als die zweite, will ich gerne gelten lassen. Vor allem Garcilaso ist von einsamer Größe in der Literatur der Kolonialzeit. In Garcilaso reichen sich zwei Epochen, zwei Kulturen die Hand. Doch Garcilaso hat mehr vom Inka als vom Eroberer, ist eher indianisch als spanisch. Er ist auch ein Ausnahmefall. Und das macht gerade seine Einzigartigkeit und Größe aus.

Garcilaso verdankt seine Existenz der ersten Umarmung, der fruchtbaren Verschmelzung der beiden Rassen, der Rasse der Eroberer und der Rasse der Indianer. Historisch gesehen ist er der erste »Peruaner«, wenn wir unter »Peruanertum« (peruanidad) ein gesellschaftliches, von der Eroberung und Kolonialisierung durch die Spanier geformtes Gebilde verstehen. Mit sei-

⁷ De Sanctis, a.a.O., 186, 187.

⁸ José Gálvez, Posibilidad de una genuina literatura nacional, 7.

der Ausdruck des nationalen Bewußtseins, der Rasse, des Stammes, der Klasse oder von irgend etwas Ähnlichem sind«. Croces Reaktion auf den übertriebenen Nationalismus der Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, dem allerdings Werke wie das von George Brandes entgehen, einem außerordentlichen Beispiel eines guten Europäers, ist übermäßig und exzessiv wie jede Reaktion; doch ist sie im wachsamem und generösen Universalismus von Croce eine Antwort auf die Notwendigkeit, den Übertreibungen bei der Nachahmung der imperialen germanischen Modelle Widerstand zu leisten.

⁶ Vgl. in »Amata«, Nr. 12 und 14, die Bemerkungen und Kommentare von Gabriel Collazos und José Gabriel Cossio über das Quechua-Drama von Inocencio Mamani, zu dessen Entstehung wohl auch der befruchtende Ahne Gamaliel Churata beigetragen hat.

nem Namen und seinem Werk steht Garcilaso für eine ganze Epoche der peruanischen Literatur. Er ist der erste Peruaner, der dennoch Spanier bleibt. Sein Werk gehört nach historisch-ästhetischen Gesichtspunkten der spanischen Epik an. Man kann es nicht trennen von der größten Heldengeschichte Spaniens, der Entdeckung und Eroberung Amerikas.

In ihren Anfängen ist die peruanische Literatur bis in die Gattungen und Inhalte der ersten Epoche eine von Spanien geprägte Kolonialliteratur. Die Kindheit einer jeden sich normal entwickelnden Literatur ist die Lyrik.⁹ Diesem Gesetz gehorcht die inkaische mündliche Literatur wie alle anderen. Mit der spanischen Sprache verpflanzte die Konquista eine schon entwickelte Literatur nach Peru, die in der Kolonie ihre eigene Geschichte durchmachte. Die Spanier brachten eine schon weit entwickelte Erzählgattung mit, bei der das Epos schon auf dem Weg zum Roman war. Und der Roman charakterisiert die mit der Reformation und der Renaissance beginnende Literaturepoche. Der Roman ist in einem guten Sinne die Geschichte des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft; unter diesem Aspekt kann man Ortega y Gasset wohl zustimmen, wenn er den Niedergang des Romans diagnostiziert. Zweifellos wird der Roman als realistische Form in der proletarischen Gesellschaft neu entstehen; für den Augenblick jedoch steht die proletarische Prosa — als Ausdruck des Heldenepos der Revolution — der Epik näher als der eigentlichen Romankunst. Die mittelalterliche Epik, die in Europa zur Zeit der Konquista degenerierte, fand in Amerika die Elemente und Anregungen für eine Neugeburt vor. Der Eroberer konnte die Konquista episch empfinden und ausdrücken. Das Werk Garcilasos steht gewiß zwischen Epik und Geschichtsschreibung. Wie De Sanctis so ausgezeichnet bemerkt, gehört die Epik den Epochen des Wunderbaren an.¹⁰ Der beste Beweis für die unverbesserliche Mittelmäßigkeit der Kolo-

nialliteratur ist darin zu sehen, daß sie nach Garcilaso kein originales episches Werk mehr hervorbringt. Die Thematik der Literaten in der Kolonie stimmt im allgemeinen mit derjenigen der Literaten in Spanien überein; da sie diese wiederholt und fortführt, kommt sie wegen der Entfernung immer zu spät. Das Repertoire der Kolonie setzt sich fast ausschließlich aus Titeln zusammen, denen man schon von weitem die gelehrsame, scholastische und überholte klassische Tradition der Autoren ansieht. Es ist ein Repertoire von Rhapsodien und Echos, ja von Plagiaten. Den persönlichsten Ausdruck findet man tatsächlich bei Caviedes, mit dem sich der Geschmack der Einwohner von Lima für das Ausgelassene und Heitere ankündigt. Trotz seines indianischen Blutes zeichnete sich El Lunarejo lediglich als Dichter in der Art von Góngora aus, und diese Art ist charakteristisch für eine schon alte Literatur, die nach dem Ende der Renaissance in den Barock und in den Kulteranismus (culteranismo) überging. Unter diesem Aspekt gehört El Lunarejos »Apologético en favor de Góngora« (Apologie zugunsten von Góngora) zur spanischen Literatur.

III. Das Überleben des Kolonialismus

Unsere Literatur hört mit dem Gründungsdatum der Republik nicht auf, spanisch zu sein. Sie bleibt es lange Jahre hindurch weiter, einmal als das spätere Echo der Klassik, ein anderes Mal als Echo der Romantik der Madrider Metropole. Jedenfalls muß man sie viele Jahre lang, wenn nicht spanische, so doch Kolonialliteratur nennen.

Wegen des Ausnahmecharakters der peruanischen Literatur kann man die üblichen Begriffe wie Klassik, Romantik und Modernismus, Literatur der Antike, des Mittelalters und der Moderne, volkstümliche und Kunstlyrik usw. nicht anwenden. Und ich habe nicht die Absicht, diese Untersuchung nach dem marxistischen Schema in feudale oder aristokratische, bürgerliche oder proletarische Literatur aufzuteilen. Um nicht den Eindruck zu vertiefen, daß sich mein Plädoyer nach politischen oder klassischen Kriterien aufbaut und eher an einem literaturkritischen und kunsthistorischen System orientiert ist, kann ich mich an ein anderes Gerüst halten, nämlich an nichts anderes als eine Methode der Erklärung und Einordnung — keineswegs an eine Theorie, durch die man in der Interpretation von Werken und Autoren schon im vorhinein beeinflußt wird.

Eine moderne Theorie — literarischen, nicht soziologischen Charakters — über den normalen Entwicklungsprozeß der Literatur eines Volkes unter-

⁹ De Sanctis sagt in seiner »Teoria e storia della letteratura«, 205: »Der Mensch geht in der Kunst wie in der Wissenschaft von der Subjektivität aus, und daher ist die Lyrik die erste Form der Dichtung. Doch die Subjektivität geht dann in die Objektivität über, und man kommt zur Erzählung, in der die subjektive Emotion zufällig und sekundär ist. Das Feld der Lyrik ist das Ideale, das der Erzählung das Reale; in der ersten ist der Eindruck das Ziel, die Handlung ein Umstand; in der zweiten ist genau das Gegenteil der Fall; die erste zerstört sich, wenn sie sich in Prosa auflöst; die zweite findet ihre Lösung in der Prosa, die ihre natürliche Tendenz ist.«

¹⁰ »Es sind die Zeiten des Kampfes«, schreibt De Sanctis, »in denen die Menschheit von einer Idee zur anderen aufsteigt und der Intellekt triumphiert, nicht ohne die Erschütterung der Phantasie; wenn eine Idee triumphiert hat und sich auf friedlichem Gebiet engagiert, gibt es keine Epik mehr, sondern Geschichte. Das epische Gedicht kann man also als die ideale Geschichte der Menschheit beim Schritt von einer Idee zur anderen definieren.« Ebd., 207.

scheidet drei Stufen: eine Kolonialepoche, eine kosmopolitische Epoche, eine nationale Epoche. Während der ersten Epoche ist ein Volk literarisch gesehen nichts weiter als eine Kolonie, abhängig von einem anderen Volk. Während der zweiten Epoche assimiliert die Literatur gleichzeitig Elemente aus verschiedenen fremden Literaturen. In der dritten Epoche erreichen ihre eigene Persönlichkeit und ihr eigenes Gefühl einen harmonischen Ausdruck. Mehr will diese Literaturtheorie nicht aussagen. Doch im Augenblick benötigen wir auch kein weiter gefaßtes System.

Den Kolonialzyklus kann man in der peruanischen Literatur sehr genau und sehr klar ablesen. Während dieses Zyklus ist sie nicht nur eine Kolonialliteratur wegen ihrer Abhängigkeit von und ihrer Gefolgschaftspflicht gegenüber Spanien; sie ist es vor allem wegen ihrer Unterordnung unter die geistigen und materiellen Reste aus der Kolonialzeit. Don Felipe Pardo, den Gálvez ganz willkürlich zu den Vorläufern der peruanischen Nationalliteratur zählte, lehnte die Republik und ihre Institutionen nicht aus reinem Adelsdünkel ab; sie waren ihm zuwider, weil er sich einfach als spanischer Edler fühlte. Seine — übrigens reichlich mittelmäßige — Satire speist sich aus seiner schlechten Laune als Landbesitzer oder »encomendero«, der eine Revolution, zwar nur in der Theorie und nicht in der Wirklichkeit, mit den Mestizen und Indios gleichgestellt hat. Alle Wurzeln seines Spotts nähren sich aus seinem Klassenbewußtsein. Der Akzent von Pardo y Aliaga ist nicht der eines Mannes, der sich als Peruaner fühlt, sondern der eines Spaniers in einem von Spanien für die Nachkommen ihrer Offiziere und Akademiker eroberten Land.

Genau dieser Geist, vielleicht in geringerer Dosis, jedoch mit den gleichen Ergebnissen, charakterisiert beinahe unsere ganze Literatur bis zur Generation der »Colónida«, die mit der Vergangenheit und ihren Werten radikal Schluß machen will und daher González Prada als ihrem Meister huldigt und Eguren als ihren Vorläufer begrüßt. Das heißt: Sie verehrten die beiden Autoren, die sich am weitesten von der spanischen Tradition entfernt haben.

Wie kommt es nur, daß die Sehnsucht nach der Kolonialzeit so lange Zeit wach bleibt? Bestimmt nicht nur aufgrund einer individuellen Vergangenheitslust der Autoren. Es gibt einen anderen Grund. Um ihn zu entdecken, muß man sich in einer Welt umsehen, die komplexer ist als die, der sich der Kritiker unter gewöhnlichen Umständen gegenüber sieht.

Die Literatur eines Volkes lebt und nährt sich von seinem wirtschaftlichen und politischen *Substrat*. In einem von den Nachkommen der »encomenderos« und Oberriecher des Vizekönigtums beherrschten Land war es nur na-

türlich, daß man diesen nach dem Mund redete. Die Autorität der Feudalklasse stützte sich zum Teil auf das Ansehen des Vizekönigtums. Den mittelmäßigen Literaten in einer Republik, die sich als Erbin der Konquista fühlte, blieb nichts anderes übrig, als für den Glanz und Ruhm der Wappen des Vizekönigtums zu arbeiten. Einzig Geister von Rang — immer, bei allen Völkern und in allen Gegenden der Welt, die Vorläufer der kommenden Dinge — waren in der Lage, sich dieser historischen Fatalität zu entziehen, die für die Kostgänger der Klasse der Großgrundbesitzer allzu überwältigend war.

Die Kraftlosigkeit, die Blutlosigkeit und die Schlafheit unserer Literatur während und nach der Kolonialzeit waren die Folge ihrer Wurzellosigkeit. Das Leben kommt aus der Erde, wie Wilson es ausdrückte. Die Kunst ist darauf angewiesen, sich aus dem Saft einer Tradition, einer Geschichte, eines Volkes zu nähren. Und in Peru erwuchs die Literatur nicht aus der einheimischen Tradition und der Geschichte eines einheimischen Volkes. Sie war eine aus Spanien importierte Literatur; dann nährte sie sich aus der Nachahmung dieser Literatur. Eine kranke Nabelschnur hat sie weiter an das Mutterland gebunden.

Deswegen gab es bei uns während der Kolonialzeit nur den Barock und Kulteranismus von Klerikern und Beamten; schlecht verdaute Romantik und Liebeslyrik von den Urenkeln derselben Beamten und Kleriker während der Republik.

Der Kolonialliteratur blieb mit Ausnahme einiger vereinzelter und rachitischer Heraufbeschwörungen des Reiches und seiner Prachtentfaltung die inkaische Vergangenheit fremd. Es fehlte ihr jegliche Eignung und Vorstellungskraft, um sie wieder ins Gedächtnis zu rufen. Ihrem Historiographen Riva Agüero erschien das sehr logisch. Nachdem es Riva Agüero versagt war, diese Unfähigkeit zu erforschen und anzuprangern, beeilte er sich, sie zu rechtfertigen, indem er sich mit Wohlgefallen und Überzeugung dem Urteil eines Schreibers aus dem Mutterland anschloß: »Die Errungenschaften des Inkareichs«, schreibt er, »interessieren uns, wie es ein berühmter Kritiker (Menéndez Pelayo) formuliert, in dem Maße wie die Spanier von heute die Geschichten und Legenden der Turdetaner und Sarpetaner.« Folgende Schlußfolgerungen zieht er in diesem Essay: »Die Konzeption, man müsse zur Amerikanisierung der Literatur bis auf die Zeiten vor der Konquista zurückgehen und die Kulturen der Quechua und Azteken sowie die Vorstellungen und Gefühle der Ureinwohner poetisch ins Leben rufen, erscheint mir in höchstem Maße engstirnig und fruchtlos. Man sollte sie nicht 'Amerikanismus' nennen, sondern 'Exotismus'. Das haben auch schon Menéndez

Pelayo, Rubio und Juan Valera gesagt; diese Kulturen oder Halbkulturen sind gestorben, ausgelöscht, und es besteht nicht die Möglichkeit, an ihre Tradition anzuknüpfen, denn sie hinterließen keine Literatur. Für die Kreolen spanischer Rasse sind sie fremd und fern, und nichts verbindet uns mit ihnen; fremd und fern sind sie auch für die Mestizen und die gebildeten Indios, denn die Erziehung, die sie empfangen haben, hat sie gänzlich europäisiert. Keiner von ihnen ist in einer Situation wie Garcilaso de la Vega.« Nach Meinung Riva de Agüeros — eine für den Nachkommen der Konquista, für den Erben der Kolonie charakteristische Meinung, denn die Urteile der gebildeten Klasse in Madrid verkörpern für ihn Glaubensartikel — »stellen die spanischen Expeditionen des 16. Jahrhunderts und die Abenteuer der Konquista viel reichere Quellen zur Verfügung«¹¹.

Obwohl unsere Republik nun schon erwachsen ist, können unsere Literaten in Peru noch immer nichts anderes als eine Kolonie Spaniens sehen. Auf der Suche nicht nur nach Vorbildern, sondern auch nach Themen wanderte ihre Phantasie nach Spanien. Beispiel: die »Elegía a la muerte de Alfonso XII« (Elegie zum Tode von Alfons XII.) von Luis Benjamín Cisneros, der allerdings im Kreise der mickrigen und grobschlächtigen Bande von Romantikern noch einer der liberalsten und modernsten Geister war.

Der peruanische Schriftsteller hat sich fast noch nie dem Volk verbunden gefühlt. Weder wollte noch konnte er die mühsame Arbeit zur Bildung eines geeinten Peru, eines neuen Peru auf sich nehmen. Das neue Peru war noch etwas Vages. Nur das Inkareich und die Kolonie existierten konkret und definitiv. Zwischen die noch stammelnde peruanische Literatur und das Inkareich und den Indio stellte sich die Konquista, trennte sie und verhinderte jede Verständigung.

Nach der Zerstörung der inkaischen Kultur durch Spanien, nach der Errichtung des neuen Staates ohne den Indio und gegen den Indio und nach der Versklavung der Eingeborenen mußte die peruanische Literatur, soweit sie nicht mehr spanisch war, eine kreolische, von der Küstenregion geprägte Literatur werden. Deshalb konnte sich in Peru keine kraftvolle Literatur entwickeln. Die Kreuzung des Eindringlings mit dem Indianer hatte in Peru keinen mehr oder weniger homogenen Typ hervorgebracht. Mit dem iberischen Blut und dem Quechua-Blut hatte sich ein mächtiger Strom afrikanischen Blutes vermischt. Der Import von Kulis sollte diese Mischung später noch mit etwas asiatischem Blut anreichern. Es gab also nicht nur einen Typ, sondern verschiedene Typen von Kreolen, Mestizen. Andererseits spiel-

te sich das Zusammenleben so verschiedener ethnischer Elemente in einem angenehm warmen und einullenden Stück Tiefland ab, auf dem es eine unentschlossene und nachlässige Natur nicht fertigbrachte, dem weichen Produkt dieses soziologischen Experiments einen starken individuellen Stempel aufzudrücken.

Es war fatal, daß sich die Heterogenität und Buntheit des ethnischen Konglomerats in Peru auch auf die Literatur übertragen hat. Die Geburt der peruanischen Literatur konnte sich zum Beispiel nicht so wie die der argentinischen abspielen. In der Republik im Süden hat die Vermischung des Europäers mit dem Indianer den Gaucho hervorgebracht. Im Gaucho vermengten sich dauerhaft und kraftvoll die fremde Rasse des Eroberers mit der des Eingeborenen. Folglich ist die argentinische Literatur — die wohl am meisten Eigenpersönlichkeit unter den iberamerikanischen Literaturen besitzt — von der Gefühlswelt des Gauchos durchdrungen. Die besten argentinischen Autoren schöpften ihre Themen und Figuren aus der volkstümlichen Sphäre. Santos Vega, Martín Fierro und Anastasio el Pollo wurden nicht erst durch die künstlerische Phantasie zum Leben erweckt, sondern lebten schon vorher in der Phantasie des Volkes. Auch heute noch leugnet die argentinische Literatur, die sich den modernsten und unterschiedlichsten kosmopolitischen Strömungen geöffnet hat, ihre vom Gaucho herkommende Inspiration nicht. Im Gegenteil, sie beruft sich immer wieder darauf. Noch die ultraistichsten Dichter der neuen Generation erklären sich zu Nachkommen von Martín Fierro, dem Gaucho, und von seinem verwegenen Stamm der Volksänger. Jorge Luis Borges, in höchstem Maße durchdrungen von westlicher Kultur und vom Modernismus, verwendet häufig volkstümliches Versmaß.

Dagegen hatten die Schüler von Listas und Hermosillas, die Schriftsteller des unabhängigen Peru, fast nie etwas für das Volk übrig. Nur was mit Spanien und dem Vizekönigtum zu tun hatte, konnte ihre höfische und furchtsame Phantasie beflügeln, die Phantasie von Adligen in der Provinz. Doch Spanien war sehr weit weg. Das Vizekönigreich gehörte der Vergangenheit an, auch wenn sich das von den Eroberern eingesetzte Feudalregime weiter hielt. Die gesamte Literatur dieser Leute machte daher den Eindruck einer entwurzelten und schwächlichen Literatur, ohne Wurzeln in ihrer eigenen Gegenwart. Sie ist eine Literatur von impliziten »Emigranten«, von übriggebliebenen Nostalgikern.

In dieser morastigen und bleichsüchtigen Theorie von langweiligen und dummen Rhetorikkünstlern gewinnen nur die Autoren Profil, die sich mit dem Volk beschäftigen. Die peruanische Literatur ist in all den Werken, in

¹¹ José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima 1905.

denen sie das lebendige und wahre Peru ausspart, eine schwerfällige und unverdauliche Rhapsodie der spanischen Literatur. Das indianische »ay«, die Zambo-Pirouette sind die lebendigsten und wahrhaftigsten Töne dieser Literatur ohne Flügel und Rückkreuz. Entdeckt man nicht sofort im Geflecht der »Tradiciones« das Gespür für den Witz und Esprit des Bewohners von Lima? Aus solchen Kräften lebt die Prosa des Traditionalisten. Der von den Mitgliedern der Akademie verachtete Melgar wird einen Althaus, Pardo oder Salaverry überleben, weil das Volk in seinen »yaravies« immer etwas von seiner echten Gefühlstradition und seiner echten literarischen Vergangenheit errahnen kann.

IV. Ricardo Palma, Lima und die Kolonie

Der Kolonialstil — sehnuchtsvolle Heraufbeschwörung des Vizekönigtums — versucht, die Figur des Ricardo Palma für sich zu beanspruchen. Diese liebedienersiche und schwache Literatur von gefühlsuseligen Schwätzern vereinnahmt die »Tradiciones« (Traditionen) für sich. Die »futuristische« Generation, die ich schon des öfteren als die am meisten in die Vergangenheit verliebte unserer Generation bezeichnet habe, hat den größten Teil ihrer Eloquenz darauf verschwendet, sich an den Ruhm Palmas anzuhängen. Und genau auf diesem Gebiet hatte sie den größten Erfolg. Palma gilt offiziell als der bedeutendste Repräsentant des Kolonialstils.

Doch wenn man ernsthaft über Palmas Werk nachdenkt, es dem politischen und sozialen Prozeß in Peru und dem Gedankengut der kolonialistischen Generation gegenüberstellt, dann wird einem klar, wie künstlich und konventionell diese Inbesitznahme ist. Das Werk Palmas der kolonialistischen Literatur zuzurechnen, dies heißt, es herabzusetzen und sogar zu deformieren. Die »Tradiciones« können nicht gleichgesetzt werden mit einer Literatur, die die Kolonialzeit und ihre Geschichte auf den Knien liegend in die Höhe lobt, in ihrem Ton und Geist absolut einmalig und charakteristisch für die akademische Klientel der Feudalklasse.

Die überzeugten und sich offen bekennenden Konservativen Don Felipe Pardo und Don José Antonio de Lavalle gedachten der Kolonialzeit voller Nostalgie und salbungsvoll. Ricardo Palma hingegen ließ sie mit spöttischem Realismus und mit einer respektlosen und satirischen Vorstellungskraft wiedererstehen. Palmas Version ist brutal und lebendig; diejenige der Schriftsteller und Dichter vom Ständchen unter den Balkonen des Vizekönigtums, die den Leuten des *ancien régime* so angenehm in den Ohren

klang, ist kriecherisch und dithyrambisch. Zwischen beiden existiert weder eine substantielle noch eine psychologische Ähnlichkeit.

Daß beiden ein grundverschiedenes Schicksal beschieden war, erklärt sich prinzipiell aus ihrer unterschiedlichen Qualität, aber auch aus der Verschiedenheit des Geistes. Die Qualität ist immer auch Geist. Das langweilige und akademische Werk von Lavalle und anderen Kolonialisten ist vergessen, weil es nicht volkstümlich ist; das Werk Palmas lebt, vor allem weil es das sein kann, es zu sein weiß.

Der Geist der »Tradiciones« läßt sich nicht mystifizieren. Er durchdringt zu sehr das ganze Werk. Im Einvernehmen mit den Interessen seiner *gens* und seiner Klasse ordnet Riva Agüero ihn in seinem Aufsatz über den Charakter der Literatur Perus bei den Kolonialisten ein und gesteht Palma zu, daß er »trotz seiner Zugehörigkeit zu einer Generation, die mit dem Manierismus der Kolonialautoren gebrochen hat«, ein »Liberaler und Sohn der Republik« ist. Man spürt, daß Riva Agüero im Innersten höchst unzufrieden ist mit dem respektlosen Querdenker Palma.

Riva Agüero sucht dieses Gefühl zu unterdrücken, kann jedoch nicht verhindern, daß es in mehr als einer Passage seines Aufsatzes wieder durchkommt. Er bemerkt, daß Palma, »wenn er von der Kirche, den Jesuiten und dem Adel spricht, lächelt und den Leser zum Lächeln bringt«. Dann fügt er noch hinzu, daß es ein »Lächeln ist, das nicht verletzt«. Er sagt, er wolle ihm beileibe nicht seinen Antiklerikalismus vorwerfen, schließt dann jedoch mit Worten, in denen sich seine eigentliche Meinung spiegelt: »Zuweilen geht der Spott Palmas, auch wenn er noch so gnädig und zurückhaltend ist, so weit, die historische Sympathie zu zerstören. Wir merken, daß er sich von den Fragestellungen von früher sehr weit entfernt hat und daß er, gerade weil er frei ist von diesen Albernheiten, sie nicht versteht; und so stellt sich eine leichte Wolke der Gleichgültigkeit und Mißachtung zwischen die Sache und den Autor.«¹²

Wenn schon der Kritiker und Historiograph der peruanischen Literatur, der das Lob auf Palma und die Apologie der Kolonialzeit miteinander vereint und auf einen Nenner gebracht hat, so ausdrücklich den grundsätzlichen Unterschied der Empfindung zwischen Palma auf der einen und Pardo und Lavalle auf der anderen Seite anerkennt, wie kam es dann zu der falschen Zuordnung, durch die sie praktisch in ein und denselben Topf geworfen werden — eine Zuordnung, die auch weiterhin besteht? Dafür gibt es eine einfache Erklärung. Dieser Fehler ging aus von persönlichen Divergenzen

¹² Ebd., 155.

zwischen Palma und González Prada; dazu kam dann die geistige Gegensätzlichkeit von Anhängern Palmas und denen von Prada. In einem an die Zeitschrift »Sagitario« (Schütze) von La Plata gerichteten Brief über den »Mercurio Peruano« (Peruanischer Merkur) stellt Haya de la Torre ganz richtig fest: »Vor die Wahl gestellt zwischen Palma, der sich lustig machte, und Prada, der Prügel verteilte, entschieden sich die doppelt gestraften Söhne dieser Vergangenheit und dieser Kasten für die Nadelstiche und nicht für die Peitsche.«¹³ Von Haya stammt auch die genaue und meiner Ansicht nach stimmige und kluge *mise au point* zur historischen und politischen Bedeutung der »Tradiciones«. »Ganz persönlich«, schreibt er, »glaube ich, daß Palma zwar traditionsbewußt, aber kein Traditionalist war. Ich glaube, Palma tauchte die Feder in die Vergangenheit, um sie danach hochzuschwenken und darüber zu lachen. Keine Institution und kein Mensch der Kolonialzeit und sogar der Republik entgingen dem oft so sicheren Biß der Ironie, des Sarkasmus und der Komik von Palmas immer lustiger Kritik. Es ist nur zu bekannt, daß Palma mit seinen Schriften den katholischen Klerus beföhete und seine 'Tradiciones' der Schrecken von Nonnen und Mönchen sind. Doch paradoxerweise sah sich Palma umgeben, verehrt und zersetzt von einer Gruppe distinguierten Leute, von Intellektuellen, Katholiken, Söhnen aus gutem Hause und Liebhabern von klangvollen Namen.«¹⁴

Es ist nichts Seltsames oder Befremdliches daran, daß diese intelligente Interpretation der Bedeutung und des Hintergrundes der »Tradiciones« von einem Autor stammt, der nie als Literaturkritiker aufgetreten ist. Eine nur literarische Bildung reicht für eine tiefe Durchdringung des Geistes einer Literatur nicht aus. Nützlicher sind da politische Sensibilität und Einsicht in die Geschichte. Der berufsmäßige Kritiker betrachtet die Literatur als solche. Er läßt die Verbindungen zur Politik, zur Wirtschaft und zum Leben als Ganzem beiseite. Auf diese Weise kann seine Untersuchung dem Wesen der literarischen Phänomene nicht auf den Grund kommen. Und folglich gelingt es ihm nicht, die dunklen Faktoren ihrer Genese und ihres Unterbewußtseins zu definieren.

Eine Geschichte der peruanischen Literatur, die ihre gesellschaftlichen und politischen Wurzeln mit berücksichtigt, räumt auf mit der Konvention, gegen die heute nur eine Avantgarde protestiert. Man wird dann feststellen

können, daß Palma von González Prada weniger entfernt ist, als es bisher scheinen mag.¹⁵

Die »Tradiciones« von Palma sind politischer und gesellschaftlich demokratischer Herkunft. Palma interpretiert das Volk. Sein Spott nagt mit einem Lachen am Prestige des Vizekönigtums und der Aristokratie. Er verleiht der spöttischen Unzufriedenheit des kreolischen *demos* Ausdruck. Die Satire der »Tradiciones« ist nicht sehr heftig und auch nicht beißend; doch gerade deswegen trifft sie den Humor eines weichen, sinnlichen und zuckrigen *demos*. Lima konnte keine andere Literatur hervorbringen. Mit den »Tradiciones« sind seine Möglichkeiten ausgeschöpft. Zuweilen reichen sie über sich selbst hinaus.

Wenn der Kampf um die Unabhängigkeit in Peru das Werk einer mehr oder weniger stabilen Bourgeoisie gewesen wäre, hätte sich die republikanische Literatur anders ausgenommen. Die neue herrschende Klasse hätte sowohl im Werk ihrer Staatsmänner als auch im Wort, im Stil und in der Haltung ihrer Dichter, Romanciers und Kritiker ihren eigenen Ausdruck gefunden. Doch in Peru implizierte die Gründung der Republik nicht auch das Entstehen einer neuen herrschenden Klasse.

Die Welle der Revolution war kontinental und kaum peruanisch. Die peruanischen Liberalen, die Jakobiner, die Revolutionäre bildeten nur einen Manipel. Die besten Kräfte, die heldenhaftesten Energien verbrauchten sich in den Schlachten und in den Pausen des Kampfes. Die Republik gründete sich allein auf das Revolutionsheer. Peru durchlebte deswegen eine unruhige, turbulente Phase der Militärrherrschaft. Und da die revolutionäre Klasse in dieser Zeit nicht zum Zuge kam, nahm automatisch die konservative Klasse ihren Platz wieder ein. Die »encomenderos« und Großgrundbesitzer, die während den Unabhängigkeitskriegen zwischen Patriotismus und Realismus hin- und herschwanken, übernahmen ganz offen die Führung der Republik. Die koloniale und monarchistische Aristokratie verwandelte sich formal in ein republikanisches Bürgertum. Das wirtschaftlich-soziale Regime der Kolonialzeit paßte sich äußerlich den mit der Revolution entstandenen Institutionen an. Doch es erfüllte sie mit seinem kolonialen Geist.

Unter einem kalten, nur vorgeblichen Liberalismus verbarg sich die Sehnsucht nach dem verlorenen Vizekönigtum.

Dem kreolischen *demos*, oder besser, den Bewohnern von Lima fehlte es

¹³ In: Sagitario, Nr. 3, 1926, und in: Por la emancipación de la América Latina, Buenos Aires 1927, 139.

¹⁴ Ebd., 139.

¹⁵ In einem Brief an »Amauta«, Nr. 4, übertreibt Haya, von seiner Begeisterung überwältigt, zweifellos diese Forderung.

an Zusammenhalt und Originalität. Ab und zu wurden sie von den hohlen Sprüchen eines aufstrebenden Caudillo aufgeschreckt, doch wenn der Schock erst einmal vorbei war, verfielen sie wieder in ihr sanftes Dösen. All ihre Erregung, all ihr Widerspruchsgeist flossen in den Witz, in das Gerücht und in das Epigramm. Und genau das findet seinen literarischen Ausdruck in der satirischen Prosa der »Tradiciones«.

Palma gehört absolut einer Mittelklasse an, der es aufgrund eines ganzen Komplexes historischer Umstände nicht vergönnt war, sich ins Bürgertum zu verwandeln. Ebenso wie diese zusammengewürfelte Klasse »ohne besondere Merkmale« bewahrte sich Palma latente Ressentiments gegenüber der überalterten und reaktionären Aristokratie. Die Satire der »Tradiciones« schlägt häufig ihre spitzen Nagezähne in die Männer der Republik. Doch im Unterschied zur reaktionären Satire von Felipe Pardo y Aliaga greift er die Republik selbst nicht an. Palma läßt sich ebenso wie das Volk von Lima von dem antilgarchischen Bekenntnis Piérolas begeistern. Und vor allem bleibt er dem liberalen Gedankengut der Unabhängigkeit immer treu.

Der Kolonialismus, der Zivilismus verleiben sich über Riva Agüero und andere intellektuelle Wortführer Palma ein, aber nicht allein weil diese Vereinnahmung keine Gefahr für ihre Politik ist, sondern vor allem wegen der unverbesserlichen Mittelmäßigkeit der eigenen literarischen Repräsentanten. Die Kritiker dieser Kaste wissen sehr wohl, daß alle Versuche, die Statur von Felipe Pardo oder José Antonio de Lavalle zu stärken, vergebens sind. Außer kargen und trockenen klassischen Versuchen oder blassen und trivialen romantischen Anstrengungen hat die zivilistische Literatur nichts hervorgebracht. Deshalb muß sie Anspruch auf Palma erheben, um zu Recht oder zu Unrecht authentisches Prestige zu erlangen.

Ich muß allerdings sagen, daß nicht nur der Kolonialismus für diesen Irrtum verantwortlich ist. Anteil daran hat auch der »gonzález-pradismo«, wie ich schon in einem früheren Artikel schrieb. In einem »Essay über die Literaturen Perus« von Federico More entdeckte ich das folgende Urteil über den Autor der »Tradiciones«: »Ricardo Palma, Repräsentant, Wortführer und Galeonsfigur des Kolonialismus, ist ein anekdotischer und unterhaltsamer Erzähler von witzigen, katalogisierten und aneinandergereihten kleinen Stücken. Er schreibt mit dem Blick auf die 'Academia de la Lengua' und bedient sich des Spanischen des Goldenen Zeitalters, wenn er sich über die Faselien und Sprüche der kleinen Marquisen mit dem gelockten Haar und den gespitzten Lippen lustig macht.«¹⁶

¹⁶ Federico More, »De un ensayo sobre las literaturas del Perú«, in: El Diario de la Marina, Havanna (1924), und in: El Norte, Trujillo (1924).

Mores Ansicht nach wird von Palma nur ein »derbes Lachen« übrigbleiben.

Manche meinen, das sei nichts weiter als der notorische Groll Mores, dem man wenig Erfolg in der Liebe, dafür um so mehr in seinem Groll nachsagt. Doch muß seine Meinung aus zweierlei Gründen berücksichtigt werden: 1) die besondere Angriffslust, wegen der More sich den Titel eines Schülers von González Prada verdiente; 2) die Ernsthaftigkeit des Essays, der diese Sätze enthält.

In diesem Essay strengt sich More in besonders gewissenhafter Weise an, den Geist der Nationalliteratur zu erforschen. Seine nicht insgesamt gültigen, fundamentalen Erkenntnisse verdienen es, aufmerksam untersucht zu werden. More geht von einem Prinzip aus, mit dem jede gründliche Kritik konform geht. »Die Literatur«, schreibt er, »ist nur die Übersetzung eines politischen und gesellschaftlichen Zustandes.« Damit ist das Urteil über Palma Teil einer Untersuchung, der die darin erörterten Gedanken und Thesen beträchtlichen Wert verleihen; es handelt sich eben nicht um ein simples Pamphlet oder ein oberflächliches Tischgespräch. Und deshalb muß man seine Untersuchung berücksichtigen und berichtigen. Doch wenn man das tut, sind auch die wesentlichen Züge von Mores These darzulegen und zu kommentieren.

Diese These macht sich auf die Suche nach den rassischen Faktoren und den erdhaften Wurzeln der peruanischen Literatur. Sie erforscht die wesentlichen Farben und Züge, verzichtet auf die Nuancen und ergänzenden Umriss. Die Methode greift auf das Pamphlet zurück, sie ist nicht kritisch. Das verleiht den Gedanken eine gewisse Kraft, eine gewisse Stärke, doch es fehlt an Flexibilität. Das Bild, das sie uns von der peruanischen Literatur bieten, ist zu statisch.

Aber wenn auch die Schlußfolgerungen nicht immer stimmen, sind die Begriffe, von denen sie ausgehen, doch richtig. More hat ein Gefühl für den peruanischen Dualismus. Für ihn hat Peru »kolonialen oder inkaischen Charakter«. Ich wiederum habe zu wiederholten Malen geschrieben, daß Peru als Kind der Konquista ein Gebilde der Küste ist, und so kann ich nicht umhin, mich mit More im Hinblick auf den Ursprung und die Geschichte des Konflikts zwischen Inkatum und Kolonialismus einig zu erklären. Ich denke beinahe auch wie More, daß dieser Konflikt, dieser Antagonismus »der soziologische und politische Schlüssel für die Existenz Perus ist und noch viele Jahre sein wird«.

Der peruanische Dualismus spiegelt sich natürlich in der Literatur wider, findet dort seinen Ausdruck. »Literarisch betrachtet«, schreibt More,

»stellt sich Peru logischerweise geteilt dar. Daraus entwickelt sich als grundsätzliche Tatsache: Die Bewohner der Anden sind bäuerlich, die Limas städtisch. Und ebenso die beiden Literaturen. Wer unter dem Einfluß Limas arbeitet, bei dem ist alles iberoafrikanisch geprägt: Alles ist romantisch und sinnlich. Wir, die wir unter dem Einfluß von Cuzco arbeiten, erfahren den schönsten und innigsten Teil des Lebens in den Bergen und den Tälern, und alles atmet unbestimmbare Subjektivität und Dramatik. Der Bewohner von Lima ist Kolorist, der Bewohner der Berge musikalisch. Für die Erben des Kolonialismus ist die Liebe ein Abenteuer. Für die Nachkommen der untergegangenen Rasse ist die Liebe ein Chor der Stimmen des Schicksals.« Doch diese Andenliteratur, die More der Literatur Limas und der Kolonialzeit mit so viel Verve entgegenstellt, beginnt erst jetzt, ernsthaft und überzeugend zu existieren. Es fehlt ihr beinahe jede Geschichte, es fehlt ihr beinahe jede Tradition. Die beiden bedeutendsten Autoren der Republik, Palma und González Prada, sind Lima zuzurechnen. Wie weiter unten zu sehen ist, schätze ich Abelardo Gamarra sehr; More scheint ihm mir jedoch zu überschätzen, obwohl er in einer Passage seines Essays zugibt, daß er »unglücklicherweise nicht der abgerundete und vielseitige, saubere und brillante Künstler, der Vollblutliterat war, den es gebraucht hätte«.

Sogar More muß einsehen, daß »die Andenregionen, der Inkaismus noch nicht den meisterhaften Autor gefunden haben, der die Gefühle, die Stimmungen und die Launen der Seele des Inkas auf glänzenden und geistsprühenden Seiten zusammengefaßt und beschworen hätte«. Damit unterstützen und bestätigen seine Worte die These, daß die peruanische Literatur bis Palma und González Prada kolonial, spanisch ist. Die Andenliteratur, der More sie gegenüberstellt, hat vor Palma und González Prada noch nicht ihren eigenen Ausdruck gefunden. Lima hat sich den Provinzen als Vorbild aufgedrängt, aber die Provinzen haben auch in Lima ihr Vorbild gesucht. Die polemische Prosa des Regionalismus und der Radikalismus in den Provinzen haben ihren Ausgangspunkt in González Prada, dem More, sein Schüler, zu Recht seine übertriebene Liebe zur Rhetorik verwirft.

Gamarra ist für More der Repräsentant des integralen Peru. Nach seiner Ansicht beginnt mit Gamarra ein neues Kapitel der peruanischen Literatur. Nach meiner Auffassung fängt das neue Kapitel mit González Prada an, denn mit ihm geht die ausschließliche Orientierung an Spanien über in eine Europäisierung, die in ihrem Ausdruck noch mehr oder weniger am Anfang steht, in ihren Konsequenzen jedoch entscheidend ist.

Doch Ricardo Palma, den More zu Unrecht als »Repräsentanten, Wortführer und Galconfigur des Kolonialismus« bezeichnet, ist trotz seiner Be-

schränkungen ebenfalls Teil eines Gesamtperu, das sich in dieser Generation zu konkretisieren und zu definieren beginnt. Palma vermittelt das Kreolentum (*criollismo*), das Mischlingstum (*mestizaje*) und die Mittelklasse des republikanischen Lima, das, wenn es auch dasselbe ist, das Piërola preist — der allerdings seinem Temperament und Stil nach eher aus Arequipa als aus Lima stammt —, doch wiederum dasjenige ist, das in der heutigen Zeit die eigene Tradition neu überdenkt, der kolonialen Herkunft abschwört, den Zentralismus kritisiert und verurteilt, sich für die Forderungen des Indios einsetzt und den Rebellen in der Provinz die Hand reicht. Für More gibt es nur *ein* Lima — das konservative, verschlafene, frivole, koloniale Lima. »Kein ideologisches oder emotionales Problem«, schreibt er, »hat in Lima Widerhall gefunden. Weder der Modernismus in der Literatur noch der Marxismus in der Politik, weder das Symbol in der Musik noch die expressionistische Dynamik in der Malerei haben die Söhne der einschläfernden Stadt auferüttelt. Die Sinnlichkeit ist das Grab der geistigen Wahrheit.« Aber das stimmt nicht. Lima, das erste Industriezentrum, ist auch der Ort, wo ganz in Übereinstimmung mit dem historischen Prozeß der Nation das erste bedeutende Wort des Marxismus gestammelt oder ausgesprochen wurde. Der von seinem Volk etwas verwirrte More weiß es vielleicht nicht, doch kann er es eigentlich ahnen. In Buenos Aires und La Plata gibt es genug Leute, die ihn über die Forderungen einer Avantgarde aufklären könnten, die in Lima wie auch in Cuzco, Trujillo und Jauja einen neuen Nationalgeist repräsentieren.

Die Anklage gegen den Kolonialismus, gegen den Zentralismus Limas (*limenismo*), wenn diese Bezeichnung More lieber ist, ging von Lima aus. Den Prozeß gegen die Hauptstadt — im offenen Kampf gegen den von Luis Alberto Sánchez so genannten »*perricholismo*« sowie mit einer Leidenschaftlichkeit und einem Ernst, die Sánchez gerade so alarmieren und in Aufregung versetzen —, diesen Prozeß führen wir Männer der Hauptstadt.¹⁷ Eine Gruppe von Schriftstellern, die sich von dem durch Valdelomar importierten Ästhetizismus d'Annunzios zu dem sozialismusenahen kritischen Stil der Zeitschrift »*España*« entwickelte, hat in Lima vor zehn Jahren »*Nuestra Epoca*« (Unsere Epoche) gegründet, um vorbehaltlos und ohne Kompromisse mit irgendeiner Gruppierung oder einem Caudillo

¹⁷ Vgl. in diesem Band den Aufsatz über Regionalismus und Zentralismus.

die Fehler der alten Politik anzuprangern.¹⁸ Und in Lima schufen Studenten, die Wortführer des neuen Geistes, vor fünf Jahren die Volksuniversitäten und schrieben den Namen von González Prada auf ihre Fahne.

Henríquez Ureña schreibt, daß es zwei Amerikas gibt, ein gutes und ein schlechtes. Dasselbe könnte man von Lima sagen. Lima hat seine Wurzeln nicht in einer autochthonen Vergangenheit. Lima ist das Kind der Konquista. Doch seit es der Mentalität und dem Geist nach nicht mehr nur spanisch, sondern etwas kosmopolitisch geworden ist, seit es sich den Ideen und Emotionen der Zeit gegenüber offen zeigt, wirkt Lima nicht mehr ausschließlich als der Sitz und die Heimat des Kolonialismus und »españolismo«. Die neue peruanische Identität muß erst noch geschaffen werden. Ihre historische Grundlage muß indianisch sein. Ihre Achse sollte vielleicht auf dem andinischen Stein und nicht auf der Tonerde der Küste ruhen. Gut! Bei diesem Aufbauprozeß will das progressive Lima, das hellwache Lima jetzt und in Zukunft nicht abseits stehen.

V. González Prada

González Prada ist in der peruanischen Literatur der Vorläufer für den Übergang von der kolonialen zur kosmopolitischen Epoche. Ventura García Calderón erklärt ihn zu dem »am wenigsten peruanischen« Autor dieses Landes. Doch wir haben schon festgestellt, daß das Peruanische in dieser Literatur bis González Prada noch gar nicht peruanisch, sondern lediglich kolonial ist. Der Autor der »Páginas libres« (Freie Seiten) erscheint als ein Schriftsteller von westlichem Geist und europäischer Kultur. Doch wenn diese peruanische Identität erst noch definiert, bestimmt werden muß, warum sollte man ihn als den am wenigsten peruanischen ihrer Vermittler bezeichnen, weil er der am wenigsten spanische, weil er nicht kolonial ist? Der Grund erscheint dann paradox. Gerade weil sie die am wenigsten spanische und koloniale Literatur ist, kündigt sich mit ihr die Chance für eine peruanische Literatur an. Sie ist die Befreiung von der Metropole Madrid. Sie ist schließlich der Bruch mit dem Vizekönigtum.

¹⁸ Von »Nuestra Epoca«, Juli 1918, wurden nur zwei schnell vergriffene Nummern veröffentlicht. In beiden Nummern zeichnet sich eine stark von »España« beeinflusste Tendenz ab, der Zeitschrift von Araquistáin, die ein Jahr später in »La Razón« neu erschien, einer kurzlebigen Tageszeitung, an deren Kampagne für die Universitätsreform man sich am meisten erinnert.

Dieser marmorne, heidnische Parnassien und Hellenist ist geschichtlich und geistig viel peruanischer als alle, aber wirklich alle früheren und späteren Rhapsodien der spanischen Literatur. In dieser Generation gibt es sicherlich keine einzige Seele, die García Calderón, den übellauligen und nostalgischen Schüler von Lista, für peruanischer hielte als den umstürzlerischen Pamphletisten und Ankläger der Vergangenheit, zu der jener und andere Schreiberlinge derselben Art und Abstammung gehörten.

González Prada hat dieses Volk nicht interpretiert, seine Probleme nicht dargelegt und der kommenden Generation kein Programm vererbt. Trotzdem stellt er auf jeden Fall einen Augenblick — den ersten intelligenten Augenblick des Bewußtseins von Peru dar. Federico More nennt ihn den Vorläufer des neuen Peru, des Gesamtperu. Doch im Hinblick darauf war Prada mehr als ein Vorläufer. Im Text der »Páginas libres« findet sich zwischen gedrehten und rhetorischen Sentenzen der Keim des neuen Nationalgeistes. »Das wahre Peru«, sagt González Prada in der berühmten Rede von Politeama im Jahr 1888, »bilden nicht die Gruppierungen von Kreolen und Ausländern, die den Streifen Erde zwischen dem Pazifik und den Anden bewohnen; die Nation wird von der Masse der Indios gebildet, die verstreut im westlichen Streifen der Kordillere leben.«¹⁹

Und obwohl González Prada nicht in einer von Rhetorik freien Sprache zu ihnen reden konnte, verachtete er doch die großen Massen nie. Ganz im Gegenteil, er setzte sich immer für ihren dunklen Ruhm ein. Er warnte die Literaten in seinem Gefolge vor der Vergänglichkeit und Sterilität einer elitären Literatur. »Plato«, erinnerte er sie in der Rede vor dem Ateneo, »hat gesagt, daß in bezug auf die Sprache das Volk ein außerordentlicher Lehrmeister ist. Die Sprachen stärken und härten sich in der Quelle des Volkes, weniger in den toten Regeln der Grammatiker und den vorgeschichtlichen Ausgrabungen der Gelehrten. Aus den Liedern, den Versen und Sprüchen des Volkes keimen die originellen Wörter, die bildhaften Sätze, die gewagten Konstruktionen. Die Massen verändern die Sprachen, wie die Infusorien die Kontinente modifizieren.« »Der wahre Dichter«, bekräftigte er in einer anderen Passage derselben Rede, »ähnelte einem Baum, der auf dem Gipfel eines Berges gewachsen ist: Mit den Zweigen, die die Phantasie bilden, gehört er mit den Wolken; mit den Wurzeln, die die Affekte bilden, verbindet er sich mit der Erde.« Und in seinen Bemerkungen über die Sprache bestätigte er mit anderen Worten ausdrücklich den gleichen Gedanken. »Die Meisterwerke zeichnen sich durch ihre Verständlichkeit aus, denn sie

¹⁹ González Prada, Páginas libres.

sind nicht das Erbgut einiger weniger Auserwählter, sondern das Erbe aller Menschen mit gesundem Menschenverstand. Homer und Cervantes sind demokratische Geister: Ein Kind kann sie verstehen. Die sich für aristokratisch haltenden Talente, die für die Menge Unverständlichen verbergen die Leere in der Tiefe mit der Dunkelheit der Form.« »Wenn Herodot wie Gracian geschrieben und Pindar wie Góngora gesungen hätte, wäre ihnen dann wohl bei den olympischen Spielen Gehör und Beifall geschenkt worden? Da sind die großen Bewegter der Seelen im 16. und 17. Jahrhundert, da ist vor allem Voltaire mit seiner Prosa, so natürlich wie das Atmen, so klar wie rektifizierter Alkohol.«²⁰

Gleichzeitig attackierte González Prada den Kolonialismus. In der Rede vor dem Ateneo beschreibt er zuerst die Folgen der zaghaften und senilen Begrenzung der spanischen Literatur und setzt sich dann offen für das Auseinanderschneiden dieses Bandes ein. »Lassen wir die Laufhilfen der Kindheit hinter uns, und suchen wir in anderen Literaturen neue Elemente und neue Impulse. Laßt uns dem freien und demokratischen Geist des Jahrhunderts den Vorrang geben vor dem Geist ultramontaner und monarchistischer Nationen. Wenden wir den Blick auf die spanischen Autoren, studieren wir ihre Meisterwerke, bereichern wir ihre wohlklingende Sprache; doch denken wir ständig daran, daß die geistige Abhängigkeit von Spanien für uns die definitive Verlängerung der Kindheit bedeuten würde.«²¹

Mit dem Werk von González Prada beginnt die peruanische Literatur, Kontakte zu anderen Literaturen aufzunehmen. González Prada repräsentiert im besonderen den französischen Einfluß. Doch ganz allgemein hat er sich das Verdienst erworben, die Bresche geschlagen zu haben für die, die später noch von anderen ausländischen Literaturen beeinflusst werden sollten. Seine Lyrik und auch seine Prosa verraten einen vertrauten Umgang mit der italienischen Literatur. In seinen Prosatexten wütete er oft gegen die Akademien und die Puristen, während er andererseits sehr gerne Neologismen und Gallizismen verwendete. Seine Lyrik suchte in anderen Literaturen neue Stenzen und exotische Rhythmen.

Er war intelligent genug, um den dunklen, jedoch nicht unbekannten Zusammenhang zwischen ideologischem Konservatismus und literarischem Akademismus zu durchschauen. Und so verband er den Angriff gegen den einen mit der Invektive gegen den anderen. Nachdem wir uns jetzt ganz klar sind über die innige Verbindung zwischen den Serenaden auf das Vizekö-

nigtum in der Literatur und der Herrschaft der Feudalklasse in der Wirtschaft und der Politik, gewinnt das Denken von González Prada einen neuen Wert und eine neue Perspektive.

Wie González Prada klipp und klar dargelegt hat, reflektiert jede literarische Haltung bewußt oder unbewußt ein politisches Gefühl und Interesse. Die Literatur ist nicht unabhängig von den übrigen geschichtlichen Kategorien. Wer würde zum Beispiel den politischen, nur scheinbar rein literarischen Hintergrund der Auffassung leugnen, die González Prada als den »am wenigsten peruanischen Autor Perus« definiert? Seiner Person die peruanische Identität abzusprechen, dies ist nur eine Methode, seinem Protest in Peru die Gültigkeit abzusprechen. Das ist ein raffiniertes Mittel, seinen Protest abzuqualifizieren und abzuwerten. Mit dem gleichen Makel des Exotismus will man heutzutage auch das Gedankengut der Avantgarde belegen.

Nach Pradas Tod änderten die Leute, die mit diesen Mitteln sein Ansehen und sein Beispiel nicht untergraben konnten, ihre Taktik. Sie versuchten, ihn als Person mit kompromittierenden Lohhudelen zu verunglimpfen und herabzuwürdigen. Man propagierte die Mode, sich Erbe und Schüler Pradas zu nennen. So geriet die Figur von González Prada in Gefahr, als offizielles, akademisches Monument dazustehen. Zum Glück gelang es der neuen Generation, sich erfolgreich gegen diesen Versuch zu wehren.

Die Jungen unterscheiden zwischen dem, was im Werk von González Prada zufällig und zeitbedingt war, und dem, was für immer Bestand hat. Sie wissen, daß der dauerhafte Wert Pradas nicht im Buchstaben, sondern im Geist liegt. Die falschen Anhänger von González Prada wiederholen den Buchstaben, die wirklichen wiederholen den Geist.

Die Beschäftigung mit González Prada ist zuerst Teil der Chronik und Kritik der peruanischen Literatur und dann erst der Politik. González Prada war eher ein literarischer als ein politischer Geist. Daß die politische Tragweite seines Werkes größer war als die literarische, steht nicht der alles übertragenden Tatsache entgegen, daß dieses Werk als solches eher literarisch als politisch ist.

Für alle steht fest, daß González Prada nicht Tat, sondern Wort war. Doch das ist es nicht, was González Prada eher zum Literaten als zum Politiker macht. Vielmehr ist es sein Wort selbst.

Das Wort kann Programm, Doktrin sein. Und weder in den »Páginas libres« noch in den »Horas de lucha« (Zeiten des Kampfes) finden wir eine echte Doktrin oder ein wirkliches Programm. In den Reden und Essays, die diese Bücher ausmachen, versucht González Prada nicht, die peruanische

²⁰ González Prada, a.a.O.

²¹ González Prada, a.a.O.

Realität in der Sprache eines Politologen oder Soziologen zu definieren. Er will weiter nichts, als sie in literarischer Sprache durchscheinen lassen. Er konkretisiert seine Gedanken weder in Vorschlägen noch in Konzeptionen. Er skizziert sie mit großer polemischer und rednerischer Kraft, jedoch ohne eigentlichen praktischen und wissenschaftlichen Wert. »Peru ist ein von einem Friedhof gekrönter Berg.« »Peru ist ein kranker Organismus; Wo man mit dem Finger draufdrückt, spritzt Eiter heraus.« Die Sätze von González Prada, an die man sich am meisten erinnert, sind die eines Schriftstellers, nicht die eines Staatsmannes. Es sind die eines Anklägers, nicht die eines Machers.

Die radikale Bewegung selbst erscheint ursprünglich als ein literarisches und nicht als ein politisches Phänomen. Der Embryo der »Unión Nacional«, der radikalen Partei, nannte sich »Círculo Literario«. Diese literarische Gruppe wandelte sich — den Gesetzen der Zeit gehorchend — zu einer politischen Gruppe. Der biologische Prozeß Perus benötigte keine Literaten, sondern Politiker. Die Literatur ist Luxus, kein Brot. Die Literaten um González Prada empfanden zwar nur vage, aber dafür um so dringender, was diese zerrissene und verarmte Nation zum Überleben brauchte. »Der 'Círculo Literario', die friedliche Gesellschaft von Dichtern und Träumern«, sagte González Prada in seiner Rede vor dem Olimpo im Jahr 1887, »scheint zu einem militanten und propagandistischen Zentrum werden zu wollen. Woher kommen die radikalen Impulse in der Literatur? Bis hierher spüren wir die Ausläufer der Wirbelwinde, von denen die europäischen Hauptstädte gepeitscht werden, hallen die Stimmen des republikanischen und ungläubigen Frankreich wider. Wir haben es mit einer Jugend zu tun, die offen kämpft, um gewaltsam abzutöten, was dazu bestimmt scheint, einer unangemessen langen Agonie zu erliegen. Wir haben es schließlich mit einer Jugend zu tun, die darauf drängt, die Hindernisse zu beseitigen und sich einen Weg zu bahnen, um die rote Fahne auf den eingestürzten Wehrtürmen der nationalen Literatur zu hissen.«²²

González Prada widerstand dem historischen Impuls nicht, der ihn dazu animierte, vom Parnaß der stillen Meditation herab in den rauen politischen Kampf zu steigen. Doch konnte er für seine Truppe keinen Schlachtplan aufstellen. Sein einzelgängerischer, anarchischer, einsamer Geist eignete sich nicht als Anführer einer so großen kollektiven Bewegung.

Wer sich mit der radikalen Bewegung beschäftigt, sagt, González Prada hätte nicht das Talent zu einem Führer, Caudillo oder Kondottiere gehabt.

Doch bei dieser Feststellung sollte man nicht stehenbleiben. Man sollte außerdem daran denken, daß González Prada im Grunde ein literarisches Temperament war. Wenn González Prada nicht in einem Land geboren wäre, in dem es vordringlich um den politischen und gesellschaftlichen Neuaufbau und eine moralische Regenerierung ging und in dem ein ausschließlich künstlerisches Werk nicht zur Blüte kommen konnte, dann hätte ihn der Gedanke, eine Partei zu gründen, nie in Versuchung geführt.

Seine Bildung entsprach natürlich seinem Temperament. Es war eine vorwiegend literarische und philosophische Bildung. Wenn man seine Reden und seine Artikel liest, fällt einem auf, daß González Prada sich mit Wirtschaft und Politik nicht beschäftigt hatte. Seine Sentenzen, seine Verwünschungen, seine Aphorismen sind ganz eindeutig literarischer Art und Abkunft. Immer wieder entdeckt man in seinen eleganten, geschliffenen Texten ein treffendes soziologisches oder historisches Argument. Ich habe schon das eine oder andere zitiert. Doch insgesamt wahrt sein Werk den Stil und die Struktur des Werkes eines Literaten.

Vom nationalistischen und positivistischen Geist seiner Epoche durchdrungen, feierte González Prada den Wert der Naturwissenschaft. Doch diese Einstellung ist eine Besonderheit der modernen Literatur seiner Zeit. Die Wissenschaft, die Vernunft, der Fortschritt waren die Mythen des 19. Jahrhunderts. González Prada, der über den Liberalismus und die Enzyklopädisten zur anarchischen Utopie gekommen war, übernahm begeistert diese Mythen. Auch noch in seinen Versen findet sich der emphatische Ausdruck seines Rationalismus:

¡Guerra al menguado sentimiento!

¡Culto divino a la Razón!

Krieg dem elenden Gefühl!

Göttliche Weihen der Vernunft!

Es fiel González Prada lediglich zu, auszusprechen, was die Menschen einer anderen Generation machen sollten. Er predigte den Realismus. Er verdammte die nebulösen Schwafeleien der tropischen Rhetorik und beschwor seine Zeitgenossen, mit den Füßen auf dem Boden zu bleiben. »Machen wir Schluß«, sagte er, »mit der jahrtausendlangen Reise durch die Regionen eines Idealismus ohne Substanz, kehren wir zurück an den Busen der Wirklichkeit, und denken wir daran, daß es außerhalb der Natur lediglich illusorische Symbole, mythologische Phantasien, metaphysische Schemen gibt! Um auf seltene Gipfel zu gelangen, werden wir selbst zu Gas, zu Luft: Wir wollen Materie sein. Es ist besser, Eisen als Wolke zu

²² González Prada, a.a.O.

sein.«²³ Doch er selbst brachte es nie fertig, Realist zu sein. In seine Zeit fällt der historische Materialismus. Dennoch überließ das Denken von González Prada, das seiner Verwegenheit oder Freiheit nie Grenzen auferlegte, anderen das Unternehmen, den peruanischen Sozialismus zu schaffen. Nach dem Scheitern der radikalen Partei verschrieb er sich dem fernen und abstrakten Utopismus eines Kropotkin. Und in der polemischen Auseinandersetzung zwischen Marxisten und Bakuninanhängern gab er letzteren den Vorrang. In diesem wie in allen anderen Konflikten mit der Wirklichkeit reagierte sein Temperament in Übereinstimmung mit seiner literarischen und aristokratischen Sensibilität.

Die literarische Herkunft des Geistes und der Bildung von González Prada ist dafür verantwortlich, daß uns die radikale Bewegung kein grundlegendes Programm zur peruanischen Realität und keine konkreten Gedanken zu den Problemen des Landes hinterlassen hat. Das Parteiprogramm der Radikalen, das andererseits nicht von González Prada erarbeitet wurde, wirkt wie eine Übung eines »literarischen Zirkels« in politischer Prosa. Und wir wissen ja, daß die »Unión Nacional« wirklich nichts anderes war.

González Pradas Denken ist zwar von allen großen Mythen seiner Zeit beeinflusst, doch ist es nicht in monotoner Weise positivistisch. In González Prada brennt das Feuer der Rationalisten des 18. Jahrhunderts. Seine Vernunft ist leidenschaftlich, revolutionär. Der Positivismus, der Historizismus des 19. Jahrhunderts repräsentieren einen gezähmten Rationalismus. Sie stehen für die Stimmung und das Interesse einer Bourgeoisie, die mit dem Aufstieg zur Macht konservativ geworden ist. Dem Rationalismus und der Wissenschaftsläufigkeit von González Prada genügen die mittelmäßigen und zaghaften Schlußfolgerungen einer bürgerlichen Vernunft und Wissenschaft nicht. In González Prada hat der Jakobiner in all seinem Wagemut unbeschadet überlebt.

Javier Prado, García Calderón, Riva Agüero treten für einen konservativen Positivismus ein. González Prada lehrt einen revolutionären Positivismus. Die Ideologen des Zivilismus unterwarfen uns in voller Übereinstimmung mit ihrem Klassenbewußtsein der Autorität von Taine; der geistige Vater des Radikalismus stufte sein Denken immer demjenigen gegenüber als anders und überlegen ein, das in Frankreich einherging mit einer reaktionären politischen Bewegung und beinahe mit ihr identisch war und in Peru zur Apologie der aufgeklärten Oligarchie herangezogen wurde. Trotz der rationalistischen und naturwissenschaftlichen Orientierung Gon-

zález Pradas verfällt er doch fast nie einem übertriebenen Intellektualismus. Vor einer solchen Gefahr bewahren ihn sein Kunstsinne und sein emphatisches Gerechtigkeitsbewußtsein. Im tiefsten Inneren ist dieser Parnassien ein Romantiker, der nie an der Macht des Geistes verzweifelt.

Eine seiner scharfsinnigen Anmerkungen zu Renan als dem, der *ne dépasse pas le doute*, beweist uns, daß sich González Prada der Gefahr einer verbitterten Kritik um ihrer selbst willen bewußt war. »Alle Fehler Renans lassen sich mit der Überreizung des kritischen Geistes erklären; die Furcht, sich zu täuschen, und die Manie, sich für einen sensiblen und leidenschaftslosen Geist zu halten, ließen ihn alles mit Vorbehalten behaupten oder verneinen, das heißt, weder behaupten noch verneinen bis zum Widerspruch; es passierte ihm, daß er einen Gedanken aussprach, um sofort — mit einem Aber — das Gegenteil zu behaupten. Deswegen war er auch so wenig populär: Die Masse versteht nur diejenigen Männer und folgt ihnen, die offen und sogar brutal sich selbst behaupten mit Worten wie Mirabeau und mit Taten wie Napoleon.« González Prada zieht das Ja dem Nein, dem Zweifel immer vor. Sein Denken ist waghalsig, ungestüm, kühn. Er fürchtet die Ungeheißheit. Die Notwendigkeit des *dépasse le doute* ist tief in seinem Geist verankert. Die Formel von Vasconcelos hätte auch von González Prada sein können: »Pessimismus für die Realität, Optimismus für das Ideal!« Häufig ist sein Satz pessimistisch, aber fast nie skeptisch.

In einer Studie über die Gedankenwelt von González Prada, die im Buch »El nuevo absoluto« (Das neue Absolute) von Mariano Iberico Rodríguez enthalten ist, findet dieser eine gute Definition für den Schöpfer der »Páginas libres«, wenn er schreibt: »Im Verein mit dem Geist seiner Zeit hat er großes Vertrauen in die Effizienz der Naturwissenschaften. Er glaubt an die Existenz von universalen, unverrückbaren und ewigen Gesetzen, doch führt der Szientismus oder auch der Determinismus bei ihm weder zu einer engstirnig eudämonistischen Moral noch zu der Resignation gegenüber der kosmischen Notwendigkeit, die Spinoza vertrat. Seine unzufriedene und freie Persönlichkeit überwand vielmehr die logischen Konsequenzen seiner Gedanken, verkündete den Kult der Tat, durchlebte die Kampfeslust und setzte sich ein für die Behauptung der Freiheit und des Lebens. Unbestreitbar ist einiges von Nietzsches reichem Denken in die anarchischen Rufe Pradas eingeflossen. Und genau wie bei Nietzsche besteht bei ihm eine Opposition zwischen einem deterministischen Verständnis der Wirklichkeit und dem sieghaften Vorstoß des freien inneren Impulses.«²⁴

²³ González Prada, a.a.O.

²⁴ M. Iberico Rodríguez, *El nuevo absoluto*, 45.

Wir mögen uns aus diesen oder anderen Gründen vielen Gedanken von González Prada fern fühlen, doch seinem Geist fühlen wir uns nicht fremd. González war zum Beispiel im Irrtum, als er uns Religionsfeindlichkeit predigte. Heute wissen wir sehr viel mehr als zu seiner Zeit über die Religion wie auch über andere Dinge. Wir wissen, daß eine Revolution immer auch religiös ist. Das Wort »Religion« hat einen neuen Wert, eine neue Bedeutung. Es bezeichnet nicht nur einen Ritus oder eine Kirche. Da kümmert es wenig, daß die Sowjets auf ihre Propagandaplakate schreiben, daß »die Religion Opium des Volkes« ist. Der Kommunismus ist seinem Wesen nach religiös. Wegen der alten Wortbedeutung kommt es jedoch noch immer zu Verwechslungen. González Prada sagte die Überwindung aller Glaubensbekenntnisse voraus, ohne zu bemerken, daß er selbst der Verkünder eines Glaubens, selbst ein Gläubiger war. Am meisten muß man bei diesem Rationalisten seine Leidenschaftlichkeit bewundern. Auf das höchste ist bei diesem etwas heidnischen Atheisten seine moralische Askese zu achten. Sein Atheismus ist religiöser Natur. Und das ist er vor allem dann, wenn er am vehementesten und absolutesten auftritt. González Prada hat etwas von jenen laizistischen Asketen, die Romain Rolland beschreibt. Den wahren González Prada findet man in seinem Bekenntnis für die Gerechtigkeit, in seiner Doktrin der Liebe und nicht im eher gewöhnlichen Antiklerikalismus von einigen Seiten der »Horas de lucha«.

Das Gedankengut der »Páginas libres« und der »Horas de lucha« ist heute zu einem großen Teil überaltert. Aber der fundamentale und dauerhafte Wert von González Prada hängt nicht ab von der Gültigkeit seiner Begriffe oder Sentenzen. Die Begriffe sind noch nicht einmal das Typische in seinem Werk. Das Typische bei González Prada liegt nach Iberico nicht »in der strengen Systematisierung von Begriffen — den vorläufigen Symbolen einer Geisteshaltung —, sondern in einem für die ganze Persönlichkeit beständigen Gefühl, in einer bestimmten Entschlossenheit, die sich in dem wunderbaren künstlerischen Wert des Werkes und der männlichen Verherrlichung der Mühe und des Kampfes umsetzt.«²⁵

Ich habe schon gesagt, daß im Werk von González Prada der Geist das Dauerhafte ist. Eine Männer der neuen Generation bewundern und schätzen wir an González Prada besonders das strenge moralische Beispiel. Wir schätzen und bewundern vor allem die intellektuelle Ehrlichkeit, die edle und starke Rebellion. Außerdem denke ich für meinen Teil, daß González Prada die neue peruanische Generation, eine Generation von Schülern und

Erben seines Werkes, nicht anerkennen würde, wenn in seinen Nachfolgern nicht der Wille und die Kraft wären, es zu überwinden. Die mittelmäßigen Nachahmer seiner Sätze würde er mit Verachtung ansehen. Er würde nur eine Jugend lieben, die in die Tat umzusetzen fähig wäre, was er bloß gedacht hatte, und er würde sich allein in Menschen zu neuem Leben erweckt fühlen, die ein wahrhaft neues, ein wahrhaft zeitgemäßes Wort zu sagen hätten.

Über González Prada muß man sagen, was er in den »Páginas libres« über Vigil sagt. »Wenige Leben sind so rein, so erfüllt, so nachahmenswert. Man kann die Form und den Inhalt seiner Schriften angreifen, kann seine Bücher heute als veraltet und unzureichend abtun; es kann schließlich das ganze von einem Geist wie ihm errichtete Gebäude zusammenstürzen; eines wird unangreifbar und aufrecht bleiben, der Mensch.«

VI. Melgar

Während der Kolonialzeit stellt sich die peruanische Literatur in ihren herausragendsten Ereignissen und in ihren augenfälligsten Figuren als ein typisches Phänomen der Stadt Lima dar, auch wenn die Provinzen darin ebenfalls vorkommen. Das Vorbild, der Stil, die große Linie entstammen der Hauptstadt. Und dafür gibt es eine Erklärung. Die Literatur ist ein städtisches Produkt. Die Anziehungskraft der Stadt spielt in allen literarischen Prozessen eine wichtige Rolle. Andererseits war Lima nie der Konkurrenz von anderen peruanischen Städten mit ähnlichen Vorrechten ausgeliefert. Ein extremer Zentralismus hat seine Vorherrschaft gewährleistet.

Aufgrund dieser absoluten Hegemonie Limas hat sich die peruanische Literatur nicht aus der Kraft der Ureinwohner speisen können. Lima ist zuerst die spanische Hauptstadt gewesen, dann die kreolische. Und dies hat seine Literatur geprägt.

Das Gefühl der Indios ist in dieser Epoche der peruanischen Literaturgeschichte nicht ganz ohne eigenen Ausdruck geblieben. Als erster verlieh ihnen der herausragende Mariano Melgar Sprache. Die Kritik in Lima behandelt ihn etwas mit Verachtung. Sie hält ihn für allzu volkstümlich, für zu wenig vornehm. In seinen Versen stört sie neben der schlampigen Syntax der Gebrauch umgangssprachlicher Wendungen. Im Grunde mißfällt ihr die gesamte Gattung. Ein Dichter, der kaum etwas anderes als »yaravies«, traurige indianische Lieder, hinterläßt, kann nicht nach ihrem Geschmack

²⁵ Ebd., 43f.

sein. Diese Kritik läßt sich lieber durch irgendeine Ode von Pando langweilen.

Ich überschätze aber deswegen die Kunst Melgars nicht. Ich sehe ihn als Teilhaber der Anfänge der peruanischen Literatur in seiner Zeit. Mein Urteil wahrt immer das Kriterium der Relativität.

Melgar ist ein Romantiker, und das nicht nur in seiner Kunst, sondern auch in seinem Leben. Offiziell hatte die Romantik die peruanische Literatur noch nicht erreicht. Sie verkörpert bei Melgar daher nicht wie später bei anderen eine Geste der Nachahmung; sie ist ein spontaner Impuls. Und das zeugt von seiner künstlerischen Sensibilität. Es hat geheißsen, er verdanke sein literarisches Prestige zum Teil seinem heldenhaften Tod. Doch diese Einschätzung verhehlt kaum die ihr zugrundeliegende Antipathie und Verachtung. Der Tod schuf den Helden, vernichtete den Künstler. Melgar starb sehr früh. Und auch wenn es immer etwas gewagt ist, Hypothesen über den wahrscheinlichen Weg eines Künstlers aufzustellen, der allzu früh vom Tod überrascht wurde, kann man doch zumindest annehmen, daß der reife Melgar eine Kunst hervorgebracht hätte, die weniger klassisch-manieristisch und rhetorisch, dafür ursprünglicher, reiner gewesen wäre. Der Bruch mit der Metropole Madrid hätte bei ihm ganz besondere und andere Folgen gehabt als bei den Schriftstellern einer so spanischen, so kolonialen Stadt wie Lima. Indem er den Weg seiner romantischen Inspiration weiter gegangen wäre, hätte sich Melgar geistig immer mehr dem Ländlichen, dem Indianischen angenähert.

Wer sich über das Vulgäre seines Wortschatzes und seiner Bilder aufregt, ist Opfer eines aristokratischen und akademischen Vorurteils. Der Künstler, der ein auf Dauer bewegendes Gedicht in der Sprache des Volkes schreibt, gilt in allen Literaturen tausendmal mehr als der, der in gebildeter Sprache ein perfektes Anthologie-Stück verfaßt. Andererseits kam die volkstümliche Dichtung immer vor der Kunstlyrik, wie Carlos Octavio Bunge in einer Studie über die argentinische Literatur feststellt. Einige »yaravies« von Melgar sind nur als Fragmente volkstümlicher Dichtung lebendig. Doch als solche sind sie unsterblich geworden.

Sie besitzen in ihren einfachen Bildern zuweilen eine ländlich-idyllische Naivität, die von ihrer indianischen Abkunft, ihrem autochthonen Hintergrund zeugen. Die Dichtung des Ostens ist in der Metaphorik von einem ländlichen Pantheismus geprägt. Melgar erweist sich in seiner ursprünglichen und bäuerlichen Bildwelt als sehr indianisch.

Dieser Romantiker verschreibt sich schließlich leidenschaftlich der Revolution. Bei ihm ist die Revolution nicht aufklärerischer Liberalismus. Sie ist

von Grund auf heiß empfundener Patriotismus. Wie bei Pumacahua nährt sich der revolutionäre Geist bei Melgar aus unserem eigenen Blut und aus unserer eigenen Geschichte.

Für Riva Agüero ist der Dichter der »yaravies« nichts weiter als »ein kurioser Augenblick in der peruanischen Literatur«. Wir wollen es anders, besser sagen: Er ist der erste peruanische Augenblick in dieser Literatur.

VII. Abelardo Gamarra

Bis jetzt hat Abelardo Gamarra (mit dem Beinamen El Tunante) noch keinen Platz in den Anthologien. Die Kritik verweist sein Werk verächtlich auf einen niederen Rang, auf den für ihren höfischen Geschmack völlig irrelevanten Rang der volkstümlichen Literatur. Auch für das Kreolentum (criollismo) spielt er nur eine Nebenrolle. In der Geschichte des Kreolentums wird zuerst immer ein so eindeutiger Vertreter des Kolonialismus wie Don Felipe Pardo genannt.

Dennoch ist Gamarra einer unserer repräsentativsten Autoren. In der so sehr von der Hauptstadt geprägten Literatur Perus ist er derjenige Schriftsteller, der am reinsten den Provinzen Sprache und Ausdruck verleiht. Seine Texte enthalten indianische Reminiszenzen. Ricardo Palma ist ein Kreole aus Lima, El Tunante ist ein Kreole der Berge. In seiner heiteren Kunst ist die indianische Wurzel lebendig.

Vom Indio hat El Tunante das beharrliche und zähe Naturell, die pantheistische Gleichgültigkeit dem Jenseits gegenüber, die sanfte und ländliche Seele, den gesunden Menschenverstand des Bauern, die realistische und nüchterne Phantasie. Vom Kreolen hat er den Sprachwitz, das verschmutzte Lachen, das scharfe und schalkhafte Urteilsvermögen, die Lust am Abenteuer und am Herumtreiben. Als Abkömmling eines Gebirgsvolkes lebte er sich in der an der Küste gelegenen Hauptstadt ein, ohne sich selbst fremd zu werden und ohne Schaden an seiner Person zu erleiden. Sein Werk ist vom Gefühl, vom Ton her das am vollkommensten peruanische während eines halben Jahrhunderts der Nachahmungen und des Gestammels.

Das ist sein Werk aber auch dem Geist nach. Schon in jungen Jahren war Gamarra Mitglied der Avantgarde. Er verschrieb sich dem Protest der Radikalen, verpflichtete sich voller Überzeugung ihrem revolutionären Patriotismus. Was bei anderen Führerpersönlichkeiten des Radikalismus lediglich eine geistige und literarische Attitüde war, verkörperte bei El Tunante Lebensgefühl, Bedürfnis des Herzens. Tief im Inneren, in seinem Fleisch und

in seinem Geist, fühlte Gamarra die Ablehnung der adligen »encomendero«-Kaste sowie ihres korruptierten und ignoranten Gefolges. Er wußte von Anfang an, daß diese Leute nicht Peru ausmachten, daß Peru etwas anderes war. Dieses Gefühl ließ ihn vor dem Zivilismus und dessen intellektuellen und ideologischen Argumenten auf der Hut sein. Sein sicherer Instinkt bewahrte ihn gleichzeitig vor der »demokratischen« Illusion. El Tunante ließ sich von Piérola nicht in die Irre führen. Er durchschaute die wahre historische Bedeutung der Regierung des Jahres 1895. Ihm war klar, daß es sich nicht um eine demokratische Revolution handelte, sondern um die Restauration des Zivilismus. Und obwohl er González Prada bis zu seinem Tod glühend verehrte und dessen gelehrte Streitschriften in die Umgangssprache übersetzte, sehnte er sich doch eher nach einem realistischeren und konstruktiveren Geist. Sein geschichtliches Verständnis vermißte einen Alberdi, einen Sarmiento in Peru. Vor allem in seinen letzten Jahren wurde ihm klar, daß eine idealistische und erneuernde Politik mit beiden Beinen in der Wirklichkeit und in der Geschichte stehen muß.

Sein Werk ist nicht einfach Gesellschaftssatire. Hinter dem lebendigen Bild von Personen, Sitten und Gebräuchen spürt man nur zu deutlich den politischen und sozialen Idealismus. Damit rangiert Gamarra weit höher als Segura. Im Werk des Tunante gibt es ein Ideal, in dem Seguras keines.

Andererseits ist das Kreolentum bei El Tunante tiefer und gründlicher verwurzelt als bei Segura. Seine Interpretation der Dinge und Personen ist wahrhaftiger, lebendiger. Gamarras Werk — das nicht zufällig das beliebteste und meist gelesene in den Provinzen ist — enthält viele äußerst scharfe Beobachtungen, viele plastische Formulierungen. El Tunante ist der Panchito Fierro der peruanischen Literatur. Er ist ein volkstümlicher Autor, ein intuitiver und spontaner Geist.

Als geistiger Erbe des Kampfes um die Unabhängigkeit mußte er sich logischerweise als Opponent der Erben des Geistes der Konquista und der Kolonialzeit empfinden — daher auch keine Auszeichnung, kein Preis von seiten der Akademien oder Künstlervereinigungen. (»Herr, befreie uns von den Akademien!« dachte El Tunante ganz bestimmt in Übereinstimmung mit Rubén Darío.) Man verachtet ihn wegen seiner Syntax. Man verachtet ihn wegen seiner Orthographie. Aber man verachtet ihn vor allem wegen seiner geistigen Haltung.

Das Leben amüsiert sich köstlich über die Vorbehalte und das Getue der Kritik und gesteht dafür den Büchern Gamarras den beständigen Ruhm zu, den es den Büchern mit offiziell verliehenem Prestige verwehrt. Die Kritik erinnert sich kaum an Gamarra, an ihn erinnert sich nur das Volk. Doch

das reicht aus, um seinem Werk in der Geschichte der peruanischen Literatur den Rang zuzuweisen, den man ihm formell verweigerte.

Gamarras Werk wirkt wie eine bunte Sammlung von Skizzen und Entwürfen. Es gibt kein Kernstück. Es hat keinen raffinierten künstlerischen Aufbau. Das ist sein Fehler. Aber für diesen Fehler ist nicht allein die Fähigkeit des Künstlers verantwortlich. Da spielt auch mit hinein, daß die Literatur, die das Werk repräsentiert, noch in ihren Anfängen steckt.

El Tunante wollte Literatur in der Sprache der Straße machen. Dies war kein falsches Unterfangen. Auf dem gleichen Weg haben die Klassiker der Anfänge aller Literaturen Unsterblichkeit gewonnen.

VIII. Chocano

José Santos Chocano gehört nach meiner Ansicht zur Kolonialepoche der peruanischen Literatur. Seine geschwollene Dichtung hat all ihre Ursprünge in Spanien. Eine sich an Worte hängende Kritik stellt sie als die Wiedergabe der autochthonen Seele dar. Diese so grob vereinfachende wie falsche Logik argumentiert folgendermaßen: Chocano ist überschwänglich, also autochthon. Auf diesem Prinzip hat eine Kritik, die von vornherein nicht das geringste Gespür für das Autochthone hat, fast das gesamte Dogma des Amerikanismus und Tropikalismus (*tropicalismo*) gebaut, wie diese für den Dichter der »Alma América« (Amerikanisches Gemüt) wesentlich seien. Dieses Dogma konnte in einer Zeit der absoluten Herrschaft des Kolonialstils nicht umgeworfen werden. Heute hat es eine revolutionäre Generation ungläubig unter der Lupe ihrer Analyse. Als erstes stellt sich die folgende Frage: Ist das Autochthone wirklich überschwänglich?

Pedro Henríquez Ureña, ein kluger Kritiker, dem man in diesem Fall keine polemische Absicht nachsagen kann und der eben das Thema der Üppigkeit in der hispanoamerikanischen Literatur untersucht hat, stellt fest, daß diese Literatur zum größten Teil ganz bestimmt nicht ein Produkt der Tropen ist. Sie stammt vielmehr aus Städten mit gemäßigttem und sogar etwas herbstlichem Klima. Henríquez Ureña führt scharfsinnig und richtig dazu aus: »In Amerika bewahren wir die Achtung vor der Emphase, während Europa sie uns vorschrieb; noch heute gibt es drei oder vier 'poetas vibrantes', empfindsame Dichter, wie die Romantiker sagten. Könnte es nicht sein, daß man einen Einfluß der Tropen annimmt, wo es sich tatsächlich um den Einfluß von Victor Hugo handelt? Oder von Byron oder von Espronceda oder Quintana?« Für Henríquez Ureña ist die Theorie von

der spontanen Üppigkeit der lateinamerikanischen Literatur falsch. Diese Literatur ist weniger überschwenglich als es scheint. Üppigkeit wird mit Wortschwall verwechselt. Und »wenn das Geschwätz überhandnimmt, dann wegen eines Mangels an Kultur, an Disziplin, und nicht wegen einer für uns charakteristischen Üppigkeit.«²⁶ Die Fälle von Wortschwall sind weder der Geographie noch der Umwelt zuzuschreiben.

Um den Fall Chacanos zu untersuchen, müssen wir ihn zuerst einmal vor allem in Peru lokalisieren. Nun, in Peru ist das Autochthone das indianische Element, das heißt, das inkaische Element.

Und das Autochthone, das inkaische Element ist von Grund auf nüchtern. Die indianische Kunst ist die Antithese, das Gegenteil zur Kunst des Chocano. Der Indio schematisiert, stilisiert die Dinge in einer ernsten, feierlichen Anordnung und Ursprünglichkeit.

Niemand kann so tun, als fände sich die Gefühlswelt der Anden in Chocanos Dichtung. Die Kritik, die sie autochthon nennt, stellt sie sich lediglich als Träger für das Gefühl des Berglandes (montaña) vor, und das ist der Wald. Riva Agüero gehört mit zu denen, die sich diesem Urteil anschließen. Doch die Autoren, die, ohne jegliche Kenntnis des Berglandes, dieses eiligst in der weitschweifigen Dichtung von Chocano zur Gänze entdeckt und wiedererkannt haben, nahmen lediglich eine Vermutung des Dichters wörtlich. Sie haben bloß Chocano nachgebetet, der sich seit langem für den »Sänger des autochthonen und wilden Amerika« hält.

Das Bergland ist nicht allein Gefühlsüberschwang. Es verkörpert von seinem Wesen her viele andere Dinge, die in Chocanos Dichtung nicht zu finden sind. Im Angesicht seines Schauspiels, seiner Landschaften nimmt Chocano die Haltung eines geschwätzigen Zuschauers ein. Weiter nichts. Alle seine Bilder rühren von einer äußerlichen und fremden Phantasie her. Man hört nicht die Stimme eines Mannes des Waldes. Man hört höchstens die Stimme eines phantasievollen Ausländers, der ihn glühend besitzen und beschreiben will.

Und das ist ganz natürlich. Das Bergland gibt es fast nur als Natur, als Landschaft, als Szenarium. Es hat noch keinen Stamm, kein Volk, keine Zivilisation hervorgebracht. Chocano jedenfalls hat sich nicht aus seiner Kraft genährt. Der Dichter der »Alma América« ist seinem Blut, seiner Gesinnung und seiner Erziehung nach ein Mann der Küste. Er entstammt einer spanischen Familie. Seine geistige und intellektuelle Ausbildung erhielt er in Lima. Und seine Emphase — die Emphase, die letztlich den einzigen

Beweis für seine künstlerisch oder ästhetisch gesehen autochthone und amerikanische Herkunft liefert — ist ganz und gar spanischen Ursprungs.

Die Vorläufer der Technik von Chocano und die Vorbilder für seine Eloquenz sind in der spanischen Literatur zu finden. Alle erkennen in seinem Stil den Einfluß von Quintana und in seinem Geist die Präsenz von Espronceda. Chocano beruft sich auf Byron und Hugo. Doch am direktesten beeinflussen seine Kunst immer noch die spanischsprachigen Dichter. Sein romantischer Egoismus stammt von Diaz Mirón, von dem er auch den arroganten und überheblichen Ton hat. Und der Modernismus und die dekadente Tendenz, die bis vor die Türen seines Romantizismus gelangen, sind die des Rubén Darío.

Solche Charakteristika offenbaren nur zu deutlich die wahre künstlerische Herkunft Chocanos. Trotz der aufeinanderfolgenden Wellen von Modernität, die seine Kunst heimgesucht haben, ohne diese jedoch in ihrem Wesen irgendwie zu verändern, hat Chocano in seinem Werk den Ton und den Geist eines Epigonen der spanischen Romantik und ihres Schwulstes bewahrt. Andererseits fällt seine geistige Abstammung mit seiner künstlerischen zusammen. Der »Sänger des autochthonen und wilden Amerika« gehört zum Stamm der Eroberer. Er selbst fühlt und sagt es in seiner Dichtung, die zwar nicht der literarischen und rhetorischen Bewunderung für die Inkas entbehrt, die jedoch überschwenglich seine Liebe zu den Helden der Konquista und den Magnaten des Vizekönigreiches bekennt.

Chocano gehört nicht der Plutokratie der Hauptstadt an. Damit unterscheidet er sich von den spezifisch kolonialistischen Literaten. Er läßt sich zum Beispiel nicht mit Riva Agüero gleichstellen. Vom Geist her ist er eher ein Abkömmling der Konquista als einer des Vizekönigreiches. Sozial und ökonomisch stellen Konquista und Vizekönigreich zwar zwei Phasen desselben Phänomens dar, doch geistig gehören sie nicht derselben Kategorie an. Die Konquista war ein heroisches Abenteuer, das Vizekönigreich ein bürokratisches Unternehmen. Die Eroberer waren, wie Blaise Cendrars sagen würde, aus der starken Rasse der Abenteuerer, die Vizekönige und die Oberrichter dagegen verweichlichte Edelleute und mittelmäßige Akademiker.

Die ersten Höhepunkte in Chocanos Dichtung haben romantischen Charakter. Nicht umsonst stellt sich der Sänger der »Iras santas« (Heilige Zornausbrüche) als Schüler von Espronceda dar; nicht umsonst spürt man bei ihm etwas von Byrons Romantizismus. In seiner Jugend ist Chocanos Haltung die des Protestes. Dieser Protest hat zuweilen auch einen anarchistischen Akzent. Gelegentlich besitzt er auch einen sozialen Anstrich. Doch er

²⁶ Pedro Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, 45-47.

konkretisiert sich nicht. Er erschöpft sich in einem überschäumenden und verqueren verbalen Angriff auf die Militärregierung der Zeit. Er ist nicht weiter als eine literarische Geste.

Dann engagiert sich Chocano politisch für Piérola. Sein revolutionärer Impetus erschöpft sich mit der Revolution von 1895, die ein Militärregime ablöst, um unter der provisorischen Führung von Nicolás de Piérola eine bürgerliche Regierung einzusetzen. Später wird Chocano Mitglied des intellektuellen Umkreises der Plutokratie. Er entfernt sich von Piérola und seiner Pseudodemokratie nicht, um sich González Prada anzunähern, sondern um in Javier Prado y Ugarteche den Denker seiner Generation zu begründen.

Der politische Werdegang eines Schriftstellers ist nicht zugleich auch sein künstlerischer Werdegang. Für seinen geistigen Werdegang allerdings gilt das. Andererseits ist die Literatur, wie wir wissen, immer von Politik durchdrungen, sogar noch in den Fällen, wo deren Einfluß am fernsten und fremdesten zu sein scheint. Und worum es uns hier im Augenblick geht, ist nicht die künstlerische Kategorie Chocanos im strengen Sinn, sondern seine geistige Herkunft, sein ideologischer Standpunkt.

Weder seine geistige Herkunft noch sein ideologischer Standpunkt kommt in seiner Dichtung offen zutage. Wir müssen sie daher in seinen Prosatexten suchen, in der sie nicht nur deutlicher zum Ausdruck gebracht, sondern im wesentlichen auch nicht zurückgenommen oder abgeschwächt wurden.

Chocanos Dichtung konfrontiert uns als erstes mit einem Fall von verzweifeltem und egoistischem Individualismus, der für die Front der Romantiker ziemlich häufig und beinahe charakteristisch ist. In diesem Individualismus erschöpft sich Chocanos Anarchismus.

Und in den letzten Jahren verringert und begrenzt er ihn noch. Er verzichtet keineswegs auf seinen sinnlichen Egoismus, dafür aber auf einen großen Teil seines philosophischen Individualismus. Der Kult des Ichs hat sich mit dem Kult der Hierarchie vereinigt. Der Dichter nennt sich Individualist, aber nicht liberal. Sein Individualismus wird zu einem »hierarchischen Individualismus«. Es ist ein Liberalismus, der die Freiheit nicht liebt, ja sie beinahe verachtet. Dafür ist die Hierarchie, die er achtet, nicht die vom Geist geschaffene, ewige Hierarchie; es ist die prekäre Hierarchie, welche in der wechselnden Perspektive der Gegenwart die Macht, die Tradition und das Geld auferlegen.

Auf die gleiche Weise zählt der Dichter die ursprünglichen Impulse seines Geistes. Seine Kunst verkündet in ihrer Fülle — wegen ihrer exaltierten, wenn auch rhetorischen Naturliebe — einen leicht heidnischen Pantheis-

mus. Und dieser Pantheismus — der in seinen Bildern etwas Animismus hervorbringt — verrät als einziger etwas von einem »autochthonen und wilden Amerika«. (Der Indio ist pantheistisch, animistisch, materialistisch.) Doch insgeheim läßt Chocano ihn beiseite. Seine Verbindung mit dem Prinzip der Hierarchie hat ihn in die römische Kirche zurückgeführt. Rom ist ideologisch gesehen die geschichtliche Festung der Reaktion. Wer auf seinen Hügeln und durch seine Basiliken pilgert, auf der Suche nach dem christlichen Evangelium, kommt enttäuscht zurück; wer sich aber damit zufrieden gibt, statt dessen den Faschismus und die Kirche zu finden — die Autorität und Hierarchie im römischen Sinne —, erreicht sein Ziel und findet seine Wahrheit. Zu dieser zweiten Art von Pilgern gehört der Dichter der »Alma América«. Er, der niemals Christ gewesen ist, bekennt sich schließlich als Katholik. Als müde gewordener Romantiker, konvertierter Ketzer sucht er Zuflucht im festgefügtten Pferch der Tradition und der Ordnung, von wo aus er eines Tages für immer zur Eroberung der Zukunft ausziehen zu können glaubte.

IX. Riva Agüero und sein Einfluß. Die »futuristische« Generation

Die »futuristische« Generation — wie man sie paradoxerweise bezeichnet — markiert eine Phase der kolonialistischen Restauration.

Nach fünfzehn Jahren radikaler Propaganda war die emotionale und ideologische Autorität der Kolonialherrschaft kompromittiert und unterminiert. Nach einer Zeit der Militärherrschaft, die derjenigen im Anschluß an den Unabhängigkeitskrieg ähnelte, hatten die Großgrundbesitzer ihre politische Herrschaft neu etabliert, nicht jedoch die geistige Herrschaft. Der Radikalismus, der von der moralischen Reaktion auf die Niederlage profitierte — das Volk hatte die Plutokraten dafür verantwortlich gemacht —, hatte ein für die Verbreitung seines revolutionären Vokabulars günstiges Klima angetroffen. Seine Propaganda war vor allem in den Provinzen auf fruchtbaren Boden gefallen. Das Brausen progressiver Ideen war durch die Republik gegangen.

Die gealterte und geschwächte intellektuelle Front des Zivilismus war nicht in der Lage, wirksam auf die radikale Generation zu reagieren. Die Restauration mußte von einer Phalanx junger Männer in Angriff genommen werden. Der Zivilismus zählte auf die Universität. Also lag es an der Universität, ihm das geistige Reservoir zu liefern. Doch sein Aktionsradius durfte sich nicht auf die Universität beschränken. Das Ziel mußte die umfassende

Rückeroberung sowohl des Gefühls wie des Geistes sein. Und im wesentlichen mußte es ihm natürlich auch darum gehen, in der Literatur verlorenes Territorium wieder gutzumachen. Die Literatur gelangt dorthin, wo die Universität nicht hingelangt. Das Werk eines einzigen volkstümlichen Autors, des Schülers von González Prada, El Tunante, war damals viel weiter verbreitet und besser verstanden als die Werke von allen Schriftstellern der Universität zusammen.

Die historischen Gegebenheiten begünstigten die Restauration. Politisch hatte sich der Zivilismus fest etabliert. Die 1895 von Piérola eingeleitete wirtschaftliche und politische Ordnung war im wesentlichen eine vom Zivilismus bestimmte Ordnung. Ein großer Teil der gehobenen Berufe und der Literaten, die sich in der chaotischen Nachkriegszeit vom Radikalismus angezogen fühlten, orientierten sich jetzt mehr zum Zivilismus hin. Die Generation der Radikalen war in Wirklichkeit schon lange in Auflösung begriffen. González Prada, der sich in strenger Askese zurückgezogen hatte, lebte ohne Kontakt zu seinen versprengten Schülern, so daß die »futuristische« Generation kaum auf Widerstand stieß.

Die Anhängerschaft der »futuristischen« Generation war eine Mischung aus »Zivilisten« und »Demokraten«, die untereinander in einen Parteienstreit verwickelt waren. Ihr Erscheinen wurde daher von der maßgeblichen Presse der Hauptstadt begrüßt. »El Comercio« (Der Handel) und »La Prensa« (Die Presse) feierten die »neue Generation«. Dieser Generation war es bestimmt, die »Zivilisten« mit den »Demokraten« zu versöhnen, eine Versöhnung, welche die Koalition von 1895 nur im Ansatz verwirklicht hatte. An ihrer Spitze stand Riva Agüero, dem die zivilistische und plutokratische Tradition mit beinahe kindlicher Verehrung als demokratischem »Kalifen« huldigte und der vom ersten Augenblick an diesen Weg eingeschlagen hatte. In seiner Dissertation über die »Literatur des unabhängigen Peru«, in der er den Radikalismus attackiert, schrieb er: »Die Parteien selbst würden nicht nur unwiderruflich Gutes, sondern auch Schlechtes mit sich bringen. Im heutigen System sind die Unterschiede zwischen den Parteien weder sehr groß noch ihre Abweichungen voneinander sehr tiefgreifend. Sie koalieren ohne Schwierigkeiten, arbeiten häufig zusammen. Kluge Regierungen können sich ohne große Anstrengungen das Zusammenwirken aller zu gebrauchenden Menschen zunutze machen.«

Der Widerstand gegen Parteien mit Programm verrät die klassizistische Einstellung und Inspiration der Generation Riva Agüeros. Ihre Bemühungen lassen nur zu deutlich die Absicht erkennen, eine Klassenregierung zu schaffen und zu festigen. Die Weigerung, daß Prinzipien und Ideen das

Land regieren sollten, bedeutete im Grunde, dieses Recht einer einzigen Kaste vorzubehalten. Es bedeutete, die Herrschaft auf die »anständigen Leute«, »die aufgeklärte Klasse« zu überschreiben. In dieser wie in anderer Hinsicht stimmt Riva Agüero eng überein mit Javier Prado und Francisco García Calderón. Denn Prado und García Calderón sind Repräsentanten derselben Restauration. Sie haben in den wesentlichen Zügen dieselbe Ideologie. Sie reduziert sich im Grunde auf einen konservativen Positivismus. Eine mehr oder weniger idealistische und progressive Terminologie übertrücht ein traditionsverhaftetes Denken. Wie ich schon bemerkt habe, sind alle drei — Riva Agüero, Prado und García Calderón — dem Denken von Taine verbunden. Um uns seine geistige Ableitung noch deutlicher zu machen, eröffnet uns Riva Agüero in seiner schon öfters zitierten Dissertation, die unbestreitbar das erste politische und literarische Manifest der »futuristischen« Generation darstellt, daß er ein Anhänger von Brunetiere ist.

Die Umwertung der Werte in der Literatur, mit der Riva Agüero seinen Einstand in die Politik gab, entspricht in allem den Zielen einer Restauration. Er idealisiert und glorifiziert die Kolonialzeit, indem er in ihr die Wurzeln für die nationale Identität sucht. Er überschätzt die Kolonialliteratur, wenn er emphatisch ihre mittelmäßigen Vertreter aufs höchste lobt. Er behandelt den Romantizismus von Mariano Melgar mit Verachtung. Er weist bei González Prada den wertvollsten und fruchtbarsten Aspekt seines Werkes zurück: seinen Protest.

Die »futuristische« Generation ist zugleich universitär, akademisch und rhetorisch. Sie übernimmt vom Modernismus lediglich die Elemente, mit deren Hilfe sie die romantische Unruhe verdämmen kann.

Eines ihrer typischsten und eigenartigsten Werke ist die Schaffung der »Korrespondierenden Akademie der spanischen Sprache« (Academia correspondiente de la Lengua Española). Künstlerisch am wichtigsten ist ihre Rückbesinnung auf Spanien, das gilt für die Prosa wie für die Lyrik.

Der charakteristischste Zug der »futuristisch« genannten Generation ist ihre Bezogenheit auf die Vergangenheit. Von Anfang an verlegen sich ihre Literaturen auf die Idealisierung der Vergangenheit. In seiner Dissertation pocht Riva Agüero auf die traditionellen Rechte von Menschen und Dingen.

Doch die Vergangenheit liegt für diese Generation weder in weiter Ferne noch in großer Nähe. Sie hat feste Grenzen: die des Vizekönigreichs. All ihre Zuneigung, all ihre Liebe gehören dieser Epoche. Riva Agüeros Denken läßt in dieser Hinsicht keinen Zweifel zu. Seiner Meinung nach stammt Peru von der Konquista ab. Seine Kindheit ist die Kolonialzeit.

Die peruanische Literatur wird von diesem Augenblick an betont kolonialistisch. Ein Phänomen tritt ans Licht und besteht weiter, das Luis Alberto Sánchez mit der Bezeichnung »perricholismo« definiert.

In diesem Phänomen — in seinen Anfängen, nicht in seinen Folgen — verbinden und vereinen sich zwei Gefühle: das Lebensgefühl der Bewohner von Lima und die Bezogenheit auf die Vergangenheit (pasadismo). In politischen Termini heißt das: Zentralismus und Konservativismus. Denn die Vergangenheitsbezogenheit der Generation von Riva Agüero ist keine lediglich literarisch inspirierte, romantische Geste. Diese Generation ist traditionalistisch, nicht romantisch. Ihre Literatur, die mehr oder weniger »modernistisch« angehaucht ist, stellt sich im Gegenteil als Reaktion gegen die romantische Literatur dar. Die Romantik lehnt die Gegenwart im Namen der Vergangenheit oder der Zukunft radikal ab. Riva Agüero und seine Zeitgenossen akzeptieren dagegen die Gegenwart. Um sie zu beherrschen, berufen sie sich auf die Vergangenheit und beschwören diese herauf. Geistig und ideologisch charakterisiert sie ein positiver Konservativismus, ein opportunistischer Traditionalismus.

Natürlich ist das nur der allgemeine Tenor des Phänomens, bei dem divergierende Nuancen nicht fehlen. José Gálvez zum Beispiel fällt — für sich genommen — nicht unter die gerade von mir skizzierte Definition. Seine Vergangenheitsbezogenheit hat einen romantischen Hintergrund. Haya nennt ihn »den einzigen aufrechten Anhänger Palmas«, wobei er sich wohl auf den literarischen und emotionalen Charakter seiner Vergangenheitsbezogenheit bezieht. Die Unterscheidung tritt nicht deutlich zutage, doch geht sie von einer ganz offensichtlichen Tatsache aus. Gálvez — seine Dichtung leitet sich von der Chocanos ab, dessen Weitschweifigkeit er zuweilen abschwächt, zuweilen blasser nachahmt — ist romantischer Couleur. Seine Vergangenheitsbezogenheit ist daher weniger zeitlich lokalisiert als die des Kerns seiner Generation. Es ist eine gesamtethnische Vergangenheitsbezogenheit. Trotz seiner Liebe zum Vizekönigtum fühlt sich Gálvez nicht ausschließlich vom Kult dieser Epoche vereinnahmt. Für ihn war »jedes Gestern besser«. Es läßt sich hingegen feststellen, daß seine Vergangenheitsbezogenheit mehr räumlich lokalisiert ist. Das Thema seiner Erinnerungen betrifft fast immer Lima. Aber auch das scheint mir ein romantischer Zug bei Gálvez zu sein.

Andererseits entfernt sich Gálvez zuweilen auch vom Credo Riva Agüeros. Seine Ansichten über die Möglichkeit einer wirklich nationalen Literatur weichen von denen des »Futurismus« ab. Was den Amerikanismus in der Literatur betrifft, erklärt sich Gálvez mit einigen Vorbehalten und Konzessionen

einverstanden mit dem Führer seiner Generation und seiner Partei. Ihn überzeugt die Behauptung nicht, es sei unmöglich, die alten amerikanischen Kulturen in der Dichtung wieder aufleben zu lassen. »Es mögen untergegangene Kulturen sein, und der spanische Einfluß mag sehr tiefgehend sein«, schreibt er. »Doch der Grundstoff ist nicht erloschen, und so reine Spanier sind wir nicht, die wir es am meisten sein sollten, daß wir nicht Bindungen zu jener Rasse empfinden, deren goldene Tradition eine Erinnerung wohl wert ist und deren imponierende und geheimnisvolle Überreste uns Ehrfurcht einflößen und uns beeindrucken. Sie tun dies gerade deswegen, weil wir so gemischt sind und unsere geschichtlichen Wurzeln so offen liegen, aber auch weil unsere Kultur nicht so tiefgreifend ist, wie es den Anschein hat. Das literarische Material jener endgültig untergegangenen Zeiten ist überwältigend, ohne daß das heißen würde, daß wir es als erstrangig betrachten; in unseren Seelen muß noch ein Keim vom Leben des Inkareiches und den Kämpfen der beiden Rassen, der indianischen und der spanischen, ruhen, wenn die zitternde Musik des 'yaravi' uns in der Seele so ergreift und seltsame und schmerzliche Gefühle in uns wachruft. Außerdem kann unsere Geschichte nicht allein von der Konquista ausgehen. So vage das psychische Vermächtnis sein mag, das wir von den Indios übernommen haben, etwas von dieser besiegten Rasse, die als lebender Überrest unbeachtet und mißhandelt auf unserem Hochland lebt und wirklich ein schweres Problem darstellt, ist in uns und pulsiert als ständiger Schmerz. Warum findet sie keinen Platz in unserer Literatur, welche so fruchtbar in die Historie anderer Rassen eingedrungen ist, die uns tatsächlich fremd und fern sind?«²⁷ Dennoch hat Gálvez mit seiner Definition der Nationalliteratur nicht recht. »Es geht darum«, schreibt er, »daß die Seele zu den geräuschvollen Herzschrägen dessen zurückkehrt, was uns umgibt.« Doch im nächsten Abschnitt reduziert er die Elemente auf »die Geschichte, die Tradition und die Natur«. Damit haben wir es wieder ganz mit der Vergangenheitsbezogenheit zu tun. Eine wirkliche nationalistische Literatur muß sich nach seiner Ansicht vor allem aus der Geschichte, der Legende, der Tradition, das heißt: aus der Vergangenheit, speisen. Die Gegenwart ist gleichfalls Geschichte. Doch hat das Gálvez sicher nicht gedacht, als er die Quellen der peruanischen Literatur auswählte. Für sein Gefühl war damals die Geschichte nur Vergangenheit. Gálvez sagt nicht, daß die Nationalliteratur Peru ganz wiedergeben muß. Er verlangt ihr keine wahrhaftig kreative Funktion ab. Er verweigert ihr das Recht, eine Literatur des Volkes zu sein. In

²⁷ Gálvez, a.a.O., 33-34.

einer Polemik mit El Tunante behauptet er, daß der Künstler »das Eingänge einer umgangssprachlichen Wendung weit von sich weisen muß. Diese eignet sich zwar oft vorzüglich für einen gewöhnlichen Artikel, doch sie paßt nicht zu der feinen Noblesse, der die künstlerische Form gehorcht.«²⁸ Auf der anderen Seite ist das Denken der »futuristischen« Generation das des Riva Agüero. Sein Nein oder vielmehr seine Stimmhaltung hat bei Gálvez in dieser und anderen Diskussionen nur einen individuellen Wert. Währenddessen bedient sich die »futuristische« Generation völlig der Vergangenheitsbezogenheit und des Romantizismus von Gálvez für ihre Ständchen unter den Balkonen des Vizekönigreiches. Politisch ist sie dazu bestimmt, eine für die Herrschaft der Erben der Kolonie unabdingbare Legende wieder ins Leben zu rufen.

Die Feudalklasse leitet alle ihre Rechte aus der Kolonialtradition ab. Nichts käme ihrem Interesse mehr entgegen als eine traditionalistische Literaturtendenz. Auf dem Grund der kolonialistischen Literatur gibt es nur den apodiktischen Befehl, die herrsche Forderung des Lebenswillens einer einzigen Klasse, einer »Kaste«.

Und wer den durch und durch politischen Ursprung des »futuristischen« Phänomens bezweifelt, der muß sich nur vor Augen halten, daß diese Phalanx von Juristen, Schriftstellern, Literaten usw. sich nicht damit abfand, nur eine Bewegung zu sein. Als sie erwachsen wurde, wollte sie eine Partei sein.

X. »Colónida« und Valdelomar

»Colónida« repräsentierte einen Aufstand — Revolution zu sagen, wäre eine Übertreibung — gegen den Akademismus und seine Oligarchien, seine rhetorische Emphase, seinen konservativen Geschmack, seine Galanterie aus dem 18. Jahrhundert und seine mittelmäßige und weinerliche Melancholie. Die »colónidos« verschieben sich der Aufrichtigkeit und dem Naturalismus. Ihre allzu heterogene und anarchische Bewegung konnte sich nicht auf eine einzige Tendenz festlegen, sich nicht in einer einzigen Formel konkretisieren. Sie verbrauchte ihre Energie mit ihrem Aufruf zum Umsturz und ihrem orgastischen Snobismus.

Eine kurzlebige Zeitschrift von Valdelomar gab dieser Bewegung ihren Namen. Denn »Colónida« war keine Gruppe, kein literarischer Zirkel, keine

Schule, sondern eine Bewegung, eine Haltung, eine geistige Einstellung. Verschiedene Autoren machten in »colonidismo«, ohne Valdelomars Clique anzugehören. Dem »colonidismo« fehlten genau definierte Abgrenzungen. Als vergänglicher literarischer Meteor, der er war, wollte er sich nie in einen festen Rahmen einpassen. Seine Anhänger verpflichtete er auf keine wirkliche ästhetische Richtung. Der »colonidismo« war weder eine Idee noch eine Methode. Er war ein Gefühl — sich selbst bespiegelnd, individualistisch, vage rebellisch, neuerungssüchtig ohne genaues Konzept. »Colónida« war nicht einmal eine Verbindung ähnlicher Temperamente und gerade noch so etwas wie eine Generation. In seinen Reihen tummelten sich neben Valdelomar, More, Gibson usw. junge Schriftsteller, Neulinge, Anfänger. Die »colónidos« waren sich allein in der Auflehnung gegen jede Art von Akademismus einig. Sie rebellierten gegen die akademischen Wertvorstellungen, gegen deren Ansehen und Vertreter. Der Protest und nicht ein Programm verband sie. Doch behielten sie, solange sie derselben Bewegung angehörten, einige gemeinsame geistige Züge bei. Sie tendierten zu einem dekadenten, elitären, aristokratischen, etwas morbiden Geschmack. Valdelomar brachte aus Europa Anregungen aus dem Lager d'Annunzios mit, die von unserem sinnensfreudigen, rhetorischen und meridionalen Kreis begierig aufgenommen wurden.

Der Mut, die Angriffslust, die Ungerechtigkeit und sogar die Extravaganz der »colónidos« waren nützlich. Sie brachten frischen Wind herein. Sie erschütterten die Nationalliteratur. Sie stellten diese als vulgäre Rhapsodie der allermittelmäßigsten spanischen Literatur bloß. Sie konfrontierten sie mit neuen und besseren Modellen, neuen und besseren Routen. Sie attackierten ihre Fetische, ihre Altäre. Sie leiteten das ein, was einige Autoren als »eine Umwertung unserer literarischen Werte« bezeichneten. »Colónida« war eine negative, zerstörerische, kriegslustige Kraft, der geistige Impuls einiger Schriftsteller, die sich der Vereinnahmung durch eine antiquierte, offizielle und abgedroschene Kunst für den nationalen Ruhm widersetzen.

Auf der anderen Seite verhielten sich die »colónidos« nicht immer ungerichtet. Ihre Sympathie galt allen Ketzern, Andersdenkenden und Einsamen der peruanischen Literatur. Sie priesen González Prada und scharten sich um ihn. Im »colonidismo« sind auch Spuren des Einflusses des Autors der »Páginas libres« und »Exóticas« zu spüren. Es läßt sich auch feststellen, daß die »colónidos« von González Prada das übernahmen, was ihnen am wenigsten fehlte. Sie liebten den Aristokraten, den Parnassien, den Individualisten in ihm, ließen aber den Agitator, den Revolutionär beiseite. More

²⁸ Ebd., 90.

definierte González Prada als »einen Griechen, der in einem Land von Bastarden geboren ist«. Außerdem schätzte »Colónida« Eguren, den der mitelmäßige Geschmack der Kritik und des Publikums von damals mißachtete und schmähete.

Das »Colónida«-Phänomen war von kurzer Dauer. Nach einigen polemischen Scharmützeln verschwand der »colonidismo« endgültig. Jeder einzelne »colónido« ging seinen eigenen Weg. Die Bewegung blieb begrenzt. Daran ändert nichts, daß hie und da noch ein Echo zu hören ist und sich in so manchem jungen Talent noch der eine oder andere Keim zu rühren beginnt. Der »colonidismo« als geistige Haltung gehört nicht in unsere Zeit. Dem Verlangen nach Erneuerung, das zur »Colónida«-Bewegung führte, konnte das bißchen Dekadenz oder Exotismus nicht ausreichen. »Colónida« löste sich nicht ausdrücklich oder spürbar auf, denn es handelte sich ja nie um eine Partei, sondern um eine Geisteshaltung, eine vorläufige Geste.

Der »colonidismo« negierte und ignorierte die Politik. Sein Elitendenken, sein Individualismus hielten ihn von den Massen fern und erlaubten ihm keine Teilnahme an ihren Gefühlen. Die »colónidos« waren weder politisch orientiert noch politisch empfänglich. Die Politik verkörperte für sie eine bürgerliche, bürokratische, prosaische Funktion. Die Zeitschrift »Colónida« wurde für das Palais Concert und den Ständer der »Unión« geschrieben. Federico More war von Natur aus für die Verschwörung und das Pamphlet; doch seine politischen Anschauungen waren antidemokratisch, antisozial, reaktionär. More träumte von einem Staat der Aristokraten, ja sogar der Künstler. Die gesellschaftliche Wirklichkeit war ihm fremd, er verachtete sie. Die Massen und der Aufruhr waren ihm zuwider.

Doch nach dem Ende des Experiments »Colónida« begannen sich die meist jüngeren Schriftsteller, die daran beteiligt gewesen waren, für die neuen politischen Strömungen zu interessieren. Die Wurzeln für diese Bekehrung sind dem Prestige der politischen Literatur von Unamuno, Araquistain, Alomar und anderen Autoren der Zeitschrift »España« zuzuschreiben, der Resonanz der Reden des eloquenten Universitätsprofessors Wilson, der sich für eine neue Freiheit einsetzte, und der Suggestivkraft von Victor M. Maúrtua, von dessen Einflußnahme auf die sozialistische Orientierung von mehreren peruanischen Intellektuellen fast niemand etwas weiß. Diese neue Geisteshaltung wurde auch von einer Zeitschrift geprägt, die noch kurzlebiger war als »Colónida«: »Nuestra Epoca«. In der für die breite Masse und nicht für das Palais Concert produzierten »Nuestra Epoca« schrieben Félix del Valle, César Falcón, César Ugarte, Valdelomar, Percy Gibson, César A. Rodríguez, César Vallejo und ich. Das war schon eine ganz andere

Gruppierung als die von »Colónida«. Bei ihr wirkten Ugarte mit — Schüler Maúrtuas und künftiger Universitätsprofessor — sowie del Barzo, ein militanter Arbeiter. In dieser eher politischen als literarischen Bewegung war Valdelomar schon kein Führer mehr. Er schloß sich Autoren an, die jünger und unbekannter als er waren, und betätigte sich aus dem zweiten Glied heraus.

Aber Valdelomar hatte eine Entwicklung durchgemacht. Ein großer Künstler ist fast immer ein Mensch von großer Sensibilität. Seine Freude an einem angenehmen, bequemen, sinnensfreudigen Leben wäre mit dem eines Agitators nicht zu vereinigen gewesen, doch hatte Valdelomar wie Oscar Wilde so weit kommen können, den Sozialismus zu lieben. Valdelomar war kein Gefangener des Elfenbeinturms, verleugnete seine demagogische und turbulente Vergangenheit als »Billinghurst« nicht. Er genoß es, diese Episode in seinem Lebenslauf aufführen zu können. So aristokratisch Valdelomar auch war, so sehr fühlte er sich doch auch von den einfachen Leuten angezogen. Das bezeugen mehrere Kapitel seiner Schriften, in denen es nicht an engagierten Akzentuierungen fehlt. Valdelomar schrieb sein Gebet an den Heiligen Martin für die Schulkinder von Huaura. Vor einem Arbeiterpublikum sprach er in einigen Städten des Nordens auf einer seiner Vortragsreisen ein Gebet auf die Arbeit. Ich erinnere mich, daß er in unseren letzten Kolloquien voller Interesse und Achtung meinen ersten Ausführungen zum Sozialismus zuhörte. In diesem Moment der höchsten Reife, der größten Schaffenskraft, der größten Anspannung raffte ihn der Tod dahin.

Ich kenne keine stimmige, richtige, exakte Bestimmung der Kunst von Valdelomar. Mir ist jedoch klar, warum die Kritik sie bis jetzt noch nicht formuliert hat. Valdelomar starb mit dreißig Jahren, als er selbst sich noch nicht gefunden und bestimmt hatte. Sein ungeordnetes, verstreutes, sprunghaftes und sogar etwas unzusammenhängendes Werk enthält lediglich die Grundelemente für das Werk, das der Tod zunichte machte. Valdelomar konnte seine vielseitige und begeisterungsfähige Persönlichkeit nicht voll entfalten. Dennoch hinterließ er uns viele großartige Seiten.

Seine Person übte nicht nur einen geistigen Einfluß auf eine ganze Generation von Schriftstellern aus, sondern leitete auch eine literarische Richtung ein, die sich später genauer artikulieren sollte. Valdelomar, der aus dem Ausland vielfarbige und internationale Einflüsse mitbrachte und der damit kosmopolitische Elemente in die peruanische Literatur einbrachte, zeigte gleichzeitig großes Interesse für den kreolischen und inkaischen Anteil an unserer Kultur. Er suchte sich seine Themen im Alltäglichen und Simplen. Er ließ seine Kindheit in einem Fischerdorf wiederaufleben. Ohne besonde-

re Erfahrung, aber durchaus klarblickend, erkannte er das Dilemma unserer autochthonen Vergangenheit.

Eines der Hauptelemente von Valdelomars Kunst ist ihr Humor. Die Selbsterherrlichung Valdelomars war zum großen Teil humoristisch. Valdelomar sagte fast alle die Dinge, die das Publikum ernst nahm, im Scherz. Er sagte sie *pour épater les bourgeois*. Wenn die Bourgeois über ihn gelacht hätten wegen seiner großsprecherischen Posen, dann hätte sich Valdelomar nicht so sehr auf sie versteift. Valdelomars Werk ist voll eines eleganten, beschwingten, attischen Humors, der in Peru bis dahin unbekannt war. Seine Zeitungsartikel, seine »diálogos máximos« (Die größten Dialoge) sprühten nur so von Geist. Diese Prosa hätte noch geschliffener, noch eleganter, noch haltbarer sein können, doch Valdelomar hatte kaum die Zeit, sie noch mehr auszuarbeiten. Es war eine impressionistische, journalistische Prosa.²⁹ Valdelomars Humor ist der am wenigsten grausame, der am wenigsten bittere, der am wenigsten beißende, der am wenigsten böswillige. Valdelomar karikierte die Menschen, doch er karikierte sie mit Nachsicht. Er sah die Dinge mit einem gütigen Lächeln. Evaristo, der Angestellte der Dorfapotheke und Zwillingbruder einer leberkranken und unglücklichen Weide ist eine jener melancholischen Karikaturen, die Valdelomar so gerne zeichnete. Der Tenor dieses Romans mit Anklängen an Pirandello läßt die Liebe Valdelomars für seine unglückliche, bleiche und kränkliche Figur durchscheinen.

Valdelomar scheint zuweilen in Verzweiflung und Pessimismus zu verfallen. Doch das sind vorübergehende Schwächezustände, prekäre Depressionen seines Geistes. Valdelomar war zu sehr Pantheist und Sensualist, um Pessimist zu sein. Wie d'Annunzio glaubte er, daß »das Leben schön ist und würdig, voll gelebt zu werden«. In seinen Erzählungen und Dorfminiaturen wird dieser Zug seines Geistes offenbar. Valdelomar war ständig auf der Suche nach dem Glück und dem Genuß. Nur selten fielen sie ihm zu, doch die seltenen Male, da dies geschah, wußte er sie in vollen Zügen auszuschnüpfen.

²⁹ Der Humor Valdelomars schöpfte witzig aus den mestizischen oder kitschigen Dissonanzen. Eines Abends im Palais Concert sagte Valdelomar zu mir: »Mariátegui, die leichte und zierliche Libelle nennen sie hier 'chupajeringa', Klistierspritze.« Ich, damals ein »decadente« wie er, brachte ihn dazu, etwas für die edlen und beleidigten Rechte der Libelle zu tun. Valdelomar bat den Kellner um ein paar Quartpapiere. Und auf einem Kaffeetisch schrieb er flüssig und geräuschvoll einen seiner »diálogos máximos« nieder. So war sein Humor, unschuldig, kindlich, lyrisch. Es war die Reaktion einer feinen und reinen Seele auf die Vulgarität und den Kitsch eines eintönigen provinziellen Ambiente. Ihn störten die »dicken und betrunkenen Männer«, die Kleinkeitskrämer, die künstlichen Faüste und die Schuhe mit Plastik.

In seinem »Confiteor« (Beichtgebet) — die vielleicht edelste, reinste, schönste Liebeslyrik der peruanischen Literatur — steigert sich Valdelomar bis zum höchsten Grad dionysischer Exaltation. Ganz erfüllt von seinem Liebesüberschwang, denkt der Dichter, daß die Natur, das Universum seiner Liebe nicht fremd, nicht gleichgültig begegnen könnten. Seine Liebe ist nicht egoistisch: Sie will eingebettet sein in eine kosmische Heiterkeit. Hier dieser Höhepunkt aus »Confiteor«:

Mi amor animará el mundo

¿Qué haré el día en que sus ojos
tengan para mí una mirada de amor?
Mi alma llenará el mundo de alegría,
la Naturaleza vibrará con el temblor de mi corazón,
todos serán felices:
el cielo, el mar, los árboles, el paisaje ... Mi pasión
pondrá en el universo, ahora triste,
las alegres notas de una divina coloración;
cantarán las aves, las copas de los árboles
entonarán una balada: hasta el panteón
llegará la alegría de mi alma
y los muertos sentirán el soplo fresco de mi amor.

¿Es posible sufrir?

¿Quién dice que la vida es triste?

¿Quién habla de dolor?

¿Quién se queja? ... ¿Quién sufre? ... ¿Quién llora?

Meine Liebe wird die Welt bewegen

Was werde ich machen an dem Tag, an dem mir ihre Augen
einen Blick der Liebe zuwerfen?

Meine Seele wird die Welt mit Fröhlichkeit erfüllen,
die Natur wird erzittern vom Beben meines Herzens,
alle werden glücklich sein:

der Himmel, das Meer, die Baume, die Landschaft ... Meine Leidenschaft
wird das jetzt traurige Universum schmücken
mit den fröhlichen Farben einer göttlichen Bunttheit;
die Vögel werden singen, die Wipfel der Bäume
eine Ballade anstimmen: bis zum Pantheon
wird die Fröhlichkeit meiner Seele zu hören sein,
und die Toten werden den frischen Atem meiner Liebe spüren.

Ist es möglich, zu leiden?

Wer sagt, das Leben sei traurig?

Wer spricht von Schmerz?

Wer klagt? ... Wer leidet? ... Wer weint?

»Confiteor« ist das naive lyrische Bekenntnis eines von Liebe und Glück überwältigten Verliebten. Vor der Geliebten zittert der Dichter »wie ein schwaches Rohr«. Und mit dem unschuldigen Glauben der Liebenden sagt er, daß nicht alle seine Leidenschaft verstehen können. Das Bild seiner Geliebten ist ein prä-raffaelisches Bild, das nur von denen nachempfunden werden kann, »die das Gemälde von Burne Jones mit dem Engel der Verkündigung betrachtet haben«. In der Liebe hatte keiner der peruanischen Lyriker vor ihm einen solchen Grad der absoluten Poesie erreicht. Es liegt etwas von einem beethovenischen Allegro in den vorliegenden Versen. Trotz »El hermano ausente« (Der abwesende Bruder), trotz »Confiteor« und anderen Gedichten wird Valdelomar der Titel eines Dichters verweigert, den man zum Beispiel statt dessen Don Felipe Pardo zuerkennt. Valdelomar paßt eben einfach nicht in die willkürlichen und grobstrigen Schemata der alten Kritik. Was kann diese Kritik über Valdelomar und sein Werk sagen? Ihre Definitionen können die so feinen Nuancen, die so zarten Töne des Temperamentes dieses großen Lyrikers nicht einfangen. Valdelomar war vagantisch, beweglich, ruhelos wie seine Zeit. Er war »sehr modern, wagemutig, weltgewandt«. Zuweilen kann man in seinem Humor, in seiner Lyrik Spuren und Töne der modernen Avantgarde-Literatur entdecken.

Valdelomar ist noch nicht das Signal für den Aufbruch der peruanischen Literatur. Dazu war er noch zu sehr von der *Décadence* beeinflusst. Zwischen den »unsäglichen und unendlichen Dingen«, den Elementen seiner inkaischen Legenden steht bei ihm neben dem Glauben, dem Meer und dem Tod die Dämmerung. Seit seiner Jugend stand seine Kunst unter dem Zeichen d'Annunzios. In Italien verschlimmerten der römische Sonnenuntergang, die betörende Abenddämmerung des Janikulus, die Erntezeit, das amphibische, teils dem Meer, teils dem Sumpf zugehörige Venedig bei Valdelomar die Untergangsstimmung von »Il fuoco«.

Doch seine lebendige und reine Lyrik bewahrt Valdelomar vor einer allzu starken Beeinflussung durch die *Décadence*. Der *humour*, der so häufig seine Dichtung prägt, ist der Weg, auf dem er dem Universum d'Annunzios entkommt. Der *humour* bestimmt seine beste Erzählung: »Hebaristo, el sauce que se murió de amor« (Herbaristo, die Weide, die aus Liebe starb). Eine Erzählung im Stil Pirandellos, obwohl Valdelomar Pirandello vielleicht gar nicht gekannt hatte, denn dieser war zu der Zeit, als Valdelomar in Italien war, noch nicht so bekannt als Dramatiker. Nach der Art Pirandellos ist die Methode: die pantheistische Gleichsetzung der parallelen Existenzen einer Weide und eines Apothekergehilfen; nach der Art von Piran-

dello ist auch die Figur: leicht zur Karikatur geworden, mittelmäßig, kleinbürgerlich, halbfertig; nach der Art Pirandellos ist schließlich das Drama: das Scheitern einer Existenz, die bei einem Versuch, den eigenen schätzbaren Rhythmus zu überwinden, fühlt, wie ihre Triebfelder mit einem grotesken und lächerlichen Knall zerspringt.

Ein pantheistisches, heidnisches Gefühl führte Valdelomar zum Dorf, zur Natur. Die Eindrücke seiner in einem friedlichen Fischerdörfchen verbrachten Kindheit schwingen melodios in seinem Unterbewußtsein mit. Valdelomar ist besonders empfänglich für ländliche Dinge. Die Kindheit ist für ihn das Gefühl des Heims, des Strandes und des Landes. Das »intensive, nach Meer riechende Wehen« liegt mit einer anregenden und salzigen Traurigkeit über ihr:

Tristitia

y lo que él me dijera aún en mi alma persiste;
mi padre era callado y mi madre era triste
y la alegría nadie me la supo enseñar.

Und was er mir sagte, lebt noch in meiner Seele;
mein Vater war schweigsam, und meine Mutter war traurig,
und niemand konnte mich die Fröhlichkeit lehren.

Dennoch ist Valdelomar gleichzeitig ein moderner Mensch, kosmopolitisch und reiselustig. New York, *Time Square* sind Motive, die für ihn genauso attraktiv sind wie das verzauberte Dorf und der »caballero carmelox«. Vom 54. Stockwerk des Woolworth geht er mühelos über zur Minze und zum Portulak der ersten besonnenen Wege seiner Kindheit. In seinen Erzählungen wird die kaleidoskopische Beweglichkeit seiner Phantasie offenbar. Der Dandycharakter seiner nordamerikanischen und kosmopolitischen Erzählungen, die Exotik seiner chinesischen oder orientalischen Bilder (»meine Seele zittert wie ein schwaches Rohr«), das Romantische seiner inkaischen Legenden, der Impressionismus seiner kreolischen Erzählungen sind Stationen in seinem Werk, die ohne Übergänge und ohne geistige Brüche auf dem Weg des Künstlers aufeinanderfolgen, sich wiederholen, einander abwechseln.

Sein Werk ist im wesentlichen eine Reihung von Fragmenten. Die Existenz und die Arbeit des Künstlers litten unter der Disziplinlosigkeit und dem Überschwang des Kreolen. Valdelomar vereinigte in sich die Qualitäten und Fehler des Mischlings von der Küste in höchster Potenz. Er war ein überschäumendes Temperament, das vom angespanntesten schöpferischen Organismus in den asiatischsten und fatalistischsten Verzicht auf jede Begierde

verfallen konnte. Zur gleichen Zeit beschäftigten seinen Geist ein ästhetischer Essay, eine humoristische Glosse, eine Schäfertragödie (»Verdola-ga«), eine Romanze (»La Mariscalca«). Die Truthahngerichte von Martinete, die Plaza del Mercado, die Hahnenkämpfe; jedes beliebige Thema konnte seine Phantasie zu einer fruchtbaren künstlerischen Ausbeute in Gang setzen. Valdelomar hat viele Dinge entdeckt. Als Erstem in unserer Literatur offenbarte sich ihm die tragische, rituelle Schönheit der Stierkämpfe. In einer Zeit, als dieses Thema noch der holprigen Prosa derjenigen vorbehalten war, die mit dem Stierkampf vertraut waren, schrieb er seinen »Belmonte, el trágico« (Belmonte, der Tragische).

Das *Aperçu* (gregueria) beginnt für die peruanische Literatur mit Valdelomar. Mir ist bekannt, daß die ersten Bücher von Gómez de la Serna, die nach Lima gelangten, Valdelomar außerordentlich gefielen. Außerdem war ihm, der immer mit solcher Leidenschaft das Originelle, die winzigen Kleinigkeiten aufzuspüren suchte, das Gefühl für die Kleinstform der »gregueria« gegeben. Dafür konnte Valdelomar aber in Gómez de la Serna noch nicht den Entdecker der Morgendämmerung vermuten. Die Netzhaut eines impressionistischen Kreolen war dafür eingerichtet, von der goldenen Küste aus genußvoll die wechselnden Farben der Abenddämmerung zu genießen.

Impressionismus ist wohl innerhalb der räumlichen Verschiedenheit die genaueste Definition für seine Kunst.

XI. Unsere »Unabhängigen«

Am Rande der Bewegungen, der Tendenzen, der Zirkel und sogar der Generationen selbst hat es in der Entwicklung der peruanischen Literatur nie an mehr oder weniger unabhängigen und vereinzelt Fällen literarischer Berufung gefehlt. Doch in der Entwicklung einer Literatur wird die Erinnerung an Autoren oder Künstler ohne eigene Gefolgschaft allmählich gelöscht. Der Autor, die Künstler können außerhalb irgendeiner Gruppierung, Schule, Bewegung arbeiten. Doch ihr Werk können sie nur dann vor dem Vergessen retten, wenn es eine Botschaft für die Nachwelt in sich trägt. Es überlebt allein der Vorläufer, der Wegbereiter, derjenige, der Anregung gibt. Daher interessieren mich die Einzelgänger vor allem wegen des Einflusses, den sie ausgeübt haben. Die Einzelgänger werden in meiner Untersuchung weniger wegen ihres Werkes an sich berücksichtigt, sondern vielmehr wegen ihrer zeichnensetzenden Funktion.

Wir haben schon betrachtet, wie einer radikalen Generation, oder besser, einer Bewegung, die González Prada zu ihrem Führer wählte, eine »neozivilistische« oder kolonialistische Bewegung folgte, die Palma zu ihrem Oberhaupt kürte. Und wie darauf die »Colónida«-Bewegung folgte, die Vorläuferin einer neuen Generation. Das soll jedoch nicht heißen, daß die gesamte Literatur in dieser langen Zeit unbedingt mit dem Phänomen »futuristisch« oder dem Phänomen »Colónida« übereinstimmt.

Da ist einmal der Fall des Dichters Domingo Martínez Luján, eine seltsame Spezies der alten romantischen Bohème, dessen in Anthologien präsente Verse zum Teil schon Anklänge an Rubén Darío in der peruanischen Dichtung erahnen lassen. Dann ist da der Fall des Manuel Beingolea, ein Erzähler mit feinem Humor und einer ausgesuchten Phantasie, der in der Erzählung den Manierismus des Raren und Außergewöhnlichen pflegt. Und schließlich der Fall des José María Eguren, der in unserer Literaturgeschichte schon vor der symbolistischen Dichtung die »poesia pura«, die »reine Dichtung«, vertritt.

Wegen seines außerordentlichen Gewichts bleibt der Fall Eguren jedoch nicht außerhalb des Spiels der Tendenzen. Er stellt einen Wert dar, der am Rande einer Generation gewachsen ist, der jedoch dann, im Dialog zwischen zwei sich befehdenden Generationen, zu einem polemischen Wert wird. Während ihn die »futuristische« Generation, die Gálvez zu ihrem Dichter ernannt, ignoriert und verachtet, entdeckt und reklamiert ihn die »Colónida«-Bewegung.

Die Entdeckung Egurens beginnt in der Zeitschrift »Contemporáneos« (Zeitgenossen), über die ich ein paar Worte sagen muß. Mit »Contemporáneos« beginnt unumstößlich eine neue Epoche in unserer Literaturgeschichte. Von Enrique Bustamante y Ballivián und Julio Alfonso Hernández gegründet, erscheint sie als das Organ einer Gruppe von »Unabhängigen«, die es für nötig halten, dem »kolonialistischen« Zirkel gegenüber die eigene Autonomie zu behaupten. Obwohl aus der Generation von Riva Agüero, lehnen diese »Unabhängigen« mehr die Ästhetik als den Geist ab. »Contemporáneos« stellt sich insbesondere als die Vorhut des Modernismus in Peru dar. Ihr Programm ist ausschließlich literarisch. Sogar als einfache Zeitschrift der literarischen Erneuerung kommt sie ohne Aggressivität, Exaltation, Streitelust aus. Ihr eignet die Nachdenklichkeit des Parnassien Enrique Bustamante y Ballivián, ihres Direktors. Doch auf jeden Fall hat sie den Protest auf ihr Panier geschrieben. Die »Unabhängigen« von »Contemporáneos« suchen die Freundschaft von González Prada. Das ist in sich nur eine Geste der »Sezession«. Der Dichter der »Exóticas«, der Autor der

»Páginas libres«, der zu dieser Zeit nur bei einem verbitterten und armseligen anarchistischen Blatt mitmachte, erscheint 1906 aufs neue vor dem Publikum der Literaturzeitschriften, und zwar im Zusammenhang mit ein paar Unabhängigen, die in ihm mehr den Parnassien, den Aristokraten schätzten als den Ankläger, den Rebellen. Doch darauf kommt es nicht an. Mit dieser Tatsache kündigt sich schon eine Reaktion an.

Die bereits nach wenigen Nummern eingestellte Zeitschrift »Contemporáneos« soll in einer neuen, umfangreicheren Zeitschrift mit Namen »Cultura« (Kultur) wieder erstehen. Bustamante y Ballivián ging für diesen Versuch mit Valdelomar zusammen, doch schon vor Erscheinen der ersten Nummer streiten die beiden Kodirektoren. »Cultura« kommt ohne Valdelomar heraus. Die erste und einzige Nummer macht den Eindruck einer eklektischen, weniger repräsentativen Zeitschrift als »Contemporáneos«. Das Scheitern dieses Experiments bereitet den Weg für »Colónidas«.

Doch diese und andere Ansätze machen eines klar: Die Generation von Riva Agüero konnte sich zwar nicht in zwei Lager halbieren, in einander entgegengesetzte und voneinander genau abgegrenzte Gruppen auseinanderdividieren, doch war sie genauso wenig eine einheitliche und in sich einige Generation. Bei keiner Generation kommt es zu solch einer Einheitlichkeit und Einstimmigkeit. Die Generation von Riva Agüero hatte ihre »Unabhängigen«, ihre Abweichler. Zu ihnen gehört Pedro S. Zulen, der geistig und ideologisch die wichtigste Persönlichkeit darstellte. Zulen hatte nicht nur etwas gegen den Akademismus und die Rhetorik der »Futuristen«, im tiefsten zuwider waren ihm auch der Konservatismus und der Traditionalismus. In der Auseinandersetzung mit einer »kolonialistischen« Generation bezeichnet sich Zulen als »pro-indigenistisch«. Die übrigen »Unabhängigen« — Enrique Bustamante y Ballivián, Alberto J. Ureta usw. — begnügten sich mit einer impliziten literarischen Sezession.

XII. Eguren

José María Eguren ist für die peruanische Literaturgeschichte der Repräsentant der »poesia pura«. Dieser Begriff hat weiter nichts mit der These des Abbé Brémond zu tun. Ich will nur ausdrücken, daß Egurens Dichtung sich vom größten Teil der peruanischen Literatur dadurch unterscheidet, daß sie weder Geschichte noch Philosophie noch Apologie sein will, sondern einzig und allein Dichtung.

Die Dichter der Republik erbten von den Dichtern der Kolonialzeit nicht die Liebe zur theologischen Dichtung — die auch unter der schlecht gewählten Bezeichnung »religiös« oder »mystisch« läuft —, dafür aber erbten sie die Liebe zur höfischen und dithyrambischen Dichtung. Während der Republik wurde der peruanische Parnass mit Oden nur so überschwemmt, kärglich die einen, geschwollen die anderen. Die Dichter verlangten einen Anhaltspunkt, um die Welt zu bewegen, doch dieser Anhaltspunkt war immer ein Ereignis, eine Person. Daher war die Dichtung der Chronologie unterworfen. Oden auf die Helden und Taten in Amerika oder sogar auf die Könige Spaniens stellten die höchsten Gipfel dieser Dichtung der wichtigen Ereignisse und Feste dar — einer Dichtung, die die Bewegung einer Epoche oder einer Großtat nicht einfangen konnte, beinahe nicht einmal diejenige eines konkreten Datums. Auch die Satire war aus der Natur der Sache zu sehr an das Ereignis, an die Chronik gebunden.

In anderen Fällen widmeten sich die Dichter dem philosophischen Gedicht, das im allgemeinen weder Dichtung noch Philosophie ist. Die Dichtung kam auf rein metaphysisches Deklamieren herunter.

Egurens Kunst ist die Reaktion auf diese geschwätzige und rhetorische Kunst, die sich fast gänzlich aus kurzlebigen und zufälligen Elementen zusammensetzte. Eguren verhält sich immer als der reine Dichter. Er schreibt keinen einzigen Vers Gelegenheitsdichtung, kein einziges Auftragslied. Er kümmert sich weder um den Geschmack des Publikums noch den der Kritik. Er singt nicht auf Spanien oder auf Alfons XIII. oder auf Santa Rosa de Lima. Er rezitiert auch auf keinen Fall seine Verse auf Soireen oder Festen. Er ist ein Dichter, der den Menschen in seinen Versen allein seine göttliche Botschaft vermittelt.

Wie rettet dieser Dichter seine Identität? Wie findet und perfektioniert er in dieser trüben Atmosphäre seine Ausdrucksmittel? Enrique Bustamante y Ballivián, der ihn aus nächster Nähe kennt, hat uns einen interessanten Abriss seiner künstlerischen Bildung überliefert: »Zwei Faktoren waren besonders wichtig für diesen so talentierten Dichter: die ländlichen Eindrücke seiner Kindheit in Chuquitanta auf der Hacienda seiner Familie in der Nähe von Lima und die Lektüre der spanischen Klassiker unter Anleitung seines Bruders Jorge. Zu den ersteren gehört nicht nur die Landschaft, die den Hintergrund vieler seiner Gedichte bildet, sondern auch das tiefe, symbolhafte Naturempfinden, wie es auch die Leute auf dem Lande haben, die dieses mit Sagen und Märchen beleben und mit Kobolden, Hexen, Ungeheuern und Dämonen bevölkern. Von der nach Bildungskriterien und mit gutem Geschmack ausgewählten Lektüre der Klassiker blieben ihm die Lie-

be zur Literatur, das reichhaltige Vokabular und bestimmte archaische Wendungen, durch die seine sehr moderne Dichtung eine ganz besondere Färbung bekommt. Von seinem tief christlichen und mystischen Elternhaus mit strengen Moralvorstellungen erhielt er die Reinheit der Seele und die Neigung zum Träumen. Dem kann man noch hinzufügen, daß er von seiner Schwester Susana, einer guten Pianistin und Sängerin, die Liebe zur Musik mitbekam, die in vielen seiner Verse mitschwingt. Was die Farbe und den plastischen Reichtum angeht, sei nicht vergessen, daß Eguren ein guter Maler ist (wenn auch nicht in der gleichen Perfektion wie als Dichter) und daß er malte, bevor er zu schreiben begann. Ein Kritiker hat einmal bemerkt, daß Eguren ein Dichter der Kindheit ist und daß darin seine größte Tugend besteht. Das rührt bestimmt daher (obwohl wir die Meinung des Kritikers nicht teilen), daß die ersten Verse des Dichters für seine Nichten geschrieben wurden und daß sie Bilder der Kindheit sind, in der diese selbst vorkommen.³⁰

Mir erscheint es übertrieben, oder besser, ungenau, Eguren als einen Dichter der Kindheit zu bezeichnen. Ganz zweifelsfrei ist er jedoch für mich ein Dichter kindlichen Geistes und Gemütes. Seine gesamte Dichtung ist eine verzauberte und träumerische Version des Lebens. Seine Symbolik leitet sich zum großen Teil aus den Eindrücken des Kindes ab. Sie ist frei von literarischen Einflüssen und Anregungen. Sie hat ihre Wurzeln in der Seele des Dichters selbst. Egurens Dichtung ist die Verlängerung seiner Kindheit. Eguren bewahrt in seinen Versen ganz die Naivität und *rêverie* des Kindes. Daher eignet seiner Dichtung eine so jungfräuliche Sicht der Dinge. In den geblendeten Kinderaugen liegt die ganze Erklärung des Wunders.

Dieser Zug der Kunst Egurens beschränkt sich nicht auf die Gedichte, die man vom Thema her speziell als Kindergedichte bezeichnen kann. Eguren beschreibt die Dinge und die Natur immer mit Bildern, die man leicht als seinem kindlichen Unterbewußtsein entsprungen identifizieren und erkennen kann. Das plastische Bild eines »bunten Königs mit einem Bart aus Stahl« — eine der köstlichen Wendungen aus dem »Eroek«, einem Gedicht von der Musikalität eines Rubén Darío — kann nur der Phantasie eines Kindes entsprungen sein. »Los reyes rojos« (Die roten Könige), eines der schönsten Beispiele für Egurens Symbolik, verrät in seiner seltsamen Abziehbild-Komposition einen ähnlichen Ursprung:

Desde la aurora
combaten dos reyes rojos
con lanza de oro.

Por verde bosque
y en los purpurinos cerros
vibra su ceño.

Falcones reyes
batallan en lejanías
de oro azulinas.

Por la luz cadmio
airadas se ven pequeñas
sus formas negras.

Viene la noche
y firmes combaten foscas
los reyes rojos.

Seit der Morgenröte
kämpfen zwei rote Könige
mit goldenen Lanzen.

Durch grünen Wald
und auf purpurnen Gipfeln
bebt ihr Helmschmuck.

Falkenkönige
kämpfen in bläulichen
Fernen aus Gold.

Im zinnfarbenen Licht
sieht man klein und wütend
ihre schwarzen Formen.

Es kommt die Nacht,
und fest und finster kämpfen
die roten Könige.

Aus dieser Verzauberung der Seele Egurens rührt auch sein Interesse am Wunderbaren und Märchenhaften. Seine Welt ist die unergründbare und aladineske Welt der »niña de la lámpara azul« (Mädchen mit der blauen Lampe). Mit Eguren hält zum ersten Mal die Poesie des Wunderbaren Einzug in unsere Literatur. Eines der Elemente und der Charakteristika dieser Dichtung ist der Exotismus. »Simbólicas« (Sinnbildliches) hat die skandinavische und germanische Mythologie des Mittelalters zum Hintergrund. Die griechischen Sagen tauchen in der wagnerianischen und grotesken Landschaft seiner synthetistischen Bilder nie auf.

³⁰ In: Boletín Bibliográfico, Universität von Lima, Nr. 15, Dezember 1915. Kritische Anmerkung zu einer Auswahl Gedichte von Eguren vom Bibliothekar der Universität, Pedro S. Zulen, einem der ersten, die das Genie des Dichters der »Simbólicas« zu schätzen wußten und bewunderten.

Eguren hat keine Ahnen in der peruanischen Literatur. Bustamante y Ballivián stellt fest, daß González Prada »in keiner Literatur eine Quelle für Egurens Symbolismus gefunden hat«. Auch ich erinnere mich, daß González Prada sich ähnlich ausgedrückt hat.

Für mich gehört Eguren zu den Vorläufern der kosmopolitischen Periode der peruanischen Literatur. Wie ich schon gesagt habe, macht Eguren die kostbare und blasse Blume des Symbolismus in einem dafür wenig geeigneten Klima heimisch. Das soll jedoch nicht heißen, daß ich mit denen übereinstimme, die bei Eguren den Einfluß des französischen Symbolismus wahrzunehmen glauben. Ich glaube vielmehr, daß diese Meinung falsch ist. Der französische Symbolismus gibt uns nicht den Schlüssel zur Kunst Egurens. Man will besonders Spuren des Einflusses von Rimbaud bei Eguren entdeckt haben. Doch der große Rimbaud war vom Temperament her die Antithese zu Eguren. Der mit dem Tode kämpfende Nietzscheaner Rimbaud hätte wohl mit dem Guillén des »Deucaliön« ausgerufen: »Ich muß dem Teufel helfen, den Himmel zu erobern!« André Rouveyre nennt ihn den »Prototypus des dämonischen Sarkasmus und des verächtlichen Gotteslästerers«. Als Streiter für die Kommune erwies sich Rimbaud als Abenteuerer und Revolutionär. »Man muß absolut modern sein«, sagte er immer wieder. Und um es zu sein, gab er mit zweiundzwanzig Jahren die Literatur und Paris auf. Statt Dichter in Paris wollte er lieber *pioneer* in Afrika werden. Seiner überschäumenden Vitalität genügte ein städtisches und dekadentes Bohème-Leben mehr oder weniger à la Verlaine nicht. Rimbaud war mit einem Wort ein rebellischer Engel. Eguren dagegen zeigt sich uns immer bar jedes satanischen Einschlags. Seine Qualen, seine Alpträume sind verzaubert und kindlich verspielte Feenmärchen. Nur selten findet Eguren seinen eigenen Ton und seine Seele in so kristallklarer Weise wie in »Los ángeles tranquilos« (Die stillen Engel):

Pasó el vendaval; ahora
con perlas y berilos,
cantan la soledad aurora
los ángeles tranquilos.
Modulan canciones santas
en dulces bandolines;
viendo caídas las hojosas plantas
de campos y jardines.
Mientras el sol en la neblina
vibra sus oropeles,
besan la muerte blanquecina
en los Saharas crueles.

Se alejan de madrugada
con perlas y berilos
y con la luz del cielo en la mirada
los ángeles tranquilos.

Der Sturm ist vorbei; jetzt
besingen die Einsamkeit der Morgenröte
mit Perlen und Beryll
die stillen Engel.

Sie stimmen heilige Gesänge an
auf santen Mandolinen;
sehen den fallenden Blättern zu
der Pflanzen auf Feldern und in Gärten.

Während die Sonne ihr Rauschgold
im Nebel schüttelt,
küssen sie den bleichen Tod
in den grausamen Saharas.

Sie verschwinden am Morgen
mit Perlen und Beryll
und mit dem Licht des Himmels im Blick,
die stillen Engel.

Der Dichter der »Simbólicas« und von »La canción de las figuras« (Das Lied der Gestalten) repräsentiert *den* Symbolismus für die peruanische Literatur, nicht *einen* Symbolismus und noch weniger eine symbolistische Schule. Niemand soll ihm Originalität absprechen. Und wie könnte man es auch bei jemandem, der so absolut und rigoros originelle Verse wie die von »El Duque« (Der Herzog) geschrieben hat:

Hoy se casa el duque Nuez;
viene el chantre, viene el juez
y con pendones escarlata
florida cabalgata;
a la una, a las dos, a las diez;
que se casa el Duque primor
con la hija de Clavo de Olor.
Allí están con pieles de bisonte,
los caballos de Lobo del Monte,
y con ceño triunfante,
Galo Cetrino, Rodolfo Montante.
Y en la capilla está la bella,
mas no ha venido el Duque tras ella;
los magnates postradores,

aduladores
al suelo el penacho inclinan;
los corvados, los bisiestos
dan sus gestos, sus gestos, sus gestos;
y la turba melenuda
estornuda, estornuda.
Y a los pórticos y a los espacios
mira la novia con ardor ...
son sus ojos dos topacios
de brillor.

Y hacen fieros ademanes,
nobles rojos como alacranes;
concentrando sus resuellos
grita el más hercúleo de ellos:
¿Quién al gran Duque entretiene?
¡ya el gran cortejo se irrita! ...
Pero el Duque no viene, ...
se lo ha comido Paquita.

Heute heiratet der Herzog Nuez;
es kommt der Kantor, es kommt der Richter;
mit Panieren scharlachrot
erlesene Reiterschar;
um eins, um zwei, um zehn;
es heiratet der berühmte Herzog
die Tochter von Clavo de Olor.
Da sind sie mit Büffelfellen,
die Pferde von Lobo del Monte,
und mit triumphierendem Helmschmuck
Galo Cetrino, Rodolfo Montante.
Und in der Kapelle steht die Schöne,
doch der Herzog ist nicht gekommen;
die Magnaten kniend,
schmeichlerisch,
legen den Helmbusch auf den Boden;
die Gekrümmtten, die Verqueren
machen ihre Gesten, ihre Gesten, ihre Gesten;
und die langhaarige Menge
niest, niest, niest.
Und zu den Säulen und in die Gänge
blickt die Braut voll Glut ...
mit ihren Augen, zwei Topase
voller Glanz.
Und stolze Gesten machen

Edle, rot wie Skorpione;
tief Atem holend
ruft der Stärkste unter ihnen:
Wer halt den Herzog auf?
Da ruht es sich im Hochzeitszug! ...
Doch der Herzog kommt nicht ...
ihn hat sich Paquita einverleibt.

Rubén Darío glaubte, auf französisch besser denken zu können als auf spanisch. Wahrscheinlich hatte er recht damit. Das Dekadente, Präzise, Byzantinische in seiner Kunst waren die Charakteristika des Paris des »fin de siècle« und Verlaines, als dessen Gast und Geliebter der Dichter sich empfand. Sein Schiff »stammte von der göttlichen Werft des göttlichen Watteau«. Und der Gallizismus seines Geistes gebar den Gallizismus seiner Sprache. Bei Eguren ergibt sich weder das eine noch das andere. Nicht einmal sein Stil zeigt französische Einflüsse.³¹ Seine Form ist spanisch, nicht französisch. Häufig und üblich ist in seinen Versen der archaische Einschlag, wie Bustamante y Ballivián bemerkt. Für unsere Literatur gehört Eguren zu denjenigen, die sich gegen die Orientierung an Spanien wenden, denn bis zu seinen Anfängen war dieser »españolismo« noch barocke Rhetorik oder pompöser Romantizismus. Eguren jedenfalls ist nicht wie Rubén Darío in das Frankreich des 18. Jahrhunderts und des Rokokos verliebt. Er leitet sich geistig eher vom Mittelalter als vom 17. Jahrhundert ab. Mir erscheint er eher gotisch als lateinisch. Von seiner Vorliebe für die skandinavischen und germanischen Mythen habe ich schon gesprochen. Hier will ich nun aufzeigen, daß Egurens Phantasie in einigen seiner ersten Kompositionen wie »Las bodas vienesas« (Wiener Hochzeit) und »Lis« (Lilie), die in Ton und Geschmack an Rubén Darío erinnern, immer wieder die Welt des 18. Jahrhunderts verläßt, um sich auf die Suche nach einer mittelalterlichen Schattierung oder einem mittelalterlichen Ton zu machen:

Comienzan ambiguas
añosas marquesas
sus danzas antiguas
y sus polonesas.
Y llegan arqueros
de largos bigotes
y evitan los fieros
de los monigotes.

³¹ Es fehlt in der Dichtung von Eguren nicht an Italianismen. Die Vorliebe für italienische Wörter — die er nicht latinisiert — entstand im Dichter durch seinen Umgang mit der Dichtung Italiens, den die Lektüren seines Bruders, der in diesem Land lebte, beim Dichter angeregt hatten.

Es beginnen zögernd
bejahrte Marquisen
ihre antiken Tänze
und ihre Polonaisen.

Und es kommen Bogenschützen
mit langen Schnurrbärten
und weichen aus den Drohungen
der Laienbrüder.

Ich habe den Eindruck, daß verschiedene Elemente seiner Dichtung — die Zärtlichkeit und die Sanftmut der Phantasie, zum Beispiel — Eguren zuweilen vage in die Nähe von Maeterlinck bringen — des Maeterlincks der guten Zeiten. Doch diese unbestimmte Verwandtschaft bedeutet gerade nicht einen Einfluß Maeterlincks. Sie hängt vielmehr damit zusammen, daß Egurens Dichtung über die Routen des Wunderbaren, über die Wege des Traumes zum Mysterium gelangt. Doch Eguren interpretiert das Mysterium mit der Schuld eines träumerischen und sehenden Kindes. Und bei Maeterlinck ist das Mysterium häufig das Produkt literarischer Alchimie.

Wenn man sich gegen seine Abhängigkeit von der französischen Literatur wendet und seinen Symbolismus interpretiert, öffnet sich unverhofft, magisch, wie durch einen Zauber die Geheimtür zu einer genealogischen Interpretation des Geistes und des Temperaments von José M. Eguren.

Eguren stammt vom Mittelalter ab. Er ist das reine Echo des mittelalterlichen Okzidents, ein Echo, das sich allerdings in die amerikanischen Tropen verirrt hat. Eguren geht nicht aus dem maurischen, sondern aus dem gotischen Spanien hervor. Sein Temperament, sein Geist haben nichts Arabisches an sich, nicht einmal viel Lateinisches. Er neigt eher schon zum Nordischen; eine bleiche Figur von Van Dyck; zuweilen tauchen flämische und germanische Bilder und Reminiszenzen in seiner Dichtung auf. In Frankreich hätte ihm die Klassik seinen Mangel an lateinischer Ordnung und Klarheit vorgeworfen. Maurras würde ihn für allzu deutsch und chaotisch halten. Denn Eguren ist kein Produkt der europäischen Renaissance oder des europäischen Rokokos. Geistig stammt er aus dem Zeitalter der Kreuzzüge und der Kathedralen. Seine bizarre Phantasie mit ihrer Liebe zum Grotesken ähnelt darin dem Schmuck der gotischen Kathedralen. Der kindliche Geist Egurens spielt mit dem Grotesken, das schließlich im Stil der Vorrenaissance bearbeitet wurde:

Las bodas vienesas

Dos infantes oblongos deliran
y al cielo levantan sus rápidas manos
y dos rubias gigantes suspiran
y el coro preludian cretinos ananos.
Y al dulzor de vírgineas camelias
va en pos del cortejo la banda mactovia
y rígidas, fuertes, las tías Adeias,
y luego cojeando, cojeando la novia.

Zwei langliche Infanten delirieren
und heben zum Himmel die schnellen Hände;
und zwei rote Riesinnen seufzen,
und dem Chor voran spielen alte Kretins.
Und der Süße der jungfräulichen Kamelien
folgt als Begleitzug die makrovische Kapelle,
stief und stark, die Tanten Adeias,
und dann hinkend, hinkend die Braut.

Diosa ambarina

A la sombra de los estucos
llegan viejos y zancos,
en sus mamelucos
los vampiros blancos.

Im Schatten der Stuckwände
kommen, alt und auf Seizen,
in ihren Kutten
die weißen Vampire.

El Duque

Los magnates postradores
aduladores
al suelo el penacho inclinan
los corvados, los bisiestos
dan sus gestos, sus gestos, sus gestos;
y la turba melenuda
estornuda, estornuda, estornuda.

Die Magnaten kniend,
schmeichlerisch,
legen den Helmbusch auf den Boden;
die Gekrümmten, die Verqueren
machen ihre Gesten, ihre Gesten, ihre Gesten;
und die langhaarige Menge
niest, niest, niest.

In Eguren lebt der jahrhundertealte, verwelkte aristokratische Geist weiter. Wir haben schon gesehen, daß die koloniale Aristokratie Perus sich in die republikanische Bourgeoisie verwandelt hat. Der frühere »encomendero« ersetzte formal seine feudalen und aristokratischen Prinzipien durch die demokratisch-bürgerlichen Prinzipien des Befreiungskrieges. Dieser simple Wechsel ließ ihn seine Privilegien als »encomendero« und Großgrundbesitzer bewahren. Durch diese Metamorphose erhielten wir unter der Republik ebenso wenig eine echte Bourgeoisie, wie wir unter dem Vizekönigreich eine echte Aristokratie hatten. Eguren — dies mußte sich wohl gerade bei einem Dichter so ergeben — ist vielleicht der einzige Nachfahre des echten mittelalterlichen und gotischen Europa. Als Urenkel des abenteuerlustigen Spanien, das Amerika entdeckte, läßt sich Eguren auf der Hazienda an der Küste in seinem Geburtshaus von den Düften alter Legenden durchströmen. Sein eigenes Jahrhundert und seine Umgebung können die mittelalterliche Seele in ihm nicht ganz ersticken. (In Spanien hätte Eguren sich wie Valle Inclán für die Helden und Taten der Karlistenkriege begeistert.) Er wird nicht als Kreuzritter geboren — dafür ist es zu spät —, doch kommt er als Dichter auf die Welt. Die Abenteuerlust seiner Rasse rettet sich auf das Korsarschiff seiner Phantasie. Da ihm eine Abenteuerseele nicht vergönnt ist, erlebt wenigstens seine Phantasie die Abenteuer.

Wäre er ein halbes Jahrhundert früher geboren, dann wäre Egurens Dichtung romantisch gewesen³², damit aber von nicht weniger unvergänglichem Verdienst. Da er unter dem Zeichen der Décadence des 19. Jahrhunderts geboren wurde, mußte sie symbolistisch sein. (Maurras hat ganz recht, wenn er im Symbolismus den Schwanz des Schwanzes der Romantik sieht.) Eguren hätte sich auf jeden Fall immer aus seiner Zeit, seiner Wirklichkeit hinausschmuggeln müssen. Die Kunst ist eine Flucht, wenn der Künstler die Zeit und die Wirklichkeit, in die er gestellt ist, weder akzeptieren noch vermitteln kann. Zu dieser Art Künstler gehörten in unserem Amerika — je nach Temperament und Zeit verschieden — José Asunción Silva und Julio Herrera y Reissig.

Diese Künstler reifen und entfalten sich fern der mühseligen und harten Wachstumsprozesse ihrer Völker und im Gegensatz dazu. Jorge Luis Borges würde sagen, sie sind Künstler einer Kultur, nicht eines Stammes. Aber sie sind vielleicht die einzigen Künstler, die ein Volk in bestimmten Gesellschaftsepochen besitzen, die ein Stamm hervorbringen kann. Valerio Brus-

sioy, Alejandro Block, ebenfalls Symbolisten und Aristokraten, repräsentierten in den Jahren vor der Revolution die russische Dichtung. Als die Revolution kam, stiegen die beiden von ihrem Stammschloß herunter in die blutige und tumultuöse Agora.

Eguren in Peru versteht und kennt das Volk nicht. Er weiß nichts vom Indio; in weiter Ferne liegt für ihn seine Geschichte, und fremd ist ihm sein Rätsel. Er ist zu westlich und geistig zu fremd, um den einheimischen Orientalismus assimilieren zu können. Doch gleichzeitig versteht und kennt Eguren die kapitalistische, bürgerliche, westliche Zivilisation auch nicht. Diese Zivilisation interessiert und begeistert ihn nur als riesiger Spielzeugladen. Eguren mag sich für modern halten, weil er das Flugzeug, das U-Boot, das Auto bewundert. Doch im Flugzeug, im Auto usw. bewundert er nicht die Maschine, sondern das phantastische Spielzeug, das der Mensch gebaut hat, um die Meere und Kontinente zu überqueren. Eguren sieht den Menschen mit der Maschine spielen, sieht jedoch nicht wie Rabindra Tagore, daß die Maschine den Menschen versklavt.

Die morbide, weiche, bleiche Küste hat ihn möglicherweise der Geschichte und dem Volk Perus entfremdet. Vielleicht wäre er im Hochland anders geworden. Eine farblose und monotone Natur ist jedenfalls dafür verantwortlich, daß seine Dichtung so etwas wie Kammer-Dichtung ist. Poesie der Innenräume. Denn ebenso wie es eine Kammermusik und eine Interieur-Malerei gibt, gibt es auch eine Kammer-Poesie, die, wenn sie die Stimme eines wirklichen Dichters ist, den gleichen Zauber besitzt.

XIII. Alberto Hidalgo

Alberto Hidalgo repräsentierte für die peruanische Literatur den erbitterten Höhepunkt und das Ende des »Colónida«-Experiments. Hidalgo lebte den Größenwahn, die Egozentrik, die Streitlust des »Colónida«-Programms bis zur letzten Konsequenz aus. Die Bazillen dieses Fiebers, ohne die es vielleicht nicht möglich gewesen wäre, die Temperatur unserer Literatur höher zu treiben, erreichten bei dem noch provinziellen Hidalgo der »Panoplia lirica« (Lyrische Waffensammlung) ihren höchsten Grad an Wirksamkeit. Valdelomar war schon zurück von seiner abenteuerlichen Reise durch die Gefilde d'Annunzios, während der er — vielleicht weil bei d'Annunzio neben dem byzantinischen Venedig die bäuerlichen Abruzzen und der adriatische Strand liegen — die Küste des Kreolentums entdeckte und den fernen Kontinent des Inkas erahnte. Valdelomar hatte auch noch in den Momen-

³² Ein großer Teil des Werkes von Eguren ist romantisch, nicht nur in »Simbólicas«, sondern auch in »Sombras« und sogar in »Rondinelas«, den beiden letzten Etappen seiner Dichtung.

ten größter Egozentrik seinen Humor bewahrt. Hidalgo, noch etwas steif in seinem Arequipa-Jackett, besaß nicht die gleiche Fähigkeit zu lächeln. »Colónida« als Geste hatte bei ihm etwas Pathetisches. Dafür konnte jedoch Hidalgo, möglicherweise gerade wegen seiner wilden Jungfräulichkeit als Provinzler, den die Stadt noch nicht verweichlicht hatte, unserer Literatur einen männlichen Sinn für die Mechanik, die Maschine, den Wolkenkratzer, die Geschwindigkeit usw. bringen. Wenn wir mit Valdelomar für unser Empfindungsvermögen, das bis dahin von dem dicken scholastischen Zuckerguß verdorben war, d'Annunzio hinzugewonnen haben, so gewinnen wir mit Hidalgo den explosiven, bebenden, streitsüchtigen Marinetti. Der polemische und wuchtige Hidalgo setzte von einem anderen Standpunkt aus die Linie von González Prada und More fort. Er war eine maßlose Persönlichkeit für ein so bequemes und rheumatisches Publikum. Die zentrifugale und aufständische Kraft, die ihn vorwärts treibt, hob ihn in einem Wirbelwind von hier fort.

Heute ist Hidalgo, auch wenn er sich von seinem Viertel in Buenos Aires nicht wegbewegt, ein Dichter der Sprache. Von seinen Abenteuern als lokaler Dichter darf man kaum mehr sprechen. Er wuchs und wuchs und errang sich Prestige in ganz Amerika. Seine Literatur wird auf allen Märkten der hispanischen Welt gehandelt und notiert. Wie immer ist seine Kunst eine Kunst der Nachfolge. Das südliche Klima hat seine etwas tropischen Nerven, die alle Grade der Literatur und alle Breiten der Phantasie kennen, beruhigt und gestärkt. Doch Hidalgo gehört — wie könnte es anders sein — zur Avantgarde. Nach seinen eigenen Worten fühlt er sich der Linken in der Linken zugehörig.

Das will vor allem heißen, daß Hidalgo die verschiedenen Stadien der ultramodernen Literatur durchlaufen und ihre verschiedenen Wege miterlebt hat. Die Erfahrung der Avantgarde ist ihm durch und durch vertraut. Von ihrer unaufhörlichen Gymnastik hat er eine von jedem verdächtigen Rückstand befreite Technik gelernt. Seine Ausdrucksweise ist flüssig, geschliffen, treffend, nackt. Das Motto für seine Kunst heißt Einfachheit.

Doch geistig ist Hidalgo, ohne es zu wollen und ohne es zu wissen, in letzter Instanz ein Romantiker. In vielen seiner Verse finden wir das Bekenntnis zu einem absoluten Individualismus. Von allen zeitgenössischen literarischen Tendenzen liegt seiner Dichtung keine ferner als der Unanimismus (unanimismo). Wenn er den Höhepunkt an reiner Lyrik erreicht, kann er zuweilen seiner Egozentrik entfliehen. So zum Beispiel, wenn er schreibt: »Ich drücke allem, was lebt, die Hände. / Ich besitze ganz die Nachbarschaft der Welt.« Doch mit den folgenden Versen beginnt sein Gedicht »Envergadura

del anarquista« (Flügelweite eines Anarchisten) das offenste und lyrischste Bekenntnis zum eigenen Individualismus. Und vom zweiten Vers an verrät der Gedanke der »Nachbarschaft der Welt« das Gefühl der Abgespaltenheit und Einsamkeit.

Der Romantizismus — verstanden als eine mit der bürgerlichen Revolution verknüpfte literarische und künstlerische Bewegung — reduziert sich begrifflich und emotional auf den Individualismus. Der Symbolismus, die Décadence waren weiter nichts als romantische Stadien. Und das waren auch die modernistischen Schulen jener Künstler, die dem übertriebenen Subjektivismus des größten Teils ihrer Programmpunkte anheimgefallen sind.

Ein wesentliches Symptom gibt es, das in der individualistischen Kunst einen Auflösungsprozeß ankündigt: das Streben jeder Kunst und sogar jedes künstlerischen Elements nach Autonomie. Hidalgo gehört zu denen, die dieses Streben am radikalsten vertreten, wenn wir uns an seine These vom »Gedicht mit mehreren Seiten« (poema de varios lados) halten: »Gedicht ist etwas, bei dem jeder einzelne Vers ein freies Wesen darstellt, auch wenn er im Dienst einer zentralen Idee oder eines zentralen Gefühls steht.« Dies ist die kategorische Autonomieerklärung für die Individualität des Verses. Wie könnte es bei der anarchistischen Ästhetik anders sein!

Wie schon bemerkt wurde, stellt der Anarchismus politisch und historisch die extreme Linke des Liberalismus dar. Daher ist er auch trotz aller unschuldiger oder absichtsvoller Proteste Teil der bürgerlichen ideologischen Ordnung. In unserer Zeit kann ein Anarchist ein *révolté* sein, doch historisch ist er kein Revolutionär.

Obwohl Hidalgo es ablehnet, konnte er sich doch dem revolutionären Enthusiasmus unserer Zeit nicht entziehen, als er seine »Ubicación de Lenin« (Lokalisierung Lenins) und seine »Biografía de la palabra revolución« (Biographie des Wortes Revolution) schrieb. Im Vorwort seines letzten Buches »Descripción del cielo« (Beschreibung des Himmels) schreibt er dann jedoch aus ganz subjektiver Sicht, daß das erstere »ein Buch des Überchwangs, der reinen Lyrik, nicht der Doktrin« sei und daß »Lenin ein Vorwand war, um etwas zu schaffen, so wie es ein Berg, ein Fluß oder eine Maschine hätte sein können«. Das letztere, »Biografía de la palabra revolución«, ist ein »Loblied auf die reine Revolution, auf die Revolution an sich, aus welchem Grund auch immer es geschrieben worden war«. Die reine Revolution, die Revolution an sich, lieber Hidalgo, existiert für die Geschichte nicht und existiert auch nicht für die Dichtung. Die reine Revolution ist eine Abstraktion. Es gibt die liberale Revolution, die sozialistische Revolution

oder andere Revolutionen. Aber die reine Revolution gibt es nicht, weder als historisches Faktum noch als poetisches Thema. Von den drei Hauptkategorien, in die man die gegenwärtige Dichtung meiner Meinung nach zur besseren Klassifikation und Analyse einteilen kann — reine Lyrik, absoluter Nonsens und revolutionäre Epik —, paßt auf Hidalgo am besten die erste; hier liegt seine größte Kraft, der er auch seine schönsten Gedichte verdankt. Das Gedicht auf Lenin ist eine lyrische Schöpfung. (Hidalgo macht nur den Fehler, daß er sich von der historischen Bewegung als entfernt voraussetzt.) Dieses Gedicht, das alle Gefahren des Metiers überwunden hat, ist zugleich von einer großen poetischen Reinheit. Ich würde es ganz wiedergeben, wenn nicht schon diese Verse ausreichen würden:

En el corazón de los obreros su nombre se levanta antes que el sol.
Lo bendicen los carretes de hilo
desde lo alto de los mástiles
de todas las máquinas de coser.

Pianos de la época las máquinas de escribir tocan sonatas en su honor.

Es el descanso automático
que hace leve el andar del vendedor ambulante

Cooperativa general de esperanzas

Su pregón cae en la alcancia de los humildes
ayudando a pagar la casa a plazos

Horizonte hacia el que se abre la ventana del pobre

Colgado del badajo del sol
golpes en los metales de la tarde
para que salgan a las 17 los trabajadores.

Im Herzen der Arbeiter steht sein Name früher auf als die Sonne.

Es segnen ihn die Garnrollen
von hoch von den Spulen
aller Nähmaschinen.

Schreibmaschinen, Pianos dieser Zeit, spielen
Sonaten ihm zu Ehren.

Es ist die automatische Stütze,
die dem Straßenverkäufer das Gehen einfach macht.

Allgemeine Kooperative der Hoffnungen.

Sein Ruf fällt in die Sparbüchse der Armen
und hilft, die Ratenzahlung für das Haus aufzubringen.

Horizont, auf den das Fenster des Armen hinausgeht.

Am Klöppel der Sonne hängend,
Schläge auf das Metall des Nachmittags,
damit um 17 Uhr die Arbeiter herauskommen.

Seine Poesie bewahrt Hidalgo davor, einer intellektualistischen, subjektivistischen, nihilistischen Kunst zu verfallen. Es ist nicht möglich, an ihm zu zweifeln, der sich an diesem »Dibujo del niño« (Kinderzeichnung) ergötzen kann:

Infancia pueblo de los recuerdos
tomo el tranvía para irme a él.

La evasión de las cosas se inicia con terquedad de aceite que se esparce

El suelo no está aquí
Pasa una nube y borra el cielo
Desaparecen aire y luz y esto queda vacío.

Entonces sales de un brinco del fondo inabordable de mi olvido
Fue en el recodo de una tarde señalado de luz por tu silueta
Una emoción sin nombre tenía encadenadas nuestras manos

Tus miradas convocaban mi beso
Pero tu risa río entre los dos corria separándonos niña
Y yo desde mi orilla te postergué hasta el sueño.

Ahora tengo treinta años menos de los que me entregaron para darte
Si tú has muerto yo guardo este paisaje de mi corazón pintado en ti.

Kindheit, Dorf der Erinnerungen,
ich nehme die Straßenbahn, um dorthin zu kommen.

Die Flucht der Dinge beginnt mit der Hartnäckigkeit von Öl,
das sich ausbreitet.

Der Boden ist nicht hier.
Eine Wolke kommt vorbei und löscht den Himmel aus.
Es verschwinden Luft und Licht und es bleibt leer.

Dann springst du auf einmal aus dem unzugänglichen Grund
meines Vergessens.

Es war in der Krümmung eines Nachmittags, mit Licht beschienen von
deiner Silhouette.

Ein Gefühl ohne Name hielt unsere Hände
verschränkt.

Deine Blicke lockten meinen Kuß.
Doch dein Lachen floß trennend zwischen uns, Mädchen.
Und ich von meinem Ufer aus stellte dich hintan bis zum Schlaf.

Jetzt bin ich dreißig Jahre jünger als die, die sie mir gaben,
um sie dir zu geben.

Wenn du gestorben bist, bewahre ich diese Landschaft meines Herzens in dir gemalt.

Der Nonsens — wenn wir den heutigen Hidalgo nach »Descripción del cielo« beurteilen — verschwindet fast völlig aus seiner Dichtung. Er ist eher eines der Elemente seiner Prosa, und er ist in Wirklichkeit nie absoluter Nonsens. Ihm fehlt dessen phantastische Inkohärenz; er neigt eher zum logischen, rationalen Nonsens. Die revolutionäre Epik — die eine neue Romantik ankündigt, die frei ist vom Individualismus, mit dem sie zu Ende ist — verträgt sich weder mit seinem Temperament noch mit seinem Leben, beide heftig anarchisch.

Aufgrund seines eingefahrenen Individualismus hat Hidalgo Schwierigkeiten, eine Erzählung oder einen Roman zu schreiben. Wenn er sich darauf einläßt, bekommt er es mit einer Gattung zu tun, die einen extrovertierten Künstler erfordert. Hidalgos Erzählungen sind die eines introvertierten Künstlers. Seine Figuren wirken schematisch, künstlich, mechanisch. Seiner Schöpfung bekommt — auch noch in ihrem phantastischsten Moment — die exzessive, intolerante und tyrannische Präsenz des Künstlers nicht, der seine Figuren nicht für sich existieren lassen kann, weil er in sie alle ein Zuviel an eigener Individualität und Intention hineinlegt.

XIV. César Vallejo

Das erste Buch von César Vallejo, »Los heraldos negros« (Die schwarzen Boten) ist die Geburt der neuen Dichtung in Peru. Antenor Orrego übertreibt nicht etwa aus brüderlicher Begeisterung, wenn er sagt: »Mit diesem Sämann beginnt eine neue Epoche der Freiheit, der dichterischen Autonomie, des einheimischen Ausdrucks des Wortes.«³³

Vallejo ist der Dichter eines Stammes, einer Rasse. Zum ersten Mal in der peruanischen Literatur wird mit Vallejo der einheimischen (indígena) Gefühlswelt unverfälscht Ausdruck verliehen. Melgar — Zeichen der Verschleierung, der Frustration — ist in seinen »yaravies« noch ein Gefangener der klassischen Technik, ein Nachbeter der spanischen Rhetorik. Vallejo dagegen kommt in seiner Dichtung zu einem neuen Stil. Das einheimische Gefühl erhält seine eigene Färbung. Sein Gesang ist ganz der seine. Dem Dichter genügt es nicht, eine neue Botschaft zu bringen. Er muß auch eine neue Technik und Sprache einbringen. Seine Kunst erträgt den falschen und künstlichen Dualismus von Wesen und Form nicht. »Mit dem alten rhetorischen Gerüst ein Ende zu machen«, stellt Orrego richtig fest, »war keine

³³ Antenor Orrego, Panoramas, Essay über César Vallejo.

Laune oder plötzlicher Einfall des Dichters, es war eine Lebensnotwendigkeit. Wenn man beginnt, Vallejos Werk zu verstehen, so beginnt man auch, die Notwendigkeit einer erneuerten und anderen Technik zu verstehen.«³⁴ Das Gefühl des Einheimischen ist bei Melgar etwas, das man nur auf dem Grund seiner Verse errahnt, bei Vallejo ist es etwas, das man voll im Vers selbst zutage treten sieht und das seine Struktur verändert. Bei Melgar ist es nur ein Akzent, bei Vallejo ist es das Wort. Bei Melgar ist es lediglich Liebesklage, bei Vallejo ist es ein metaphysisches Unterfangen. Vallejo ist ein absoluter Schöpfer. »Los heraldos negros« könnte sein einziges Werk sein, und trotzdem hätte Vallejo damit im Prozeß unserer Literatur eine neue Epoche eingeleitet. Mit diesen Versen des Titelgedichts von »Los heraldos negros« beginnt vielleicht die peruanische Dichtung (peruanisch im Sinne von einheimisch).

Hay golpes en la vida, tan fuertes ... ¡Yo no sé!
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
la resaca de todo lo sufrido
se empozara en el alma ... ¡Yo no sé!

Son pocos; pero son ... Abren zanjas oscuras
en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte.
Serán tal vez los potros de bárbaros atilas;
o los heraldos negros que nos manda la Muerte.

Son las caídas hondas de los Cristos del alma,
de alguna fe adorable que el Destino blasfema.
Esos golpes sangrientos son las crepitaciones
de algún pan que en la puerta del horno se nos quema.

Y el hombre ... ¡Pobre ... pobre! Vuelve los ojos como
cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido
se empoza, como un charco de culpa, en la mirada.

Hay golpes en la vida, tan fuertes ... ¡Yo no sé!

Es gibt Schläge im Leben, so hart ... Ich begreife es nicht!
Als schlug Gott zu in seinem Haß; als trieben sie
der Seele die Brandung alles Erlittenen zu
und stauten sie auf in ihr ... Ich begreife es nicht!

³⁴ Orrego, a.a.O.

Sie kommen nicht oft, doch sie kommen ...

Und reißen finstere Gräben

ins wildeste Antlitz und in die kräftigsten Lenden.

Wie die Hengste barbarischer Hunnenfürsten
oder die schwarzen Boten, die der Tod nach uns ausschickt.

Die tiefen Abstürze der Gekreuzigten unserer Seele,
eines göttlichen Glaubens den das Verhängnis lästert.

Blutige Schläge: ein anderes Brot platzt auf
unter ihnen, ein Brot das uns verbrennt an der Ofentür.

Und der Mensch ist elend ... elend! Er wendet die Augen,
es trifft ihn wie ein Handschlag auf den Rücken;
er wendet die irren Augen, und alles Erlebte staut sich,
wie eine Pfütze von Schuld, in seinem Blick.

Es gibt Schläge im Leben, so hart ... Ich begreife es nicht!³⁵

Wenn man »Los heraldos negros« im Rahmen der Weltliteratur einordnet, gehört es teilweise, zum Beispiel wegen seines Titels, dem symbolistischen Kreis an. Doch der Symbolismus ist zeitlos. Andererseits bietet sich der Symbolismus besser als jeder andere Stil an, den einheimischen Geist zu interpretieren. Da der Indio animistisch und bukolisch ist, neigt er dazu, sich in anthropomorphen oder ländlichen Symbolen und Bildern auszudrücken. Vallejo ist außerdem nur zum Teil symbolistisch. In seiner Dichtung — vor allem der der ursprünglichen Art — finden sich Elemente des Symbolismus ebenso wie Elemente des Expressionismus, des Dadaismus und des Surrealismus. Der wesentliche Wert Vallejos liegt im Schöpferischen. Seine Technik befindet sich in einem ständigen Entwicklungsprozeß. Das Vorgehen in seiner Kunst entspricht seinem Gemütszustand. Wenn Vallejo in seinen Anfängen Anleihen zum Beispiel bei der Methodik von Herrera Reissig macht, so paßt er diese seinem eigenen lyrischen Gefühl an.

Doch das Grundlegende, das Charakteristische in seiner Kunst ist das Indianische. Bei Vallejo finden wir einen echten und wesentlichen Amerikanismus, nicht einen deskriptiven oder einen folkloristischen Amerikanismus. Vallejo gibt sich nicht mit Folklore ab. Das Wort in Quechua, die einheimische Wendung fügen sich nicht künstlich in seine Sprache ein, sondern sind bei ihm ein spontanes Produkt, eine eigene Zelle, ein organisches Element. Man könnte sagen, Vallejo wählt seine Worte nicht aus. Seine autochthone Einstellung ist nicht überlegt. Vallejo taucht nicht in die Tradi-

³⁵ Übersetzung von H.M. Enzensberger aus: César Vallejo. Gedichte (spanisch und deutsch). Übersetzung und Nachwort von H.M. Enzensberger, Frankfurt/M. 1963, 35.

tion, vertieft sich nicht in die Geschichte, um verlorene Emotionen aus ihrem dunklen *abstractum* herauszuholen. Seine Dichtung und seine Sprache kommen aus seinem Fleisch und aus seiner Seele. Seine Botschaft ist in ihm selbst. Das Gefühl des Indianischen wirkt in seiner Kunst, ohne daß er es vielleicht selber weiß oder will.

Für eines der eindeutigsten und klarsten Zeichen des Indigenismus bei Vallejo halte ich seine häufig vorkommende Haltung des Heimwehs. Valcárcel, dem wir vielleicht die wertvollste Interpretation der autochthonen Seele verdanken, sagt, daß die Traurigkeit des Indios nur Heimweh ist. Nun ja, Vallejo ist das pure Heimweh. Er hat die Zärtlichkeit des Heraufbeschwörens. Doch dieses Heraufbeschwören ist bei Vallejo immer subjektiv. Seine mit so viel lyrischer Reinheit beschriebene Sehnsucht darf nicht mit dem literarischen Heimweh der »pasadistas«, der ewig nach rückwärts Blickenden, verwechselt werden. Vallejo ist nostalgisch, aber nicht lediglich nach rückwärts blickend. Er sehnt nicht das Inkareich herbei wie die Anhänger des »perricholismo« das Vizekönigreich. Sein Heimweh ist ein gefühlsmäßiger Protest oder ein metaphysischer; das Heimweh des Exils, das Heimweh des Fernseins.

»Idilio muerto«: *Los heraldos negros*

Qué estará haciendo esta hora mi andina y dulce Rita
de junco y capuli;
ahora que me asfixia Bizancio, y que dormita
la sangre, como flojo cognac, dentro de mi

Was macht jetzt wohl gerade meine liebe Rita von den Bergen,
von Schilfrohr und Capuli-Baum;
jetzt, da mich Byzanz erstickt und in mir
das Blut dahinrinnt wie schwacher Cognac.

»A mi hermano Miguel«: *Los heraldos negros*

¡Hermano, hoy estoy en el poyo de la casa,
donde nos haces una falta sin fondo!
Me acuerdo que jugábamos esta hora, y que mamá
nos acariciaba: »Pero hijos ...«

Bruder, heute sitze ich auf der Bank vor dem Haus,
wo du uns unendlich fehlst!
Ich erinnere mich, daß wir um diese Zeit spielten und daß Mama
uns streichelte: »Aber Kinder ...«

XXVIII: *Trilce*

He almorzado solo ahora, y no he tenido
madre, ni súplica, ni sirvete, ni agua,
ni padre que en el facundo ofertorio
de los choclos, pregunte para su tardanza
de imagen, por los broches mayores del sonido.

Ich habe jetzt allein gegessen, und ich hatte
keine Mutter, kein Bitten, kein »Bedien dich doch«, kein Wasser,
noch einen Vater, der beim redseligen Offertorium
der Maiskolben wegen der Verspätung des Bildes
nach den größten Spangen des Tons fragt.

XXXIV: *Trilce*

Se acabó el extraño, con quien, tarde
la noche, regresaba parla y parla.
Ya no habrá quien me aguarde,
dispuesto mi lugar, bueno lo malo.
Se acabó la calurosa tarde;
tu gran bahía y tu clamor; la charla
con tu madre acabada
que nos brindaba un té lleno de tarde.

Es endete der Fremde, mit dem ich, spät
in der Nacht, zurückging, redend und redend.
Es wird niemand mehr da sein, der mich erwartet,
in Ordnung mein Heim, gut das Schlimme.
Es endete der heiße Nachmittag;
deine große Bucht und dein Geschrei; das Plaudern
mit deiner Mutter, die uns einen Tee brachte,
ist zu Ende, voller Nachmittag.

Bei anderer Gelegenheit erahnt Vallejo das Heimweh, das noch kommen
wird, er sagt es voraus:

»Ausente«: *Los heraldos negros*

¡Ausente! La mañana en que la playa
del mar de sombra y del callado imperio,
como un pájaro lúgubre me vaya,
será el blanco panteón tu cautiverio.

Fern, abwesend! An dem Morgen, an dem ich zum Strand
des Meeres des Schattens und des verschwiegene Reiches
wie ein melancholischer Vogel gehen werde,
wird das weiße Pantheon dein Gefängnis sein.

»Verano«: *Los heraldos negros*

Verano, ya me voy. Y me dan pena
las manitas sumisas de tus tardes.
Llegas devotamente; llegas viejo;
y ya no encontrarás en mi alma a nadie.

Sommer, ich muß gehen. Und mir ist leid
um die ergebenen Händchen deiner Nachmittage.
Du kommst ehrerbietig; du kommst gealtert;
und du wirst niemand mehr in meiner Seele finden.

Vallejo interpretiert den Indio in einem Augenblick, in dem alle seine Sehn-
süchte, auf denen der Schmerz von drei Jahrhunderten lastete, akut wur-
den. Doch — und auch darin ist ein Zug der indianischen Seele zu sehen —
seine Erinnerungen sind voll dieser Süße von zartem Mais, den Vallejo me-
lancholisch kostet, wenn er uns von dem »redseligen Offertorium der Mais-
kolben« spricht.

In Vallejos Dichtung äußert sich der Pessimismus des Indios. Sein Zögern,
sein Fragen, seine Unruhe enden skeptisch in einem »Wozu!«. Auf dem
Grund dieses Pessimismus liegt immer ein menschliches Erbarmen. Er hat
nichts Satanisches, nichts Morbides in sich. Es ist der Pessimismus der See-
le, die leidet und »den Schmerz des Menschen« erduldet, wie Pierre Hamp
sagt. Dieser Pessimismus hat keinerlei literarischen Ursprung. Er ist nicht
der Ausdruck der romantischen Verzweiflung eines verwirrten Heranwach-
senden aus dem Mund eines Leopardi oder Schopenhauer. Er enthält die
philosophische Erfahrung, kondensiert die geistige Haltung einer Rasse, ei-
nes Volkes. Man sollte in ihm keine Verwandtschaft, keine Affinität mit
dem Nihilismus oder dem intellektualistischen Skeptizismus des Westens
suchen. Der Pessimismus von Vallejo ist wie der des Indios keine Idee, son-
dern ein Gefühl. Er hat eine vage Verbindung mit dem orientalischen Fata-
lismus, der ihn eher dem christlichen und mystischen Pessimismus der Skla-
ven annähert. Doch er hat nichts zu tun mit den zum Selbstmord führenden
Angstneurosen der geisteskranken Figuren von Andrejev und Arzibachev.
Man könnte sagen, genauso wenig wie er eine Idee ist, ist er eine Neurose.

Dieser Pessimismus ist voller Zärtlichkeit und Mitgefühl, denn er entspringt nicht einem enttäuschten und verbitterten Egoismus, einem Narzißmus wie in fast allen Fällen des romantischen Kreises. Vallejo fühlt allen menschlichen Schmerz. Seine Pein ist nicht persönlich. Seine Seele »ist zum Tode traurig«, ist die Traurigkeit aller Menschen und die Traurigkeit Gottes. Denn für den Dichter gibt es nicht nur den Schmerz der Menschen — in den folgenden Versen spricht er vom Schmerz Gottes:

Siento a Dios que camina
tan en mí, con la tarde y con el mar.
Con él nos vamos juntos. Anochece.
Con él anohecemos. Orfandad ...

Pero yo siento a Dios. Y hasta parece
que él me dicta no sé qué buen color.
Como un hospitalario, es bueno y triste;
Mustia un dulce desdén de enamorado:
debe dolerle mucho el corazón.

Oh, Dios mío, recién a ti llego,
hoy que amo tanto en esta tarde; hoy
que en la falsa balanza de unos senos,
miro y lloro una frágil Creación.

Y tú cuál llorarás ... tú, enamorado
de tanto enorme seno girador ...
Yo te consagro Dios, porque amas tanto;
porque jamás sonríes; porque siempre
debe dolerte mucho el corazón.

Ich fühle Gott, der immer mit mir geht,
mit dem Nachmittag und mit dem Meer.
Mit ihm gehen wir gemeinsam. Es wird Nacht —
werden wir Nacht mit ihm. Waisen ...

Doch ich fühle Gott. Und fast glaube ich,
daß er mir diktiert, ich weiß nicht, was für eine gute Farbe.
Wie ein Gastfreund ist er gut und traurig;
der Geruch der süßen Verachtung eines Verliebten:
das Herz muß ihn sehr schmerzen.

Oh, mein Gott, erst jetzt komme ich zu dir,
heute, da ich so sehr an diesem Nachmittag liebe; heute,
da ich in der falschen Balance zweier Brüste,
eine fragile Schöpfung schaue und beweine.

Und du, wie wirst du weinen ... du, verliebt
in so viel sich drehenden Busen ...
Ich weihe dir Gott, da du so sehr liebst;
weil du nie lächelst; weil dich immer
das Herz so sehr schmerzt.

Andere Verse Vallejos leugnen dieses Gefühl der Göttlichkeit. In »Los dados eternos« (Die ewigen Würfel) wendet sich der Dichter mit nachtragender Bitterkeit an Gott: »Tu que siempre estuviste bien, no sientes nada de tu creación.« (Du, dem es immer gut ging, hast kein Gefühl für deine Schöpfung.) Doch das ist in Wirklichkeit nicht das Gefühl des Dichters, das immer voll Liebe und Erbarmen ist. Wenn seine von jedem rationalen Zwang ledige Lyrik frei und großzügig dahinfließt, kommen dabei Verse wie die folgenden heraus, die ersten, die mir vor zehn Jahren Vallejos Genie offenbarten:

El suertero que grita »La de a mí«
contiene no sé qué fondo de Dios.

Pasan todos los labios. El hastío
despunta en una arruga su yanó.
Pasa el suertero que atesora, acaso
nominal, como Dios,
entre panes tantálicos, humana
impotencia de amor.

Yo le miro al andrajo. Y él pudiera
darnos el corazón;
pero la suerte aquella que en sus manos
aporta, pregonando en alta voz
como un pájaro cruel, irá a parar
adonde no lo sabe ni lo quiere
este bohemio dios.

Y digo en este viernes tibio que anda
a cuestras bajo el sol:
¡por qué se habrá vestido de suertero
la voluntad de Dios!

Der Losverkäufer, der ruft »Die zu tausend«,
hat etwas von Gott.

Alle Lippen kommen vorbei. Der Ekel
bricht sein Nicht-mehr in einer Falte.
Der Losverkäufer kommt vorbei, der vielleicht,

dem Namen nach wie Gott,
zwischen Tantalbroten menschliche
Unfähigkeit zu lieben hamstert.
Ich betrachte den Zerlumpten. Und er könnte
uns das Herz geben;
doch jenes Los, das er in seinen Händen
bringt, laut rufend
wie ein grausamer Vogel, wird dort landen,
wo es dieser Zigeuner von Gott
weder kennt noch will.
Und ich sage an diesem lauen Freitag, der
mitgetragen wird unter der Sonne:
Warum hat sich der Wille Gottes
als Losverkäufer verkleidet!

»Der Dichter«, schreibt Orrego, »spricht als einzelner, zerstückelt die Sprache, denkt, fühlt und liebt jedoch universell.« Dieser große Lyriker, diese große Persönlichkeit, verhält sich wie ein Dolmetscher des Universums, der Menschheit. In seiner Dichtung erinnert nichts an das egoistische und narzißtische Gejammer des Romantizismus. Der Romantizismus des 19. Jahrhunderts war seinem Wesen nach individualistisch; der Romantizismus des 20. Jahrhunderts dagegen ist auf spontane und logische Weise sozialistisch, »unanimistisch«. So gesehen gehört Vallejo nicht nur seinem Volk an, sondern auch seinem Jahrhundert, seinem Äon.³⁶ Sein Mitleid mit den Menschen ist so groß, daß er sich zuweilen verantwortlich fühlt, für einen Teil des menschlichen Schmerzes. Dann klagt er sich selbst an. Angst überkommt ihn, die Furcht, daß er selbst auch den anderen etwas wegnimmt:

³⁶ Jorge Basadre ist der Ansicht, daß Vallejo in »Trilce« eine neue Technik anwendet, daß jedoch seine Motive weiter romantisch sind. Doch auch noch die geschliffenste »neue Dichtung« ist romantisch, insofern sie ihren Subjektivismus übersteigert, wie ich in Hinsicht auf Hidalgo feststelle. Bei Vallejo gibt es bis »Trilce« ganz sicher viel von dem alten Romantizismus und dem Dekadententum, aber das Verdienst seiner Dichtung bemißt sich nach dem Grad, in dem er diese Relikte überwindet und transzendiert. Außerdem müßte man sich im Vorhinein über den Begriff des Romantizismus einigen.

Todos mis huesos son ajenos;
¡yo tal vez los robé!
Yo vine a darme lo que acaso estuvo
asignado para otro;
¡y pienso que, si no hubiera nacido,
otro pobre tomara este café!
Yo soy un mal ladrón ... ¡A dónde iré!
¡Y en esta hora fría, en que la tierra
trasciende a polvo humano y es tan triste,
quisiera yo tocar todas las puertas,
y suplicar a no sé quién perdón,
y hacerle pedacitos de pan fresco
aquí, en el horno de mi corazón ...!

Alle meine Knochen sind fremd;
vielleicht habe ich sie gestohlen!
Vielleicht habe ich bekommen, was
für einen anderen bestimmt war;
und ich denke, wenn ich nicht geboren wäre,
dann tränke vielleicht ein anderer Armer diesen Kaffee!
Ich bin ein schlechter Dieb ... Wo soll ich hin!
Und in dieser kalten Stunde, in der die Erde
in menschlichen Staub übergeht und in der sie so traurig ist,
möchte ich an alle Türen klopfen,
und irgend jemanden um Verzeihung bitten
und frisches Brot für ihn brechen,
hier, im Ofen meines Herzens ...!

So ist die Dichtung in »Los heraldos negros« insgesamt. Vallejo gibt seine Seele ganz den Armen hin.

Arriero, vas fabulosamente vidriado de sudor,
La Hacienda Menocucho
cabora mil sinsabores diarios por la vida.

Maultiertreiber, du gehst wundersam mit Schweiß glasiert.
Die Hacienda Menocucho
verlangt tausend Unannehmlichkeiten täglich für das Leben.

Diese Kunst kündigt die Geburt einer neuen Sensibilität an. Sie ist eine neue Kunst, eine rebellische Kunst, die mit der höfischen Tradition einer Literatur der Clowns und Lakaien bricht. Diese Sprache ist die eines Dichters und eines Menschen. Der große Dichter von »Los heraldos negros« und »Tril-

ce« — dieser Dichter, der unerkant und unbekant durch die Straßen Ljmas streifte, in denen man so gerne Lorbeeren an die Jahrmarktsgaukler verteilt — stellt sich in seiner Kunst als Vorläufer des neuen Geistes, des neuen Bewußtseins dar.

Vallejo ist in seiner Dichtung immer begierig nach dem Unendlichen, wahrheitsdurstig. Sein Schaffen ist für ihn zugleich unsäglich schmerzhaft und frohlockend. Diesem Künstler geht es nur darum, sich rein und unschuldig auszudrücken. Deswegen befreit er sich von jedem rhetorischen Ornament, von jeder literarischen Eitelkeit. Er erlangt in der Form die strengste, demütigste, stolzeste Einfachheit. Er ist ein Mystiker der Armut, der die Schuhe auszieht, damit seine nackten Füße die Härte und Grausamkeit des Weges spüren können. So schreibt er nach der Veröffentlichung von »Trilce« an Antenor Orrego: »Das Buch entstand in der größten Leere. Ich bin dafür verantwortlich. Heute und vielleicht mehr denn je fühle ich auf mir eine bis jetzt unbekannte, allerheiligste Pflicht als Mensch und Künstler lasten; die Pflicht frei zu sein! Wenn ich heute nicht frei werden kann, werde ich es nie sein. Ich fühle, daß der Boden meiner Stirn die zwingendste Kraft von Helldenmut erlangt. In der Form gebe ich mich so frei, wie ich kann, und das ist meine bedeutendste künstlerische Ernte. Gott weiß, inwieweit meine Freiheit richtig und wirklich ist! Gott weiß, wie sehr ich gelitten habe, damit der Rhythmus diese Freiheit nicht überdecke und diese zur Libertinage verfühle! Gott weiß, über welch gespenstische Ränder ich mich hinausbeuge habe, von Angst gepackt, in der Furcht, daß alles untergehen würde, damit meine arme Seele lebe!« Dies ist unverwechselbar die Stimme eines wahren Schöpfers, eines echten Künstlers. Das Bekenntnis seines Leidens ist der beste Beweis für seine Größe.

XV. Alberto Guillén

Alberto Guillén erbte von der »Colónida«-Generation den umstürzlerischen und egozentrischen Geist. In seiner Dichtung erreichte er die paranoische Überhöhung des Ichs. Doch im Einklang mit der neuen, schon heranreifenden Geisteshaltung erhielt seine Dichtung eine männliche Note. Immun gegen die Gifte der Stadt, bewegte sich Guillén mit dem Gefühl des Bauern und des Pan auf den Wegen des Ackers und der Ekloge. Angekränkelt von Individualismus und Nietzscheanismus, fühlte er sich als Übermensch. Bei Guillén schwörte die peruanische Dichtung etwas ungehobelt, jedoch zeitlich günstig und endgültig, ihren Quellen und ihrem Schicksal ab.

In diese Zeit gehören Guilléns »Belleza humilde« (Bescheidene Schönheit) und »Prometeo«. Doch erst mit »Deucalión« findet der Dichter sein Gleichgewicht, verwirklicht er seine Persönlichkeit. Ich ordne »Deucalión« den Büchern zu, die die peruanische Lyrik am Anfang des Jahrhunderts am schönsten und reinsten repräsentieren. Im »Deucalión« gibt es keinen Barden, der auf einer Bretterbühne deklamiert, auch keinen Troubadour, der eine Serenade singt. Hier gibt es einen Menschen, der leidet, der jubelt, der feststellt, der zweifelt und der verneint. Ein Mensch voller Leidenschaft, Angst, Sorge. Ein wahrheitsdurstiger Mensch, der weiß, daß »unsere Bestimmung darin liegt, den Weg zum Paradies zu finden«. »Deucalión« ist das Lied des Aufbruchs.

¿Hacia dónde?

¡No importa! La Vida esconde mundos en germen

que aún falta descubrir:

¡Corazón, es hora de partir hacia los mundos que duermen!

Wohin?

Egal! Das Leben verbirgt Welten im Keim,

die noch zu entdecken sind.

Herz, es ist Zeit, aufzubrechen zu Welten, die noch schlafen!

Dieser neue fahrende Ritter bewacht seine Waffen nicht in irgendeiner Herberge. Er hat weder Pferd noch Knappen noch Rüstung. Er geht nackt und ernst wie der »Johannes der Täufer« von Rodin.

Ayer salí desnudo
a retar al Destino
el orgullo de escudo
y yelmo de Mambrino.

Gestern brach ich nackt auf,
das Schicksal herauszufordern,
der Stolz der Schild
und der Helm der von Mambrino.

Doch die Spannung der langen Wache war zu hart für seine jungen Nerven. Und außerdem verlief das erste Abenteuer wie das von Don Quijote unglücklich und lächerlich. Dazu enthüllt der Dichter seine Schwäche auf dieser Reise nicht. Er ist nicht verrückt genug, um den Streichen des Schicksals gegenüber unempfindlich den Weg Don Quijotes weiterzugehen. In seiner eigenen Seele kauert der boshafte Sancho mit seinen Sprichwörtern und sarkastischen Sprüchen. Seine Illusion ist nicht absolut, sein Wahnsinn nicht total. Er nimmt die groteske Seite und die komischen Aspekte seines Abenteuers wahr. Und deshalb hält er ermüdet und unsicher an, um alle Sphinxen und alle Orakel zu befragen.

¿Para qué te das corazón
para qué te das,
si no has de hallar tu ilusión
jamás?

Warum gibst du dich hin, Herz,
warum gibst du dich hin,
wenn du deinen Wunschtraum niemals
finden wirst?

Doch der Zweifel, der am Herz des Dichters nagt, kann noch nicht über seine Hoffnung siegen. Das Gedicht hat einen großen Durst nach dem Unendlichen. Seine Illusion ist angeschlagen, doch sie ist noch immer zwingend und bedrängend. Das folgende Sonett faßt die Episode insgesamt zusammen:

A mitad del camino
pregunté, como Dante:
¿sabes tú mi destino,
mi ruta, caminante?
Como un eco un pollino
me respondió hilarante,
pero el buen peregrino
me señaló adelante;
luego se alzó en mí mismo
una voz de heroísmo
que me dijo: — ¡Marchad!
¡Y yo arrojé mi duda
y, en mi mano, desnuda,
llevo mi voluntad!

Auf der Hälfte des Weges
fragte ich wie Dante:
Kennst du meine Bestimmung,
meinen Weg, Wanderer?
Wie ein Echo antwortete mir
fröhlich ein Esel,
doch der gute Pilger
winkte mich voran.
Da erhob sich in mir selbst
eine heroische Stimme,
die mir sagte: Geh!
Und ich warf meinen Zweifel weg,
und in meiner nackten Hand
trage ich meinen Willen!

Der Wanderer ist nicht immer so stark. Der Teufel führt ihn auf Schritt und Tritt in Versuchung. Gegen seinen Willen beginnt sich der Zweifel in seinem Bewußtsein listig einzunisten, vergiftet und schwächt es. Guillén einigt sich mit dem Teufel darauf, daß »wir nicht wissen, ob Quijote oder Panza recht hat«. Eine relativistische und skeptische Philosophie unterminiert seinen Willen. Er verhält sich etwas unsicher, ohne rechtes Selbstvertrauen. Vor die Wahl zwischen dem Nichts und dem Mythos gestellt, entscheidet sich sein Lebensimpuls für den Mythos. Doch Guillén weiß schon um seine Relativität. Der Zweifel ist steril, der Glaube fruchtbar. Allein deswegen entscheidet sich Guillén für den Weg des Glaubens. Seine Quijoterie hat ihre Naivität und ihre Reinheit verloren. Er ist pragmatisch geworden: »Piensa que te conviene / no perder la esperanza.« (Denke daran, daß es dir nicht gut tut, / die Hoffnung zu verlieren.) Hoffen, glauben, das ist eine Frage der Zweckmäßigkeit und Bequemlichkeit. Daran ändert auch nichts, daß diese Intuition in edlere Worte gefaßt wird: »Y, mejor, no razones, más valen ilusiones que la razón más fuerte.« (Und, besser, keine Gründe, Illusionen bringen mehr ein als der triftigste Grund.) Doch ab und zu verfällt der Dichter wieder in seinen göttlichen Wahnsinn. Seine Wahnvorstellungen sind noch nicht erloscht. Noch immer ist er in der Lage, sich mit einer übermenschlichen Leidenschaftlichkeit auszudrücken:

Igual que el viejo Pablo
fue postrado en el suelo,
me ha mordido el venablo
del infinito anhelo:

por eso, en lo que os hablo,
pongo el ansia del vuelo
yo he de ayudar al Diablo
a conquistar el cielo.

Genau wie der alte Pablo
zu Boden geworfen wurde,
hat mich der Wurfspieß
des ewigen Strebens getroffen:
Deshalb lege ich in meine Worte
die Sehnsucht des Fliegens;
ich muß dem Teufel helfen,
den Himmel zu erobern.

Und in diesem wunderschönen, gefühlvollen Sonett mit religiösem Grundton formuliert der Dichter sein Evangelium:

Desnuda el corazón
de toda vanidad
y pon tu voluntad
donde esté tu ilusión;
opón tu puño, opón
toda tu libertad
contra el viejo aluvión
de la Fatalidad;
y que tus pensamientos,
como los elementos
destrocen toda brida,
como se abre el grano
a pesar del gusano
y del lodo de la vida.

Entblöße das Herz
von jeder Eitelkeit
und lege deinen Willen
in deine Erwartung;
strecke deine Faust, strecke
deine ganze Freiheit
gegen den alten Ansturm
des Fatalismus;
und deine Gedanken
sollen wie die Elemente
alle Fesseln sprengen,
wie sich das Korn öffnet
trotz des Wurms
und des Schmutzes des Lebens.

Diese Dichtung wurzelt teils in Nietzsche, teils in Rodó und teils in Unamuno; doch die Blume, der Dorn, das Korn sind von Guillén. Dies Eigentum kann man ihm nicht streitbar machen. Die Idee und die Form gehen im »Deucaliön« vollkommen zusammen, sie sind identisch miteinander. Die Form ist wie die Idee: nackt, plastisch, dicht, drängend. Zugleich cholerisch und heiter gelassen. (Was ich mit am meisten am »Deucaliön« liebe, ist sein fast absoluter Verzicht auf Ausschmückung und Verkleidung, seine freiwillige und kategorische Abstinenz beim Ornamentalen und Rhetorischen.) »Deucaliön« weckt auf, ist ein Sonnenaufgang. Im »Deucaliön« macht sich ein noch junger und reiner Mann auf die Suche nach Gott oder der Eroberung der Welt.

Doch Guillén unterliegt auf seinem Weg der Verderbnis. Er sündigt aus Eitelkeit und Stolz, er vergißt das naive Ziel seiner Jugend. Er verliert seine Unschuld. Das Spektakel und die Emotionen der städtischen und kosmopolitischen Zivilisation schwächen und entkräften seinen Willen. Seine Dichtung wird von dem negativen und zersetzenden Humor des Okzidents angesteckt. Guillén wird höhnisch, ironisch, zynisch, beißend. Und auf die Sünde folgt die Buße. Alles, was nach »Deucaliön« kommt, ist minderwertig. Es fehlt nicht nur die menschliche Intensität, sondern auch die künstlerische Bedeutung. »El libro de las parábolas« (Das Buch der Gleichnisse) und »La imitación de Nuestro Señor Yo« (Die Nachahmung unseres Herrn Ich) enthalten zwar viel Richtiges, doch sind sie nun einmal monotone Bücher. Sie machen auf mich den Eindruck von Produkten aus der Retorte. Guilléns Skepsis und Egoismus destillieren darin gleichmäßig einen Tropfen nach dem anderen. So viele Tropfen ergeben eine Seite; so und so viele Seiten und ein Vorwort ergeben ein Buch.

Die interessanteste Seite dieser Haltung Guilléns ist sein Relativismus. Guillén macht es Spaß, die Realität des Ichs, des Individuums zu negieren. Doch man kann seine Aussage wohl verwerfen, denn vielleicht argumentiert Guillén aus ureigenster Erfahrung. »Meine Person, wie ich sie träumte, wie ich sie erahnte, hat sich nicht verwirklicht: Also gibt es die Person nicht.«

In »La imitación de Nuestro Señor Yo« denkt Guillén in der Art Pirandellos. Hier einige Beweise: »Er, sie, alle existieren, jedoch in dir.« »Ich bin alle Menschen in mir.« »Sind meine Widersprüche nicht ein Beweis dafür, daß ich viele Menschen in mir trage?« »Lüge. Sie sterben nicht: wie wir, die wir in ihnen sterben.«

Diese Zeilen enthalten einige Splitter der Philosophie von Pirandellos »Uno, nessuno e centomila.«

Ich glaube jedoch nicht, daß sich Guillén, wenn er auf diesem Weg weitermacht, als Größe der humoristischen und kosmopolitischen Literatur des Okzidents qualifiziert. Im Grunde ist Guillén ein etwas bäuerlicher, franziskanischer Dichter. Seine Blasphemien sollte man nicht wörtlich nehmen. Tief im Innern seiner Seele bewahrt er etwas vom Romantizismus der Provinz. Psychologisch ist er auf dem Land verwurzelt. Eigentlich bleibt ihm der spitzfindige Geist der Stadt fremd. Wenn man Guillén liest, kann man sofort feststellen, daß er mit dem Künstlichen nicht gut zurechtkommt. Der Titel des letzten Buches von Guillén, »Laureles« (Lorbeeren), faßt die zweite Phase seiner Literatur und seines Lebens zusammen. Um diese und andere Lorbeeren, die er selbst insgeheim verachtet, zu erobern, hat er gekämpft. Der Weg des Lorbeers hat ihn vom Weg des Himmels abgebracht. Als junger Mann hatte er sich ein viel höheres Ziel gesteckt. Genügen ihm jetzt ein paar städtische oder akademische Lorbeeren?

In Übereinstimmung mit Gabriel Alomar klage ich Guillén an, den Dichter des »Deucalión« mit eigenen Händen zu erdrosseln. Die Ungeduld ist das Verderben für Guillén. Er will um jeden Preis Lorbeeren. Doch Lorbeeren dauern nicht. Der Ruhm besteht aus weniger vergänglichen Materialien. Und er gehört denen, die auf seine trügerischen und fiktiven Vorschüsse zu verzichten vermögen. Die Pflicht des Künstlers ist es, seine Bestimmung nicht zu verraten. Bei Guillén äußert sich diese Ungeduld in der Massenproduktion. Und die Massenproduktion schadet dem Verdienst seines Werkes am meisten, einem Werk, das sich zwar in der letzten Zeit im Vers der avantgardistischen Mode anpaßt, jedoch abgeschlafft und unlustig wirkt und immer nur wieder die allerersten Motive wiederholt.

XVI. Magda Portal

Magda Portal ist noch ein anderes Wert-Zeichen im Prozeß der peruanischen Literatur. Mit ihrem Erscheinen erhielt Peru seine erste Dichterin. Denn bis jetzt gab es lediglich gebildete Frauen, von denen die eine oder andere künstlerisches oder, spezieller, literarisches Talent besaß. Aber es hatte noch keine eigentliche Dichterin gegeben.

Damit wir uns über diesen Begriff verständigen: die Dichterin ist in der Geschichte der westlichen Zivilisation bis zu einem gewissen Grad ein Phänomen unserer Zeit. Die vorangehenden Epochen haben nur männliche Dichtung hervorgebracht. Diejenige der Frauen war es auch, denn sie begnügte sich damit, ihre lyrischen Themen und philosophischen Motive zu varii-

ren. Die Dichtung, die nicht das Zeichen des Mannes trug, trug auch nicht das der Frau — Jungfrau, Frau, Mutter. Es war eine asexuelle Dichtung. In unserer Zeit legen die Frauen endlich ihr eigenes Fleisch und ihren eigenen Geist in ihre Dichtung. Die Dichterin ist also jetzt diejenige, die eine weibliche Dichtung hervorbringt. Und seit sich die Dichtung der Frau geistig von der des Mannes emanzipiert und differenziert hat, nehmen die Dichterinnen in allen Literaturen einen hohen Rang ein. Ihre Existenz ist evident und interessant von dem Augenblick an, als sie begonnen hat, anders zu sein.

In der Lyrik Hispanoamerikas erregen zwei Frauen, Gabriela Mistral und Juana de Ibarbourou, schon seit langem mehr Aufmerksamkeit als irgendein anderer zeitgenössischer Dichter. Delmira Agustini hat in ihrem Land und in ganz Amerika eine große und edle Gefolgschaft. Ihre Botschaft hat Blanca Luz Brum nach Peru gebracht. Es handelt sich dabei nicht um Einzelfälle und Ausnahmen. Es handelt sich um ein weitgreifendes Phänomen, das allen Literaturen gemeinsam ist. Die mit dem Mann etwas gealterte Dichtung wird, durch die Frau verjüngt, neu geboren.

Ein brillanter Autor, Félix del Valle, hat im Zusammenhang mit der Vielzahl ausgezeichneten Dichterinnen in der ganzen Welt zu mir gesagt, daß das Zepter der Poesie auf die Frauen übergegangen sei. Mit dem ihm eigenen Humor formulierte er den folgenden Vorschlag: »Die Dichtung wird ein Amt der Frauen.« Das ist natürlich eine extreme These. Es trifft aber jedenfalls zu, daß die Lyrik, die bei den Dichtern eine nihilistische, kraftbetonte, skeptische Tendenz hat, bei den Dichterinnen frische Wurzeln und neue Blüten treibt. Ihr Tenor zeugt von mehr »Lebenselan«, von größerer biologischer Kraft.

Noch ist Magda Portal in Peru und Hispanoamerika nicht bekannt, nicht geschätzt genug. Sie hat nur einen Prosaband veröffentlicht, »El derecho de matar« (Das Recht zu töten; La Paz 1926), und einen Band Gedichte: »Una esperanza y el mar« (Eine Hoffnung und das Meer; Lima 1927). »El derecho de matar« zeigt uns nur annähernd eine ihrer Seiten: diesen rebellischen Geist und diesen revolutionären Messianismus, die heutzutage unbestreitbar die geschichtliche Sensibilität eines Künstlers bekunden. Außerdem findet sich in Magda Portals Prosa immer auch ein Beispiel für ihre großartige Lyrik. »El poema de la cárcel« (Das Gedicht aus dem Gefängnis), »La sonrisa de Cristo« (Das Lächeln Christi) und »Círculos violeta« (Violette Kreise) — drei Gedichte aus dem genannten Band — besitzen Magdas Mitgefühl, ihre Leidenschaft und ihre überschwengliche Zärtlichkeit. Durch dieses Buch wird sie jedoch weder charakterisiert noch definiert. »El derecho de matar« — ein Titel mit anarchischen Zügen und von

nihilistischer Provenienz, der den Geist Magdas nicht wiedergibt. Magda ist ihrem ganzen Wesen nach lyrisch und menschlich. Ihr Mitgefühl macht sie — unter Berücksichtigung der autonomen Persönlichkeit beider — zu einer Verwandten von Vallejo und dessen Mitgefühl. So erschließt sie sich uns in »Anima absorta« (Abwesende Seele) und »Una esperanza y el mar«. Und so ist sie sicherlich auch. Die Tendenzen der Décadence oder der Paradoxie des 19. Jahrhunderts passen nicht zu ihr.

In ihren ersten Versen ist Magda Portal fast durchgängig die Dichterin der Zärtlichkeit. Und in einigen liegt ihre Lyrik gerade in ihrer Menschlichkeit. Frei von Egozentrik, Größenwahn und romantischem Narzißmus sagt uns Magda Portal: »Klein bin ich ...!«

Doch in ihrer Dichtung finden sich nicht nur Mitgefühl und Zärtlichkeit, sondern alles, was eine Frau ausmacht, die voller Leidenschaft und Vehemenz lebt, in Liebe und Sehnsucht entbrannt, gequält von Wahrheit und Hoffnung.

Einem ihrer Bücher hat Magda Portal diese Gedanken von Leonardo da Vinci vorangestellt: »Die Seele, erste Quelle des Lebens, spiegelt sich in allem wider, was sie schafft.« »Das wahre Kunstwerk ist wie ein Spiegel, in dem sich die Seele des Künstlers betrachtet.« Die glühende Begeisterung Magdas für diese Prinzipien gibt Aufschluß über einen Kunstsinne, den ihre Dichtung nie verrät, sondern immer bestätigt.

In ihrer Dichtung gibt uns Magda vor allem ein reines Bild von sich selbst. Sie versteckt sich nicht, sie mystifiziert sich nicht, sie idealisiert sich nicht. Magda bemüht sich nicht, uns ein glattes Bild ihrer Seele im Sonntagskleid zu bieten. In ihre Bücher können wir ohne Mißtrauen, ohne große Zeremonien eintreten, denn wir können sicher sein, daß uns kein Trugbild, kein Hinterhalt erwartet. Die Kunst dieser tiefen und reinen Lyrik reduziert den Anteil an Künstlichem auf das Minimum, das sie braucht, um Kunst zu sein, ja beinahe auf Null.

Das ist für mich der beste Beweis für den hohen Wert Magdas. In dieser Zeit des Niedergangs einer sozialen Ordnung — und folglich auch der entsprechenden Kunst — ist die dringlichste Pflicht des Künstlers die Wahrheit. Die einzigen Werke, die diese Krise überstehen werden, werden die sein, die ein Bekenntnis und Zeugnis bieten können.

Der ewige und dunkle Gegensatz zwischen zwei Prinzipien — dem des Lebens und dem des Todes —, der die Welt bestimmt, ist in Magdas Dichtung immer präsent. Bei Magda spürt man immer zugleich die angstvolle Sehnsucht nach dem Ende und dem Nicht-sein und eine Begierde, etwas zu erschaffen und zu sein. Magdas Seele ist eine mit dem Tode ringende Seele.

Und ihre Kunst vermittelt total und im ganzen die beiden Kräfte, die sie zerreißt und antreiben. Einmal triumphiert das Prinzip des Lebens, und einmal triumphiert das Prinzip des Todes.

Die Dramatik dieses Konflikts verleiht der Dichtung von Magda Portal eine metaphysische Tiefe, die der Geist frei gerade auf dem Weg der eigenen Lyrik erlangt, ohne sich dabei auf die Krücke irgendeiner Philosophie stützen zu müssen.

Sie verleiht ihr auch eine psychologische Tiefe, die es ihr erlaubt, all die widerstreitenden Stimmen ihres Dialogs, ihres Kampfes, ihrer Agonie aufzuzeigen.

Die Dichterin besitzt die außerordentliche Kraft, der eigenen Person in den folgenden bewunderungswürdigen Versen Ausdruck zu verleihen:

¡Ven, bésame! ...

¿qué importa que algo obscuro
me esté royendo el alma
con sus dientes?

Yo soy tuya y tú eres mío ... ¡bésame! ...

No lloro hoy ... Me ahoga la alegría,
una extraña alegría
que yo no sé de dónde viene.

Tú eres mío ... ¿Tú eres mío? ...

Una puerta de hielo

hay entre tú y yo:

¡tu pensamiento!

Eso que te golpea en el cerebro
y cuyo martillar
me escapa ...

Ven, bésame ... ¿Qué importa?

Te llamó el corazón toda la noche,

y ahora que estás tú, tu carne y tu alma

¿qué he de fijarme en lo que has hecho ayer? ... ¡Qué importa!

Ven, bésame ... tus labios,

tus ojos y tus manos ...

Luego ... nada.

¿Y tu alma? ¡Y tu alma!

Komm, küß mich!...

Was macht es, daß etwas Dunkles

mir an der Seele nagt

mit seinen Zähnen?

Ich bin dein und du bist mein ... küß mich!
 Ich weine heute nicht ... Die Freude erstickt mich,
 eine seltsame Freude,
 und ich weiß nicht, woher sie kommt.
 Du bist mein ... Du bist mein? ...
 Eine Tür aus Eis
 ist zwischen dir und mir:
 deine Gedanken!
 Das, was dir im Gehirn klopft
 und dessen Hämmern
 mir entgeht ...
 Komm, küß mich ... Was soll's?
 Das Herz rief dich die ganze Nacht,
 und jetzt, da du da bist, dein Fleisch und deine Seele,
 was soll ich da fragen, was du gestern gemacht hast? ... Was soll's!
 Komm, küß mich ... deine Lippen,
 deine Augen und deine Hände ...
 Dann ... nichts.
 Und deine Seele? Und deine Seele!

Unsere Dichterin, die wir schon als eine der ersten Dichterinnen Indoamerikas grüßen können, stammt nicht von der Ibarbourour ab, nicht von der Agustini und nicht einmal von der Mistral, der sie jedoch aufgrund einer bestimmten Affinität im Ton näher zu stehen scheint als den beiden anderen. Sie hat ein ureigenes und autonomes Talent. Ihr Geheimnis, ihr Wort, ihre Kraft wurden mit ihr geboren und sind in ihr.
 In ihrer Dichtung kommt mehr Schmerz als Freude vor, gibt es mehr Schatten als Helligkeit. Magda ist traurig. Ihr Lebensimpuls bestimmt sie für das Licht und das Fest, doch Magda fühlt sich kraftlos, kann Licht und Fest nicht genießen. Das ist ihre Tragödie. Aber das verbittert, betrübt sie nicht. In »Vidrios de amor« (Gläser der Liebe), einem Gedicht in achtzehn emotionsgeladenen Gesängen, finden wir die ganze Magda in den folgenden Versen:

¿Con cuántas lágrimas me forjaste?
 he tenido tantas veces
 la actitud de los árboles suicidas
 en los caminos polvorientos y solos —
 secretamente, sin que lo sepas
 debe dolerte todo
 por haberme hecho así, sin una dulzura para mis ácidos dolores

¿de dónde vine yo con mi fiera
 para conformarme?
 yo no conozco la alegría
 carroussel de niñez qu no he soñado nunca
 ¡ah! — y sin embargo
 amo de tal manera la alegría
 como amarán las amargas plantas
 un fruto dulce
 madre
 receptora alerta
 hoy no respondas porque te ahogarias
 hoy no respondas a mi llanto
 casi sin lágrimas
 hundo mi angustia en mi para mirar
 la rama izquierda de mi vida
 que no haya puesto sino amor
 al amasar el corazón de mi hija
 quisiera defenderla de mi misma
 como de una fiera
 de estos ojos delatores
 de esta voz desgarrada
 donde el insomnio hace cavernas
 y para ella ser alegre, ingenua, niña
 como si todas las campanas de alegría
 sonaran en mi corazón su pascua eterna.

Mit wieviel Tränen hast du mich geschmiedet?
 Ich hatte so viele Male
 die Haltung der selbstmörderischen Bäume
 an den staubigen und einsamen Wegen —
 heimlich, ohne daß du es wußtest,
 es muß dir alles wehtun,
 weil du mich so gemacht hast, ohne eine Liebkosung
 für meine stechenden Schmerzen.
 Woher kam ich mit meinem Stolz,
 um mich anzupassen?
 Ich kenne die Fröhlichkeit nicht,
 Kinderkarussell, das ich nie geträumt habe.
 Ah! — Und dennoch
 liebe ich so sehr die Fröhlichkeit,
 wie die bitteren Pflanzen
 eine süße Frucht lieben.

Mutter, wache Empfängerin,
heute sollst du nicht antworten, denn du würdest ertrinken,
heute sollst du nicht antworten auf meine Klage
fast ohne Tränen.

Ich versenke meine Angst in mir,
um den linken Zweig meines Lebens zu schauen,
den ja nur die Liebe aufgepfropft hat,
als sie das Herz meiner Tochter zusammenrührte.

Ich möchte sie vor mir selbst verteidigen
wie ein Tier,
vor diesen verräterischen Augen,
vor dieser brüchigen Stimme,
in die die Schlaflosigkeit Höhlen bohrt.

Und für sie fröhlich sein, naiv, ein kleines Mädchen,
als würden alle Glocken der Fröhlichkeit
in meinem Herzen ein ewiges Ostern einläuten.

Ist die ganze Magda in diesen Versen? Die ganze Magda nicht. Magda ist nicht nur Mutter, ist nicht nur Liebe. Wer weiß, aus wieviel dunklen Mächten, aus wieviel entgegengesetzten Wahrheiten ist eine Seele wie die ihre gemacht?

XVII. Die aktuellen Strömungen. Der Indigenismus

Die »indigenistische« Strömung, die die neue peruanische Literatur charakterisiert, verdankt ihre gegenwärtige Verbreitung und ihre mögliche Überbreitung nicht den eventuellen oder zufälligen Ursachen, die gemeinhin eine literarische Mode bestimmen. Es genügt, ihre sichtbare Koinzidenz und enge Verwandtschaft mit einer ideologischen und gesellschaftlichen Strömung zu erkennen, die jeden Tag die Jugend mehr anzieht, um zu verstehen, daß der literarische Indigenismus die Umsetzung einer Geisteshaltung, eines Bewußtseinszustandes des neuen Peru ist.

Diesen Indigenismus, der erst noch im Wachsen ist — es fehlt noch ein wenig, bis er uns seine Blüten und Früchte geben kann —, könnte man (wenn man einmal von allen zeitlichen und räumlichen Unterschieden absieht) mit dem »Muschikismus« (mujikismo) der vorrevolutionären russischen Literatur vergleichen. Der »Muschikismus« war nahe verwandt mit der ersten Phase der sozialen Agitation, durch die sich die russische Revolution vorbereitete und in der sie zu keimen begann. Die »muschikistische« Literatur

erfüllte eine historische Mission. Mit ihr wurde dem russischen Feudalismus ein richtiger Prozeß gemacht, aus dem dieser unwiderruflich verurteilt hervorging. Die von der bolschewistischen Revolution eingeleitete Bodenreform sieht in der »muschikistischen« Prosa und Lyrik ihre ersten Verbotten. Da kommt es nicht darauf an, daß der russische Dichter oder Romanautor bei der — verzerrenden oder idealisierenden — Darstellung des Muschik noch lange nicht an die Vergesellschaftung dachte.

Auf die gleiche Weise entsprechen der russische »Konstruktivismus« und »Futurismus«, für die Maschinen, Wolkenkratzer, Flugzeuge, Fabriken usw. beliebte Motive sind, einer Epoche, in der das städtische Proletariat, nachdem es ein Regime geschaffen hat, dessen Nutznießer jetzt die Bauern sind, darauf hinarbeitet, Rußland zu verwestlichen, indem der höchstmögliche Grad der Industrialisierung und Elektrifizierung angestrebt wird.

Der »Indigenismus« unserer heutigen Literatur kann nicht losgelöst von den übrigen neuen Elementen dieser Zeit gesehen werden, denn er ist eng mit ihnen verbunden. Das Indio-Problem, das in der Politik, Wirtschaft und Soziologie so präsent ist, darf auch in der Literatur und Kunst nicht unbeachtet bleiben. Wer es nur nach seiner Neuheit oder dem Opportunismus von vielen oder wenigen seiner Wortführer beurteilt und es dann insgesamt als etwas Künstliches betrachtet, begeht einen schweren Fehler.

Genausowenig darf man an seiner Lebendigkeit zweifeln, nur weil bisher noch kein Meisterwerk daraus hervorgegangen ist. Das Meisterwerk gedeiht nur auf einem Feld, das eine anonyme oder dunkle Masse mittelmäßiger Werke gedüngt hat. Der geniale Künstler ist gewöhnlich nicht der Anfang, sondern die »conclusio«. Normalerweise verkörpert er das Endresultat einer breiten Erfahrungsbasis. Noch weniger sollte man sich über kurzlebige Verbitterungen oder anekdotische Übertreibungen erregen. Weder die einen noch die anderen enthalten das Geheimnis oder führen die Kraft des historischen Faktums mit sich. Jede Behauptung muß an ihre äußersten Grenzen rühren. Sich mit der Spekulation über die Anekdote aufhalten bedeutet das Risiko, außerhalb der Geschichte zu bleiben.

Auf der anderen Seite erhält diese Strömung einen Anreiz durch die Assimilation kosmopolitischer Elemente in die peruanische Literatur. Auf die autonomistische und nativistische (nativista) Tendenz in Amerika habe ich schon hingewiesen. In der neuen argentinischen Literatur fühlt sich niemand stärker als Einwohner von Porto als Gironde und Borges oder niemand so sehr als Gaucho wie Güiraldes. Wer hingegen wie Larreta der spanischen Klassik verpflichtet bleibt, erweist sich als natürlich und radikal unfähig, das eigene Volk zu interpretieren.

Ein weiterer Impuls ist schließlich für einige der Exotismus, der sich in dem Maße, in dem die Symptome des Niedergangs der westlichen Zivilisation zunehmen, in der europäischen Literatur ausbreitet. Von César Moro, Jorge Seoane und den übrigen Künstlern, die vor kurzem nach Paris emigriert sind, fordert man dort indianische Themen, einheimische Motive. Unsere Bildhauerin Carmen Saco hat mit ihren Statuen und Zeichnungen von Indios den glänzendsten Paß ihrer Kunst mitgenommen.

Dieser letzte äußere Faktor bringt Literaten, die wir wie Ventura García Calderón »Emigranten« nennen könnten, dazu, den Indigenismus, wenn auch nur auf ihre Weise und vorübergehend, zu pflegen; und ihnen kann man nicht die gekünstelte avantgardistische Mode oder die Ansteckung durch die Ideale der neuen Generation, wie man sie bei den im Lande arbeitenden jungen Literaten vermutet, zuschreiben.

Das Kreolische konnte als eine nationalistische Geistesströmung in der peruanischen Literatur keinen Erfolg haben, vor allem, weil der Kreole noch nicht eine Nationalität repräsentiert. Schon seit langem ist man sich fast überall einig, daß wir eine noch im Bildungsprozeß befindliche Nation sind. Man wird sich jetzt, bei der genaueren Definition dieses Begriffs, bewußt, daß es weiterhin eine Dualität der Rasse und des Geistes gibt. Jedenfalls stimmt man darin allgemein überein, daß wir noch nicht einmal einen elementaren Grad der Verschmelzung der Rassenelemente erreicht haben, die miteinander auf unserem Boden leben und aus denen sich unsere Bevölkerung zusammensetzt. Der Kreole ist nicht klar definiert. Bis jetzt ist das Wort »Kreole« beinahe weiter nichts als ein Terminus, mit dessen Hilfe wir generisch eine nuancenreiche Vielheit von Mischlingen bezeichnen. Unserem Kreolen fehlt zum Beispiel der Charakter, den wir beim argentinischen Kreolen finden. Der Argentinier ist in jedem Teil der Welt leicht zu identifizieren, der Peruaner nicht. Gerade durch diese Gegenüberstellung wird offenbar, daß es eine argentinische Nationalität schon gibt, während es eine mit besonderen Zügen ausgestattete peruanische Nationalität noch nicht gibt. Bei uns gibt es verschiedene Varianten des Kreolen. Der Kreole der Küste unterscheidet sich sehr stark vom Kreolen der Anden. Während der erdhafte Einfluß des Hochlandes den Mischling »indianisiert«, bleibt an der Küste der von Spanien ererbte Geist aufgrund der Kolonialherrschaft weiter dominant.

In Uruguay war die wie in Argentinien aus der kosmopolitischen Erfahrung entstandene »nativistische«, also eingeborene Literatur kreolisch, weil dort die Bevölkerung eine Einheit besitzt, die der unseren fehlt. Andererseits gibt sich der Nativismus in Uruguay als ein essentiell literarisches Phänomen.

Er besitzt aber nicht wie der Indigenismus in Peru einen unterbewußten politischen und wirtschaftlichen Impetus. Zum Felde, einer seiner Anreger als Kritiker, erklärt, daß nun die Stunde seiner Liquidierung gekommen sei: »Der unterwürfigen Nachahmung des Fremden«, schreibt er, »mußte man das autonome Gefühl des Eingeborenen entgegenstellen. Es war eine Bewegung der literarischen Emanzipation. Diese Reaktion gelang, die Emanzipation wurde Tatsache. Die Zeiten waren reif dafür. Die jungen Dichter wendeten den Blick auf die nationale Wirklichkeit. Und als sie das taten, sahen sie, was im Gegensatz zum Europäischen in einem echten Sinne amerikanisch war: das Gauchohafte. Doch nachdem der Traditionalismus seine Aufgabe erfüllt hat, muß auch er wieder überwunden werden. Es ist an der Zeit, daß er durch einen lyrischen Amerikanismus ersetzt wird, der mit dem Gesetz des Lebens besser zu vereinbaren ist. Die Sensibilität unserer Tage hat jetzt genug von den verschiedenen Realitäten und Idealismen. Das Milieu von La Plata ist endgültig nicht mehr ein Gaucho-Milieu; und alles Gauchohafte — nachdem es sich in die abgelegensten Bezirke des Landes geflüchtet hat — wird in den stillen Kult der Museen übergehen. Das Landleben Uruguays hat sich in seinen Gebräuchen und Charakteren durch den Vormarsch des städtischen Kosmopolitismus schon total verändert.«³⁷ In Peru war das kreolische Phänomen nicht nur allzu episodisch und oberflächlich, es wurde auch noch aus kolonialem Denken gespeist. Es hat nicht zu einer Stärkung der Autonomie beigetragen, sondern sich damit begnügt, den sittenschildernden Sektor der bis vor kurzem noch bestehenden Kolonialliteratur zu repräsentieren. Abelardo Gamarra ist vielleicht die einzige Ausnahme für diese gezähmte Kreolenliteratur ohne autochthonen Stolz. Unser »Nativismus«, der auch literarisch als Revolution und Emanzipation nötig ist, kann nicht einfach »Kreolentum« (criollismo) sein. Der peruanische Kreole hat sich geistig noch nicht endgültig von Spanien emanzipiert. Seine Europäisierung — auf die er reagierend seine eigene Persönlichkeit finden muß — ist nur zum Teil gelungen. Nachdem er einmal europäisiert ist, kann der Kreole von heute trotzdem nicht so einfach das Drama Perus außer acht lassen. Vielmehr ist er es, der im Gefühl ein Misch-Spanier zu sein, glaubt, daß der Indio der Zement der Nationalität sein muß. (Der Küsten-Kreole Valdelomar erlebt nach seiner Rückkehr aus Italien, noch ganz erfüllt von d'Annunzio und Snobismus, seine größte Offenbarung, als er das Inkaische entdeckt oder — genauer — sich vorstellt.) Während der reine Kreole im allgemeinen am Kolonialgeist festhält, rebelliert der europä-

³⁷ Studie über den Nativismus, in: La Cruz del Sur (Montevideo).

isierte Kreole unserer Tage gegen diesen Geist, wenn auch nur aus Protest gegen seine Beschränkung und seinen Archaismus.

Natürlich kann der so verschiedenartige und vielfältige Kreole unsere Literatur reichlich mit Personen und Motiven versorgen — die erzählerische, die deskriptive, die sittenschildernde und die folkloristische Literatur usw. Doch was die echte indigenistische Strömung unbewußt im Indio sucht, ist nicht allein der Typus oder das Motiv und noch weniger der malerische Typus, das malerische Motiv. Der »Indigenismus« ist in Peru kein wesentlich literarisches Phänomen wie der »Nativismus« in Uruguay. Seine Wurzeln nähren sich aus einem anderen historischen Humus. Die echten »Indigenisten« — die nicht mit denen zu verwechseln sind, die einheimische Themen nur aus purem »Exotismus« erforschen — nehmen bewußt oder unbewußt teil an einem Werk der Rückforderung — weder der Restauration noch der Wiedererweckung.

Der Indio stellt nicht allein einen Typus, ein Thema, ein Motiv, eine Figur dar. Er repräsentiert ein Volk, eine Rasse, eine Tradition, einen Geist. Es ist daher nicht möglich, ihn unter rein literarischen Gesichtspunkten wie Farbe oder nationales Charakteristikum zu bewerten und zu betrachten und ihn so auf die gleiche Ebene zu stellen wie andere ethnische Elemente Perus. Je mehr man sich mit der indigenistischen Strömung beschäftigt, desto klarer wird, daß sie nicht von einfachen literarischen Faktoren abhängt, sondern von komplexen sozialen und wirtschaftlichen Faktoren. Weswegen es dem Indio zusteht, daß der heutige Peruaner den Blick auf ihn konzentriert, sind vor allem der Konflikt und der Gegensatz zwischen seiner demographischen Überzahl und seiner sozialen und wirtschaftlichen Knechtschaft (nicht nur Untergeordnetheit.) Die Präsenz von drei bis vier Millionen Menschen der autochthonen Rasse im geistigen Panorama eines Volkes von fünf Millionen darf niemanden überraschen in einer Zeit, in der dieses Volk die Notwendigkeit empfindet, das Gleichgewicht zu finden, das ihm bis dahin in seiner Geschichte gefehlt hat.

Wie man meinen vorangehenden Behauptungen entnehmen kann, hat der Indigenismus in der peruanischen Literatur die Bedeutung, das Autochthone wieder in sein Recht zu setzen. Er erfüllt nicht die rein sentimentale Funktion, die zum Beispiel das Kreolentum erfüllen würde. Es wäre daher ein Fehler, den Indigenismus dem Kreolentum gleichzusetzen, das er weder ersetzt noch verdrängt.

Wenn der Indio in der peruanischen Literatur und Kunst den ersten Rang einnimmt, so bestimmt nicht aus literarischen oder bildhauerischen Interessen, sondern weil die neuen Kräfte und der Lebensimpuls der Nation dies

für ihn fordern. Das Phänomen ist eher instinktiv und biologisch als intellektuell und theoretisch. Ich wiederhole, daß das, was die echte indigenistische Strömung im Indio sucht, nicht nur der Typus oder das Motiv ist und noch weniger der malerische Typus oder das malerische Motiv. Wenn das nicht stimmen würde, so müßte der Zambo zum Beispiel den kreolischen Autor oder Künstler — insbesondere den Kreolen — genau so interessieren wie der Indio. Und das geschieht aus mehreren Gründen nicht. *Weil der Charakter dieser Strömung nicht naturalistisch oder sittenbeschreibend ist, sondern vielmehr lyrisch, wie man aus den Versuchen oder Skizzen andinischer Dichtung ersehen kann.* Und weil es bei der Wiedereinsetzung des Autochthonen in sein Recht keine Verwechslung des Indios mit dem Zambo oder dem Mulatten geben kann. Der Neger, der Mulatte, der Zambo stellen in unserer Vergangenheit koloniale Elemente dar. Der Spanier importierte den Neger, als er merkte, daß es ihm unmöglich war, den Indio zu ersetzen, und daß er nicht in der Lage war, ihn zu assimilieren. Der Sklave kam nach Peru, um den Kolonialisierungsplänen Spaniens zu dienen. Die schwarze Rasse stellt eine der anthropologischen Ablagerungen dar, die die Kolonialisierung an unserer Küste zurückgelassen hat. Sie ist eine der nicht sehr dichten und starken Schichten Perus, ein Sediment im Tiefland während des Vizekönigreichs und der ersten Etappe der Republik. Und in diesem Zyklus haben alle Umstände dazu beigetragen, ihre Solidarität mit der Kolonie aufrechtzuerhalten. Der Neger hat das Gebirge, wo er sich weder physisch noch geistig akklimatisieren konnte, immer feindselig und mißtrauisch betrachtet. Als er sich mit dem Indio vermischte, geschah es, um diesen zu erniedrigen und seine unterwürfige Zahnheit und seine oberflächliche und morbide Psychologie auf den Indio zu übertragen. Für seinen ehemaligen weißen Herrn bewahrte er nach der Freilassung die Anhänglichkeit des ergebenen Freigelassenen. Die koloniale Gesellschaft, die aus dem Neger einen Hausangestellten machte — nur selten einen Handwerker, einen Arbeiter —, absorbierte und assimilierte die schwarze Rasse so sehr, daß sie sich an ihrem tropischen und heißen Blut vergiftete. So undurchdringlich und scheu der Indio war, so zugänglich und häuslich war der Neger. Und so kam es zu einer Unterwerfung, deren Hauptgrund im Import von Sklaven selbst liegt und von der nur die soziale und wirtschaftliche Entwicklung den Neger und Mulatten erlösen kann, indem sie aus ihm einen Arbeiter macht und nach und nach das geistige Erbe des Sklaven aufhebt und auslöscht. Der sogar noch in seinen Vorlieben koloniale Mulatte ist unbewußt für das Spanische und gegen das Autochthone. Er fühlt sich spontan Spanien näher als dem Inkaischen. Nur der Sozialismus, der ein Klas-

senbewußtsein in ihm weckt, kann ihn zum endgültigen Bruch mit den letzten Resten seines Kolonialgeistes bringen.

Die Entwicklung der indigenistischen Strömung bedroht oder lähmt nicht diejenige von anderen vitalen Elementen unserer Literatur. Der »Indigenismus« ist keinesfalls darauf aus, die literarische Szene an sich zu reißen. Weder verdrängt noch stört er andere Impulse oder andere Manifestationen. Doch er repräsentiert die charakteristische Farbe und Tendenz einer Zeit, aufgrund seiner Nähe und seines Zusammenhangs mit der geistigen Orientierung der neuen Generationen, die ihrerseits dringenden Erfordernissen unserer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung gehorcht.

Die schlimmste Ungerechtigkeit, die ein Kritiker begehen könnte, wäre eine übereilte Verdammung der indigenistischen Literatur wegen ihres Mangels an ganzheitlichem Autochthonismus oder des mehr oder weniger auffälligen Vorhandenseins von verstellenden Elementen bei der Interpretation und im Ausdruck. Die indigenistische Literatur kann uns keine strikt veristische (verista) Version des Indios geben. Sie muß ihn idealisieren und stilisieren. Sie kann ihm auch nicht seine Seele geben. Sie ist noch eine Literatur von Mestizen. Deswegen nennt sie sich indigenistisch und nicht indigen (indigena). Wenn es eine indigene Literatur geben soll, wird sie zu ihrer Zeit kommen — wenn die Indios selbst soweit sind, sie hervorzubringen.

Schließlich darf man die aktuelle indigenistische Strömung nicht mit der früheren kolonialistischen Strömung gleichsetzen. Der Kolonialismus, ein Reflex des Empfindens der feudalen Kaste, betrieb die nostalgische Idealisierung der Vergangenheit. Der Indigenismus hat dagegen lebendige Wurzeln in der Gegenwart. Er gewinnt seine Inspiration aus dem Protest von Millionen von Menschen. Das Vizekönigreich war, der Indio ist. Und während sich die Liquidierung der Überreste des kolonialen Feudalismus als eine Grundbedingung für den Fortschritt stellt, ist der Anspruch des Indios und damit auch seiner Geschichte für uns Teil eines Revolutionsprogramms.

Damit ist klar, daß uns mehr interessiert, was von der inkaischen Zivilisation geblieben, als das, was untergegangen ist. Das Problem unserer Zeit besteht nicht darin, zu wissen, wie Peru »gewesen ist«, sondern vielmehr darin, zu wissen, wie Peru »ist«. Die Vergangenheit interessiert uns insoweit, als sie uns bei der Erklärung der Gegenwart helfen kann. Die konstruktiven Generationen empfinden die Vergangenheit als eine Wurzel, als einen Grund, niemals aber als Programm.

Fast das einzige, was vom »Tawantinsuyok« überlebt hat, ist der Indio. Die Zivilisation ist untergegangen, die Rasse ist nicht untergegangen. Das bio-

logische Material des »Tawantinsuyok« erweist sich nach vier Jahrhunderten als unzerstörbar und zum Teil unwandelbar.

Der Mensch ändert sich langsamer, als man in diesem Jahrhundert der Geschwindigkeit vermuten sollte. Die Metamorphose des Menschen schlägt den Rekord in der modernen Zeit. Doch das ist ein für die westliche Zivilisation typisches Phänomen, da sie sich vor allem als eine dynamische Zivilisation versteht. Es ist kein Zufall, daß gerade diese Zivilisation die Relativität der Zeit entdeckt hat. In den asiatischen Gesellschaften — der inkaischen Gesellschaft benachbart, wenn nicht gar verwandt — fallen dagegen ein bestimmter Mystizismus und eine bestimmte Ekstase auf. Es gibt Epochen, in denen die Geschichte stillzustehen scheint. Und eine einzige Gesellschaftsform überdauert versteinert viele Jahrhunderte. Man kann daher die Hypothese wagen, daß sich der Indio in vier Jahrhunderten geistig wenig geändert hat. Die Knechtschaft hat zweifellos seiner Psyche und seinem Fleisch zugesetzt. Sie hat ihn etwas melancholischer, etwas nostalgischer gemacht. Unter dem Gewicht dieser vier Jahrhunderte hat sich dem Indio moralisch und physisch der Rücken gekrümmt. Doch der dunkle Grund seiner Seele hat sich kaum verändert. In den steilen Bergen, in den fernen Schluchten, die das Gesetz des Weißen nicht erreicht hat, bewahrt der Indio noch immer das Gesetz seiner Ahnen.

»Cuentos andinos« (Andinische Erzählungen), das Buch des Autors der radikalen Generation, Enrique López Albújar, ist das erste, das in unserer Zeit diese Wege erforscht. Die »Cuentos andinos« erfassen in ihren trockenen und harten Zeichnungen wesentliche Emotionen des Lebens im Hochland und bieten uns einige Skizzen von der Seele des Indios. López Albújar ist sich mit Valcárcel einig darin, daß man den Ursprung des kosmischen Gefühls der Quechua in den Anden suchen muß. »Los tres jircas« (Die drei »jircas«) von López Albújar und »Los hombres de piedra«³⁸ (Die Menschen aus Stein) von Valcárcel vermitteln dieselbe Mythologie. Die Kämpfer und die Szenen von López Albújar haben denselben Hintergrund wie die Theorie und die Gedanken von Valcárcel. Dieses Ergebnis ist besonders interessant, weil es von unterschiedlichen Temperamenten und mit unterschiedlichen Methoden erlangt wurde. Die Literatur von López Albújar will vor allem naturalistisch und analytisch sein, die von Valcárcel phantasielastig und synthetisierend. López Albújars wesentlicher Zug ist seine kritische Haltung, der von Valcárcel seine Lyrik. López Albújar betrachtet den Indio mit den Augen und der Seele eines Küstenbewohners, Valcárcel

³⁸ De la vida incaica, Luis E. Valcárcel, Lima 1925.

mit den Augen und der Seele des Hochlandbewohners. Es gibt keine geistige Verwandtschaft zwischen den beiden Autoren, es gibt weder eine gattungsmäßige noch eine stilistische Ähnlichkeit zwischen den beiden Büchern. Trotzdem hören beide in der Seele des Quechua dasselbe ferne Schlagen.³⁹

Die Konquista hat den Indio formell zum Katholizismus bekehrt. Doch in Wirklichkeit hat der Indio seinen alten Mythen nicht abgeschworen. Sein mystisches Gefühl hat sich gewandelt, sein *Animismus* lebt weiter. Der Indio folgt der katholischen Metaphysik, ohne sie zu verstehen. Seine pantheistische und materialistische Philosophie hat er ohne Liebe dem Katholizismus untergeordnet. Doch auf seine eigene Auffassung vom Leben, bei der nicht die Vernunft, sondern die Natur befragt wird, hat er nicht verzichtet. Die drei »jircas«, die drei Gipfel des Huánuco, wiegen für das Bewußtsein des Indios von Huánuco mehr als das christliche Jenseits.

»Los tres jircas« und »Cómo habla la coca« (Wie die Koka spricht) sind meiner Ansicht nach die am besten geschriebenen Seiten aus »Cuentos andinos«. Doch weder »Los tres jircas« noch »Cómo habla la coca« lassen sich eigentlich als Erzählungen bezeichnen. Dagegen besitzt »Ushanam Jampi« die kraftvolle Anordnung der Erzählung. Und zu diesem Verdienst kommt bei »Ushanam Jampi« dazu, daß es ein kostbares Dokument des indianischen Kommunismus ist. Diese Erzählung informiert uns, wie in den kleinen Indio-Dörfern, in die das Gesetz der Republik kaum gelangt, die Gerechtigkeit funktioniert. Wir haben es hier mit einer noch vom autochthonen Regierungssystem stammenden Situation zu tun, mit einer Institution, die ein für allemal die These bestätigt, daß die inkaische Organisation eine kommunistische Organisation war.

Bei einem individualistischen Regierungssystem wird die Justizverwaltung bürokratisch, ist sie eine Funktion der Beamtenschaft. Der Liberalismus zum Beispiel zerstückelt, individualisiert sie im Berufsrichter. Er schafft eine Kaste, eine Bürokratie von Richtern in einer hierarchischen Staffellung. Bei einem kommunistischen Regierungssystem dagegen ist die Gerichtsverwaltung eine Funktion der ganzen Gesellschaft. Sie ist wie beim indianischen Kommunismus eine Funktion der *yayas*, der Ältesten.⁴⁰ Nach den heutigen Voraussagen hängt die Zukunft Lateinamerikas vom Schicksal der Mestizen ab. Auf den feindseligen Pessimismus der Soziologen aus dem Kreis Le Bon gegenüber dem Mestizen ist ein messianischer

³⁹ Eine Anmerkung aus dem Buch von López Albújar, der sich an das Buch von Valcárcel erinnert, erzählt uns vom Heimweh des Indios. Die Melancholie des Indios ist nach Valcárcel ganz einfach Nostalgie, die Sehnsucht des Menschen, der wegen kriegerischer oder friedlicher Unternehmen des Staates aus seinem Heim und von seinem Acker weggerissen wird. In »Ushanam Jampi« bringt die Sehnsucht den Helden ins Verderben. Conce Maille wird vom Gericht der Alten von Chupán zum Exil verurteilt. Doch der Wunsch, sich wieder unter seinem eigenen Dach zu fühlen, ist stärker als sein Erhaltungstrieb. Und so kehrt er heimlich zu seiner Hütte zurück, wohl wissend, daß ihn im Dorf vielleicht die Höchststrafe erwartet. Dieses Heimweh charakterisiert den Geist des Volkes der Sonne ebenso wie den eines bäuerlichen und selbhaften Volkes. Die Quechuas waren nie Abenteurer oder Vagabunden und werden es auch nie sein. Vielleicht ist ihre Phantasie deswegen so wenig abenteuerlich und nomadisch gewesen. Vielleicht objektiviert der Indio seine Metaphysik in der Natur, die ihn umgibt. Vielleicht beherrschen deswegen die »jircas«, die Hausgötter der Heimat, sein Leben. Der Indio konnte nicht monotheistisch sein. Seit vier Jahrhunderten haben sich die Gründe für das Heimweh des Indios nur noch vervielfältigt. Oft ist der Indio ein Emigrant gewesen. Und da er in vier Jahrhunderten nicht gelernt hat, als Nomade zu leben, denn vier Jahrhunderte sind eine kurze Zeit, hat sein Heimweh diesen Ton unheilbarer Verzweiflung angenommen, in dem seine Flöten seufzen. López Albújar beugt sich mit durchdringendem Blick über den tiefen und stummen Abgrund der Seele des Indios. Und er schreibt in seinem Streiflicht über die Coca-Pflanze: »Ohne es zu wissen, ist der Indio ein Schopenhauerianer. Schopenhauer und der Indio haben etwas gemeinsam, mit diesem Unterschied allerdings: Der Pessimismus des Philosophen ist Theorie und Nichtigkeit, der Pessimismus des Indios aber Erfahrung und Gleichgültigkeit. Wenn das Leben für den einen ein Übel ist, so ist es für den anderen weder gut noch böse, es ist eine traurige Realität, und er besitzt die tiefe Weisheit, es zu nehmen, wie es ist.« Unamuno stimmt diesem Urteil zu. Auch er glaubt, daß die Skepsis des Indios Erfahrung und Gleichgültigkeit ist. Doch der Historiker und der Soziologe können andere Dinge wahrnehmen, die der Philosoph und der Literat vielleicht mißachten. Ist diese Skepsis nicht zum Teil ein Zug der asiatischen Psychologie? Der Chinese ist wie der Indio Materialist und Skeptiker. Und wie im »Tawantinsuyok« ist in China die Religion ein Kodex praktischer Moral und weniger eine metaphysische Konzeption.

⁴⁰ Der Verfasser des Vorworts zu »Cuentos andinos«, Ezequiel Ayllón, erklärt die indianische Volksgerichtsbarkeit folgendermaßen: »Das eigenständige, seit ältesten Zeiten bewahrte Gewohnheitsrecht verfügt zwei Ersatzstrafen, die auf die soziale Wiedereingliederung des Delinquenten abzielen, und zwei eigentliche Strafen für Mord und Raub, die die Delikte von sozialer Transzendenz sind. Der 'Yachishum' oder 'Yachahishum' begnügt sich damit, den Delinquenten zu ermahnen und ihm die Nachteile des Deliktes und die Vorteile des gegenseitigen Respekts klarzumachen. Der 'Allyachishum' zielt auf eine Vermeidung der persönlichen Rache ab und versucht, den Delinquenten mit dem Verletzten oder seinen Verwandten zu versöhnen, wenn die mäßigende Wirkung des 'Yachishum' nicht eingetreten ist. Nachdem die beiden Ersatzstrafen wirksam geworden sind, deren Kategorie oder Transzendenz den Sphären nicht fremd sind, für die sich die Strafrechtler der modernen positivistischen Schule in gleicher Weise einsetzen, tritt die 'Jitarishum' genannte Strafe der Verbannung oder Ausweisung in Kraft, die auf eine endgültige Expatriierung hinauslaufen kann. Es ist die Entfernung des kranken Elements, das eine Bedrohung für die Sicherheit der Personen und der Güter darstellt. Wenn der Ermahnte, Versöhnte und drohend für die Sicherheit der Personen und der Güter darstellt, wird die Höchststrafe verhängt, die Verbannte schließlich aufs neue im Gerichtsdistrikt raubt oder tötet, wird die Todesstrafe unwiderruflich ist und 'Ushanam Jampi' genannt wird, das letzte Mittel, fast immer die Todesstrafe durch Schläge, die Verteilung der Leiche und ihr Verschwinden auf dem Grund der Flüsse, der Schluchdröhren oder als Nahrung für die Hunde und Raubvögel. Das Prozeßrecht wird öffentlich und mündlich in den einzigen Anhörung ausgebaut und umfaßt die Anklage, die Verteidigung, die Beweisführung, das Urteil und seine Ausführung.«

Optimismus gefolgt, der die Hoffnung des Kontinents auf den Mestizen setzt. Die Tropen und der Mestize stellen nach der feurigen Prophezeiung von Vasconcelos die Szene und die Protagonisten einer neuen Zivilisation dar. Doch die These von Vasconcelos, der eine Utopie skizziert — in der positiven und philosophischen Bedeutung dieses Wortes verstanden —, unterschlägt und ignoriert die Gegenwart, da er sich ganz darauf konzentriert, die Zukunft vorherzusagen. Seiner Spekulation und seinem Vorhaben ist nichts fremder als die Kritik der zeitgenössischen Wirklichkeit, in der er nur nach den Elementen sucht, die seine Prophezeiung zu bestätigen scheinen. Das Mestizentum, für das Vasconcelos eintritt, ist nicht so sehr die Vermischung der spanischen, indianischen und afrikanischen Rassen, denn diese hat sich auf dem Kontinent schon vollzogen, sondern der läuternde Verschmelzungs- und Wiederverschmelzungsprozeß, aus dem nach einer jahrhundertelangen Bemühung die kosmische Rasse entstehen soll. Der konkrete Mestize von heute ist für Vasconcelos nicht der Typus einer neuen Rasse, einer neuen Kultur, sondern höchstens gerade noch ihre Verheißung. Die Spekulation des Philosophen, des Utopisten kennt weder zeitliche noch räumliche Grenzen. Die Jahrhunderte zählen in seinem Gedankengebäude nur wie Augenblicke. Die Arbeit des Kritikers, des Historikers, des Politikers ist von anderer Art. Er muß sich an die unmittelbaren Ergebnisse halten und sich mit nahen Ausblicken zufriedengeben.

Der reale Mestize der Geschichte, nicht das Ideal der Prophezeiung, stellt sein Forschungsobjekt oder den Faktor seines Planes dar. Aufgrund der unterschiedlichen geographischen Voraussetzungen und der vielfachen Verbindung miteinander vermischter Rassen hat der Terminus »Mestize« in Peru nicht immer die gleiche Bedeutung. Das Mestizentum ist ein Phänomen, das eine komplexe Vielfalt hervorgebracht hat, statt die spanische und indianische Dualität aufzulösen.

Dr. Uriel García sieht im Mestizen den Neo-Indio. Doch dieser Mestize ist das Produkt der Mischung der spanischen mit der indianischen Rasse und dem Einfluß der Umwelt und des Lebens in den Anden unterworfen. Das Hochland, in dem Dr. Uriel García mit seiner Untersuchung ansetzt, hat sich dem weißen Eindringling angeglichen. Aus dem Zweig der beiden Rassen entstand der neue Indio, der von der Tradition und der regionalen Umwelt stark beeinflusst ist.

Dieser Mestize, der im Verlauf mehrerer Generationen und unter dem ständigen Druck der erdhaften und kulturellen Lebenssphäre schon stabile Züge entwickelt hat, ist nicht der an der Küste, von denselben Rassen gezeugte Mestize. Der Stempel der Küste ist weicher, der spanische Faktor aktiver.

Der Chinese und der Neger komplizieren das Mestizenproblem des Tieflands noch weiter. Keines dieser Elemente hat kulturelle Werte oder Kräfte für den Fortschritt zur Bildung der Nationalität beigetragen. Der chinesische Kuli ist ein wegen der Überbevölkerung und der Verarmung von seinem Land getrenntes Wesen. Er bringt in Peru seine Rasse ein, nicht jedoch seine Kultur. Die chinesische Einwanderung hat uns keines der wesentlichen Elemente der chinesischen Zivilisation vermittelt — vielleicht weil sie in ihrer eigenen Heimat ihre dynamische und vorantreibende Kraft verloren haben. Lao Tse und Konfuzius sind über den Westen zu uns gelangt. Die chinesische Medizin ist vielleicht der einzige direkte, intellektuelle Import des Orients; sie verdankt ganz sicher ihre Einführung praktischen und mechanischen Gründen, denen der Nachholbedarf einer Bevölkerung noch entgegenkam, in der die Kurfuscherei mit all ihren Aspekten tief verwurzelt war. Die ausgezeichneten Fähigkeiten des kleinen chinesischen Landwirts haben kaum Früchte getragen in den Talern Limas, wo die Nähe eines wichtigen Marktes dem Gartenbau sichere Erträge garantiert. Der Chinese jedoch scheint seiner Nachkommenschaft den Fatalismus, die Apathie vererbt zu haben — die Arbeit des morschen Orients. Das Spiel, ein Element des Sittenverfalls und der Unmoral, das für ein Volk, das eher auf den Zufall setzt als auf die eigene Anstrengung, besonders gefährlich ist, empfängt seinen stärksten Impuls von der chinesischen Einwanderung. Erst seit dem Erscheinen der nationalistischen Bewegung — die ein so großes Echo bei den vom Kontinent vertriebenen Chinesen erhielt — hat die chinesische Kolonie Zeichen eines aktiven kulturellen Interesses und progressistischer Impulse gegeben. Das chinesische Theater, das fast ausschließlich der Abendunterhaltung der einzelnen Angehörigen dieser Nationalität vorbehalten war, hat in unserer Literatur nur so viel Resonanz erhalten, wie es die vorübergehende Vorliebe der *Décadence* für das Exotische und Künstliche erlaubte. Valdelomar und die Mitglieder von »Colónida« entdeckten es zwischen ihren Opiumgelagen, angesteckt vom Orientalismus eines Loti und Farrière. Der Chinese vermittelt also dem Mestizen weder seine moralische Disziplin noch seine kulturelle und philosophische Tradition noch seine Fähigkeiten als Landwirt und Handwerker. Eine unzugängliche Sprache, die Eigenschaft als Einwanderer und die traditionsgemäße Verachtung, die der Kreole für ihn hegt, stellen sich zwischen seine Kultur und den Lebensbereich, in dem er sich befindet.

Der Beitrag des als Sklave, fast als Ware eingeführten Negers scheint noch geringer, ja sogar negativ zu sein. Der Neger brachte seine Sinnlichkeit mit, seinen Aberglauben, seine Primitivität. Er war nicht in der Verfassung, bei

der Schaffung einer Kultur mitzumachen, sondern störte sie vielmehr mit dem unreifen und lebendigen Einfluß seiner Rohheit.

Das Rassenvorurteil ist schwächer geworden; doch das Wissen um die Unterschiede und Ungleichheiten in der Entwicklung der Völker hat sich mit Hilfe der Soziologie und der Geschichte erweitert und angereichert. Die Minderwertigkeit der farbigen Rassen ist nicht mehr eines der Dogmen, aus dem sich der üble Stolz der Weißen speist. Doch aller heutiger Relativismus reicht nicht aus zur Abschaffung der kulturellen Minderwertigkeit.

Die Rasse ist nur eines der Elemente, die die Gestalt einer Gesellschaft bestimmen. Zu diesen Elementen gehören nach Vilfredo Pareto die folgenden Kategorien: »1) Der Boden, das Klima, die Flora, die Fauna, die geologischen, mineralogischen usw. Gegebenheiten; 2) andere, einer gegebenen Gesellschaft in einer bestimmten Zeit äußerliche Elemente, das heißt, die räumlich externen Einwirkungen von anderen Gesellschaften sowie die zeitlich externen Folgeerscheinungen des früheren Zustandes dieser Gesellschaft; 3) interne Elemente, deren wichtigste die Rasse, historische Relikte oder die damit verbundenen Gefühle sind, die Neigungen, die Interessen, die Fähigkeit zum Denken, zur Beobachtung, der Wissensstand usw.« Pareto sagt, daß die Form der Gesellschaft von allen Elementen, die auf sie einwirken, determiniert wird und sie ihrerseits, wenn sie ihre Form gefunden hat, wieder auf diese Elemente einwirkt, so daß man von einer wechselseitigen Determinierung sprechen kann.⁴¹

Worauf es daher bei der soziologischen Untersuchung der Indio- und der Mestizenschicht ankommt, ist nicht der Grad, in dem der Mestize die Fähigkeiten oder Fehler der Erzeugerrassen erbt, sondern seine Fähigkeit, sich leichter als der Indio auf den Sozialstatus oder den Zivilisationstypus des Weißen hin zu entwickeln. Das Mestizenproblem muß als soziologische, nicht als ethnische Frage analysiert werden. Das ethnische Problem, in dessen Betrachtung sich primitive Soziologen und ignorante Spekulierer gefallen haben, ist ein völlig fiktives Scheinproblem. Es erhält eine unangemessene Bedeutung bei denjenigen, die ihr eigenes Urteil servil der Idee anpassen, welche der europäischen Zivilisation auf ihrem Höhepunkt so lieb war — und die genau diese Gesellschaft schon wieder aufgegeben hat, da sie in ihrem Niedergang zu einer relativistischen Konzeption der Geschichte neigt —, und die die Errungenschaften der westlichen Gesellschaft der Überlegenheit der weißen Rasse zuschreiben. Die intellektuellen und technischen Fähigkeiten, der schöpferische Wille, die moralische Disziplin der weißen

Völker reduzieren sich nach dem simplifizierenden Kriterium derer, die eine Regeneration des Indios durch die Vermischung empfehlen, auf rein zoologische Voraussetzungen der weißen Rasse.

Doch wenn die Rassenfrage — deren Einfluß ihre oberflächlichen Kritiker zu unwahrscheinlichen zootechnischen Überlegungen verleitet — künstlich ist und nicht die Aufmerksamkeit derer verdient, die konkret und politisch dem Eingeboreneproblem nachgehen, so ist die soziologische Fragestellung von anderer Art. Das Mestizentum entdeckt auf diesem Gebiet seine wahren Konflikte, sein eigentliches Drama. Die Farbe der Haut schwindet als Kontrast; die Gebräuche, die Gefühle, die Mythen — die geistigen und formalen Elemente der Phänomene, die man mit den Termini »Gesellschaft« und »Kultur« bezeichnet — fordern ihre Rechte. Mit dem Mestizen entsteht — unter den wirtschaftlich-sozialen Voraussetzungen, die bei uns bestehen — nicht nur ein neuer menschlicher und ethnischer Typus, sondern zugleich ein neuer gesellschaftlicher Typus; und wenn dessen Unbestimmtheit, aufgrund der bunten Rassenmischung, in sich selbst keine Minderwertigkeit bedeutet und sogar bei bestimmten glücklichen Beispielen schon die Züge der »kosmischen« Rasse erahnen läßt, dann setzt sich die Unbestimmtheit oder der Hybridismus des sozialen Typus wegen einer dunklen Vorherrschaft negativer Ablagerungen um in eine dumpfe und morbide Stagnation. Die Beiträge des Negers und des Chinesen werden bei diesem Mestizentum in einem fast immer negativen und verzerrten Sinn empfunden. Im Mestizen setzt sich weder die Tradition des Weißen noch die des Indios fort: Beide sterilisieren sich gegenseitig und sind einander entgegengesetzt. In einer städtischen, industriellen, dynamischen Umgebung überwindet der Mestize sehr schnell die Entfernungen, die ihn vom Weißen trennen, und er kann sogar die westliche Kultur mit ihren Gebräuchen, Impulsen und Konsequenzen assimilieren. Möglicherweise entgeht ihm — und im allgemeinen ist dem so — der komplexe Urgrund an Glaubensinhalten, Mythen und Gefühlen, der sich unter den materiellen und intellektuellen Schöpfungen der europäischen oder weißen Zivilisation bewegt; doch deren Mechanismus und Disziplin zwingen ihm automatisch ihre Gewohnheiten und ihre Konzeptionen auf. Im Kontakt mit einer in erstaunlicher Weise für die Beherrschung der Natur gerüsteten Maschinenzivilisation ist zum Beispiel der Fortschrittsgedanke von einer unwiderstehlichen Ansteckungs- oder Verführungskraft. Doch dieser Assimilations- oder Integrationsprozeß verläuft nur in einer Umwelt reibungslos, in der die Energien der Industriekultur mit Kraft am Werke sind. Auf dem feudalen Großgrundbesitz, in einem rückständigen Marktflecken haben die Mestizen keine Aufstiegsmöglich-

⁴¹ Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Bd. III, 265.

lichkeiten. In diesem verschlafenen, erdrückenden Ambiente verflüchtigen sich die Vorzüge und Werte der vermischten Rassen; dafür verbreiten sich die verrücktesten Varianten des Aberglaubens.

Für den Menschen aus dem Mestizennest — das Valcárcel so finster und nicht ohne eine von soziologischen Sorgen freie Leidenschaft beschrieben hat — präsentiert sich die westliche Zivilisation als ein verwirrendes Spektakel, das kein Gefühl vermittelt. Alles, was in dieser Zivilisation das Innerste, Wesentliche, Unübertragbare ist, bleibt seiner Lebenswelt fremd. Oberflächliche Nachahmungen, sekundäre Gebräuche mögen den Eindruck erwecken, daß sich dieser Mensch innerhalb des Kreises der modernen Zivilisation bewegt. Doch die Wahrheit sieht anders aus.

So gesehen muß der Indio in seiner eigenen Lebenswelt — solange ihn die Emigration nicht entwurzelt oder verformt — den Mestizen nicht beneiden. Natürlich ist er noch nicht in diese expansive, dynamische Zivilisation integriert, die nach Universalität strebt. Doch er hat mit seiner Vergangenheit nicht gebrochen. Sein historischer Prozeß ist gehemmt, gelähmt, aber der Indio hat deswegen nicht seine Individualität verloren. Er besitzt eine soziale Existenz, die seine Gebräuche, sein Lebensgefühl, seine Haltung gegenüber dem Universum bewahrt. Die »Reste« und die Wirkungen, von denen Paretos Soziologie spricht und die ihn weiter beeinflussen, stammen aus seiner eigenen Geschichte. *Das Leben des Indios hat Stil*. Trotz der Eroberung, des Großgrundbesitzes, des Gamonalismus bewegt sich der Indio noch immer in gewissem Maße innerhalb seiner eigenen Tradition. Der *ayllu* ist ein in seiner Umwelt und Rasse fest verwurzelter Sozialtypus.⁴²

Der Indio führt sein altes ländliches Leben weiter. Er bewahrt bis heute seine Tracht, seine Gebräuche, sein typisches Handwerk. Noch unter dem härtesten Feudalismus ließen sich die Züge der indianischen sozialen Gruppenbildung nicht auslöschen. Die indianische Gesellschaft mag mehr oder weniger primitiv oder rückständig wirken, sie ist jedoch ein organischer Typus von Gesellschaft und Kultur. Und die Erfahrung der Völker des Orients, Japans, der Türkei, ja sogar Chinas haben uns schon gezeigt, wie eine autochthone Gesellschaft auch noch nach einem langen Kollaps den

⁴² Die Studien von Hildebrando Castro Pozo über die indianische Gemeinschaft (*comunidad indígena*) führen dazu Daten von außerordentlichem Interesse an, die ich schon an anderer Stelle zitiert habe. Diese Daten stimmen völlig überein mit der Substanz der Aussagen von Valcárcel in »Tempestad en los Andes«, die man für äußerst optimistisch und apologetisch halten könnte, wenn sie nicht durch objektive Untersuchungen bestätigt würden. Außerdem kann jeder selbst die Einheit, den Stil und den Charakter des Lebens der Indios nachprüfen. Und soziologisch ist das Weiterleben der »geistigen Elemente der Arbeit«, wie Sorel sie nennt, von höchstem Wert.

Weg der modernen Zivilisation auf eigenen Füßen und in sehr kurzer Zeit finden und die Lektionen der Völker des Westens in ihre eigene Sprache übersetzen kann.

XVIII. Alcides Spelucín

Im ersten Buch von Alcides Spelucín stehen unter anderem die Gedichte, die er mir vor neun Jahren vorgelesen hat, als wir uns in der Redaktion der Zeitung, in der ich arbeitete, kennenlernten. Abraham Valdelomar hatte dieses Treffen brüderlich vermittelt, und danach haben Alcides und ich uns zwar selten getroffen, doch kamen wir uns jeden Tag näher. Unsere Schicksale sind trotz ihrer formalen Verschiedenheit im wesentlichen analog. Er und ich entstammen weniger der gleichen Generation als derselben Zeit. Wir wurden unter demselben Zeichen geboren. Während unserer literarischen Jugend stillten wir unseren Hunger an den gleichen Dingen: Décadence, Modernismus, Ästhetizismus, Individualismus, Skeptizismus. Beide unterzogen wir uns später der schmerzlichen und beängstigenden Aufgabe, diese Dinge zu überwinden und ihrer morbiden Sphäre zu enttrinnen. Wir gingen ins Ausland, nicht auf der Suche nach dem Geheimnis der anderen, sondern auf der Suche nach unserem Geheimnis. Ich erzähle von meiner Reise in einem politischen Buch, Spelucín von der seinen in einem Gedichtband. Doch das ist lediglich ein Unterschied in der Begabung oder, wenn man will, des Temperaments; keinen Unterschied gibt es hinsichtlich des Abenteuers und der geistigen Einstellung. Alle beide schifften wir uns ein auf dem »Schiff aus Gold auf der Suche nach einer guten Insel«. Alle beide haben wir bei dem stürmischen Abenteuer Gott gefunden und die Menschheit entdeckt. Alcides und ich, vor die Wahl zwischen Vergangenheit und Zukunft gestellt, haben uns für die Zukunft entschieden. Versprengte Hinterbliebene eines literarischen Scharmützels, fühlen wir uns heute als Krieger in einer historischen Schlacht.

»El libro de la nave dorada« (Das Buch des vergoldeten Schiffs) ist eine Station auf der Reise, im Geiste von Alcides Spelucín. Orriego weist den Leser in dem emotionsgeladenen, gedankenschweren Vorwort, das er für dieses Buch geschrieben hat, darauf hin. »Es stellt nicht«, schreibt er, »die ästhetische Aktualität des Autors dar. Es ist ein Buch aus der Jugend, die ursprüngliche poetische Anstrengung, die gerade erst die Schale der anonymen Intimität durchbrochen hat. Seit damals hat der Dichter viele aufsteigende und freudige Wege, aber auch viele schmerzliche Pfade hinter sich

gebracht. Sein Geist ist heute reifer, der Blick heller, das Ausdruckspotential reicher, beweglicher und mächtiger; das Denken mehr von Weisheit durchleuchtet, weiter im Ausblick, angereicherter an Werten durch die Verstärkung des Intuitiven; das Herz religiöser, erschütterter und offener der Welt gegenüber. Man muß dies betonen, damit sich der Leser der schmerzlichen Frühreife des Dichters bewußt wird, der fast noch ein Kind war, als er dieses Buch schrieb.⁴³

Als Lied des Meeres, als Ballade der Tropen stellt dieses Buch in der Dichtung Amerikas so etwas wie eine verzauberte Fortsetzung der »Sinfonia en gris mayor« dar. Die Dichtung von Alcides weist in dieser Epoche melodiose Echos der Musik eines Rubén Darío auf. Man spürt auch seine Nachkommenschaft in bezug auf die Errungenschaften der hispanoamerikanischen Dichtung im Werk von Herrera y Reissig. Die Spur des uruguayischen Dichters ist in Versen wie den folgenden herrlich lebendig:

Caracol bermejo

Y ante un despertamiento planetario de nardos
bramando lilas tristes por la ruta de oriente
se van los vespérales, divinos leopardos.

Und vor einem planetarischen Erwachen von Narden,
traurige Flieder tosen über die Straße des Ostens,
vergehen die Abendgestirne, göttliche Leoparden.

Doch die Präsenz von Herrera y Reissig und sogar von Rúben Darío ist nur in der Technik, in der Form, in der Ästhetik spürbar. Spelucín hat den Ausdruck, aber nicht den Geist der *Décadence*. Seine Seelenzustände sind nie morbid. Attraktiv an ihm ist gerade auch seine starke Gesundheit. Alcides hat viele der Gifte seiner Zeit in sich aufgenommen, doch seine kräftige, im Grunde etwas bäuerliche Seele ist rein und gesund geblieben. Lebendiger und persönlicher finden wir sie in diesem Gebet von innigster Lyrik.

¿No me darás la arcilla de la cantera rosa
donde labrar mi base para gustar Amor?

¿No me darás un poco de tierra melodiosa
donde plasmar la fiebre de mi ensueño, Señor?

Gibst du mir nicht den Ton der rosafarbenen Grube,
wo ich meine Grundlage bearbeite, um mich an der Liebe zu freuen?
Gibst du mir nicht ein bißchen melodioser Erde,
wo ich das Fieber meines Traumes formen kann, Herr?

⁴³ El libro de la nave dorada, Ed. de El Norte, Trujillo 1926.

Alcides ähnelt Vallejo in seinem menschlichen Mitgefühl, in der demütigen Zärtlichkeit, in der herzlichen Wärme. In einer Zeit, in der noch der verbitterte Egoismus und der Byzantinismus d'Anunzios vorherrschten, hat die Dichtung von Alcides den Duft einer franziskanischen Parabel. Seine Seele ist von einem spontanen und substantiellen Christentum geprägt. Sein Ton scheint immer derjenige dieses anderen Gebets mit dem Geschmack nach Dornen und nach Angelus zu sein, wie einige Verse von Francis Jammes:

Por esta dulce hermana menor de ojos suaves ...

Für diese liebe kleinere Schwester mit den sanften Augen ...

Diese Klarheit, diese Unschuld Alcides' sind auch noch in den »aguas fuertes« (Mächtige Wasser) von etwas baudelairianischer Herkunft zu spüren, die er in »El libro de la nave dorada« mit einbezogen hat — womit er voll die Verantwortung für seine Jugenddichtung übernahm. Und vielleicht sind sie die Wurzeln zu seinem Sozialismus, der mehr ein Akt der Liebe als des Protestes ist.

XIX. Vorläufige Bilanz

Ich hatte in dieser äußerst knappen Überprüfung von Wert-Zeichen nicht die Absicht, eine Geschichte oder Chronik zu schreiben. Ich hatte nicht einmal die Absicht, eine Kritik innerhalb des Konzeptes zu schreiben, das die Kritik auf das Gebiet der literarischen Technik beschränkt. Ich hatte mir vorgenommen, die wesentlichen Linien und Züge der peruanischen Literatur zu skizzieren. Ich habe den Versuch unternommen, ihren Geist zu interpretieren; es ging mir nicht um die Überprüfung ihrer Werte oder ihres episodischen Verlaufs. Meine Arbeit will eine Theorie oder eine These, nicht eine Analyse sein.

Das erklärt den absichtlichen Verzicht auf einige Werke, die in der Chronik und Kritik unserer Literatur zwar mit unbestreitbarem Recht zitiert und behandelt hätten werden müssen, jedoch für ihren eigentlichen Prozeß keine wesentliche Bedeutung hatten. Diese Bedeutung leitet sich in allen Literaturen von zwei Dingen ab: vom außerordentlichen, dem Werk selbst innewohnenden Wert und vom historischen Wert seines Einflusses. Der Künstler überlebt im Geist einer Literatur entweder durch sein Werk oder durch seine Nachkommen. Ansonsten überlebt er nur in den Bibliotheken und in

der Chronologie. Und dann ist er möglicherweise von großem Interesse für die Spekulation von Gelehrten und Biographen, doch von beinahe keinem Interesse für eine Interpretation des tiefen Sinnes einer Literatur.

Die Studie zur letzten Generation, die ein Phänomen in voller Bewegung, in ständiger Entwicklung darstellt, kann mit diesem Bilanzcharakter noch nicht abschließend sein.⁴⁴ Gerade im Namen des Revisionismus der Modernen ist der Prozeß der Nationalliteratur begründet. In diesem Prozeß wird logischerweise die Vergangenheit beurteilt, nicht die Gegenwart. Die gegenwärtige Generation kann nur über die Vergangenheit ihr letztes Wort sagen. Die Neuen, die eher der Zukunft als der Gegenwart angehören, sind in diesem Prozeß Richter, Staatsanwälte, Verteidiger, Zeugen. Alles, nur nicht Angeklagte. Es wäre andererseits verfrüht und heikel, ein Wertbild zu erstellen, welches das, was in der Potenz da ist oder noch wächst, festschreiben wollte.

Die neue Generation signalisiert vor allem den endgültigen Niedergang des »Kolonialismus«. Das geistige und gefühlsmäßige Prestige des Vizekönigtums, das seine Erben und seine Klientel eifersüchtig und nicht uneigennützig gepflegt haben, geht mit dieser Generation für immer unter. Dieses literarische und ideologische Phänomen ist natürlich nur die eine Seite eines viel komplexeren Phänomens. Die Generation von Riva Agüero unternahm in der Politik und in der Literatur den letzten Versuch, die Kolonie zu retten. Doch wie nur zu offensichtlich ist, wird der sogenannte »Futurismus«, der nichts weiter als ein »Neozivilismus« war, politisch und literarisch durch die Flucht, die Abdankung und Zerstreuung seiner Wortführer erledigt.

In der Geschichte unserer Literatur endet jetzt die Kolonialzeit. Bis zu dieser Generation hatte sich Peru noch nicht von der Metropole emanzipiert. Einige Autoren hatten schon die Keime für andere Einflüsse gesät. Vor vierzig Jahren bezeichnete sich González Prada von der Bühne des Ateneo aus als Vorläufer einer Periode kosmopolitischer Einflüsse und lud die jungen Intellektuellen zum Aufstand gegen Spanien ein. In diesem Jahrhundert brachte uns der Modernismus eines Rubén Darío, vom Kolonialismus der »futuristischen« Generation abgeschwächt und bekämpft, Elemente stilistischer Erneuerung, die den Ton unserer Literatur etwas französisierten. Und dann wiegelte die Rebellion von »Colónida« gegen den spanischen

⁴⁴ Außerdem gebe ich zu, daß in diesem Essay einige bedeutendere Zeitgenossen fehlen, deren Werk noch dahingehend analysiert werden muß, ob es eine Entwicklung oder Fortsetzung vor sich hat. Meine Studie, so sage ich noch einmal, ist noch nicht beendet.

Akademismus — der mit der Einrichtung der »Academia correspondiente« in Lima feierlich aber mit unsicherer Zukunft wieder eingesetzt wurde — die Generation von 1915 auf, die erste, die der schon alten Ermahnung von González Prada wirklich zuhörte. Doch noch hatte das Grundlegende des Kolonialismus, das intellektuelle und gefühlsmäßige Prestige des Vizekönigtums Bestand. Die alte Form war untergegangen, doch der alte Geist war geblieben.

Heute ist der Bruch substantiell. Wie wir gesehen haben, löscht der »Indigenismus« nach und nach den »Kolonialismus« von seinen Wurzeln her aus. Und dieser Impuls geht nicht nur vom Hochland aus. Valdelomar, Falcón, Kreolen, Küstenbewohner zählen — ohne über den Erfolg ihrer Versuche diskutieren zu wollen — zu denen, die sich zuerst auf die Rassenfrage konzentriert haben. Zur gleichen Zeit kommen verschiedene internationale Einflüsse von außen auf uns zu. Unsere Literatur ist in ihre kosmopolitische Epoche eingetreten. In Lima besteht dieser Kosmopolitismus in der Nachahmung etwa von nicht wenigen ätzenden westlichen *Décadence*-Strömungen und in der Übernahme von anarchischen *Fin-de-siècle*-Moden. Doch unter diesem prekären Einfluß kündigen sich ein neues Gefühl, eine neue Erkenntnis an. Auf den universalen, ökumenischen Wegen, die man uns so sehr vorwirft, nähern wir uns immer mehr uns selbst.

Nachwort

Allmählich treten sie hervor aus dem Unwissen und dem Ungewissen: jene Ersten vor Ort. Die Hügel entschwinden in der Ferne, die noch fernerer Berge tauchen auf, so das Werk von José Carlos Mariátegui. Aber hier geht es noch um etwas anderes als um diesen normalen Effekt, daß mit dem Vergehen der Zeit, durch unzählige Akte der Auswahl, des Wirkens oder Gleichgültigwerdens, die Gestalten und Werke sich herausstellen, die den Untergang ihrer Gegenwart überleben, um Klassiker zu werden.

In allen Kontinenten, Regionen, Kulturen mußte der wissenschaftliche Sozialismus, nachdem er von seinen Gründern im allgemeinen entworfen war, »ankommen«. In den Orten seiner Entstehung konnte das Problem des Ankommens übersehen werden, weil der Marxismus sich vom Material der betreffenden politischen Kulturen speiste. Wo er zunächst abprallte von der politisch-sozialen Bewegung, wie in England, konnte dies auf subjektive Schwächen geschoben werden, auf persönliche Fehler der Führenden oder auf Verbürgerlichung der Arbeiterbewegung.

Anders schon in Rußland, dem ersten Land einer begierigen Aufnahme des Marxschen Hauptwerks. Dort folgte aus dem *Kapital*-Studium eine Auseinandersetzung, in der sich eine noch immer offene Reihe ähnlicher Konflikte ankündigte: Als universale Lehre auf die besonderen Bedingungen des Landes *angewandt*, ergab die Marxsche Theorie das Resultat, die bürgerlich-kapitalistische Entwicklung des Landes abzuwarten oder sogar aktiv zu betreiben. Gegen Ende seines Lebens wurde Marx in diese neuartige Auseinandersetzung hineingezogen und zu weitläufigen Studien und zur Überarbeitung oder zu Überarbeitungsplänen seines Hauptwerks geführt. Die darin enthaltenen Aussagen über die geschichtliche Entwicklung beschränkte er nun ausdrücklich auf den Status einer »Skizze« der sozio-ökonomischen Entwicklung *Westeuropas*.

Als Lenin den gordischen Knoten aus sozialdemokratischer Realpolitik, Reformismus und Kautskyscher Gelehrtheit durchschlug und die russische Revolution zwar nicht gegen das Marxsche *Kapital*, wie Gramsci gemeint hat, aber gegen dessen evolutionistische und ökonomistische Interpretation konzipierte, rief er den Marxismus der II. Internationale gegen sich ins Feld. Man bewies ihm die Unmöglichkeit und den unmarxistischen Charakter »seiner« Revolution. Daß aber eine Rosa Luxemburg zu seinen Kriti-

kern zählte, verbietet, den Konflikt einzig einer vergreisten Orthodoxie in die Schuhe zu schieben. Der Konflikt wurde in Formen geführt, die den Beteiligten den jeweiligen Einsatz mehr verbargen als daß sie ihn hätten ausdrücklich auf die historische Tagesordnung treten lassen. Beide Seiten, Luxemburg wie Lenin, sprachen dieselbe Sprache der universellen Gesetzmäßigkeit. Aber sie kleideten, wie es gar nicht anders sein konnte, das Existenzrecht »ihrer« jeweiligen Revolution in diese Sprache. Es mangelte noch an einer bewußten historischen Dialektik von Universalität und Spezifik. Und das war in diesem Fall besonders verhängnisvoll, da es um Gesellschaften ging, die nicht nur unterschiedlich »entwickelt«, sondern auch und vor allem in völlig verschiedener Weise ins imperialistische Weltsystem eingeschrieben waren. Zu sagen, daß Rußland »das schwächste Kettenglied« dieses Systems war, verhüllt diese qualitativ andere Situation — etwa im Vergleich zum damaligen England — mehr als daß es sie ausdrückt. So waren die beiden Gegenpositionen von Luxemburg und Lenin beide verfälscht durch ihren Anspruch, gleichsam ein und dasselbe Drehbuch eines universellen Gesetzes auszudrücken. Sie hatten beide Recht und Unrecht gegen einander. Rosa Luxemburg kam es nicht in den Sinn, daß sich in ihren Vorstellungen ein auf die Spezifik Westeuropas zugeschnittenes sozialistisches Projekt ankündigte. Lenin wiederum ahnte mehr, als er in Begriffe brachte, daß »seine« Revolution durch die Bedingungen eines despotisch regierten und imperialistisch zugleich abhängigen, vorwiegend agrarischen Landes geprägt war. Die Verallgemeinerung und Festschreibung des Leninschen Modells auf die ganze Welt, vor allem seine Übertragung auf Westeuropa und andere hochkapitalistische Länder, war ein verhängnisvoller Fehler der Kommunistischen Internationale.

Lenin trug das Stigma des »Ersten«, positiv wie negativ. Er hatte den Marxismus zum »Ankommen« gebracht unter völlig anderen als den westeuropäischen Bedingungen, die seine erste Ausbildung selbstverständlich geprägt hatten. Die geschichtemachende Ketzerei Lenins wurde von Stalin in die Form einer staatsideologischen Orthodoxie namens »Leninismus« gebracht (vgl. dazu besonders Labica 1986). So waren auch die nächsten »Ersten«, Mao, Tito, später Castro, dazu verurteilt, »Ketzer«, »Abenteurer« oder »Abtrünnige« zu werden. Daß Mao kein Marxist gewesen sei, darin weiß sich Manfred Buhr mit so manchem Nachfahren der »Frankfurter Schule« enig. Nicht anders wäre es Mariátegui gegangen, hätten sie ihn überhaupt zur Kenntnis genommen.¹

¹ Iring Fetters fast überschwengliche Aufnahme Mariáteguis kommt einer impliziten Selbstkritik gleich, denn bislang hatte er den Marxismus mehr oder weniger ausdrücklich in die europäische Ge-

Wie Gramsci gehörte Mariátegui zu den Gründern und Wegbereitern in ihrer jeweiligen Region, die aufgebrochen waren, als der Alptraum des Ersten Weltkriegs dem revolutionären Moment von 1917 zu weichen begann. Die Sozialistische Internationale hatte in einer Weise vor der Kriegspolitik der herrschenden Klassen versagt, die zum Zusammenbruch der sozialistischen Hoffnungen in den Massen geführt hatte. Rosa Luxemburgs Notate im Gefängnis bezeugen, daß die Leninsche Revolution wie ein Blitz eingeschlagen und die revolutionären Hoffnungen wieder aufgerichtet hat. Dieser historische Moment macht die Revolutionäre überall in der Welt zu Schülern Lenins.

So auch Mariátegui. Aber gerade indem er Schüler Lenins war, mußte er in Konflikt mit dem nachleninschen Leninismus kommen. Auf seine Weise tat er nichts anderes, als was Lenin in Rußland getan hatte. Die Nähe ist verblüffend, und lehrreich ist zu sehen, wie genau die Nähe als Ferne sich geltend macht. Wie seinerzeit in Rußland mußte es in Peru — wie in anderen Ländern des Subkontinents — darum gehen, die antifeudale mit der antikapitalistischen Revolution zu verbinden und die Arbeiterbewegung mit Bauernbefreiung und der kritischen Intelligenz zusammenzubringen. Ähnlich stellten sich für Gramsci die *Sudfrage* und die Frage der *Intellektuellen* in der Perspektive einer proletarischen Hegemonie. Nur daß in Peru die Bauernfrage zugleich die *Indiofrage* war und zudem die große Mehrheit der Bevölkerung betraf. Die halb mythische Gestalt des prähispanisch-andinischen Intellektuellen, des Weisen Mannes aus der Welt der Inka, des *Amauta*, gab daher den Namen zu dem vielleicht weitestreichenden Eingriff Mariáteguis in die politische Kultur seines Landes, jener Zeitschrift, die er von 1926 bis zu seinem Tode 1930 herausgab. Und das Projekt eines peruanischen, womöglich kontinentalen Sozialismus nannte Mariátegui: *Indo-amerikanischer Sozialismus*², denn das »Latein« am »Lateinamerikanischen« stand ja nur für die eine Komponente, die der Städte und der Nachfolger der spanischen Eroberer. Fast wörtlich wie dreißig Jahre später bei Buhr/Klaus über Mao, hieß es Anfang der dreißiger Jahre über Mariátegui in der Sprache der Komintern, es handle sich beim »Mariateguismus«

schichte eingeschlossen. Wie ein Rechtfertigungsversuch nimmt sich der Schluß seiner Rezension aus, wo er im Anschluß an ein Mariátegui-Zitat, in dem dieser seinen Dank an Europa abstattet, zu der verblüffenden und nicht wenig mißverständlichen Aufforderung kommt: »Wir sollten unsererseits Lateinamerika als einen Teil unserer europäischen Kultur und damit auch unserer europäischen Mitverantwortung ernst nehmen ... Mariátegui kann uns dabei helfen.« (Fetscher 1986) Er sollte uns eher zu mehr Bescheidenheit helfen, Lateinamerika als etwas Eigenständiges zu entdecken.

² Präziser spricht er auch vom Sozialismus »de America indo-latina«.

um ein Gemisch von Ideen, die nur zufällige und äußerlich-punktuell Ähnlichkeiten mit dem Marxismus hätten. Freilich ist »Mariáteguismus« als partikuläre Formation die fragwürdigste Art, an Mariátegui anzuschließen. Sein Werk ist nichts anderes als der *Marxismus, wie er in Peru angekommen ist*, wenn man so will: *indo-amerikanischer Marxismus*. Ins direkte Gegenteil wird dieses Werk verkehrt, spielt man es gegen jede Form von Einheit und Universalität im Weltmaßstab aus.³ »Auf den universellen Wegen, die sie uns so sehr vorwerfen«, heißt es in den *Sieben Versuchen*, »kommen wir uns selber näher.« Die Dialektik des Universellen und des Spezifischen kann hier studiert werden.

Eine absurde Verkehrung ins Gegenteil wäre es vollends, Mariátegui vermeintlich einseitig ideologische und kulturelle Herangehensweise gegen die angeblich »dürre Analyse der sozio-ökonomischen Situation und ihre Veränderung« (Guibal 1981, 16) auszuspielen. Denn was sind die *Sieben Versuche*, unbestrittenes Hauptwerk, anderes als eine solche konkrete Analyse des Landes, um das es zunächst gehen mußte? Sie folgen der Methode, von den Produktionsverhältnissen zu Überbauverhältnissen aufzusteigen. Es beginnt mit der Analyse der kapitalistischen Wirtschaft und der Kapitalistenklasse, der aufgrund ihres untergeordneten Verhältnisses zum ausländischen Kapital eine tragfähig antiimperialistische Rolle abgesprochen wird. Die Frage der Indios ist die der — damals noch weitgehend vorkapitalistischen — Produktionsverhältnisse auf dem Lande, überlagert mit dem Problem der Rassenherrschaft. Die Frage der Landverteilung und also auch des aktiven indianischen Elements in einem sozialistischen Projekt geht daraus hervor. Es folgen die Analysen zum wichtigsten Bereich der Reproduktion national-bürgerlicher Herrschaft, den Erziehungsinstitutionen, und zum Religiösen, welches das Populärkulturelle besetzt hält. Die Frage nach Regionalismus und Zentralismus betrifft die Bedingungen einer pluralen politischen Einheit. In der Literatur, deren Interpretation und Kritik in Mariáteguis Schriften einen ungewöhnlichen Raum einnimmt, arbeitet er am neben der Religion wirksamsten Imaginären, dem weltlichen Imaginären der Intellektuellen, einem Medium, dem für die Gestaltung der sozialen Wirklichkeit, für ihre Historisierung und für die Entwicklung einer hegemonialen Vision entscheidende Bedeutung zukommt.

³ Angel Rama displaziert Mariátegui völlig. Dieser ist kein *Indigenista*. Vom ersten Satz an steht bei Mariátegui fest: das sogenannte Indianerproblem hat seine »Ursachen« in den Produktions- und Herrschaftsverhältnissen, nicht in Rassenunterschieden oder sonst etwas. Den Schlüssel bildet »die Verteilung des Landbesitzes«. Und hier gibt es zwischen der Skylla der *Gamales*, jener »halbfeudalen« paternalistischen Großgrundbesitzer, und der Charybdis des »individualistischen Charakters der republikanischen Gesetzgebung« (Mariátegui) ohne revolutionäre Änderung keine Besserung.

Zu ihrer Zeit waren die *Sieben Versuche* also zunächst konkrete Analyse. Für die Leser späterer Generationen und erst recht anderer Kontinente können sie dies nicht oder nicht mehr sein. Die Realität Perus hat sich gründlich gewandelt. Als Beschreibung der Wirklichkeit würde das Buch in die Irre eines falschen Imaginären führen. Für Peru ist die Analyse weiterzuführen. Woanders, wo es keine Indianer gibt, liest man sie am Ende indianerromantisch, mit dem »edlen Wilden« im Kopf. Mariáteguis Studien, will man ihren Sinn nicht ins Gegenteil verkehren, müssen immer auch historisierend und zur methodischen Anregung gelesen werden. Sie entfalten ihren Nutzen, wenn man sich von ihnen anregen läßt, zu seiner Zeit und an seinem Ort Entsprechendes zu tun: Konkrete Verstehensversuche zu unternehmen in der Perspektive des immer neuen Ankommens des Marxismus in der jeweiligen Wirklichkeit.

Als Mariátegui seine Formel vom »indo-amerikanischen Sozialismus« prägte, war dies keine Einschließung in eine Partikularform, keine Abschließung, sondern ganz im Gegenteil die erreichbare Wirklichkeit des »Universalen«, zugleich der beste Ausgangspunkt für solidarischen Internationalismus. Mariáteguis Verhältnis zu Europa war einseitig gewesen. Er hatte aufgenommen, ohne selber nach etwas gefragt zu werden. Heute gibt er es uns vermehrt zurück. Wir europäischen Marxisten können in neuer Selbstverständlichkeit lernen, daß unsere Welt nicht das Universum ist, sondern eben nur — und nicht zu unterschätzen — die Welt der Eurolinen. Indem wir lernen, unseren beschränkten Platz einzunehmen und auszufüllen, gelangen wir über die Beschränktheit des angemessenen Universalismus hinaus, der nicht besser ist, wenn er, statt von Moskau, von Paris oder von Frankfurt aus sich projiziert.

Daß zwei kleine, in ihren Ländern marginalisierte Verlage mehr als fünfzig Jahre nach dem Tode Mariáteguis das Hauptwerk des »ersten Marxisten Lateinamerikas« vorstellen, der den Europäern, den Deutschen zumal, so fern sie nicht in Lateinamerika mit der dortigen politischen und intellektuellen Kultur des Marxismus in Berührung gekommen sind, bis heute mehr oder weniger vollständig unbekannt geblieben ist, liegt am Versagen der etablierten Organisationen und Vermittlungsmedien der Linken. Die kommunistisch regierten Länder verdrängen ihn bis heute ebenso wie die ihnen verbundenen kommunistischen Parteien der kapitalistischen Länder. Daß die Sozialdemokraten, denen seine ausdrückliche Kritik galt, an ihm uninteressiert waren, wundert weniger, zumal sie ja, als sie noch die Erben von Marx und Engels schienen, noch nicht einmal deren literarisches Erbe zugänglich gemacht hatten. Diese doppelte Abriegelung historisch zu begrei-

fen gehört zu den vielen Schritten, die *heute* nötig sind, daß wir uns erneut »selbst näher kommen«. Unsere Selbstentdeckung wird schon dadurch gefördert, daß wir den Eurozentrismus als Barriere für die anderen entdecken. Natürlich wäre der Sinozentrismus oder irgend ein anderer Zentrismus keineswegs vorzuziehen. Die marxistische Weltkultur verwirklicht sich zentrumslos in ihrer Pluralität oder sie verharrt auf ihre Weise in der Barbarei.

Wolfgang Fritz Haug

Literaturverzeichnis

- Fetscher, Iring, 1986: Ein Gramsci Lateinamerikas, in: Die Zeit, Nr. 41, 3. Okt. 1986 (Rezension von Eleonore von Oertzens vorzüglichem Auswahlband *Revolution und peruanische Wirklichkeit*, isp-Verlag, Frankfurt/M. 1986).
- Guibal, Francos, 1981: Gramsci. Filosofía, política, cultura. Lima
- Labica, Georges, 1986: Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik. West-Berlin
- Rama, Angel (Hrsg.), 1982: Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende. Frankfurt/M.

Erklärung der wichtigsten fremdsprachigen Ausdrücke

ayllu (Quechua) hieß in den Zeiten der Inkas (und teilweise auch noch im heutigen Peru) die soziale Grundeinheit des Volkes. Sie bestand aus der durch Hinzunahme der nächsten über die männliche Linie definierten Verwandten zum Unterstamm erweiterten Familie, die auch ein bestimmtes Landgebiet besaß und gemeinsam bewirtschaftete.

cachampa: indianischer Tanz.

capac Raymi (Quechua): Monat Dezember.

comunidad: ursprünglich indianische Dorfgemeinschaft mit gemeinsamer Bearbeitung des in Gemeinbesitz befindlichen Grund und Bodens.

Departamento: Peru ist in 24 Departamentos (Departemente) mit 148 Provinzen eingeteilt, die von Präfekten und Unterpräfekten verwaltet werden.

encomendero: Der spanische König ernannte seine Gefolgsleute unter den Eroberern zu Verwaltern von zum Teil riesigen Ländereien (*encomiendas*) und zum Herrn über die darauf lebenden Indios. Der *encomendero* sorgte für die Bekehrung der Bewohner seiner *encomienda* zum christlichen Glauben. Die Bewohner ihrerseits mußten für den Herrn sorgen und unentgeltlich auf seinem Land arbeiten.

enganche (Spanisch für Haken) bezeichnet eine Methode betrügerischer Arbeitsvermittlung und Erzwingung von Verpflichtungen, die meist Schuldknechtschaft zur Folge hatten.

faena: Erntearbeit (übertragene Bedeutung: harte Arbeit).

Gamonal (gamonal) bzw. *Gamonalismus* (gamonalismo): Man vergleiche dazu die von Mariátegui in Anm. 1 des Aufsatzes »Das Problem des Indios« gegebene Erklärung.

Gongorismus (gongorismo) bezeichnet eine literarische Stilrichtung, die sich auf den spanischen Lyriker Luis de Góngora y Argote (1561-1627) bezieht. Nach einer Periode volksmäßiger Lyrik wandte sich dieser dem »gebildeten Stil« (*culteranismo*) zu, der dann Schule machte und deshalb auch »Gongorismus« genannt wurde. Der Ausdruck gilt außerdem als Synonym für »Schwulststil«.

hidalgo: Mitglied des spanischen Adelsstandes.

Indigenismus (indigenismo): eine Politik, Dichtung und bildende Künste gleichermaßen erfassende Bewegung zur Integration der indianischen Bevölkerung.

kashua: indianisches Tanzlied.

Leyes de Indias sind die von der spanischen Krone zum Schutz der indianischen Bevölkerung erlassenen, teilweise aber bald schon revidierten Gesetze von 1542.

Libra peruana (Lp.): von 1898-1930 in Peru gültige Währungseinheit; 1 Lp. = 10 Soles. Die seither gültige Währungseinheit *Soles* wurde Anfang des Jahres 1886 durch die neue Einheit *Inti* abgelöst.

misti (Quechua für weiß): Bezeichnung der Hochlandindianer für alle Nicht-Indianer.

mita (Quechua): zwangsweiser Arbeitseinsatz, den der Feudalherr unentgeltlich außerhalb der normalen Feldarbeit von den Indios verlangte, beispielsweise in den Silberbergwerken.

mitimae (Quechua): von den Inkas unterworfenen Völker, die zur Vermeidung von Aufruhr rigoros umgesiedelt wurden. Auf ihren Gebieten wurden dann Stämme angesiedelt, die schon länger unter der Inkaherrschaft waren.

Modernismus (modernismo): In Spanien und Lateinamerika entstandene Erneuerungsbewegung vor allem im Bereich der Lyrik (Rubén Darío), die — in Reaktion auf das naturwissenschaftliche Denken und den französischen Naturalismus — zum Teil auf französische Vorbilder wie den Parnas, den Symbolismus (Baudelaire, Verlaine, Rimbaud) und die Theorie der »poésie pure« zurückgriff.

neogodos (Neugoten) wurden die Anhänger der Zivilpartei genannt, womit auf den in der Kolonialzeit üblichen Spitznamen *godos* für die Spanier angespielt wurde.

perricholismo: eine Strömung, die nach Micaela Villegas, Schauspielerin und bürgerliche Geliebte eines Vizekönigs (18. Jahrhundert), ihren Namen hat und für eine an der spanischen Kultur ausgerichtete Haltung steht.

Pierolismus (pierolismo): kennzeichnet eine nach der Regierung Piñero (1895-1899) benannte politische Grundorientierung.

pongo: Indianer, der zu einer Hacienda gehört und zeitweise unentgeltlich im Stadthaus des Besitzers zu dienen hat.

Puna: trockene Hochebene in der kalten Hochlandregion.

quipu (Quechua): kunstvoll geknüpfte Knotenschnüre, die von den Indios als Gedächtnisstütze bei der Übermittlung von Informationen (Nachrichten, Statistiken usw.) benutzt wurden.

repartimiento: Zuteilung von Indianern als Arbeitskräfte an die spanischen Eroberer in der Frühphase der Kolonisation. Sie wurde auch benutzt, um königlichen Beamten ihre Gehälter aufzubessern, wobei dem einzelnen Beamten je nach Rang bis zu 200 Indianer zukamen. Vor allem die scharfe Kritik der Missionare führte zur Revision des Systems der »Zuteilungen«, aus dem sich die »encomienda« entwickelte.

Tawantinsuyo (Quechua): Bezeichnung für das alte Inka-Imperium. Wörtlich besagt der Ausdruck: Reich der vier Himmelsrichtungen. Dieses umfaßte das Chinchasuyo (nordöstlicher Teil), das Cuntisuyo (westlicher Teil), das Collasuyo (südlicher Teil) und das Antisuyo (östlicher Teil).

Unanimismus (unanimismo): eine Form literarischer Weltanschauung, derzufolge eine Gruppe von Menschen eine gemeinsame Seele besitzt, die ihrerseits das Individuum erst wirklich lebendig macht. In der Konsequenz zielt der Unanimismus, zu dessen Vorläufern auch Zola zählt, auf ein Kollektiv, das die ganze Menschheit versöhnend zusammenfaßt.

Verismus (verismo): eine literarische Strömung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Italien entstand und vor allem vom französischen Naturalismus beeinflusst war. Er bemühte sich um eine exakte, auf wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhende Darstellung der sozialen Probleme der Zeit.

yanacunas (hispanisiertes Quechua-Wort) waren ursprünglich Personen, die am Hof der Inkas als Hörige arbeiteten. Die Spanier übernahmen die Gewohnheit und die Bezeichnung. Nicht anderweitig gebundene Indios wurden als *yanacunas* durch behördliche Verfügung einzelnen spanischen Herren übergeben. Die *yanacunas* gehörten zum Grund und Boden und gingen mit diesem an den jeweiligen Besitzer über. Das System des *yanaconzgo* ist also eine Form von Erbuntertänigkeit, die bis ins 18. Jahrhundert weiterbestand und moderneren Formen von abhängiger Arbeit mit Zwangscharakter ihren Namen verlieh.

Zivilismus (civilismo) bezeichnet die in der Zivilpartei (partido civil) Mitte des 19. Jahrhunderts sich sammelnde, städtische Oppositionsbewegung gegen die Hegemonie von Militär und Großgrundbesitz.



Die *Sieben Versuche*, die das Hauptwerk des schöpferischen Begründers des Marxismus in Lateinamerika darstellen, liegen nun erstmals in deutscher Sprache vor. Der Peruaner Mariátegui (1894–1930) hat damit die ganze Bandbreite seines Denkens zum Ausdruck gebracht, die vom Problem der Landverteilung über die Tradition und die Religion des Volkes bis hin zur Aufarbeitung der zeitgenössischen Literatur reicht. Die Bedeutung Mariáteguis liegt besonders darin, daß er richtungsweisend die Probleme seines Landes und seiner Epoche formulierte und sie vor dem Hintergrund seiner europäischen Erfahrungen in einen internationalen Zusammenhang zu stellen wusste.

Auch in der Diskussion um das Verhältnis von Marxismus und Befreiungstheologie führt kein Weg an Mariátegui vorbei.

DIETION
EXODUS

ISBN 3-905575-24-8

ARGUMENT

ISBN 3-88619-360-8