

Benjamin Fritz (Bochum)

Cervantes' *Don Quijote* und die Vertreibung der Morisken.

Zur verborgenen kulturellen Vielstimmigkeit im Roman des Siglo de Oro

In Cervantes' Roman *Don Quijote* weisen die Abenteuer des Helden eine subtile und vielstimmige Erzählstruktur¹ auf. So besteht eine Besonderheit von Don Quijotes Lebensentwurf als fahrender Ritter darin, dass er mit den ihm begegnenden Personen in einen Dialog tritt und sie mit einer spezifischen Fremdheit konfrontiert, womit er ihr einheitliches („monologisches“) Weltbild subvertieren und auf eine Vielfalt hin öffnen möchte. Aus diesem Grund übernimmt Don Quijote mitunter eine gesellschaftskritische Funktion, zumal er während seiner Dialogisierungsbemühungen immer wieder auf Unverständnis trifft und somit wiederum soziale Formen der Ungastlichkeit offenlegen kann, welche sich in einer ablehnenden, bis gewaltsamen Haltung gegenüber dem Fremden artikulieren.

Eine besondere Brisanz erhält diese Abenteuerstruktur, wenn man die historischen Hintergründe des Siglo de Oro, in dem Cervantes' Roman erschienen ist, berücksichtigt. Gemeint ist der repressive Umgang mit den ethnischen Minderheiten, der aus den Bestrebungen des christlichen Spaniens resultierte, sich aller vermeintlich „fremder“ Einflüsse zu entledigen und eine kulturelle wie religiöse Homogenität herzustellen. Die einschneidendsten Ereignisse, die in diesem Zusammenhang zu nennen wären, sind der Abschluss der Reconquista (die Wiedereroberung der iberischen Halbinsel) im Jahre 1492, sowie im gleichen Jahr die Vertreibung der Juden

¹ Vgl. diesbezüglich auch Gerhard Poppenberg: Das Buch der Bücher. Zum metapoetischen Diskurs des Don Quijote, in: Miguel de Cervantes' *Don Quijote*. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote, hg. v. Christoph Strosetzki. Berlin: Erich Schmidt 2005 (= Studienreihe Romania Band 22). S. 195-204.

durch das Alhambra-Edikt, die folgende Zwangskonversion der in Spanien gebliebenen Juden und Mauren und die ab dem Jahre 1609 erfolgende Zwangsausweisung der Morisken.²

Mit der Geschichte des Morisken Ricote wird im zweiten Teil des *Don Quijote* explizit die damals höchst aktuelle und umstrittene Problematik der Moriskenvertreibung aufgegriffen. Die Schilderung von Ricotes Schicksal als Vertriebener, der seine Heimat und seine Familie verloren hat, erregt nicht nur Mitleid. Vielmehr wird durch seine hybride Identität, d.h. durch seine gleichzeitige Partizipation an mehreren Kulturen, die Vorstellung einer in sich geschlossenen (spanischen) Kultur massiv in Frage gestellt, wodurch die Ausweisungspraxis jegliche Legitimität verliert und ihr machtpolitischer Charakter deutlich wird.³ Wenn man die komplexe Konstruktion der verschiedenen narrativen Ebenen des *Don Quijote* näher untersucht, lässt sich zumindest implizit ein positiver Gegenentwurf ablesen, der die kulturelle Heterogenität Spaniens berücksichtigt und die verschiedenen Kulturen in einen Dialog miteinander bringt. Gerade durch die Episode des Manuskriptfundes auf dem Markt von Toledo (DQ I, Cap. 8-9) wird deutlich, dass die Geschichte von Don Quijote, die innerhalb der Romanfiktion von dem christlichen „segundo autor“⁴ herausgegeben wird, auf dem Manuskript des arabischen Historiographen Cide Hamete Benengeli und der Übersetzung eines Morisken beruht. Damit wird ein differenziertes Bild eines regen Kulturaustausches gezeichnet, welcher im spanischen Siglo de Oro – trotz der Vereinheitlichungsbemühungen von Seiten der katholischen Herrscher – bestanden hat.

Der Hispanist Wolfgang Matzat bringt die Überlegung ins Spiel, dass sich der moderne Roman insbesondere unter den historischen Bedingungen des Siglo de Oro entwickeln konnte.⁵ Für seine Argumentation bezieht er sich auf die gattungstheoretischen Überlegungen Michail Bachtins, der

² Vgl. Gerhard Poppenberg: Siglo de Oro, in: Spanische Literaturgeschichte, hg. v. Hans-Jörg-Neuschäfer. Stuttgart und Weimar: Metzler 2006. S. 69-123, hier S. 69.

³ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Cervantes und der Roman des Siglo de Oro, in: Spanische Literaturgeschichte. Stuttgart und Weimar: Metzler 2006. S. 123–151, S. 131.

⁴ Miguel de Cervantes Saavedra: *Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes. Dirigida por Francisco Rico. 2 Vol. con un CD. Barcelona: Instituto Cervantes 1998 (= Biblioteca clásica Vol. 50). [zuerst 1605, 1615], im folgenden Sigle DQ I, Cap. 8, S. 104.

⁵ Vgl. Wolfgang Matzat: Dialogizität und Marginalität im Roman des Siglo de Oro, in: Sonderwege in die Neuzeit. Dialogizität und Intertextualität in der spanischen Literatur zwischen Mittelalter und Aufklärung, hg. v. Wolf-Dieter Lange und Wolfgang Matzat. Bonn: Romanistischer Verlag 1997. S. 67-82, hier S. 67.

den Roman als dialogische Gattung bestimmt, da dieser aufgrund seiner „dezentralisierenden, zentrifugalen Kräfte“⁶ sich von einem einzigen „verbal-semanticen Zentrum der ideologischen Welt“⁷ löst und stattdessen eine Vielfalt an Redeweisen und Weltansichten ermöglicht. Somit wird der Roman zu einem Kontaktraum, in dem periphere Standpunkte nicht mehr als etwas Nachrangiges gegenüber dem Zentrum angesehen werden, sondern eine Neuverhandlung der bestehenden Ordnung herbeiführen. Eine ähnliche Konstellation entdeckt Matzat in der „spanische[n] Kultur des Siglo de Oro“⁸ wieder, welche „aufgrund der europäischen Randlage und der historischen Umstände der Reconquista und Conquista [...] besonders durch die Begegnung unterschiedlicher Kulturen geprägt“⁹ war. Allerdings stand diese Alteritätserfahrung im Konflikt mit dem Bestreben der katholischen Herrscher nach einer kulturellen Homogenität. Doch gerade diese konflikthafte Situation, in der marginalisierte Positionen trotz Widerstand und Assimilierungsdruck eine eigenständige Stimme herausbildeten, begünstigte die Entstehung des Romans als dialogische Gattung. Für diese Entwicklung nennt Matzat den *Don Quijote* als idealtypisches Beispiel: „Cervantes' Roman könnte somit als Beispiel dafür gelesen werden, wie kulturgeschichtliche Marginalität zum Ermöglichungsmoment gattungsgeschichtlicher Evolution wird.“¹⁰

1. Der historische Kontext des Siglo de Oro:

Eine Besonderheit der spanischen Kultur besteht darin, dass sie ihre „Herkunft der kreativen Vernetzung unterschiedlicher (arabischer, jüdischer, christlicher, indianischer) Lebens- und Imaginationswelten“¹¹ verdankt, was aus der europäischen Randlage der iberischen Halbinsel resultierte, die gerade den prägenden Kontakt und Austausch der verschiedenen Kul-

⁶ Michail Bachtin: Das Wort im Roman, in: ders.: Die Ästhetik des Wortes, hg. v. Rainer Grübel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979. S. 154-300. [zuerst 1934-1935], hier S. 166.

⁷ Ebd. S. 251.

⁸ Wolfgang Matzat: Dialogizität und Marginalität im Roman des Siglo de Oro. S. 68.

⁹ Ebd. S. 68.

¹⁰ Ebd. S. 81.

¹¹ André Stoll: Zur Einführung, in: Sepharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kulturen, hg. v. André Stoll, Bielefeld: Aisthesis 1995. S. 7-17, hier: S. 7.

turen ermöglicht hat. Allerdings ist im Laufe der Jahrhunderte, insbesondere in dem Zeitraum von 1492 bis 1614 (Vertreibung der Juden und Morisken), von den katholischen Herrschern daran gearbeitet worden, die „genuine Vielstimmigkeit radikal aus dem Kollektivgedächtnis zu verbannen“¹², sodass letztlich in der Geschichtsschreibung nur das Bild eines rein christlichen Staates übrig blieb. Um diese ‚Siegergeschichte‘, welche das vermeintlich „Fremde“ aus dem Überlieferungszusammenhang der spanischen Kultur ausgeschlossen hat, aufzubrechen, ist in der neueren Forschung ein sehr differenziertes Bild des spanischen Mittelalters gezeichnet worden, in dem die Angehörigen der drei monotheistischen Religionen in Koexistenz und gegenseitiger Toleranz gelebt haben, wenngleich das Zusammenleben natürlich nicht frei von Konflikten und Auseinandersetzungen geblieben ist.¹³ Als sehr beachtenswerte Leistung dieser interkulturellen Begegnung ist die sogenannte Übersetzerschule von Toledo zu nennen, die im 13. Jahrhundert von Alfons X., der den Beinamen *El Sabio* (der Weise bzw. der Gelehrte) trägt, protegiert wurde. Sie stellte einen Ort der kulturüberschreitenden Offenheit dar, weil gerade durch die Mehrsprachigkeit der Übersetzer ein gegenseitiges Verständnis gefördert wurde, was somit auch zu einer gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Kulturbereiche geführt hat.¹⁴

Bis ins Spätmittelalter wurden die jüdischen und muslimischen Minderheiten in den christlichen Königreichen Kastilien und Aragón geduldet. Ihnen wurde zwar das Recht einer freien Religionsausübung zugesichert, doch blieben sie in der Gesellschaft weitestgehend marginalisiert, was zu einer Segregation führte. Sie ließen sich in eigenen Gebieten und Vierteln nieder, in denen sie „Synagogen, Moscheen, Bäder und eigene Schlachtplätze“¹⁵ errichteten, um gemäß den Vorschriften ihrer Religion zu leben. Doch diese Atmosphäre der Toleranz wich ab dem 14. Jahrhundert mit dem Auftreten von Pestepidemien und Hungersnöten einer stark antijüdischen Einstellung der christlichen Bevölkerung, die in den Juden schnell einen Sündenbock für diese Katastrophen fanden. Durch das wachsende

¹² Ebd. S. 7.

¹³ Vgl. Georg Bossong: *Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur*. München: C. H. Beck 2007. S. 7–9.

¹⁴ Vgl. André Stoll: *Zur Einführung*, S. 7.

¹⁵ Christian Windler: *Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien*, in: *Kleine Geschichte Spaniens*, hg. v. Peer Schmidt. Stuttgart: Reclam 2002. S. 105–122, hier S. 105.

Misstrauen und die sich verfestigenden Vorurteile (Teufelsbündnis, Brunnenvergiftungen, Ritualmorde) eskalierte die Situation, sodass es zu gewaltvollen Ausschreitungen gegenüber den jüdischen Minderheiten kam. Um diesen Pogromen und weiteren Verfolgungen zu entgehen, entschieden sich viele Juden gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts für eine Konversion zum Christentum. Dies führte jedoch nicht zu dem erhofften Resultat, da ihre Assimilation von starken Widerständen begleitet wurde.¹⁶ Weil die *Conversos* (die konvertierten Juden) nicht nur im Handel und Finanzwesen, sondern durch ihren Glaubensübertritt auch zunehmend in der Kirche, den Städten und den offiziellen Verwaltungen hohe Positionen einnahmen, waren sie erneut der Feindseligkeit der altchristlichen Bevölkerung ausgesetzt. Man machte ihnen zum Vorwurf, dass sie ihrem jüdischen Glauben nie abgeschworen hätten und deshalb mit dem unrechtmäßigen Ausüben dieser wichtigen Ämter die christliche Gemeinschaft von innen aushöhlten.¹⁷ Aus einem solchen Klima des Neids, Misstrauens und der Vorurteile entstand gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Vorstellung „von der Blutreinheit (*limpieza de sangre*) als Voraussetzung für die Ausübung von Ämtern in den Städten und der Inquisition sowie für die Zulassung zu Universitäten, Ritterorden, Kirchenpfründen oder Zünften.“¹⁸ Diese Entwicklung führte letztlich dazu, dass die Vertreibung aller Juden, die sich einer Konversion und dem Assimilierungsdruck widersetzen, im Jahre 1492 von den Katholischen Königen, Ferdinand II. von Aragón und Isabella I. von Kastilien, beschlossen wurde. Zufluchtsstätten fanden die sephardischen Juden vor allem im osmanischen Reich, Nordafrika, Portugal und in den Niederlanden.¹⁹

Neben der Vertreibung der Juden durch das Alhambra-Edikt fanden im selben Jahr noch weitere einschneidende Ereignisse statt, die darauf zielten, eine territoriale wie religiöse Einheit zu stiften und gleichzeitig den Aufstieg Spaniens zu einer bestimmenden politischen und wirtschaftlichen Macht in Europa voranzutreiben, sodass das Jahr 1492 „eine bedeutende Zäsur in der Geschichte der iberischen Halbinsel“²⁰ darstellt. Diese epo-

¹⁶ Vgl. ebd. S. 106–107.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 108–110.

¹⁸ Ebd. S. 110.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 111.

²⁰ Friedrich Edelmayer: Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474 – 1700), in: Kleine Geschichte Spaniens, hg. v. Peer Schmidt. Stuttgart: Reclam 2002. S. 123–207, hier S. 135.

chale Wende ist ganz eng an den Abschluss der Reconquista durch die Katholischen Könige mit der Eroberung Granadas geknüpft. Damit wurde die fast 800 Jahre andauernde muslimische Vorherrschaft (710 bis 1492) auf der iberischen Halbinsel beendet.²¹ Somit konnte sich Spanien durch diese Wiedereroberung als eine vermeintlich christliche Ganzheit konstituieren, wenngleich die muslimische Tradition noch nicht vollkommen verschwand, sondern noch über ein Jahrhundert bis zur Vertreibung der Morisken im Jahre 1609 präsent blieb. Als wichtige Voraussetzung für diese vollkommene Vereinigung Spaniens muss die Eheschließung Ferdinands II. von Aragón mit Isabella I. von Kastilien im Jahre 1469 angesehen werden, weil dadurch die beiden Königreiche zusammengeschlossen und so die Grundlage für den militärischen Sieg über Granada geschaffen wurde.²² Ins gleiche Jahr wie das Ende der Reconquista fällt die Entdeckung der Neuen Welt durch Christoph Columbus, der eigentlich nach einem Seeweg in westlicher Richtung nach Indien gesucht hatte. Doch Spaniens Stellung als führende Macht in Europa drückte sich nicht nur in politischer Hinsicht und dem Expansionserfolg aus, sondern auch auf kultureller Ebene, weil erkannt wurde, dass es von Vorteil ist, wenn das große Reich auch durch eine gemeinsame Sprache geeint wird. So verwundert es nicht, dass 1492 die erste Grammatik des Kastilischen erschien, welche von Antonio Nebrija verfasst wurde.²³

Mit dem Sieg der katholischen Könige über Granada verschoben sich zwar die Machtverhältnisse und offiziell gab es keinen muslimischen Herrschaftsbereich mehr auf der iberischen Halbinsel, doch trotzdem versiegte die Tradition der Muslime nicht, weil man ihnen bei ihrer Kapitulation einige Rechtssicherheiten garantierte: „Freiheit der Religionsausübung, eine eigenständige Gerichtsbarkeit, keine Strafe für Konvertiten in beiderlei Richtungen, keine Bestrafung für die Teilnahme am Krieg, Generalamnestie.“²⁴ Doch diese Toleranz gegenüber den Muslimen währte nicht lange, sodass Diskriminierungen zunahmen und die ihnen zugestandenen Rechte immer häufiger verletzt wurden, wodurch es in den Jahren 1499 – 1501 zu Aufständen von Seiten der Muslimen Granadas kam, die niedergeschlagen wurden. Diese Revolten verschärften nur noch die repressive

²¹ Vgl. Georg Bossong: *Das maurische Spanien*. S. 7.

²² Vgl. Friedrich Edelmayr: *Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474-1700)*. S. 123–126 u. 135–136.

²³ Vgl. Gerhard Poppenberg: *Siglo de Oro*. S. 73–74.

²⁴ Georg Bossong: *Das maurische Spanien*. S. 58.

Haltung der kirchlichen Autorität, was darin mündete, dass im Jahre 1502 nicht nur die aufständischen Muslime des Königreichs Granadas, sondern auch die in ganz Kastilien durch das königliche Edikt vor die Wahl gestellt wurden, sich entweder taufen zu lassen und damit den christlichen Glauben anzunehmen, oder Spanien verlassen zu müssen.²⁵ Demgegenüber konnten die so genannten Mudéjares (die unter christlicher Herrschaft lebenden Muslime) in dem Königreich Aragón für einen längeren Zeitraum frei ihren Glauben ausüben, bevor auch sie sich aufgrund des im Jahre 1525/26 von Karl V. erlassenen Befehls zur Zwangstaufe mit der Alternative, Konversion oder Exil, auseinandersetzen mussten. Die in Aragón lebenden Mudéjares wurden gegenüber denjenigen in Kastilien deshalb mit einer zeitlichen Verzögerung von mehr als 20 Jahren zur Konversion gezwungen, weil sich die christlichen Gutsbesitzer für sie eingesetzt haben, wenn auch auf lange Sicht gesehen vergebens. Immerhin stellten die Mudéjares etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung in Aragón dar, weshalb sie eine unentbehrliche Arbeitskraft für die Gutsherren waren, welche natürlich ein Interesse daran hatten, dass die Landwirtschaft nicht aufgrund eines Aufstandes der Muslime zum Erliegen käme.²⁶

Unter dem Druck des königlichen Edikts von 1525/26 entschieden sich die meisten Muslime zur Konversion, wobei sie den angenommenen christlichen Glauben nur oberflächlich praktizierten und heimlich an den Glaubensvorschriften des Islams festhielten. Es bildete sich also eine neue soziale Gruppe heraus, die es bisher auf der iberischen Halbinsel noch nicht gegeben hatte. Die Mudéjares wurden zu Morisken („kleinen Maurern“), d.h. zu „getauften Christen maurischer Herkunft, [die] als solche [...] der christlichen Gerichtsbarkeit, insbesondere der Inquisition“²⁷ unterstanden. Normalerweise gilt der Glaubensübertritt von dem Islam zu einer anderen Religion nach der islamischen Rechtsauffassung als eine unverzeihliche Handlung, für die der Apostat sowohl in der diesseitigen als auch jenseitigen Welt mit unvorstellbaren Qualen bestraft wird. Allerdings besteht die Ausnahme, dass es den Muslimen unter der Bedingung erlaubt ist, sich zu verstellen und die rituellen Handlungen der anderen Religion zu befolgen, wenn sie nur so ihr Leben retten oder sie sich den Repressio-

²⁵ Vgl. Christian Windler: Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien. S. 111-112.

²⁶ Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 61-62.

²⁷ Ebd. S. 59.

nen der Herrschenden entziehen können, aber dabei im Herzen weiter dem Islam treu ergeben sind.²⁸ Hieraus entwickelte sich eine ausgeprägte Dissimulationspraxis der Morisken, wodurch sie gerade diejenigen Praktiken (zumindest äußerlich) nachahmten, die dem Islam entgegengesetzt bzw. in ihm verboten waren, wie dem Niederknien vor christlichen Statuen und Heiligenbildern, dem Trinken von Wein und dem Verzehr von Schweinefleisch.²⁹ Dass eine erzwungene Taufe natürlich nur einen vorge-täuschten Glaubenswechsel und nur eine scheinbare Praktizierung der christlichen Rituale bei den Morisken hervorrufen würde, dürfte auch den christlichen Herrschern eingeleuchtet haben, weshalb sie die Inquisition mit der Aufgabe der Glaubensüberprüfung der Konvertiten beauftragt haben, um die religiöse Einheit innerhalb des spanischen Reichs sicherzustellen. Bei dieser Überprüfung stellte die äußerliche Ausführung der christlichen Handlungsweisen kein zureichendes Kriterium für die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben dar, vielmehr musste die Gesinnung stimmen.³⁰ Durch diesen Versuch der Inquisition, das Innerste eines Menschen zu kontrollieren, wird sie zu einer Disziplinarmacht³¹, die die Norm überhaupt erst setzt, an der sich die Morisken ausrichten haben. Dass eine solche Überprüfung der Gesinnung überhaupt mit absoluter Gewissheit ausgeführt werden kann, ist jedenfalls sehr zweifelhaft, weshalb die Bestrafung bei vermeintlicher Abweichung nur als ein Akt der Willkür erscheint, der lediglich die Machtposition festigen soll.³² Es ist allerdings wichtig zu erwähnen, dass die Inquisition zwar von den christlichen Herrschern eingesetzt wurde, sie aber damit lediglich auf die lokalen Bedürfnis-

²⁸ Vgl. Christian Windler: Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien. S. 115.

²⁹ Insbesondere durch die Schinkenprobe wurde überprüft, ob die Morisken noch ihrem alten Glauben anhängen oder nicht. Denn nur wer das Schweinefleisch verzehrte und damit scheinbar gegen die Verbote des Islams verstieß, konnte diese Glaubensüberprüfung erfolgreich bestehen. In Cervantes' *Don Quijote* wird mehrfach auf diese Dissimulationspraxis ironisch angespielt. Eine prominente Stelle dafür findet sich im 9. Kapitel des ersten Teils, als die Geschichte vom Manuskriptfund erzählt wird und der moriskische Übersetzer über eine Bemerkung am Rand des Manuskriptes lacht. Dort ist nämlich vermerkt, dass Dulcinea von Toboso ein sehr geschicktes Händchen für das Einsalzen von Schweinefleisch besessen haben soll.

Vgl. Horst Weich: Cervantes' *Don Quijote*. Meisterwerke kurz und bündig. München: Pieper 2001. S. 60–61.

³⁰ Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 59–60.

³¹ Der Begriff stammt aus: Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

³² Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 61–62.

se der altchristlichen Gesellschaft reagierten. In den Städten und Gemeinden, in denen sich der Kontakt zwischen der altchristlichen Bevölkerung und den Morisken mehrte, bildete sich nämlich bei den Altchristen eine starke Aversion gegenüber den Assimilationsbestrebungen der Morisken aus, die allerdings nicht vollkommen ihre bisherige Tradition aufgaben – es wiederholte sich in ähnlicher Weise eine Situation, wie sie bereits schon vor einem Jahrhundert gegenüber den Conversos bestanden hatte.³³ Aus dieser Abneigung der Altchristen gegenüber den Morisken resultierten zahlreiche Denunziationen, die die Inquisition überhaupt erst aktiv werden ließen. Sie war vor allem durch die so genannten *familiares*, die geheimen Vertrauten und Spitzel in den Gemeinden, im Alltagsleben äußerst präsent – ihre Anzahl wird gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf fast 20.000 beziffert.³⁴

Die Situation der Morisken verschlechterte sich im Jahre 1556 sehr, weil mit der Thronbesteigung Philipps II., der Sohn Karl V., ein streng katholischer Herrscher an die Spitze der Macht gelangte, der den bisher erfolglosen Bemühungen zur echten Konversion der Morisken mit rigiden Mitteln entgegenzuwirken versuchte, um endlich eine religiöse Einheit herzustellen. Um die Morisken vollkommen zu assimilieren, wurden sie durch Erlasse gezwungen, auf ihre Kleidung, Reinigungs- und Schlachtrituale sowie die arabische Sprache (sei es im Koran, anderen Schriftstücken oder der alltäglichen Kommunikation) zu verzichten, und sich nur noch nach der kastilischen Kleidungs- und Handlungsweise zu richten und sich der kastilischen Sprache zu bedienen.³⁵ Die Härte, mit der diese Maßnahmen durchgeführt wurden, erwies sich als politisch höchst unvorteilhaft. Die ohnehin angespannte Situation eskalierte, als eine Vielzahl von Morisken zwangsenteignet wurden, weil sie angeblich nicht nachweisen konnten, dass sie die Eigentümer der von ihnen genutzten landwirtschaftlichen Flächen waren. Die Morisken nahmen diese Unterdrückung in religiöser, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht nicht mehr hin, sodass es 1568 in Granada zu einem Aufstand kam, der ganze zwei Jahre andauerte und erst von Don Juan de Austria mit einer großen Armee niedergeschlagen wer-

³³ Vgl. Christian Windler: Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien. S. 117.

³⁴ Vgl. Gerhard Poppenberg: Siglo de Oro. S. 91.

³⁵ Vgl. Susanne Lange: Nachwort, in: Miguel de Cervantes Saavedra: Der geistvolle Hidalgo Don Quijote von der Mancha II. Herausgeben und übersetzt v. Susanne Lange. München: Carl Hanser 2008. S. 710–780, hier S. 717 u. 720.

den konnte.³⁶ Damit Granada nicht mit einem großen Heeresaufgebot besetzt bleiben musste, fand Ende 1570 eine weitreichende Umsiedlungspolitik statt, sodass die Morisken Granada verlassen mussten und in kleinen Gruppen über die iberische Halbinsel zerstreut wurden.³⁷ Ein weiterer Grund für diese Maßnahme bestand darin, dass sich die Morisken so besser kontrollieren ließen, wodurch ein erneuter Aufstand verhindert werden sollte. Zudem sollte die vermeintliche Gefahr der Morisken gebannt werden, die sie als angebliche Verbündete des Osmanischen Reichs, mit dem Spanien immer wieder in kriegerischen Auseinandersetzungen stand, darstellten.³⁸ Doch auch diese Umsiedlungspolitik konnte keine vollständige Assimilation der Morisken herbeiführen bzw. konnten die Abneigung gegen die Morisken und das Vorurteil, dass sie sich als Fremde gar nicht in die spanische Kultur integrieren ließen, nicht überwunden werden, sodass der Staatsrat bereits 1582 Philipp II. den Vorschlag unterbreitete, die Morisken endgültig von der iberischen Halbinsel zu vertreiben. Dazu kam es allerdings erst 1609 unter der Herrschaft von Philipp III. Allerdings galt dieser als schwacher König, weshalb der Herzog von Lerma maßgeblich die Staatsangelegenheiten beeinflusste und wohl auch bei dem Edikt der Moriskenvertreibung die entscheidende Kraft war.³⁹ Es ist statistisch belegt, dass insgesamt mehr als 300 000 Morisken in einem Zeitraum von fünf Jahren verbannt wurden, was einen starken Bevölkerungsverlust in manchen Regionen zur Folge hatte und sich gravierend auf die Wirtschaft auswirkte. Mit den Morisken verschwanden nicht nur die Arbeitskräfte, sondern auch das Wissen um die wichtigen Bewässerungstechniken, sodass es zu einem Verfall der florierenden Landwirtschaft kam, was bisweilen auch als eine der Ursachen für den ab dem 17. Jahrhundert beginnenden Abstieg Spaniens als wirtschaftliche wie politische Macht in Europa angesehen wird.⁴⁰

Eine Gruppe von Morisken aus dem Valle de Ricote in Murcia konnte sich bis ins Jahr 1614 der Ausweisung entziehen, weil sie vollständig in der

³⁶ Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 63–64.

³⁷ Viele der aus Granada vertriebenen Morisken siedelten sich im Königreich Kastiliens in den weiten Ebenen der Mancha an. Genau jener Ort, den Cervantes für seinen *Don Quijote* ausgewählt hat.

Vgl. Susanne Lange: Nachwort. S. 717.

³⁸ Vgl. Gerhard Poppenberg: Siglo de Oro. S. 69.

³⁹ Vgl. Susanne Lange: Nachwort. S. 720.

⁴⁰ Vgl. Friedrich Edelmayer: Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger. S. 162–163.

christlichen Bevölkerung integriert war. Obwohl sich diese Gemeinde für den Verbleib der Morisken engagiert hat, war ihnen kein Erfolg beschieden, da Philipp III. eigens für die etwa 10.000 Morisken aus dem Valle de Ricote die Ausweisung befahl. Als auch diese letzte Moriskengruppe das spanische Königreich verlassen hatte, war nach über neunhundert Jahren die islamische Kultur vollständig von der iberischen Halbinsel verdrängt worden.⁴¹ Zuflucht fanden die Morisken vor allem in Nordafrika in den Maghreb-Staaten (Marokko, Algerien, Tunesien), wo sie allerdings bei den dortigen muslimischen Gemeinden anfangs für Irritationen sorgten. Ein Grund dafür liegt darin, dass die Morisken unter der Herrschaft der katholischen Könige ihren Glauben nur unter erschwerten Bedingungen im Geheimen ausüben konnten und zudem in Kontakt mit der altchristlichen Bevölkerung standen, sodass sie eine synkretistische Glaubenspraktik ausgebildet haben, die nicht mit den Vorstellungen und Verhaltensweisen der in den Maghreb-Staaten lebenden muslimischen Gemeinden übereinstimmten. Aufgrund ihrer hybriden Identität sind die Morisken zu Heimatlosen geworden, die sowohl im christlichen Spanien als auch im muslimischen Nordafrika als eine störende Ausnahme angesehen wurden, welche sich nicht nahtlos in die homogene Kultur einfügen lasse.⁴²

In der hispanistischen Geschichtsschreibung wurde lange und kontrovers darüber diskutiert, welche Rolle die fast achthundert Jahre dauernde islamische Herrschaft auf der iberischen Halbinsel für die Konstitution der nationalen Identität Spaniens gespielt hat. Entstand die spanische Kollektividentität in den Kämpfen der Reconquista, als die katholischen Könige die iberische Halbinsel als Territorium der Christen beanspruchten und sie daher die arabischen Herrscher als fremde und unrechtmäßige Eindringlinge betrachteten, die vertrieben werden mussten?⁴³ Oder bildete sich das spanische Selbstverständnis gerade durch einen jahrhundertelangen Prozess der Begegnung und des Austausches der Angehörigen der drei monotheistischen Religionen auf der iberischen Halbinsel aus? Eine prominente Stimme bei dieser Diskussion um die Geschichtsdeutung stellt der spanische Historiker Américo Castro (1885–1972) dar, welcher in seinem 1954 erschienen Hauptwerk *La realidad histórica de España* gerade dem Zu-

⁴¹ Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 64–65.

⁴² Vgl. Christian Windler: Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien. S. 108 u. S. 119.

⁴³ Vgl. Georg Bossong: Das maurische Spanien. S. 9–10.

sammenwirken der christlichen, muslimischen und jüdischen Religion eine konstitutive Bedeutung für die Entstehung der spanischen Identität beimisst, wengleich nicht unberücksichtigt bleiben darf, dass es immer wieder zu konflikthafter Auseinandersetzungen zwischen den sich voneinander abgrenzenden Religionen kam.⁴⁴

2. Der implizite Minderheitsdiskurs im *Don Quijote*: Die Ricote-Episode

Wenn im 54. Kapitel des zweiten Teils des *Don Quijote* (1615) die Geschichte des Morisken Ricote erzählt wird, der heimlich nach Spanien zurückkehrt, tritt eine Figur auf, durch die sich die historischen Ereignisse der Moriskenvertreibung (1609-1614) in die scheinbar fiktionale Geschichte von den Abenteuern Don Quijotes einschreibt. Indem Cervantes diese höchst aktuelle Problematik aufgreift, setzt er sich einem nicht unerheblichen Risiko aus, weil er aufgrund der strengen Zensurpraxis unter Philipp III. keine offene Kritik an dem königlichen Vertreibungsedikt äußern kann, ohne Gefahr zu laufen, dass der zweite Teil des *Don Quijote* erst gar nicht gedruckt und er selber als Autor mit einer Strafe belegt wird.⁴⁵ Aus diesem Grund kann es auch nur einen impliziten Minderheitsdiskurs im *Don Quijote* geben, der sich durch geschickte Strategien verschleiern muss, um nicht erkannt zu werden.⁴⁶ Schon allein der Titel des 54. Kapitels „*Que trata de cosas tocantes a esta historia, y no a otra alguna*“⁴⁷ erweist sich

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 10–11.

⁴⁵ Vgl. Georges Güntert: Der Diskurs der Minderheiten: Sancho und der Moriske Ricote, in: Miguel de Cervantes' *Don Quijote*. Explizite und implizite Diskurse im *Don Quijote*, hg. v. Christoph Strosetzki. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2005 (= Studienreihe Romania Band 22). S. 83–97, hier S. 83.

⁴⁶ In der Cervantes-Forschung ist immer wieder darüber spekuliert worden, dass sich womöglich Conversos unter den Vorfahren von Miguel de Cervantes befunden haben könnten, obwohl diese These bisher nicht mit Gewissheit bestätigt werden konnte. Als Hinweis, der dafür spricht, wird der Umstand genannt, dass sich Miguels Vater öfters Dokumente ausstellen ließ, die die Reinblütigkeit der Familie Cervantes bestätigen sollten. Ein solches Dokument stellte die notwendige Voraussetzung dafür dar, den Adelstitel des Heralgos auch weiterhin zu behalten, da immer wieder Zweifel an der reinblütigen Herkunft aufkamen. Für die These von Miguel de Cervantes' Abstammung von Conversos spricht zudem, dass er eine enorme Sensibilität für die nicht-christlichen Minderheiten und ihrer Dissimulationspraxis besaß, was sich an seinen literarischen Werken, insbesondere am *Don Quijote* ablesen lässt.

Vgl. Georges Güntert: Der Diskurs der Minderheiten. S. 84.

⁴⁷ DQ II, Cap 54, S. 1067.

als ein ironischer Kommentar, der vorgibt, dass in diesem Kapitel von Ereignissen berichtet wird, die die Abenteuer von Don Quijote und Sancho in üblicher Weise fortsetzt, obwohl er die tatsächliche Historie Spaniens, nämlich die Moriskenvertreibung und deren verheerende Auswirkungen, in die Erzählung einbezieht.⁴⁸ Auch der Name des Morisken Ricote ist mit Bedacht ausgewählt worden, weil er dadurch zu einem Repräsentanten der Morisken aus dem Valle de Ricote in Murcia wird, die, wie bereits erwähnt, als letzte Moriskengruppe, trotz vollkommener Integration, mit ungebührlicher Härte aus Spanien vertrieben worden sind, was auch von der altchristlichen Bevölkerung als sehr umstritten erachtet wurde.⁴⁹

Auffällig an dieser Episode ist vor allem, dass ausgerechnet Sancho Panza auf den Morisken Ricote trifft, während Don Quijote bei dieser Begegnung eigentümlich abwesend ist. Das lässt sich zum einen aus dem Gesamtkontext der Handlung erklären, denn ab dem 44. Kapitel im zweiten Teil haben sich die Wege von Don Quijote und Sancho vorerst voneinander getrennt, wofür das Herzogspaar verantwortlich ist, welches den bereits gedruckten ersten Teil des *Don Quijote* gelesen hat und aufgrund dessen es seine gemeinen Späße (*burlas*) mit den beiden treiben. Die Trennung von Herrn und Knappen erfolgte dadurch, dass Sancho von dem Herzog das Amt des Statthalters über die Insel Barataria übertragen bekommt⁵⁰, womit er scheinbar den Lohn erhält, den Don Quijote ihn für seinen Dienst als Knappe in Aussicht gestellt hat.⁵¹ Allerdings handelt es sich hierbei lediglich um eine weitere Inszenierung des Herzogspaares. Während Sancho also sein Amt als Statthalter antritt, bleibt Don Quijote alleine am Herzogshof zurück, um dort seinen Dienst als fahrender Ritter anzubieten.⁵² Die von nun an parallel laufenden Geschichten werden erzähltechnisch durch einen alternierenden Wechsel der jeweiligen Kapitel dargeboten. Allerdings ereignet sich im 54. Kapitel, in dem die Ricote-Episode erzählt wird, eine Abweichung von dieser symmetrischen Erzählkomposition, was im Zusammenhang mit dem kontroversen Inhalt dieses Kapitels steht. Denn nachdem im 53. Kapitel darüber berichtet wurde, wie Sancho seine Statthalterschaft wieder aufgibt und die Insel daraufhin verlässt, müsste sich der Erzähler eigentlich wieder dem Erzählstrang mit

⁴⁸ Vgl. Anmerkungen von Susanne Lange zu DQ II, S. 686.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 687 u. 700.

⁵⁰ Vgl. DQ II, Cap. 32.

⁵¹ Vgl. DQ I, Cap. 7.

⁵² Vgl. DQ II, Cap. 44.

Don Quijote zuwenden, was jedoch nicht in der gewohnten Art geschieht. Nach ein paar Worten über die Begebnisse am Hof des Herzogspaares wendet sich der Erzähler (in einer narrativen Metalepse) direkt an den Leser und weist ihn explizit darauf hin, dass die Passagen um Don Quijote vorerst zurückgestellt werden, damit die Ereignisse um Sancho in den Vordergrund rücken können⁵³:

Dejémoslos pasar nosotros, como dejamos pasar otras cosas, y vamos a acompañar a Sancho que entre alegre y triste venía caminando sobre el rucio a buscar a su amo, cuya compañía le agradaba más que ser gobernador de todas las ínsulas del mundo. (DQ II, Cap. 54, S. 1068.)

Diese narratologische Besonderheit präludiert gewissermaßen das Thema des 54. Kapitels, denn indem nicht der Herr, sondern der Knappe ins Zentrum des Geschehens rückt⁵⁴, wird schon der implizite Minderheitsdiskurs vorweggenommen, immerhin kehrt mit dem vertriebenen Morisken Ricote auch eine marginalisierte Person an einen Ort zurück, zu dem ihr eigentlich der Zugang verwehrt worden ist.

Desweiteren muss der Umstand berücksichtigt werden, dass ausgerechnet der Moriske Ricote die erste Person ist, auf die Sancho bei seiner Rückreise von der Insel Barataria trifft, was einen inneren Zusammenhang zwischen diesen beiden Episoden vermuten lässt. Bei einer ersten Betrachtung

⁵³ Vgl. Salvador Fajardo: Narrative and Agency: The Ricote Episode (*Don Quijote II*), in: Bulletin of Hispanic Studies, Volume 78 (2001). S. 311–322, hier S. 313.

⁵⁴ Es muss jedoch angemerkt werden, dass die Knappenrolle des Sancho Panza überhaupt mit den Konventionen des Ritterromans bricht und aufgewertet wird, da Sancho in den ununterbrochenen Dialogen mit seinem Herrn Don Quijote den Status eines vollkommen gleichberechtigten Gesprächspartners einnimmt, ganz im Gegensatz etwa zu dem konturlosen Knappen Gandalín im *Amadis de Gaula*, welcher einen Intertext des *Don Quijote* darstellt. Zwar wird Sancho im 7. Kapitel des ersten Teils des *Don Quijote* vor allem deswegen eingeführt, um Don Quijotes Interpretation der Welt durch die Ritterromane ironisch zu brechen. Doch zunehmend gewinnt der aus bäuerlichen Verhältnissen stammende Sancho an einem sprachlichen Vermögen, das dem seines Herrn beinahe gleichkommt. Insbesondere im zweiten Teil kehren sich die Verhältnisse fast um, wenn Sancho immer mehr die Initiative ergreift; sei es, wenn er sich im 10. Kapitel der Weltsicht Don Quijotes bedient und ihm eine Bäuerin als Dulcinea präsentiert, oder wenn er sich im 66. Kapitel anstelle von Don Quijote als Schlichter eines Streitfalls erweist.

Vgl. Gerhard Wild: La voix de son maître: Cervantes, Sancho und die Macht der Worte, in: Diener – Herr – Herrschaft? Hierarchien in Mittelalter und Renaissance, hg. v. Brigitte Burrichter und Laetitia Rimpau. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2009. S. 217–230.

tung scheinen sie in einem kontrastiven Verhältnis zueinander zu stehen, da Sanchos Statthalterschaft utopische Züge aufweist, die der tatsächlichen, repressiven Politik Philipps III., welche zur Moriskenvertreibung geführt hat, geradezu entgegengesetzt ist.⁵⁵ Die Insel Barataria, welche eigentlich gar keine Insel, sondern ein abgeschiedenes Dorf auf dem Festland ist, entspricht dem karnevalesken Topos der verkehrten Welt, was sich vor allem daran zeigt, dass mit Sancho ein aus dem Volk stammender Mensch zum Herrscher ernannt wird, der die an ihn gestellten Erwartungen sogar übertrifft.⁵⁶ So erweist sich Sancho gleich zu Beginn seiner Amtszeit als ein salomonischer Richter, der komplizierte Streitfälle unter Absehung der Herkunft der jeweiligen Personen zu lösen imstande ist.⁵⁷ Außerdem nimmt Sanchos Regierungsweise einen utopischen Charakter an, weil er sich in seinem Handeln an dem moralischen Ideal des Gemeinwohls orientiert und seine Herrschaft nicht für eigennützige Zwecke missbraucht. Gerade weil sich die Einsetzung Sanchos als Statthalter nur der Inszenierung des Herzogspaares verdankt und deshalb als ein nicht ernstzunehmender Scherz angesehen wird, kann die nach Gerechtigkeit strebende Art und Weise, wie Sancho sein Amt ausübt, zu einer impliziten Kritik an der zeitgenössischen Herrschaftspraxis werden.⁵⁸ So merkt einer von Sanchos Untergebenen ganz erstaunt an, dass durch die besonnene Regierungskunst des Karnevalskönigs Sancho nicht dieser selber, sondern das Herzogspaar der Lächerlichkeit preisgegeben wird:

–Dice tanto vuesa merced, señor gobernador –dijo el mayordomo–, que estoy admirado de ver que un hombre tan sin letras como vuesa merced, que a lo que creo no tiene ninguna, diga tales y tantas cosas llenas de sentencias y de avisos, tan fuera de todo aquello que del ingenio de vuesa merced esperaban los que nos enviaron y los que aquí venimos. Cada día se veen

⁵⁵ Vgl. Stephan Leopold: Eroberungsparodien – Schafe, Marionetten, Inseln und der Andere im *Don Quijote*, in: *Iberoromania* (61) 2005. S. 46–66, hier: S. 61.

⁵⁶ Vgl. Heinrich Bihler: Miguel de Cervantes Saavedra. El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, in: *Der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. v. Volker Roloff und Harald Wentzlaff-Eggebert. Stuttgart und Weimar: Metzler 1995. S. 86–115, hier S. 111.

⁵⁷ Vgl. DQ II, Cap. 45.

⁵⁸ María del Carmen Rivero Iglesias: Der Diener als Herr: Sancho Panza und die Idee des *bonum commune* im *Don Quijote*, in: *Diener – Herr – Herrschaft? Hierarchien in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. Brigitte Burrichter und Laetitia Rimpau. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2009. S. 199–215, hier S. 201 und 206.

cosas nuevas en el mundo: las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados. (DQ II, Cap. 49, S. 1025.)

Insofern muss die utopische Modellhaftigkeit von Sanchos Inselregierung als ein Spiegel der tatsächlichen Missstände unter der Herrschaft von Philipp III. angesehen werden, die in der „willkürlichen Anwendung des Rechts“, der „eigenwilligen Ausübung der Macht“ und einem von „Vetternwirtschaft, Protektionismus und Diskriminierung der Armen“⁵⁹ geprägten Sozialsystems bestehen.

Die Episoden auf der Insel Barataria erfüllen noch eine weitere wichtige Funktion in Bezug auf das Erscheinen des Morisken Ricote. Sie bereiten nämlich unterschwellig eine in Frage Stellung der kulturellen Stereotypen vor, aufgrund derer die ethnischen Minderheiten in Spanien als nicht-integrierbar galten und weswegen ihre Vertreibung als legitim erscheinen sollte.⁶⁰ Während sich die altchristliche Bevölkerung auf die Vorstellung ihrer eigenen *limpieza de sangre* fixierte, wurden die ethnischen Minderheiten in Spanien als unreine und lasterhafte Fremde stigmatisiert.⁶¹ Doch bei Sanchos nächtlichem Rundgang auf der Insel Barataria wird gewissermaßen die Nachtseite der scheinbar reinblütigen Altchristen offengelegt, weil sie die stereotypen Eigenschaften selber erfüllen, die sie den vermeintlich kulturell Anderen zusprechen.⁶² So zeigt sich bei dem nächtlichen Kontrollgang an dem Streitfall der zwei Glücksspieler, die sich offen auf der Straße aus Motiven des Neids und der Selbstsucht duellieren, dass das Stereotyp der „jüdischen Geldversessenheit“⁶³ vor allem für die altchristliche Bevölkerung auf dem Eiland zutrifft. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn einer der Regierungsbeamten Sancho von seinem Vorhaben, alle Spielhäuser auf der Insel schließen zu lassen, abrät, weil einerseits hohe Standesbeamten darin involviert sind und andererseits die Regierung selber gut daran verdient. Aus politischem Kalkül schlägt er Sancho jedoch vor, dass er diese Maßnahme gegen kleine und unbedeutende Spielhäuser durchführen könne, um der Bevölkerung zu zeigen, dass etwas gegen den

⁵⁹ Alle Zitate stammen aus: Rivero Iglesias: *Der Diener als Herr*. S. 206.

⁶⁰ Vgl. Stephan Leopold: *Eroberungsstrategien*. S. 61.

⁶¹ Bei der Vorstellung der *limpieza de sangre* handelt es sich schlicht um eine machtpolitische Fiktion.

Vgl. Max Sebastián Hering Torres: *Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der frühen Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2006.

⁶² Vgl. Stephan Leopold: *Eroberungsstrategien*. S.61.

⁶³ Ebd. S. 61.

moralischen Verfall unternommen wird.⁶⁴ Bei einem weiteren Vorfall während des nächtlichen Rundgangs erweist sich der stereotype Topos von der „maurische[n] Sinnlichkeit und sexuelle[n] Devianz [...] als durchaus einheimischer Provenienz.“⁶⁵ Es wird ein junger Mann aufgegriffen, der beim Anblick der Justiz geflohen ist. Auf die Frage nach seinem Beruf antwortet er, dass er Weber von Lanzenspitzen sei.⁶⁶ Der Romanist Stephan Leopold versucht diese uneigentliche Berufsbezeichnung „*tejedor de hierros de lanzas*“ dahingehend zu dechiffrieren, dass sie auf eine mögliche Homosexualität des jungen Mannes hinweist, zumal dieser auf Androhung einer Gefängnisstrafe erwidert, dass er dort wohl gar nicht zum Schlafen kommen werde.⁶⁷ Insgesamt erfüllen diese nächtlichen Ereignisse auf der Insel Barataria die Funktion, das binäre Repräsentationssystem der herrschenden Klasse der Altchristen, welches die eigene Kultur als positives Spiegelbild der verwerflichen fremden Kultur der Minderheiten auszuweisen versucht, zu subvertieren. Demgegenüber erscheint der vermeintlich Fremde, vor allem in der Figur des Morisken Ricote, fast schon spanischer als die Altchristen selber.⁶⁸ Nicht nur zeichnet sich Ricote durch eine starke Heimatliebe aus, sondern er erzählt auch seine Geschichte „en la pura castellana“.⁶⁹ Durch diese Zuschreibungen des Erzählers, wird der Moriske Ricote als ein unzweifelhafter Angehöriger der spanischen Kultur ausgewiesen. Es erscheint als eine vielsagende Ironie, wenn demgegenüber der Baske, gegen den Don Quijote im 8. Kapitel des ersten Teils kämpft, nur ein sehr schlechtes Hochspanisch spricht, was seinem Selbstbild als Ur-Typus des Spaniers geradezu widerspricht.⁷⁰

Ein Grund, warum die Begegnung zwischen Sancho und Ricote weitestgehend ohne diese kulturellen Vorurteile erfolgt, liegt sicherlich auch darin, dass Sancho kurz vorher sein Amt niedergelegt und die Insel verlassen hat. Er ist nämlich zu der Selbsterkenntnis gelangt, dass er für das Amt des

⁶⁴ Vgl. DQ II, Cap. 49, S. 1026–1028.

⁶⁵ Vgl. Stephan Leopold: Eroberungsstrategien. S. 61.

⁶⁶ Vgl. DQ II, Cap. 49, S. 1028–1030.

⁶⁷ Vgl. Stephan Leopold: Eroberungsstrategien. S. 61–62. In seiner Argumentation rekurriert Leopold auf die Untersuchungsergebnisse von Rafael Carrasco, der die These vertritt, dass es insbesondere unter den Bedingungen der spanischen Gefängnisse des Siglo de Oro zu einem vermehrten Aufkommen von Homosexualität kam.

⁶⁸ Vgl. ebd. S. 63–64.

⁶⁹ DQ II, Cap. 54, S. 1071.

⁷⁰ Vgl. Anmerkung von Susanne Lange zu DQ I, S. 632.

Statthalters nicht geeignet ist, weil er ansonsten in einem Widerspruch zu sich selbst stehen würde.⁷¹ Indem er auf die Macht verzichtet, löst er sich von dem offiziellen Diskurs, durch dessen Raster ihm Ricote als Fremder erschiene, den es aus Spanien zu vertreiben gilt. Auch der Ort ihrer Begegnung zeichnet sich in mehrfacher Hinsicht dadurch aus, dass die Macht gerade abwesend ist und die entsprechenden Dispositive, die darüber entscheiden, wie das kulturell Andere repräsentiert wird, außer Kraft gesetzt sind. Das Zusammentreffen der beiden erfolgt zwar auf „del camino real“⁷², doch um sich miteinander in Ruhe unterhalten zu können, ziehen sie sich in ein nahes Pappelwäldchen zurück, das etwas abseits des Weges liegt. Mit dieser „zentrifugalen“ Bewegung betreten sie einen inoffiziellen Schwellenraum, der sich der königlichen Gerichtsbarkeit entzieht⁷³ und die Bedingung für einen Dialog schafft, in dem der Andere als solcher auch anerkannt werden kann.⁷⁴ Erst in einem solchen Zwischenraum ist es Ricote möglich, sich seiner Verkleidung als Pilger zu entledigen und seine eigentliche (wenngleich problematische) Identität preiszugeben. Dieser Status des Übergangsortes wird ebenso von dem 54. Kapitel hinsichtlich der Gesamtstruktur des Romans selbst eingenommen, da es die beiden parallel laufenden Erzählungen von Don Quijote und Sancho wieder zusammenführt. Außerdem werden die drei Geschichten (Sancho, Ricote, Don Quijote) durch ein inneres Band zusammengehalten, da sie alle in gewisser Weise davon erzählen, wie sich die Figuren dem Einflussbereich einer fremdbestimmenden Macht entziehen⁷⁵: (1) Wenn Sancho die Insel Barataria bereits verlassen hat, aber noch nicht an dem Herzogshof angekommen ist, ist er für einen Moment der herzoglichen Inszenierung entkommen und kann nun ganz frei von Zwängen handeln, was sich – wie noch zu zeigen sein wird – positiv auf die Begegnung mit Ricote auswirkt.⁷⁶ (2) Ricote versucht mit seinem Handeln natürlich den für ihn verheerenden Auswirkungen des Edikts zur Vertreibung der Morisken zu entgehen. (3) In der Geschichte von Don Quijotes inszeniertem Kampf mit dem Diener Tosilo, die zu Beginn des 54. Kapitels kurz erwähnt, dann aber abgebrochen und erst wieder im 56. Kapitel fortgesetzt wird, finden sich auch Elemente,

⁷¹ Vgl. Rivero Iglesias: *Der Diener als Herr*. S. 201.

⁷² DQ II, Cap. 54, S. 1069.

⁷³ Vgl. Salvador Fajardo: *Narrative and Agency*. S. 316.

⁷⁴ Vgl. Michail Bachtin: *Das Wort im Roman*. S. 233.

⁷⁵ Vgl. Salvador Fajardo: *Narrative and Agency*. S. 314-315.

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 318.

durch welche die Machtposition des Herzogspaares in Frage gestellt wird, weil verschiedene Untertanen, die an der Inszenierung beteiligt sind, aus ihrer Rolle herausfallen und eigenständig handeln.⁷⁷

Unter diesen Bedingungen des Übergangsraumes (sowohl hinsichtlich der Stellung des 54. Kapitels in der Gesamtkomposition des Romans als auch hinsichtlich des Ortes der Begegnung abseits der königlichen Hauptstraße) zeichnet sich eine auf Gastlichkeit beruhende Alternative gegenüber dem offiziellen Diskurs ab, in welcher Weise eine Begegnung mit den ethnischen Minderheiten in Spanien erfolgen kann.⁷⁸ Formen der Gastlichkeit reagieren auf die Herausforderungen, die durch Exklusionsmechanismen hervorgerufen worden sind. So kommt dem Morisken Ricote aufgrund des Ausweisungsediktes der Status eines Staaten- und Heimatlosen zu, da ihm die Zugehörigkeit zur spanischen Gesellschaft aberkannt wird. Aufgrund des Entzugs des Schutzes durch eine souveräne Instanz, wird er in eine prekäre Lebensform verwiesen, in der er keinen Anspruch mehr auf die Wahrung seiner Rechte hat.⁷⁹ Wenn Sancho und Ricote abseits des königlichen Weges ein gemeinsames Mahl einnehmen, wird eine Praktik der Gastlichkeit vollzogen, wodurch der exilierte Ricote dort aufgenommen wird, wo durch das autoritäre Edikt gerade kein Platz für ihn vorgesehen war. Mit Jacques Derrida gesprochen, lässt sich diese Situation so beschreiben, dass sich eine *unbedingte Gastfreundschaft* ereignet, weil nicht nur jemand mit der gleichen Zugehörigkeit, sondern der *radikal Andere* vorbehaltlos empfangen wird, ohne dass er über seine Herkunft Rechenschaft ablegen müsste. Ebenso wird ihm seine Fremdheit zugestanden, sodass er nicht dazu gezwungen ist, sich der bestehenden Ordnung vollkommen zu assimilieren.⁸⁰

Die ausführliche Beschreibung wie Sancho und Ricote zusammen mit den anderen Pilgern ihr Essen teilen, verdeutlicht, dass die Nahrung als „elementare Gabe der Gastfreundschaft [anzusehen ist], die dem Fremden Schutz und Sicherheit für Leib und Leben zusichert.“⁸¹ Dieser Eindruck

⁷⁷ Vgl. ebd. S. 314.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 316.

⁷⁹ Vgl. Burkhard Liebsch: Für eine Kultur der Gastlichkeit. Freiburg und München: Karl Alber 2008, S. 149–154.

⁸⁰ Vgl. Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft. Wien: Passagen 2001. S. 23–30 u. 59–64.

⁸¹ Iris Därmann: Theorien der Gabe zur Einführung. Hamburg: Junius 2010. S. 120. Anm. v. B. F.

verstärkt sich, wenn man parallel zu diesem Ereignis eine Episode aus dem 11. Kapitel des ersten Teils des *Don Quijote* liest. Denn auch hier findet ein Gastmahl statt, welches von Ziegenhirten für Don Quijote und Sancho zubereitet wird. Ähnlich wie Ricote versuchen sich auch Don Quijote und Sancho dem Einflussbereich der Staatsgewalt zu entziehen, wenngleich auch aus anderen Gründen. Denn insofern Don Quijote bei dem vorherigen Abenteuer mit zwei Benediktiner-Mönchen in einen Konflikt geraten war, musste er mit der Verfolgung durch die Heilige Bruderschaft, einer Art Wegpolizei, rechnen.⁸² Der Ort, an dem Gastlichkeit gewährt wird, stellt eine Zufluchtsstätte dar, was Don Quijote zum Anlass nimmt, eine lange Rede über das goldene Zeitalter vorzutragen, in dem noch keine Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden bestanden hat.⁸³ In einer Welt, in der diese Trennung jedoch besteht, müssen stets aufs Neue kulturelle Praktiken wie die Gastfreundschaft und der Tausch von alimentären Gaben erfolgen, damit eine Sozialität gestiftet wird, in der sich das Eigene und das Fremde begegnen können, ohne einander auszuschließen.⁸⁴ Insbesondere bei dem Gastmahl zwischen Sancho und Ricote wird deutlich, dass die beiden durch den Tausch der alimentären Gaben auf eine Weise miteinander verbunden werden, wodurch jenes Misstrauen überwunden wird, welches durch die repressive Moriskenpolitik zwischen den Angehörigen dieser Minderheit und den Altchristen⁸⁵ bestanden hat.

⁸² Vgl. DQ I, Cap. 8.

Die ‚Heilige Bruderschaft‘ besaß einen sehr zweifelhaften Ruf, weil sie sowohl das Recht willkürlich anwendeten als auch sehr gewaltsam in ihrem Handeln vorgingen.

Vgl. Horst Weich: Cervantes' *Don Quijote*. S. 62.

⁸³ DQ I, Cap. 11.

⁸⁴ Vgl. Iris Därmann: Die Tischgesellschaft. Zur Einführung, in: Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen, hg. v. dies. u. Harald Lemke. Bielefeld: Transcript 2008. S. 15-42, hier S. 17-18.

⁸⁵ Obwohl sich Sancho während des gesamten Romans ständig selbst als „Altchrist aus Schrot und Korn“ bezeichnet, gibt es einige Hinweise, die Zweifel an einer solchen „reinen“ Identität aufkommen lassen: a) Im 21. Kapitel des ersten Teils verspricht Don Quijote, dass er, sobald er König geworden ist, Sancho in den Adelsstand erheben werde, ohne dass er dies mit Geld oder aufgrund von Beziehungen bewerkstelligen müsse. Denn es galt als Voraussetzung, dass man für den Adelsstand eine reinblütige Abstammung nachweisen musste. Durch Don Quijotes Schenkung eines Adelstitels würde Sancho einer solchen Überprüfung entgehen. b) Als der Pfarrer sich im 26. Kapitel des ersten Teils über Sancho lustig macht und ihm sagt, dass Don Quijote anstatt Kaiser auch Erzbischof werden könnte, ist Sancho sehr erschrocken, weil er sich gänzlich ungeeignet für ein kirchliches Amt hält – denn gerade dort wird eine reine Abstammung gefordert. c) Bevor Sancho sein Amt

Verantwortlich für das sich beim Gastmahl konstituierende Vertrauen ist nicht einfach der Tausch von Nahrung, sondern der Umstand, dass es sich um ein zwischenleibliches Phänomen handelt, wodurch eine Fremderfahrung gemacht wird.⁸⁶ Der Ethnologe Marcel Mauss erklärt in seinem *Essay sur le don* (1950), dass sich bei dem Gabentausch die Person mit der Gabe chiasmatisch vermischt – was Mauss mit dem Begriff *Mélange* bezeichnet. Da die Person mit dem Überreichen der Gabe auch immer etwas von sich gibt, entsteht im Gabentausch ein Zwischenraum, der eine intersubjektive Beziehung zwischen den beiden Tauschenden ermöglicht.⁸⁷

Unter diesen Bedingungen des Gastmahls ist es Ricote nicht nur möglich, seine schützende Verkleidung abzulegen, sondern auch seine Stimme wiederzugewinnen, welche ihm durch das Vertreibungsedikikt geraubt worden ist.⁸⁸ Der vollständige Stimmverlust des Morisken resultierte daraus, dass ihm kein legitimer Platz innerhalb der spanischen Gesellschaft eingeräumt wurde, weshalb man ihn auch nicht als gleichberechtigten Gesprächspartner anerkannt hat. Aus dieser marginalisierten Position zeitigten seine Sprechakte keine Wirkungen mehr, sodass seine Stimme nicht mehr von Gewicht war, um etwas gegen seine Vertreibung ausrichten zu können.⁸⁹ Erst wenn Sancho ihm gastfreundschaftlich begegnet, kann Ricote von seinem Schicksal als Vertriebener berichten, weil er in Sancho einen Adressaten für seine Geschichte gefunden hat, der ihr auch Gehör schenkt. Beim aufmerksamen Zuhören von Ricotes Worten übernimmt Sancho eine testimoniale Funktion, womit er die Erzählung des Exilierten

als Statthalter der Insel Barataria übernimmt, belehrt ihn Don Quijote im 43. Kapitel des zweiten Teils darüber, wie sich ein gerechter Herrscher zu verhalten habe. Dabei gibt er Sancho Ratschläge, wie er Probleme vermeiden kann, nämlich, indem er sich niemals auf einen Streit über Stammbäume einlässt.

⁸⁶ Vgl. Därmann: Theorien der Gabe zur Einführung. S. 18.

⁸⁷ Vgl. Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 743). S. 50-120.

⁸⁸ Vgl. Salvador Fajardo: Narrative and Agency. S. 321.

⁸⁹ Zum Thema des Stimmverlusts aufgrund von sozialen Exklusionsmechanismen, vgl. Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann: Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt, in: Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, hg. v. Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer und Hannes Kuch. Bielefeld: transcript 2007. S. 179-210, hier S. 192-193.

beglaubigt, ihr eine Berechtigung zuerkennt und Ricote in die soziale Sphäre zurückführt.⁹⁰

So berichtet Ricote, dass er im Gegensatz zu anderen Morisken früh erkannt habe, dass die Erlasse zur Vertreibung der Morisken mit aller Härte durchgeführt würden, weshalb er schon vor der Zeit der Zwangsausweisung Vorkehrungen (wie dem Vergraben seines Schatzes und der Suche nach einer neuen Heimat) getroffen habe, damit seine Familie nach dem Verlassen der iberischen Halbinsel nicht völlig mittellos sei, und er ihnen so eine gesicherte Unterkunft bieten könne. Weiter erzählt er in Mitleid erregender Weise von den Leiden, die er als Vertriebener durch den Verlust der Heimat erlitten habe, wie dem Auseinanderbrechen der Familie und dem ungesicherten Leben in der Diaspora.⁹¹ Doch wenn Ricote das königliche Vertreibungsedikt als notwendig und gerecht bezeichnet, scheint er sich in einem nicht nachvollziehbaren Widerspruch zu seinen vorherigen Aussagen zu befinden:

Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; (DQ II, Cap. 54, S. 1072.)

Dieser Widerspruch hat viele Leser irritiert, weshalb sie nach einer Erklärung gesucht haben, die es verständlich macht, warum Ricote den Erlass zur Moriskenvertreibung als gerecht bezeichnet, obwohl er und seine Familie trotz eines hohen Grads an Assimilation unter diesem Edikt zu leiden haben und gezwungen sind, ihre Heimat zu verlassen. In seinen Aufzeichnungen *Meerfahrt mit 'Don Quijote'* (1934) versucht Thomas Mann, der zu diesem Zeitpunkt selbst im Exil lebt, diesen Widerspruch zu entwirren, indem er auf die ambivalente Haltung hinsichtlich der Moriskenvertreibung von Cervantes hinweist, die er notwendiger Weise unter der strengen Zensur von Philipp III. einnehmen musste, da eine eindeutige Stellungnahme für diese vertriebene Minderheit nicht möglich war⁹²:

⁹⁰ Zum Gehörschenken als sprachliche Form der Gastfreundschaft, vgl. Liebsch: Für eine Kultur der Gastlichkeit. S. 172.

⁹¹ Vgl. DQ II, Cap. 54, S. 1071-1072.

⁹² Vgl. Georges Güntert: Der Diskurs der Minderheiten. S. 83 u. 93.

Das Kapitel ist eine kluge Mischung von Loyalitätsbezeugungen, von Kundgebung der strengen Christkatholizität des Verfassers, seiner untadeligen Untertänigkeit vor dem großen Philipp III. – und dem lebendigsten menschlichen Mitgefühl für das furchtbare Schicksal der maurischen Nation, die, vom Bannbefehl des Königs getroffen, ohne jede Rücksicht auf individuelles Leid der – vermeintlichen – Staatsraison geopfert und ins Elende getrieben wird. Durch das eine erkaufte sich der Autor die Erlaubnis zum andern: aber ich vermute, es ist immer empfunden worden, dass das erstere politische Mittel zum zweiten war und die Aufrichtigkeit des Dichters so recht erst beim zweiten beginnt. Er legt dem Unglücklichen selbst die Gutheißung der Befehle Seiner Majestät in den Mund, das Bekenntnis, sie seien „mit vollem Recht“ erfolgt.⁹³

Thomas Mann konzentriert sich in seiner Argumentation lediglich auf die Situation des Autors Cervantes, der nur aufgrund dieses Widerspruchs in Ricotes Rede die problematische Thematik der Moriskenvertreibung in den Roman hineinnehmen konnte. Damit vernachlässigt Thomas Mann eine nähere Betrachtung der Figurenebene. Wenn Ricote in seiner Rede die Ausweisung als gerecht bezeichnet, reproduziert er die Rhetorik der christlichen Herrscher, „vermittels derer vermeintlich essentialistische Ethnizität und radikale Alterität erst performativ erzeugt werden“⁹⁴, die als Legitimation für die Vertreibung gelten sollen. So wiederholt Ricote diese konstruierten Gründe, welche die Vertreibung als legitimen Akt erscheinen lassen sollten: „[...] y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa.“⁹⁵ Dadurch greift er die kulturellen Stereotypen vom sündhaften Volk der Morisken auf, welche als innere Feinde Spaniens anzusehen, da sie angeblich der Rückeroberung der iberischen Halbinsel durch die Mauren Vorschub leisten.⁹⁶ Noch drastischer wird seine Wortwahl im 65. Kapitel, wenn er sich der Metaphorik der ethnischen Säuberung bedient, in der das Volk der Morisken als ein krankes Glied innerhalb

⁹³ Thomas Mann: Meerfahrt mit ‘Don Quijote’, in: Reden und Aufsätze 1. Oldenburg: S. Fischer 1960 (= Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Band 9). S. 427–477. [zuerst 1934], S. 465.

⁹⁴ Stephan Leopold: Eroberungsstrategien. S. 63.

⁹⁵ DQ II, Cap. 54, S. 1072.

⁹⁶ Vgl. Susanne Lange: Nachwort. S. 720.

des gesunden Staatskörpers Spaniens betrachtet wird, welches entfernt werden muss.⁹⁷

Da Ricote nicht in offener Weise eine Kritik an dem Ausweisungsedikt aussprechen kann, muss er durch die demonstrative Nachahmung der autoritären Vertreibungsrhetorik zu einem geschickten Verfahren greifen, mit dem er zumindest implizit Widerstand leisten kann. Wie dieses Verfahren genau funktioniert, lässt sich mit Hilfe von Homi Bhabhas Konzept der ‚Mimikry‘ näher erläutern. Indem Ricote, welcher selbst von dem königlichen Edikt betroffen ist, die Vertreibung – unter den Vorzeichen einer täuschenden bzw. ironischen Redeform – als gerechtfertigt bezeichnet, imitiert er den Herrschaftsdiskurs und dessen Weise, das Fremde zu repräsentieren. Durch diesen Akt des Zitierens wird der Herrschaftsdiskurs zweistimmig, weil sich die Gegenperspektive des Vertriebenen in ihn einschreibt, was zur Subversion der offiziellen Sprechweise führt. Eine solche ambivalente Praxis der Mimikry hat die hermeneutische Unfähigkeit der Herrschenden zur Voraussetzung, welche aufgrund ihrer ‚monologischen‘ Sichtweise nicht imstande sind, diese Zweistimmigkeit zu entziffern.⁹⁸

Die Ambivalenz der Mimikry zeigt an, dass eindeutige und kulturell verbindliche Identitätskonzeptionen aufgebrochen und neu verhandelt werden, wodurch – wie im Falle des Morisken Ricote – eine hybride Existenzform entsteht.⁹⁹ Eine solche hybride Position kann sich nur in einem

⁹⁷ „[...] como él [Don Bernardino de Velasco] vee que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del ungüento que molifica“ (DQ II, Cap. 65, S. 1166-1167. Anm. v. B. F.)

⁹⁸ Vgl. Homi K. Bhabha: Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: ders.: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000. S. 125–136.

Mit seinem Konzept der Mimikry überträgt Homi Bhabha einige Erkenntnisse von Michail Bachtins Analyse der Dialogizität auf die Situation des kolonisierten Subjekts, welches nur zu subtilen Formen des Widerstands greifen kann.

⁹⁹ Die Verwendung des Begriffs ‚Hybridität‘ in Homi Bhabhas postkolonialer Theorie ist kritisch hinterfragt worden. So ist dieses Wort aufgrund seiner Begriffsgeschichte sehr belastet, weil er im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund von rassistischen Anthropologien und Evolutionstheorien als abwertender Gegenbegriff zur Vorstellung von einer ‚reinen Rasse‘ verwendet worden ist. Auch wenn der Hybriditätsbegriff von der postkolonialen Theorie positiv umgeschrieben wurde und nun eine machtkritische Alternative zu eindeutigen Identitätskonzeptionen darstellt, bleibt er (als Figur des Dritten) in struktureller Hinsicht immer auf die dualistische Kategorisierung bezogen, die er zu überwinden versucht.

Vgl. Gudrun Rath: ‚Hybridität‘ und ‚Dritter Raum‘. *Displacements* postkolonialer Modelle, in: Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma, hg. v. Eva Eßlinger [u. a.]. Berlin: Suhrkamp 2010. S. 137–149, hier S. 138–139.

so genannten ‘dritten Raum’ herausbilden, in dem die dualistische Kategorisierung von Eigenem und Fremdem in Frage gestellt wird.¹⁰⁰ So gehört Ricote als ein in Spanien geborener, zum Christentum zwangskonvertierter Maure unweigerlich mehreren Kulturen gleichzeitig an, was auch in seinem Gespräch mit Sancho deutlich wird. Seine Frau und seine Tochter seien zwar aufrechte Christinnen, die sich in der altchristlichen Gemeinde gut integriert hätten, „y aunque yo [Ricote] no lo soy tanto, todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir.“¹⁰¹ Diese Aussage zeigt an, dass Ricote natürlich auch bis zu einem gewissen Grad assimiliert ist, aber die paradoxe Situation, dass er den christlichen Gott anbetet, damit dieser ihm helfe an ihn glauben zu können, macht deutlich, dass er noch von seinem muslimischen Glauben beeinflusst ist und eine innere Konversion durch keine äußeren Zwänge herbeigeführt werden kann. In diesem Sinne ist es bezeichnend, dass Ricote einen abgeschabten Schinkenknochen zum gemeinsamen Mahl mit Sancho beisteuert. Der Schinkenknochen diene den Morisken als demonstrativer Beweis für ihre Zugehörigkeit zum Christentum, da der Verzehr von Schweinefleisch im Islam verboten ist.¹⁰² Diese hybride Existenzform Ricotes im Besonderen und der Morisken im Allgemeinen erwies sich jedoch als äußerst problematisch, weil sie weder von den Christen in Spanien noch von den Mauren in den Maghreb-Staaten, bei denen sie nach der Vertreibung Zuflucht gesucht haben, akzeptiert wurden¹⁰³, was Ricote im Dialog mit Sancho beklagt:

En ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. (DQ II, Cap. 54, S. 1072.)

Nirgendwo fanden die Morisken eine gastliche Aufnahme, weil sie keine eindeutige Identität besaßen und sich deshalb nicht nahtlos in die jeweilige homogene Kultur einfügen konnten – den Spaniern waren sie zu muslim-

¹⁰⁰ Vgl. Jonathan Rutherford: *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, in: *Identity: Community, Culture, Difference*, hg. v. J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart 1990. S. 207–221, hier S. 211.

¹⁰¹ DQ II, Cap. 54, S. 1073.

¹⁰² Vgl. Anmerkungen von Susanne Lange zu DQ II, S. 687.

¹⁰³ Vgl. Christian Windler: *Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien*. S. 108 u. 119.

misch und den Mauren zu christlich. Wenn Ricote sich als fremder Pilger verkleiden muss, um in seine Heimat überhaupt zurückkehren zu können, dann ist das ein Ausdruck seines höchst ambivalenten Status als jemand, der sich zwischen den Kulturen bewegt.¹⁰⁴ Ricote kann in diesem Sinne als eine Figur des Unheimlichen¹⁰⁵ betrachtet werden, weil er als verdrängter Fremder in die alte Heimat wiederkehrt, und auf jenen widersprüchlichen, zensierten Zwischenraum aufmerksam macht, in dem die kulturelle Verortung nicht in eindeutiger Weise erfolgen kann, weil aufgrund seiner hybriden Identität ein inkommensurabler Rest bleibt. Da sich „der fremde Doppelgänger [...] als entstellende Umschrift des Bekannten, des Heimischen entpuppt“¹⁰⁶, wird die Vorstellung einer in sich kohärenten Kultur aufgebrochen, welche sich von dem fremden Außen abgrenzt, vielmehr hat sich die kulturelle Differenz schon immer ins Zentrum der Kultur eingeschrieben.¹⁰⁷

Der Grund für Ricotes Rückkehr ist, dass er seinen vergrabenen Schatz holen möchte, um mit dessen Hilfe seine Familie wieder zusammenzuführen und sich mit ihnen in Deutschland in der Nähe von Augsburg eine neue Existenz aufzubauen, da ihnen dort mehr Toleranz entgegengebracht werde.¹⁰⁸ Ricote versucht, Sancho zu überreden, ihn bei der Suche nach dem Schatz zu unterstützen, wofür er auch eine Belohnung erhalten werde. Allerdings lehnt Sancho aus verschiedenen Gründen ab: 1) er sei nicht gierig, denn er hätte sich aufgrund seines Amtes als Statthalter auf Kosten des Gemeinwohls persönlich bereichern können, was er aber unterließ 2) bevorzugt er es, sein Amt als Knappe bei Don Quijote wieder aufzunehmen und keinen anderen Weg einzuschlagen, und 3) ist es ihm als Untertan des Königs verboten, einem vertriebenen Morisken zu helfen¹⁰⁹ – bei einer Zuwiderhandlung dieses Verbots drohte eine Strafe von bis zu sechs Jah-

¹⁰⁴ Vgl. Salvador Fajardo: *Narrative and Agency*. S. 320.

¹⁰⁵ Vgl. Homi Bhabha: *Die Frage des Anderen: Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus*, in: ders.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000. S. 97–124.

Homi Bhabha eignet sich die Überlegungen Sigmund Freuds zum Unheimlichen an und wendet dabei dieses psychoanalytische Modell ins Politische. Dabei überträgt er Freuds metaphorische Verwendung von *heimisch/unheimlich* auf tatsächliche geo-kulturelle Räume. Vgl. Elisabeth Bronfen: *Vorwort*, in: Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000. S. IX–XIV, hier: S. X.

¹⁰⁶ Elisabeth Bronfen: *Vorwort*. S. X.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. XI.

¹⁰⁸ Vgl. DQ II, Cap. 54, S. 1072–1073.

¹⁰⁹ Vgl. Güntert: *Der Diskurs der Minderheiten*. S. 95.

ren Galeerendienst.¹¹⁰ Dass Sancho trotzdem nicht vollkommen in der Rolle des autoritätsgläubigen Untertanen des Königs aufgeht, zeigt sich an der ambivalenten Position, die er einnimmt. Zwar verweigert er aufgrund des Verbots seine Hilfe, doch gleichzeitig bewahrt er Ricotes Geheimnis für sich und verrät es nicht. Indem Sancho dieses Wissen gegenüber der offiziellen Autorität verschweigt, schafft er einen unausgesprochenen Raum, in welchem der vertriebene Ricote seinem Vorhaben ungestört nachgehen kann.¹¹¹ Die beiden verabschieden sich vorerst, bis sie durch Zufall in Barcelona wieder aufeinander treffen, wo allerdings die Ereignisse um Ricotes Tochter Ana Félix im Vordergrund stehen.

Während Don Quijote und Sancho im Hafen von Barcelona eine Galeere besichtigen, kommt es kurz darauf zu einem Gefecht zwischen der besichtigten Galeere und einem algerischen Schiff, welches anschließend erobert wird. Der Anführer dieses Schiffs entpuppt sich als die Moriskentochter Ana Félix, die sich als Mann verkleidet hatte. Um ihr Leben zu retten, erzählt Ana Félix ihre Mitleid erregende Geschichte, wie sie trotz ihres christlichen Glaubens vertrieben worden und so in ihre missliche Lage geraten sei. Nach Spanien sei sie deshalb zurückgekehrt, weil sie den Schatz ihres Vaters bergen wolle, um damit ihren Verehrer Don Gregorio¹¹² aus Algerien befreien zu können. Dieser sei ihr nämlich aus Liebe in der Verkleidung eines Morisken, obwohl er Altchrist sei, nach Algerien gefolgt. Doch um sein Leben nicht zu gefährden, musste er sich in einem Harem als Frau verkleidet verstecken.¹¹³ Diese verworrene Episode, in der das Geschlecht und die ethnische Zugehörigkeit ständig fluktuieren, findet einen wunderbar anmutenden Ausgang: Ana Félix wird wie durch Zufall wieder mit ihrem Vater Ricote vereint, der bereits den Schatz gefunden hat, sodass Don Gregorio aus Algerien befreit werden kann. Zu guter Letzt verspricht der adlige Don Antonio, welcher die ganze Geschichte angehört hat, dass er sich für den Verbleib in Spanien von Ana Félix und ihrem Vater Ricote einsetzen werde.¹¹⁴ Ob er damit Erfolg haben wird, bleibt im

¹¹⁰ Vgl. Anmerkung von Susanne Lange zu DQ II, S. 688.

¹¹¹ Vgl. Salvador Fajardo: *Narrative and Agency*. S. 319–320.

¹¹² Ähnlich wie in dieser Episode ständig zwischen dem Geschlecht und der ethnischen Zugehörigkeit gewechselt wird, ändert sich der Name von Ana Félix' Geliebten. Im 54. Kapitel wird er Don Pedro Gregorio und im 63. Kapitel Don Gaspar Gregorio genannt, was mit der unbeständigen Identität der an dieser Geschichte Beteiligten korrespondiert.

¹¹³ Vgl. DQ II, Cap. 63.

¹¹⁴ Vgl. DQ II, Cap. 65.

Ungewissen, weil die Lebensläufe der Morisken nicht mehr weiter erzählt werden und einfach abbrechen. Dieser Bruch macht auf die Problematik einer Vereinbarkeit der historischen Wirklichkeit der Moriskenvertreibung und der fiktionalen Darstellung dieser leidvollen Ereignisse durch höchst artifizielle Topoi der *novela bizantina* und der *novela morisca* aufmerksam.¹¹⁵ Wenn alle am Hafen von Barcelona Anwesenden von dieser Empathie erregenden Geschichte mit wundersamem Ausgang gerührt sind und daraufhin die bereits erlassenen Todesurteile vom Vizekönig aufgehoben werden, erinnert Ana Félix unweigerlich an Scheherazade, die auch ihr Leben durch das Erzählen von Geschichten gerettet hat.¹¹⁶ Hinsichtlich der genannten Barcelona-Episode vertritt Georges Güntert die These, dass durch den Einbruch der historischen Wirklichkeit in das „Romangeschehen die Fiktion entweder zur unglaublichen Farce wird oder verstummen muss.“¹¹⁷ Weiterhin ist an dieser Episode auffällig, dass Don Quijote angesichts der geschilderten Ereignisse ebenso sprachlos geworden ist. Sein Schweigen bereitet sein Ende als fahrender Ritter vor, da er in einer Zeit der massenhaften Ausweisung von Minderheiten scheinbar ausgedient hat, weil er nicht mehr eine Veränderung herbeiführen, sondern nur noch ohnmächtig das wachsende Leid beobachten kann.¹¹⁸ Der entscheidende Kampf, den Don Quijote gegen den als *Caballero de la Blanca Luna* verkleideten Carrasco verliert, findet gerade zwischen der Ankunft von Ana Félix in Barcelona und der Rettung Don Gregorios statt.¹¹⁹ Indem die Ereignisse um die wundersame Wiedervereinigung von Ricote, Ana Félix und Don Gregorio von der Niederlage Don Quijotes unterbrochen wird, die ihn zum Verzicht auf seine Berufung als fahrender Ritter zwingt, wird nicht nur die Brüchigkeit dieser scheinbaren Idylle deutlich, sondern auch auf den signifikanten Zusammenhang zwischen der Moriskenvertreibung und dem Ende der Ausfahrten Don Quijotes hingewiesen – sie sind durch den traurigen Umstand miteinander verbunden, dass beide Opfer von Gewalt werden, welche die Bedingung der Möglichkeit für einen Dialog und der Anerkennung des Anderen zunichte macht. Doch Don Quijote scheitert trotz seiner Niederlage nicht, weil am Ende des Romans ausgerechnet diejenigen an seinem Namen und seinen Taten festhalten, die verhindern

¹¹⁵ Vgl. Stephan Leopold: Eroberungsstrategien. S. 63.

¹¹⁶ Vgl. Güntert: Der Diskurs der Minderheiten. S. 96.

¹¹⁷ Ebd. S. 97.

¹¹⁸ Vgl. ebd. S. 97.

¹¹⁹ Vgl. DQ II, Cap. 64.

wollten, dass er sich als fahrender Ritter der Dialogisierung der Welt widmet.¹²⁰ Trotz seiner Niederlage (auch hinsichtlich der Moriskenvertreibung) bleibt etwas von ihm, sodass er zu einer Erinnerungsfigur wird, wodurch die Geschichten derer, für die er sich einsetzte, nicht vollkommen dem Vergessen anheim fallen.

Aus diesem Grund drängt sich auch die Frage auf, ob Georges Güntert mit seiner These Recht hat, dass der Roman angesichts der grausamen Historie verstummen muss. Ist es nicht vielmehr umgekehrt, dass die Aufgabe des Romans gerade darin besteht, die Leidensgeschichte der Vertriebenen zu erzählen, um sie vor dem Vergessen zu retten, auch wenn es sich als eine unmögliche Aufgabe erweist? Mit Paul Ricœur lässt sich diese Annahme noch stärker herausstellen:

„Wir erzählen Geschichten, weil die Menschenleben Erzählungen brauchen und verdienen. Diese Bemerkung erhält ihr volles Gewicht, wenn wir an die Notwendigkeit denken, die Geschichte der Besiegten und der Verlierer zu retten. Die gesamte Geschichte des Leidens schreit nach Vergeltung und ruft die Erzählung herbei.“¹²¹

Doch die Geschichte der Besiegten lässt sich nicht in der direkten, kontinuierlichen Weise erzählen wie die der Sieger, da es ansonsten erneut zu einem Verdrängen anderer Geschichten käme. Es muss deshalb eine andere Möglichkeit gefunden werden, wie die Gegen-Geschichten der Besiegten artikuliert werden können, ohne selbst wiederum zu einem Ausdruck von Macht zu werden.¹²² Eine mögliche Artikulationsweise scheint in dem Aufbrechen der offiziellen Geschichtsschreibung zu liegen; gemäß der Einsicht Walter Benjamins „Geschichte gegen den Strich zu bürsten.“¹²³ Durch eine solche kontrapunktische Lektüre wird insofern auf die verdrängten Gegen-Geschichten verwiesen, dass sie als überschriebene Textschichten in der

¹²⁰ Vgl. Susanne Lange: Nachwort. S. 746.

¹²¹ Paul Ricœur: Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink 1988 (= Übergänge, Band 18/1). S. 119.

¹²² Zur Kritik der 'Siegengeschichte' und der 'Tradition der Unterdrückten', vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (1940), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974. S. 691–704.

¹²³ Ebd. S. 697.

offiziellen Geschichtsschreibung immer noch implizit enthalten sind und untergründig weiterwirken.¹²⁴

So lässt sich anhand der komplexen Konstruktion der narrativen Ebenen des *Don Quijote*, wie sie vor allem im 8. und 9. Kapitel des ersten Teils entwickelt wird, aufzeigen, dass sich das kulturell Ausgeschlossene immer schon als Spur in die offizielle Geschichtsschreibung eingewoben hat und sie somit subvertiert. Aus diesem Grund wird sich die Geschichte des vermeintlich christlichen Ritters Don Quijote als eine erweisen, die sich gleichzeitig aus den verdrängten Traditionen der ethnischen Minderheiten auf der iberischen Halbinsel speist. Mit einer solchen Erzählkonstruktion sollen die Machtmechanismen der Geschichtsschreibung offengelegt werden, sodass ein Konflikt darüber, welche Tradition der anderen vorzuziehen sei, vermieden und ein herrschaftsfreier Dialog zwischen ihnen ermöglicht wird.

¹²⁴ Vgl. Nicolas Pethes: Tradition: Kanon, Zensur und die Opfer der Geschichte, in: ders.: Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Hamburg: Junius 2008. S. 126–140.